

# BOLETIN DE FILOSOFIA

Director: Mauricio Langón

Año 22, N° 43

1° Semestre 2002

## INDICE

<i>Carta del Director</i>	
Mauricio Langón .....	3
Artículos	
<i>Lo intercultural: el problema de y con su definición</i>	
Raúl Fornet-Betancourt .....	5
<i>O sagrado e o santo: notas preliminares ao diálogo intercultural</i>	
<i>J.C. Scannone /E. Levinas</i>	
Luciano Costa Santos .....	11
<i>La filosofía latinoamericana en Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig</i>	
Yamandú Acosta .....	33
Reseñas .....	38

ISSN 0326-3320

## **AUTORIDADES DEL BOLETÍN**

**Director:** Mauricio Langón

**Secretario de Redacción:** Juan Cáceres

**Consejo de Redacción:**

Ana Vieira

Mario López

**Consejo Académico Asesor :**

Acosta, Yamandú (Uruguay, Universidad de la República)

Bernard, François de (Francia, Grupo de estudios sobre mundializaciones)

Bertolini, Marisa (Uruguay, Inspección de Filosofía)

Bohórquez, Carmen (Venezuela, Universidad del Zulia)

Cruz, Manuel (España, Universidad de Barcelona)

Douailler, Stéphane (Francia, Universidad de París-8)

Fernández, Graciela (Argentina, Universidad de Cuyo)

Follari, Roberto Agustín (Argentina, Universidad de Cuyo)

Fornet-Betancourt, Raúl (Alemania, Universidad de Aachen)

Gómez-Martínez, José Luis (Estados Unidos, Universidad de Georgia)

López Velasco, Sirio (Brasil, Universidad Federal de Río Grande)

Reyes Mate, M. (España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas)

Scannone, Juan Carlos (Argentina, Universidad del Salvador)

Serrano Caldera, Alejandro (Nicaragua)

Vermeren, Patrice (Francia, Universidad de París-8)

## **ISSN 0326-3320**

Los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores, y no implican aceptación de sus afirmaciones por parte de la Dirección ni de la entidad editora

NOTA: A las Instituciones que reciben este Boletín se les sugiere el envío de noticias que pudieran corresponder a los intereses de esta área de FEPAI. Del mismo modo, recibiremos libros para comentar, discusiones de tesis, designaciones de becas, etc.

Copyright by EDICIONES FEPAI, M.T. de Alvear 1640, 1º piso E- Buenos Aires- Argentina  
E.Mail: [fepai@clacso.edu.ar](mailto:fepai@clacso.edu.ar). Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

## CARTA DEL DIRECTOR

Estimados lectores:

La Dra. Celina Lértora me invitó a hacerme cargo de la Dirección del *Boletín FEPAI de Filosofía*, tarea que me siento honrado en aceptar. Por este medio quiero presentarme a Uds. e informarlos de algunas características que tendrá en adelante este Boletín, respecto al cual les pido opinión, así como colaboraciones ya sea en forma de artículos como informaciones y reseñas de actividades destacadas en nuestro ámbito.

El *Boletín FEPAI de Filosofía* continuará apareciendo semestralmente, contando con unas 50 páginas cada número y conservando sus características generales, aunque estamos pensando en la posible introducción futura de algunas nuevas sesiones. Contará con un **Consejo de Redacción**, de carácter ejecutivo, que funcionará en Uruguay, y con un **Consejo Científico Asesor**, de carácter internacional que garantizará la calidad de sus contenidos.

**El *Boletín FEPAI de Filosofía* tiene por finalidad constituirse en un ámbito de diálogo, intercambio e investigación conjunta sobre la temática filosófica actual, desde la perspectiva de la articulación de la misma con las problemáticas que tienen que ver con el pensamiento iberoamericano.**

Para cumplir con esa actividad este Boletín recibirá artículos que serán sometidos al arbitraje del «Consejo Científico Asesor», que seleccionará aquellos trabajos dignos de ser publicados por su calidad académica y que sean atinentes a la problemática que nos es propia; es decir, que sean de índole **filosófica** y que directa o indirectamente se relacionen con la **realidad iberoamericana** (artículos referidos por ejemplo: a la actualidad, el pensamiento o la historia iberoamericana o mundial en tanto susceptible de impactar en ellas; el desarrollo, la creación o la educación filosófica en Iberoamérica, así como la recepción en nuestro ámbito geocultural del pensamiento de otras regiones; aportes iberoamericanos a la problemática filosófica mundial; visión de aspectos de Iberoamérica

desde otros ámbitos; impacto del pensamiento iberoamericano y su historia en la actualidad y estudios respecto al desarrollo histórico-filosófico iberoamericano; prospectivas y utopías, etc.)

Nuestro Boletín incluirá también la **difusión** de las actividades vinculadas a la temática filosófica, tanto de FEPAI como de otras organizaciones o personas; **reseñas** de todas las publicaciones que se le hagan llegar, como modo de informar sobre las diversas producciones en el ámbito filosófico actual; **comentarios bibliográficos** sobre las obras que parezcan más relevantes sobre la temática indicada, no tanto para *orientar* la lectura, cuanto para *abrir espacios de discusión*.

Invitándoles nuevamente a hacernos llegar sus opiniones críticas y sugerencias, así como artículos y otras colaboraciones, me despido de ustedes esperando que este Boletín les sea de utilidad y pueda convertirse en un espacio de intercambio.

*Mauricio Langon*

## LO INTERCULTURAL: EL PROBLEMA DE Y CON SU DEFINICIÓN

*Raúl Fornet-Betancourt*

Me parece indudable que el problema de la definición de lo intercultural o de la interculturalidad es un problema que nos pone ante una cuestión realmente problemática porque, bien mirado, se nos presenta como un verdadero dilema.

Son varias las razones que evidencian la grave dificultad con que tropezamos cuando abordamos este problema de la definición de lo intercultural. Voy a enumerar las que me lucen más fundamentales.

En primer lugar creo que hay que hacerse cargo, al menos como posibilidad, de que la pregunta por la definición de lo intercultural puede significar una pregunta cuya universalidad no deba darse por supuesto sin más, ya que es una pregunta muy "occidental", es decir, una pregunta que se inscribe en la lógica de la cultura científica de Occidente en tanto que cultura basada en gran parte en el "arte" del saber definir y clasificar. En este sentido, pues, la pregunta por la definición de lo intercultural podría conllevar una cierta violencia para otras culturas que no le dan al momento de la definición conceptual la centralidad que le otorga la cultura científica que ha configurado el mundo occidental.

Pero, además de esta sospecha de posible eurocentrismo en la pregunta por la definición, hay, en segundo lugar, otra razón que nos evidencia lo problemático que es buscar una definición de lo intercultural. Y es que definir implica delimitación, fragmentación y parcelación. Para definir hay que determinar y fijar. Lo cual supone a su vez un marco de referencias teóricas que normalmente lo tomamos de las disciplinas científicas en las que nos hemos formado o que profesamos como "profesionales" de tal o cual rama del saber.

Esto quiere decir que la pregunta por la definición de lo intercultural presenta también la dificultad de que es una pregunta que puede promover la fragmen-

tación disciplinar del campo intercultural, precisamente porque alienta la visualización y percepción de lo intercultural desde el horizonte de una práctica del saber habituada a ejercerse como observancia estricta de la división del saber que reflejan justo las fronteras entre las disciplinas. De suerte que definir lo intercultural desde el marco conceptual específico de disciplinas como, por ejemplo, la pedagogía, la literatura, la lingüística, la política, la sociología, el derecho, la ciencia del trabajo social, la filosofía o la teología nos plantaría no solamente la cuestión de cómo y desde dónde lograr la recomposición de lo intercultural en la unidad e integralidad de sus dimensiones – pues no es nada evidente que el recurso a la cooperación interdisciplinar sea suficiente para subsanar los efectos negativos de la parcelación monodisciplinar de lo intercultural –, sino también la cuestión por el "costo intercultural" o, si se prefiere, por la pérdida en sustancia e historia intercultural que puede significar la percepción de lo intercultural desde el prisma de disciplinas que lo reducen a un "objeto" de estudio.

Vinculada con lo anterior está la tercera razón que quiero mencionar aquí y que se refiere al hecho de que las definiciones suelen tender a objetivizar lo definido. Sobre todo cuando las definiciones, como acostumbran a hacerlo por lo general, operan con el viejo dualismo (occidental) que distingue con rigor entre el sujeto que conoce (y define) y el objeto a conocer, éstas reflejan un proceso cognoscitivo objetivante que emplaza y coloca a lo que va a definir como algo que está fuera, al "otro lado", frente a nosotros, esto es, a los sujetos definientes. Siguiendo la lógica de esta tendencia una definición de lo intercultural correría el peligro de concebir el campo de la interculturalidad como un mundo objetivo que se examina a distancia y en el que incluso los sujetos, sin cuyas prácticas y relaciones no se tejería dicho espacio intercultural, aparecen más como un "objetivo" de estudio que como gestores y autores de los procesos en cuestión. Suponiendo que la gestación de lo intercultural tiene que ver con prácticas culturales y modos de vida concretos de seres humanos también concretos y vivientes, entonces la óptica de una definición semejante impediría ver un aspecto central de lo intercultural, a saber, que es una calidad que está dentro y no fuera de la vida que llevamos. O, dicho con otras palabras, sería un obstáculo para acceder a una explicación de lo intercultural en el sentido de un proceso de participación interactiva viva en el que son precisamente los sujetos y sus prác-

ticas los que están en juego; y que, por eso, son éstos los llamados a la interpretación de lo intercultural, pero justo como sujetos implicados y no como objetos observados.

Quiero mentar todavía una cuarta y última razón. Las definiciones conceptuales no solamente se articulan, como se señalaba antes, desde marcos referenciales disciplinares, sino que tienden además a formar parte de una construcción teórica. Definiciones son más que un mero apoyo teórico porque representan, en el fondo, piezas claves en la arquitectónica de una teoría, sobre todo cuando ésta busca su consolidación en una elaboración sistemática de sí misma. Y esto presenta nuevamente serias dificultades para una aproximación a lo intercultural, ya que con ello la comprensión de lo intercultural se sería involucrada en un proyecto de construcción teórica y sistemática que, por todo lo dicho anteriormente, no podría ser menos que monocultural. Y preguntamos en tono retórico: ¿Qué sentido tendría hablar de lo intercultural de manera monocultural?

Por lo dicho se ve que el problema de la definición de lo intercultural representa una verdadera cruz. ¿Qué hacer entonces ante este problema?

Creo que el desafío está en replantear el problema; no para eliminarlo, pero sí para redimensionarlo. Es decir que habría que empezar por preguntar no por la definición que podemos dar de lo intercultural sino más bien por los recursos culturales y conceptuales de que disponemos para nuestras definiciones. Preguntarnos, por ejemplo, si nuestra manera de pensar es ya tal que nos permite una aproximación intercultural a la realidad de la interculturalidad.

Y como sospecho que la respuesta a esta pregunta es negativa porque nuestras formas de pensar, aunque se adornen a veces con rasgos interculturales, siguen siendo tributarias (y reproductoras) de procesos de socialización y de educación claramente determinados por las normas y los valores de las llamadas "culturas o tradiciones nacionales", esto significaría empezar cultivando la disposición a aprender a pensar de nuevo; es decir, empezar por reconocer nuestro analfabetismo intercultural y volver a la escuela, por decirlo así, para aprender a leer el mundo y nuestra propia historia desde los distintos alfabetos que nos

ofrece la diversidad de las culturas. De esta manera la "alfabetización" en la escuela del diálogo intercultural sería el aprendizaje necesario para hacernos cargo de que los nombres con que nombramos las cosas desde nuestras tradiciones de origen son nombres contextuales que necesitan ser redimensionados desde las perspectivas que se abren en los nombres de otras tradiciones culturales.

Para el problema que aquí nos ocupa, la cuestión de la definición de lo intercultural, lo anterior tiene como consecuencia que ese aprender a pensar de nuevo en la escuela del diálogo intercultural significa tomar la definición propia con la que nombramos nuestra percepción de lo intercultural no como el nombre completo que da cuenta de toda la realidad que nombra, sino como un nombre todavía impropio porque no sabe nombrar todo lo que pretende designar y que por esa razón necesita ser redimensionado por y desde el intercambio con otros nombres posibles.

En este sentido una definición no sería el nombre que da la medida de lo que define, sino más bien un simple punto de apoyo para comenzar el diálogo e intercambio con otros nombres posibles de aquello a lo que nos queremos aproximar con nuestra definición propia.

Esto significa que cualquier definición de lo intercultural debe de hacerse cargo de su contextualidad, tanto cultural como disciplinar, y de presentarse no como *la* perspectiva que demarca los límites de lo que enfoca sino, por el contrario, como una ventana que permite ver sólo una parte del espacio abierto hacia el que da. De ahí la necesidad de la *contrastación* de las definiciones que se puedan ofrecer en un debate como este.<sup>1</sup> Más en este punto hay que subrayar que el contraste de las definiciones no se debe limitar únicamente a poner en discusión conceptos o enfoques elaborados, es decir, teorías o discursos sobre lo intercultural, sino que este debate contrastante debe de incluir además el nivel experiencial y biográfico. El esfuerzo por aproximarnos *conjuntamente* a lo intercultural tiene que caracterizarse, a mi parecer, por ser un esfuerzo en el que mostramos explícitamente que nosotros mismos como personas estamos involucrados en la creación del espacio intercultural. Pues el campo de lo intercultural, como ya se anotaba, no está fuera de nosotros. Somos parte de ese



campo y, según enfoquemos nuestras propias biografías podemos convertirnos en fomentadores de lo intercultural, es decir, en personas que con sus prácticas culturales contribuyen a ensanchar el espacio intercultural; o bien en un obstáculo para su crecimiento, sin nos cerramos y empeñamos en trabajar la "pureza" de nuestra identidad.

Sobre el telón de fondo de lo dicho anteriormente me permito ahora señalar (en un plano más concreto, y teniendo en cuenta los aportes centrales hechos en el citado encuentro organizado por la fundación CIDOB) que lo importante sería continuar ese debate iniciado en el sentido preciso de un proceso de discusión articulado que sirva realmente para contrastar nuestras definiciones, y ello con la voluntad explícita de la corrección mutua. Para avanzar por el camino de este proceso de discusión que nos debe conducir a la elaboración de definiciones más interculturales o a la transformación intercultural de las definiciones de las que cada uno de nosotros parte, podríamos, por ejemplo, contrastar la comprensión de lo intercultural como metodología que nos permite estudiar, describir y analizar las dinámicas de interacción entre diferentes culturas y que ve la interculturalidad como una nueva interdisciplina, con la comprensión de lo intercultural como un proceso real de vida, como una forma de vida consciente en la que se va fraguando una toma de posición ética a favor de la convivencia con las diferencias.

Pero igualmente podríamos contrastar la comprensión de la interculturalidad como un proyecto político alternativo para la reorganización de las relaciones internacionales vigentes con la concepción de lo intercultural como el espacio que se va creando mediante el diálogo y la comunicación entre culturas. Y en el contexto de este contraste cabría preguntar además si la concepción de lo intercultural como *proyecto político* alternativo para corregir la asimetría de poder existente hoy en el mundo de la política internacional no reclama como su complemento necesario la comprensión de lo intercultural como *proyecto cultural* compartido que busca la recreación de las culturas a partir de la puesta en práctica del principio del reconocimiento recíproco.

Y, por poner otro ejemplo concreto de posible hilo conductor para un debate

contrastante de concepciones o definiciones de la interculturalidad, señalaría por último el contraste de las definiciones que presentan lo intercultural como un "medio camino entre monoculturalismo y multiculturalismo" con aquellas otras que ven en la interculturalidad una opción o apuesta que va más allá incluso que el multiculturalismo porque, superando el horizonte de la tolerancia de las diferencias culturales, propone el desarrollo de una práctica de la convivencia y del enriquecimiento mutuo como eje para generar tanto a nivel teórico como práctico procesos de transformación cultural en las culturas en diálogo.

Los ejemplos aducidos muestran cómo podemos partir de los aportes logrados en el citado encuentro sobre lo intercultural de la fundación CIDOB para replantear el problema de la definición de lo intercultural haciendo de este problema una *ocasión* para debatir en conjunto nuestras aproximaciones a lo intercultural. Replantear el problema de la definición en este sentido, como decía arriba, es realmente redimensionarlo, pues el debate contrastante de las definiciones es un ejercicio que nos obliga a *traducir* al otro nuestra medida de las cosas y en el que aprendemos al mismo tiempo las (nuevas) dimensiones de las cosas en la visión de los otros.

Acaso sea por eso esa voluntad de traducción recíproca la mejor expresión para lo que queremos denominar con interculturalidad.

<sup>1</sup> Me refiero al "Encuentro internacional sobre interculturalidad" realizado por la fundación CIDOB en Barcelona del 15 al 17 de noviembre del 2001.

**O SAGRADO E O SANTO:  
NOTAS PRELIMINARES AO DIÁLOGO INTERCULTURAL  
J. C. SCANNONE / E. LEVINAS**

*Luciano Costa Santos*  
Uneb/Ucsal - Porto Alegre

Para José Eduardo  
Ferreira Santos

*El nombre del hombre es pueblo*  
(Torquato Neto)

Nesta comunicação, intentamos indicar elementos para uma aproximação entre duas correntes de pensamento contemporâneas que, por suas distintas proveniências histórico-culturais, bem se poderiam chamar de dois lugares hermenêuticos, a saber: a corrente que aqui denominamos *filosofar inculturado a partir da América Latina* - que tem em J. C. Scannone um de seus mais significativos porta-vozes - e a que conviremos chamar de *pensamento da alteridade*, de matriz judaica e judeo-cristã, da qual E. Levinas é figura exponencial.

Embora esse intento de aproximação constitua a aspiração de fundo desta comunicação, por limite de tempo ele não será atendido senão de modo transversal e, mais detidamente, ao final do texto, dado que antes teremos que nos assegurar com a maior clareza possível sobre em que consiste, afinal, esse projeto de pensamento ainda tão em formação e tão discutível, que chamamos *filosofar inculturado a partir da América Latina*.

Um primeiro aspecto sugestivo na constituição desse filosofar é já o fato de, em última instância, ele não nascer de um estrito diálogo com a tradição filosófica. Embora seja este diálogo que lhe venha dar o repertório conceitual e a estrutura de discurso propriamente filosóficos, talvez não nos equivoquemos em

dizer que esse filosofar é a tentativa de traduzir, para a filosofia, um chamado e um sentido pro-vocados por instâncias histórico-culturais que não começam na filosofia. O filosofar que nasce da América Latina arranca do reconhecimento da intrínseca secundidade da filosofia.

J. C. Scannone<sup>1</sup> situa três fatores como decisivos na constituição do filosofar a partir da América Latina: a revisão da historiografia liberal, que aponta na direção da redescoberta de uma outra história, protagonizada não pelos donos do poder, mas pelos agentes anônimos imersos no magma da assim chamada “América Profunda”; o adensamento de movimentos políticos de resistência popular-nacional à hegemonia neocolonial e classista; e a revalorização pastoral do povo latinoamericano, que busca recuperar a identidade e riqueza da cultura popular como lugar de releitura do Evangelho e que, nessa medida, reconhece o povo como co-sujeito da própria evangelização. Dois aspectos relevantes ressaem dos fatores mencionados: a emergência do povo - instância comunitária, anônima e tradicional-imemorial, conforme veremos adiante - como sujeito de cultura e de projeto sócio-político; e a emergência da América Latina - marco geo-cultural no qual se encontra o respectivo povo - como lugar próprio, com uma história e cultura próprias e, portanto, também com o apelo a um projeto civilizatório e a um horizonte de sentido (logos) próprios, ainda que não assumidos e desenvolvidos como tais. Tal apelo ressoa no Brasil, já em 1928, quando Oswald de Andrade, em tom de blague, diz em seu “Manifesto Antropofágico”: “Tupy or not tupy” - parafraseando-o, diríamos: “latinoamericanos ou não latinoamericanos” – “that’s the question”.<sup>2</sup>

Ora, o paradoxo - cuja superação o filosofar a partir da América Latina tomará a seu encargo - é que, embora a América Latina, por sua história e cultura, fosse já um fato largamente estabelecido, deste fato parecia não haver-se desprendido um *projeto* correspondente ou, ao menos, não um projeto suficiente, para os pensadores que se dispunham a refletir sobre o seu sentido filosófico, na altura dos anos ‘60 e ‘70. A América Latina é questão (“the question”) não apenas ou propriamente porque tenha começado, por assim dizer, a partir de fora, mas porque exista *para* fora de si mesma. Um lugar que não se deixa estar em si mesmo, um tempo arrancado de si mesmo pela impossibilidade

de nutrir-se de seu próprio ponto de arranque. Espaço sem lugar, tempo sem história - identidade em transe.

O filosofar a partir da América Latina tentará assumir esse transe, transindo, para tanto, o próprio tecido da linguagem filosófica. Não terá a pretensão de refundar a filosofia mas, ao contrário, assumindo a tradição filosófica, reivindicar desta um outro dizer que co-responda a um novo lugar e um novo sujeito do próprio filosofar. Este lugar: América Latina - primitiva e moderna, e pós-moderna -; este sujeito: o povo latinoamericano - afro-ameríndio, judeo-cristão, helênico. Que logos adviria da escuta desses outros lugar e sujeito tão complexos? Talvez seja pergunta demais para o gatilho de uma resposta pronta. O que talvez não seja demais é reconhecer que levar esta pergunta a sério provavelmente nos conduziria ao limiar de um novo começo (Ansatz) em Filosofia. Filosofar a partir da América Latina é a introspecção e a aventura desse novo começo.

É significativo que optemos pela demorada expressão *filosofar a partir da América Latina* ao simplificado “filosofia latinoamericana”. Isto porque trata-se de chamar a atenção para a importância hermenêutica da proveniência histórico-cultural da filosofia, mas não de qualificá-la por esta, ou cairíamos na embaraçosa situação de ter que admitir tantas “filosofias” quantos fossem os lugares de proveniência, em seus vários níveis geoculturais. Para citar o título do famoso livro de Leopoldo Zea, filosofar a partir da América Latina é filosofia “sem mais”, filosofia, portanto, qualificada pela sua capacidade de deparar as questões fundamentais da existência e propor respostas radicais e argumentadas que falem ao humano enquanto tal. Assim, chegamos ao aparente paradoxo de um filosofar que terá alcance tanto mais abrangente quanto mais profundamente estiver imerso no magma de seu lugar e tempo. É o que J. C. Scannone chama de *universalidade situada*<sup>3</sup> do filosofar - descoberta e categorizada já no curso desse esforço para filosofar a partir da América Latina -, diferenciando-a tanto da universalidade *abstrata* da metafísica clássica, da ciência e da técnica, regidas pela constrição lógica do princípio de identidade -, quanto da universalidade *concreta* hegeliana, em que a dimensão de concretude se põe como momento de negação que, na dinâmica dialética do Espírito, acaba por ser recuperado pelo e subsumido no universal.

Scannone menciona três etapas básicas no processo de constituição de um filosofar a partir da América Latina.<sup>4</sup>

Na *primeira etapa*, destaca-se a corrente de pensamento conhecida como “Filosofia da Libertação”. Como o nome diz, nesta corrente trata-se de investir a reflexão na concepção de um projeto filosófico que contribua para libertar a América Latina das estruturas de poder que a oprimem econômica, social, cultural e politicamente. De inflexão marxiana, essa corrente foi influenciada, à época (início dos anos ‘70): pelas teorias da dependência em ciências sociais, que aplicavam o modelo da luta de classes à leitura das relações de poder vigentes entre os países desenvolvidos do Norte e os subdesenvolvidos do Sul; pelo livro precursor de Augusto Salazar Bondy (“Existe una Filosofía de Nuestra América?”), em que o filósofo peruano sustenta a impossibilidade de um filosofar próprio, numa sociedade alienada econômica e politicamente; e pelo projeto da Teologia da Libertação, no sentido de um discurso teológico elaborado a partir, com e para os pobres e sua libertação humana e espiritual.

Em 1973, um grupo de filósofos argentinos, Scannone e E. Dussel à frente, lança um apanhado de textos no volume programático intitulado “Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana”. Aí já desponta uma primeira tentativa de superação do enfoque dialético “dependência-libertação”, que conformara o horizonte inaugural das reflexões do grupo. Aos poucos se vai firmando a consciência de que a América Latina não é apenas realidade oprimida e encoberta, espécie de “não-lugar”, mas antes de mais nada *outro* lugar, irredutível a qualquer identidade englobante e irrevogável por qualquer negação, cabendo à filosofia recolher dessa alteridade seu repertório fundamental de questões e sua perspectiva metodológica. O enfoque marxiano mostra-se, a esse respeito, insuficiente, uma vez que, embora trabalhe pela efetiva negação da negação, já não pensa a auto-afirmação da alteridade a partir desta e para além do marco dialético. Papel decisivo nessa viragem de perspectiva foi jogado pela obra *Totalidade e Infinito* de E. Levinas, cujo efeito sobre o grupo argentino foi kantianamente descrito por Dussel como o “despertar de um sono dogmático”. Com Levinas, os argentinos despertam para a “maravilha da exterioridade” da América Latina em relação ao mundo europeu-ocidental. Segundo Manfredo Araújo Oliveira,

esse despertar acaba abrindo a possibilidade de constituição de um filosofar próprio a partir da América Latina, na medida em que contribui para a destruição dos “obstáculos” que impedem o filósofo de “ouvir a voz ‘do outro’, isto é, do povo latinoamericano, que é pobre.”<sup>5</sup>. O “primeiro grande obstáculo a ser destruído”, ainda segundo Manfredo, é a “filosofia da Totalidade”, “pano de fundo da filosofia ocidental”, em que o real é posto como “fechado em si mesmo, que enquanto todo é sempre ‘o mesmo’ (tó autó, das Selbe, le Mème)”<sup>6</sup>, bloqueando a irrupção das vozes das alteridades para além da Totalidade demarcada pela identidade da civilização greco-européia-ocidental.

Como se vê, uma contribuição específica do discurso latinoamericano, em particular o de E. Dussel, em relação ao de E. Levinas, é a de pensar a ética da alteridade a partir de marcos histórico-culturais concretos. Se o rosto é a dimensão em que a exterioridade de Outrem fala, trata-se de ouvir e decifrar o apelo ético que se inscreve nos rostos diante dos quais nos encontramos, em especial os que são encobertos pelo discurso da Totalidade vigente: os rostos do operário, da criança, da mulher, do negro, do índio etc., que se configuram no rosto do pobre. É, por assim dizer, uma fenomenologia do encobrimento da alteridade no contexto sócio-histórico latinoamericano que Dussel põe em movimento, e com vasto arsenal informativo interdisciplinar, nas várias etapas de seu projeto “Para uma Ética da Libertação Latinoamericana”: na pedagógica - onde discute a relação entre formadores e formandos -; na erótica - relação homem-mulher -; política - relação entre governantes e governados -, sempre remetendo as categorias-chave levinasianas, como Totalidade, alteridade, rosto etc., ao contexto latinoamericano. Trata-se de uma apropriação do discurso levinasiano que leva adiante, a partir de outra perspectiva metodológica, a mesma “superção da filosofia solipsista da subjetividade moderna”, ao tomar como ponto de partida não mais o sujeito do cogito, mas os *outros* que, em Dussel, se encarnam na figura dos pobres. Portanto, pensamento ético-político. Scannone assim o resume:

A partir da alteridade humana dos pobres, exterior à estruturação opressiva porque a transcende eticamente, foram criticamente questionadas não só as ideologias justificadoras da mesma, mas também a racionalidade filosófica moderna enquanto centrada na relação sujeito-objeto e, em última análise, no Eu e

sua mesmidade, seja teórico ou prático, seja individual transcendental ou coletivo.<sup>7</sup>

De uma perspectiva quiçá mais radical, talvez se possa reparar no pensamento de Dussel o fato de, em seu primeiro momento, pouco ir além de uma quase aplicação das categorias levinasianas à leitura do contexto latinoamericano, não promovendo significativa revisão do marco semítico-judaico em que aquelas se afirmam. Talvez se possa dizer que, em seu projeto para uma “ética latinoamericana”, Dussel é um semita pensando a América Latina, o que não é pouco, considerando o benefício que essa perspectiva, centrada na ética e situada a boa distância da tradição greco-ocidental, traz à compreensão da América Latina como *alteridade suprimida*. Mas a certa altura de sua trajetória, parecia aos filósofos latinoamericanos insuficiente a mera leitura da América Latina na perspectiva da alteridade. Seria preciso *auscultar* essa alteridade, deixá-la falar a partir de si mesma, escutar-lhe a voz outra, ainda que essa escuta implicasse a tarefa consequente de pôr-se em busca do embrião de um outro logos que lhe correspondesse em nível filosófico. Esse trabalho de escuta da diferença latinoamericana se cumpre em um *segundo momento* do filosofar a partir da América Latina como *hermenêutica da história e da cultura latinoamericanas*, onde joga papel precursor o pensamento original de Rodolfo Kusch, com suas prospecções antropológico-filosóficas em busca das camadas pré-colombianas da “América Profunda”.

O projeto de R. Kusch pode ser resumido em sua busca de um “filosofar americano original tomando como ponto de partida o pensamento indígena e popular”.<sup>8</sup> A convicção do filósofo de que a “originalidade” em filosofia estava entranhada no pensamento subjacente à cultura popular da “América Profunda” fez com que se decidisse a percorrer durante anos o altiplano argentino-boliviano, convivendo com sua gente e, pouco depois, se mudasse em definitivo, com a família, para Maimará, na Província de Jujuy, onde residiu até o final de sua vida.

Vibrava em Kusch a convicção de que não há pensar próprio que não esteja culturalmente arraigado. Apenas a partir da “queda” em um “solo”, qualquer que seja ele, se pode aspirar à universalidade de sentido, como já referimos mais



atrás ao falar da universalidade *situada* como contribuição específica do filosofar a partir da América Latina. Essa interseção de pensamento e geocultura constitui a pedra de toque do pensamento de Kusch, que, em alguma medida, só faz desdobrar-se na fase seguinte do filosofar latinoamericano e, nos parece, aguarda séria revisão e desdobramento ainda hoje, quando as engrenagens uniformizantes da assim chamada globalização técnico-industrial trabalham para transformar o mundo em um mesmo e idêntico lugar, chegando a despertar em alguns suspeitas sobre o fim da História.

O problema, para Kusch, está em que, embora o solo constitua dimensão nuclear e nutriz, na qual e a partir da qual já nos achamos pré-originariamente instalados, a dinâmica globalizadora a que acabamos de nos referir opera na América Latina uma tal desinstalação do homem - muito especialmente do homem urbano-moderno-culto - de seu solo de proveniência, a ponto de parecer não apenas possível, como necessário existir sem este, ou como se este não existisse. Essa desinstalação se consolida com o fosso que se abre entre as instâncias urbana-culta-moderna e sub-urbana-popular-“primitiva”, e precisamente enquanto esta vive de delicada, embora muitas vezes precária, afinação com as vibrações de seu solo. O povo é o guardião do solo.

Saliente-se de passagem que “solo”, aqui, não significa por sua consistência física - solo não é o puro chão, paisagem nua, lugar pelo lugar, mas lugar já transfigurado pela presença da comunidade que nele habita, con-vive, cria e cresce “para o fruto”. Por isso, ao referir-se a solo, Kusch prefere a expressão geminada “geocultura”, que já aponta uma intrínseca relação entre as dimensões, por assim dizer, estática-telúrica (“geo”) e dinâmica-histórica (“cultura”) no solo. Ora, se a questão do desarraigo do solo se articula com a distância abissal cavada entre os estratos “civilizado”-culto, regido pela racionalidade científica e técnica, e popular, o projeto de um filosofar a partir da América Latina impõe como tarefa preparatória a transposição dessa distância e a recuperação da instância popular, como arca-ica e medular, não obstante a marginalidade a que é relegada “em nossas nações e *em nós mesmos*”<sup>9</sup>. Portanto, pensar o popular, como Kusch o faz, nada tem a ver com o gesto inofensivo de quem sobre ele se debruça, como o “primitivo” e exótico, para descomprimir-se da própria

normalidade “civilizada”. Pouco tem a ver, ainda, com a mera nostalgia de quem busca no popular um como paraíso perdido a salvo das aporias da civilização técnico-industrial, mas é ousar uma viagem *para dentro* de uma dimensão esquecida e recalcada *de nós mesmos* e pôr em cheque, desde esse outro lugar, os padrões de identidade e verdade a que nos ligamos. Segundo Enrique Mareque, comentando Kusch, “nossa verdade profunda de intelectuais latinoamericanos é que somos ‘sujeitos culturais sem cultura’. Sentimos que o sujeito cultural é *outro* e que faz pressão sobre nós, os sujeitos esclarecidos e pensantes, sobretudo através dos vaivéns históricos e políticos. Mas nos custa compreender a esse sujeito cultural não alienado, pois não fala nossa linguagem.”<sup>10</sup> Com efeito - e agora é Kusch mesmo quem diz -, “o abecedário do povo não tem letras, mas apenas formas, movimentos, gestos. E não é que o povo seja analfabeto, mas que quer dizer coisas que já não dizemos.”<sup>11</sup> Com algum acento heideggeriano, Kusch afirma que, apesar dos 150 anos de desconstrução iluminista-atéia, “os deuses deixaram uma sementeira de palavras divinas no balbuceio do povo.” Por isso os povos, continua Kusch, “que são muito pobres, dizem sempre a mesma coisa: buscam na dança, no mito, na copla, o equilíbrio dos opostos. E nós, que somos agora mais ricos que eles, nem isso dizemos: perdemos a fala, ainda que falemos todo dia.”<sup>12</sup> À tentativa de tradução da fala desse outro sujeito Kusch dedicou sua obra. A isto chamamos *filosofar inculturado a partir da América Latina*.

Posto que o novo sujeito desse filosofar é, em última instância, o povo, cabe esclarecer o que significa este conceito.

Segundo Scannone<sup>13</sup>, *povo* pode ser pensado em dois sentidos. Em um nível histórico-cultural e histórico-político, como “sujeito comunitário de uma experiência histórica, estilo de vida e destino comuns”, isto é, como *comunidade orgânica* ou *nação*. O problema dessa acepção é que, em sua abrangência, ela não marca as cisões sociais que lasceram o corpo da nacionalidade e, por isso, tende a derivar em “populismo”, interpretando a nação como indistintamente “popular”. Tal equívoco é corrigido na segunda acepção (nível socioanalítico), em que “povo” significa, justamente, a “base da comunidade orgânica, constituída pelos que são estruturalmente oprimidos e despossuídos”; isto é, povo-classe. É

nese nível que nos referimos ao “povão”, ou aos “zé povinho”, isto é, àqueles que, (quase) nada tendo, podendo ou sendo de próprio, não são *senão* povo. Scannone mostra a articulação dos dois sentidos de povo no fato de que a cultura - memória, valores e projeto - latinoamericana “foi sobretudo recolhida no seio dos pobres”. Quase nada tendo de seu nos planos do ter, poder e ser, os pobres-povo tornam-se como o espaço vazio onde se urde, a partir de seu tempo próprio, o tecido da nacionalidade que, no caso da América Latina, Kusch chama de “América Profunda”. Por isso, segundo Scannone, os pobres não são “fundamentalmente os oprimidos-alienados, mas os que *respondem* à alienação com uma *resistência* cultural”<sup>14</sup>, pela qual trabalham para preservar sua consistência comunitária contra as engrenagens que tendem a desfibrá-la.

Nesta segunda etapa do filosofar a partir da América Latina, o trabalho do filósofo é o de *hermeneuta dos símbolos* presentes nos âmbitos religioso, político e poético da cultura popular. Trata-se da linha de investigação que, com P. Ricoeur, Scannone chama a “via longa” da fenomenologia, diferenciando-a da “via curta”<sup>15</sup>, baseada na interpretação direta da existência sem a mediação dos símbolos, como no primeiro Heidegger, em Sartre ou em Levinas. Dessa hermenêutica dos símbolos ressaie o que Scannone denomina de *racionalidade sapiencial popular* - para distingui-la da racionalidade científico-técnica -, a qual “sabe” pré-reflexivamente o sentido da vida e da morte, e cujo logos latente cabe ao filósofo articular em nível conceitual, explicitando sua universalidade situada. Assim, a sabedoria popular, subjacente ao modo como o povo convive, trabalha, cria, resiste e se afirma em circunstâncias que limitam a morte, constitui, por assim dizer, o núcleo duro do filosofar desse momento, que opera enquanto atividade segunda.

Embora esse segundo momento guarde já alguma distância crítica em relação ao anterior - notadamente quanto à ênfase que este punha no aspecto negativo da alteridade latinoamericana -, no entanto assume o válido de suas posições, estabelecendo-se um círculo hermenêutico entre as categorias básicas da Filosofia da Libertação - que ajudam a articular conceitualmente o logos dos símbolos - e a hermenêutica dos símbolos, que inflete sobre aquelas categorias, contribuindo para refundá-las. Ora, é a reelaboração dessas categorias e,

sobretudo, a elaboração de outras, que leva o pensamento latinoamericano a ingressar na *terceira fase* de seu desdobramento, aquela em que, a nosso ver, ele apresentará uma palavra propriamente nova à tradição filosófica ocidental, e na qual se estabelecerá o frutuoso diálogo com o *pensamento da alteridade*, com o qual encerraremos esta comunicação.

Devemos a Carlos Cullen, em sua *Fenomenologia da Crise Moral - Sabedoria da Experiência dos Povos* - a formulação mais compacta do novo ponto de partida (Ansatz) conceitual do filosofar inculturado a partir da América Latina: *Nós estamos na Terra*. Nesta expressão se anuncia, como sujeito, o “Nós” (não o ego ou a relação eu-tu); como horizonte metafísico o “estar” (não “ser” ou “acontecer”, como veremos em seguida); e como âmbito existencial a “terra” (não “physis” ou “natureza”). Se coube a Cullen articular essas categorias em uma investigação fenomenológica de fôlego, já em Kusch *estar e terra* se abrem em diálogo com a tradição filosófica ocidental. Mas é em 1977, no Seminário Interdisciplinar sobre “Evangelho e Cultura”, havido em Lima sob auspícios do Intercâmbio Cultural Alemão-Latinoamericano, que a categoria de *estar* é, por assim dizer, grupalmente consignada pelos filósofos latinoamericanos que lá estavam. Questionados se subjazia às comunicações do grupo algum horizonte de compreensão próprio em relação à tradição de pensamento ocidental, confirmou-se o *estar* como esse horizonte metafísico fundamental, perspectiva hermenêutica própria, mas não exclusiva, da América Latina, que se abre a partir da prospecção de sua realidade histórica e cultural.

*Estar* distingue-se de dois outros horizontes metafísicos fundamentais, herdados, respectivamente, das tradições helênica e judeo-cristã: *ser* e *acontecer*. Tal como os diferencia Max Müller<sup>16</sup>, no primeiro horizonte busca-se “a unidade originária de todo ente no ser como espírito e fundamento (Grund)”<sup>17</sup>, enquanto no segundo busca-se a “unidade originária de todo ente na liberdade como começo absoluto e abismo (Abgrund)”<sup>18</sup>. Seguindo Werner Marx<sup>19</sup>, Scannone articula o logos de cada horizonte a partir de notas características. Assim, no logos do horizonte do *ser* a realidade se mostra como: *identidade* - no fundo as coisas reduzem-se à mesma coisa -; *necessidade* - esta identidade não pode ser senão o que é -; *inteligibilidade* - a identidade coincide com o conceito

-; *eternidade* (preferimos “atemporalidade”) - a consistência da identidade se subtrai ao tempo. Em contrapartida, segundo Scannone no logos do horizonte do *acontecer* a realidade se dá como: *alteridade* - cada coisa é irreduzível a outra -; *gratuidade* - as coisas advêm por dom, poderiam não existir -; *mistério* - são irreduzíveis ao conceito -; *novidade* - são tecidas pelo tempo.<sup>20</sup>

O *estar*, portanto, é um outro horizonte de abordagem da realidade, próprio mas não exclusivo da “América Profunda”, pré-colombiana, pré-helênica e pré-judeo-cristã. Mas - e isto é fundamental - a América *Latina* não é “América Profunda” sem mais; é também helênica e judeo-cristã, originariamente constituída pelo que Scannone chama de “mestiçagem cultural”<sup>21</sup>. Assim, no âmbito latinoamericano o horizonte do *estar* há de ser lido-apropriado a partir da interface dinâmica com os outros horizontes. Essa tridimensionalidade é caríssima ao pensamento de Scannone, que chega a referir-se, em linguagem teológica, à *circumcessão* ou *pericorese* dos horizontes<sup>22</sup>. O próprio da América Latina é pôr a ênfase nos outros horizontes a partir do *estar* e, particularmente - e aqui está todo o desafio histórico-político subjacente a essa discussão metafísica - “resistir a anular o ‘estar’ ou a reduzi-lo a ‘ser’”<sup>23</sup>. O próprio da América Latina é anunciar a resistência metafísica a que o humano venha a reduzir-se à mesma identidade grega, ou romana, ou cristã-ocidental, ou anglo-norteamericana, deixando-se estar cada povo no curso de seu tempo e no vigor de sua língua.

Esboçando uma fenomenologia do *estar* a partir da abordagem semântica do castelhano e do português - onde aparece a distinção ser/estar não conhecida nas grandes línguas ocidentais -, Scannone descobre no “estar” conotações de: estado passageiro, provisório, contingente, em contraste com a conotação de permanência do verbo ser (“estou ministro, não sou ministro”)<sup>24</sup>; situacionalidade ou determinação circunstancial (“estar em”), que não diz nada de intrínseco ao que “ali está” (“estou em São Paulo, não sou de São Paulo”)<sup>25</sup>; ação temporal (“estou sendo”), em que a ação de ser emerge do transfundo do estar como “puro estar não mais”.<sup>26</sup>

Filosoficamente, *estar* diz o “âmbito prévio ao logos e à interpelação ética”<sup>27</sup>, tanto ao pensar como ao querer, à razão como à liberdade. É dimensão

fontal, abissal, que se subtrai quando nomeada. Mas essa índole do *estar* de pévio a pensar e querer - e mesmo a ser - não deve ser tomada como anterioridade temporal, mas como “prioridade de ordem”<sup>28</sup>. O *estar* não deve ser pensado como anterior porque, embora afunde no imemorial, só se dá no interjogo ético do “Nós”-povo *que está*, como veremos adiante. Metaforicamente, *estar* se traduz como *arraigo*<sup>29</sup>: dimensão *desde onde* o Nós recebe a raiz do sentido insondável de seu existir, o qual sentido se media em e pelos símbolos sem neles esgotar-se. Falando com Ricoeur, Scannone afirma que o símbolo é “dizer que articula o âmbito originário do estar” por ser linguagem “ligada/aderida” ao estar e, por isso, paradoxalmente não permitir que o sentido deste passe inteiramente à linguagem.<sup>30</sup> Em termos semióticos, segundo Scannone o “transfundo semântico inesgotável do estar” se media na “plurissemia dos símbolos”, à qual pertence intrínseca ambiguidade<sup>31</sup>. Isto quer dizer que o *estar* é, como tal, pré-ético, ou “ético em primeira instância”<sup>32</sup>, isto é, tanto passivo de bondade como de maldade, o que só será determinado no interjogo comunitário do *Nós*. Ou seja, não se está no mundo sem símbolos; deles recolhemos o sentido fundamental da vida e da morte. Mas os símbolos podem perverter-se em ídolos, o que só se concretiza e se discerne a partir da instância comunitária - ética - do *Nós*.

O arraigo do *estar* é também dimensão *em onde* o Nós recebe a situacionalidade geocultural, que torna possível a universalidade de sua sabedoria enquanto situada.

O arraigo do *estar* é, ainda, dimensão *aonde* o Nós encontra acolhida e abrigo. Esse aspecto se expressa na figura do lar e, na “América Profunda”, no símbolo de *Pachamama*, a “Mãe Terra”: pertence-se à *terra* e confia-se na vida previamente à distância crítica da razão e ao êxodo ético do bem.<sup>33</sup> Realidade *de seu* e religante, distinta da “*physis*” grega e da “natureza” moderna, a *terra* é símbolo do momento numinoso, ctônico, sagrado e materno da religiosidade, não redutível à instância ética, urânica, escatológica e paterna, própria da tradição judeo-cristã. A *terra* reafirma a transcendência de Deus como centro do “Nós”, ao qual transcende, por assim dizer, por dentro e para baixo, como raiz misteriosa de seu estar.<sup>34</sup> Trata-se aqui da irredutibilidade do elemento religioso-sagrado

do *estar* ao logos e à ética, o que será questionado pelos *pensadores da alteridade*, como se verá a seguir, que, com Levinas, não reconhecem outra possibilidade de sentido de “religião” que o referido à *santidade* de Outrem.

A partir da indeterminação intrínseca e situacionalidade do *estar*, a constituição do ente em seu ser - fala aqui Kusch - é precária e contingente. Pensado a partir do *estar*, o ser do sujeito não encontra em si mesmo seu fundamento e precisa continuamente ser salvo pelo *Sagrado* que o centra e se subtrai.<sup>35</sup> O mal, na dimensão do *estar*, não é subsumível nem pela lógica da identidade, nem pela ética da liberdade - é abissal, somente conjurável desde o Sagrado indisponível. Segundo Kusch, na linguagem do Mito em que fala a “América Profunda”, Deus não “é”, mas “está”, mediante os símbolos, centrando e salvando o sujeito<sup>36</sup>. É evidente o contraste dessa visão com o eu separado, *a-teu*, de Levinas.

Parafraseando W. Marx, segundo Scannone as notas características do *estar* - distinto, mas não excludente dos horizontes anteriores - são: *ambiguidade* - sobredeterminação e plurissignificatividade do simbólico, não unívoco por riqueza de sentido -; *destinalidade* - necessidade do fático e gratuidade do que vem de um destino que se joga com nós -; *abissalidade* - do que pode “saber-se” sapiencialmente, mas se subtrai e não se determina objetivamente; *imprevisibilidade* - que enfatiza o momento de arqueicidade compreendido a partir da memória imemorial de um passado irrecuperável<sup>37</sup>.

Em diálogo com a tradição ocidental, Scannone assinala proximidades e distanciamentos entre o *estar* e filosofemas do pensamento contemporâneo. Há ressonância do estar no “Da” (“aí”) do Dasein heideggeriano<sup>38</sup>. Mas Heidegger protoontologiza o “aí” ao subsumí-lo no mundo-projeto do Dasein, enquanto o *estar* dá-se e permanece como preontológico. Também o “lêthe” (“ocultamento”) do Segundo Heidegger aproxima-se do *estar*, com a diferença de que, enquanto aquele vige no jogo de velamento e des-velamento, coextensivo ao logos, o *estar* afunda no silêncio<sup>39</sup>. Com Heidegger e contra Hegel, Scannone destaca a “subtração” do *estar*. Mas, com Hegel e contra Heidegger, pensa a subtração do *estar* como mediação e não como “diferença ontológica”, com a ressalva decisiva de que essa mediação não é dialética, como em Hegel, mas simbólica e,

como tal, não reduz o *estar* a conceito, mas deixa intocada sua indisponibilidade abissal<sup>40</sup>. Com efeito, o símbolo é mediação, e não intermediário<sup>41</sup>.

Resta refletir sobre *quem* “está na terra”, o sujeito que o grupo argentino, desde Cullen, chama de “Nós” - *Nós estamos na terra*. Antes de mais nada, saliente-se que, assim como não se pode pensar o *estar* senão a partir da mediação do *Nós* ético que nele está, tampouco se pode pensar o *Nós* tão apenas a partir de si mesmo, mas desde o *estar* no qual se enraiza e ao qual pertence. *Nós estamos*. Mas, se é assim, torna-se problemático referir-se ao *Nós* como sujeito sem mais do *estar*, uma vez que, a rigor, não é o *Nós* que sujeita o *estar*, mas o contrário. Com efeito, a relação fundamental do *Nós* com o *estar* é, pensada radicalmente, intransitiva - relação de estar *não mais*. Pura religação à raiz misteriosa do estar: *deixar-se estar*. O *Nós* não é, pois, senão secundariamente sujeito de posse (economia), conhecimento (ciência), ou produção (técnica) do estar. Esta talvez seja uma das características mais significativas da “América Profunda” - embora não exclusiva dela - que o grupo argentino, e Kusch muito em particular, compreendeu: a relação fundamental com a existência não é de sujeição e autoafirmação, mas de pertença, acolhida e guarda. O lugar nos avia à existência “antes” que possamos distanciarmo-nos e nos assenhorearmos dele como objeto de nosso saber e posse. Por isso diz Scannone que a relação (pre)originária que constitui o “Nós estamos” não é a de espírito-matéria ou sujeito-objeto, mas ético-religiosa<sup>42</sup>. Ética: possível a partir da transcendência - santidade - de Outrem no face-a-face des-intencionalizado do *Nós*. Religiosa: possível a partir da transcendência - sacralidade - da terra que me liga simbolicamente antes de reflexão e liberdade. A sabedoria popular, diz Scannone, é experiência da transcendência<sup>43</sup>. É por essa dupla referência originária à transcendência que Scannone qualifica o *Nós*-povo de *pobre*, pois, como se vê, ao contrário do ego cogito moderno, ele não se autopõe e não se autoproduz absolutamente. Pobre, também, é a sabedoria que lhe corresponde, a qual não é saber absoluto (autofundamentado e autocoincidente), mas *do* Absoluto ético-religioso<sup>44</sup>. Como o *estar* se subtrai, o logos que opere a partir da sabedoria popular não poderá pretender coincidir com ele na identidade do conceito e terá que ser, também, pobre.



*Nós* é a categoria fenomenológica correspondente a *povo* que, como foi definido, é sujeito comunitário que conleva uma experiência histórica, estilo de vida e destino comuns. *Nós*, portanto, não é hipóstase ou substância<sup>45</sup>, nem universalização do eu, nem sujeito transcendental, nem mesmo totalidade coletiva - mas, como realidade *comunitária*, implica *relação* entre eu-tu-eles<sup>46</sup>, relação *ética* na medida em que - e nisto o grupo argentino pensa com Levinas - a presença do outro se dá a partir da autoposição (epifania) deste como rosto.

A compreensão do *Nós* como sujeito comunitário-ético dá-se em estrita sintonia com o horizonte de *Totalidade e Infinito*, como atesta Scannone amiúde<sup>47</sup>. E, se consideramos, com Scannone, seguindo Cullen, que o *Nós* é o centro mediador da estrutura fenomenológica *Nós estamos na terra*, uma vez que é a comunidade do povo que põe “pragmaticamente” em jogo, desde a relação ética, o transfundo semântico do *estar* tal como este se encarna nos símbolos, devemos reconhecer que a dimensão ética se planta no centro vital da reflexão do grupo argentino<sup>48</sup>. O que fica ainda mais patente pelo reconhecimento, da parte de Scannone e Cullen<sup>49</sup>, do mandamento ético inscrito no rosto de Outrem como *critério último* que discerne o caráter propriamente simbólico ou idolátrico dos símbolos.

O ponto de torção entre ambos lugares hermenêuticos reside em que, se o grupo argentino parte da mediação e julgamento do *estar* e dos símbolos pelo *Nós* ético, também admite a intrínseca interseção deste com aqueles, o que significa que, nos argentinos, o rosto de Outrem é “de terra”<sup>50</sup>, é situado em um solo, e a ética interage com o âmbito geocultural-simbólico, no qual encarna seus conteúdos; o que significa, ainda, que os pensadores argentinos admitem a possibilidade de uma dupla dimensão de transcendência, sendo que o momento numinoso-sagrado confere religação telúrica ao momento ético-santo, enquanto este confere bondade àquele<sup>51</sup>, ao passo que nos *pensadores da alteridade*, com Levinas, suspeita-se de que a ligação ao sagrado não possa senão descair em submissão violenta e idolátrica a um “deus sem rosto”, já que para eles não pode haver transcendência que não comece no ou não se reduza ao ético.

Na perspectiva do grupo argentino, a fenomenologia do “Nós estamos” o revela como experiência, simultaneamente, de: *raigalidade* - que enraiza a

comunidade no estar; *eticidade* - que põe dialogicamente em jogo o transfundo semântico do estar; e *sapiencialidade* - que articula em símbolo o sentido subjacente ao “Nós estamos”<sup>52</sup>. À circulação de raigalidade, eticidade e sapiencialidade no símbolo, Scannone chama de *mediação simbólica*, conceito central de seu pensamento<sup>53</sup>. Trata-se de experiência, a um tempo, *toda* religiosa e *toda* ética<sup>54</sup>, toda geocultural - de arraigo - e toda ética - de êxodo -, e é nesse sentido que Scannone se serve da distinção entre “*êthos*” (com êta), que significa o modo de habitar o mundo próprio de um povo, e “*éthos*” (com épsilon), referente à relação face-a-face com Outrem, ou o *propriamente* ético<sup>55</sup>. No grupo argentino, *êthos* e *éthos* são dimensões irreduzíveis e inter-remissíveis, cada uma vivificando a outra a partir de sua própria especificidade<sup>56</sup>.

Ora, são alguns pontos significativos de distanciamento, mas também outros de contato, entre os dois locus hermenêuticos, o que ficou admiravelmente demonstrado no diálogo havido em 1981, no Instituto Goethe, em Paris, entre dois grupos de investigação em filosofia da religião auspiciados pela Fundação Fritz Thyssen, o argentino, integrado por J. C. Scannone, C. Cullen, J. P. Martín, E. Mareque e E. Sinnot<sup>57</sup>, e o grupo “de Paris”, dirigido por B. Casper, com E. Levinas e P. Ricoeur (que não esteve presente ao encontro), e O. Laffoucrière (Paris), M. Olivetti (Roma), A. Peperzak (Nimega), K. Kienzler, S. Müller e H.-J. Görtz (Augsburg), P. Hünermann (Munster), J. Reiter e F. Ulrich (Regensburg), G. Sauter (Bonn), E. Martínez de Guereñu (Bilbao) e, com participação parcial, J.-Luc Marion (Paris).

Alguns dos aspectos mais significativos do debate havido entre os representantes dos dois locus hermenêuticos foram, muito resumidamente, os seguintes:

1) - Levinas questiona se a *terra* não é a “primeira possessão” e, como tal, “o-que- não-se-pode-dar” - “usurpação” -, e se não há, portanto, no *estar* certa dose de “boa consciência no ser”<sup>58</sup>.

- Scannone responde que, como pré-ético, o *estar* é ambíguo e precisa ser mediado pelo Nós ético. Mas afirma que, por si, ele não conduz necessariamente à violência;<sup>59</sup>

2) - Levinas aceita que, para se ser homem, há que se pertencer a alguma parte - mas questiona se o ser-homem não consiste em questionar essa dimensão “mais natural” no encontro com o outro.<sup>60</sup>

- Scannone concorda que sim, e nisto mesmo consiste, segundo ele, a mediação ética que, a partir de sua tradição jesuítica, ele nomeia “discernimento dos espíritos”;<sup>61</sup>

3) - Kienzler questiona até onde é possível destacar o “especificamente ético” - com suas unicidade e alteridade - a partir do “enraizamento e fundamentação na terra”<sup>62</sup>.

- Scannone responde enfaticamente que não quer *deduzir* “o propriamente ético da terra ou do estar”. Aceita que é a partir da exterioridade de Outrem que se questiona o transfundo pré-ético do *estar* e que, por isso mesmo, se põe como ponto de partida fenomenológico não o “estar” como tal, mas o “Nós estamos”. Assim, desde o começo o *estar* se encontra pervadido pela dimensão ética do *Nós*;<sup>63</sup>

4) - Ulrich questiona se com a tríade *estar-Nós-sabedoria* não se regressa ao esquema hegeliano *natureza-espírito-lógica*.<sup>64</sup>

- Outra vez enfático, Scannone responde que a mediação é pensada de modo “inteiramente distinto” de Hegel, ao implicar decisivamente a instância ética, na qual se respeita a alteridade do outro e a transcendência de Deus;<sup>65</sup>

5) - A partir da Bíblia, Casper só admite a possibilidade de referir-se ao materno em Deus sob a categoria ética de fidelidade (Isaias: “Ainda que uma mãe se esquecesse do filho, eu não me esquecerei de ti”); interpreta a *terra* como “criação acolhida com a qual se agradece o Criador”, e não como aspecto materno de Deus; e atribui ao termo “religião”, como empregado em Scannone, um sentido abstrato, eticamente neutro, “pós-iluminista”<sup>66</sup>.

- Scannone reconhece que não se refere ao materno em Deus segundo a Escritura, mas como “pertença/segurança” anterior à dimensão ética; sublinha o momento ético do religioso, considerando, por outro lado, indescarável o momento numinoso; esclarece que o sentido de “religião”, tal como emprega o termo, refere-se à “experiência do povo latinoamericano”, que não reduz o

sagrado a outras dimensões; e aceita, ao cabo, que a “autêntica religiosidade deve estar inteiramente inspirada pelo Amor ou atitude ética<sup>67</sup>, consistindo aí, nesse *sagrado resgatado pelo ético*, o que noutra lugar chama de “*a verdade do paganismo*”;<sup>68</sup>

6) - Peperzak qualifica os termos “terra”, “estar”, “nós”, “religioso”, “sabedoria” etc., de ambíguos<sup>69</sup> e lembra que, na Europa, por exemplo, “povo” evoca o “sentimento popular” nazista.<sup>70</sup>

- Scannone responde que o *estar* é ambíguo - pois se subtrai à palavra - e que os símbolos são plurissignificativos por riqueza, sendo por isso necessário trazer éticamente ao jogo os símbolos de um povo para chegar-se a interpretação unívoca *no contexto*.<sup>71</sup>

- Cullen, ainda respondendo a Peperzak, chama a atenção de que, na América Latina, “povo” também pode evocar, por exemplo, justiça - e que antes recearia o perigo da univocidade que o da ambiguidade;<sup>72</sup>

7) - Aludindo a um ponto central da discussão, Scannone indaga por quê, afinal, temer a instância sagrada-numinosa, se esta pode e deve ser julgada pela instância ética tomada como critério absoluto<sup>73</sup>.

Segundo Scannone, a proposta do grupo argentino resume-se em compreender de outro modo a filosofia, a ciência e a política, a partir da sabedoria popular<sup>74</sup>. Noutras palavras, a questão de fundo é como podem surgir estruturas de pensamento científico, de produção econômica e de convivência sócio-política que correspondam ao núcleo ético-religioso<sup>75</sup> da cultura latinoamericana e que contribuam para a libertação de seu povo. Isto é, como conciliar o “ser” - o projeto de identidade civilizatória - da América Latina com seu “estar” profundo, de modo que seu *estar-sendo* não se incorpore à dinâmica uniformizadora da *mesma* civilização global.

Parece-nos que o grupo argentino abriu uma perspectiva promissora para um enfrentamento maduro dessas questões. Não obstante, o que se recolhe das reflexões de seus pensadores sobre o “povo”, a “terra”, o “símbolo”, a “sabedoria popular” etc., como não poderia deixar de ser, por seu próprio caráter inovador

e pela cândida confiança que sustenta essas reflexões, se presta tanto ao entusiasmo quanto ao ceticismo, sem que se possa decidir de pronto por um ou por outro. A esse respeito J. C. Scannone demonstra desconcertante sobriedade ao admitir que a interpretação filosófica proposta pelo grupo argentino possa resultar, afinal, “falida”<sup>76</sup>. Mas é o mesmo Scannone quem também afiança que “a experiência histórica” latinoamericana e “os símbolos que articulam sua sapiencialidade” são já um fato que, ao menos, move a pensar.<sup>77</sup>

De nossa parte, pensamos que, se a categoria de alteridade concerne ao *segredo* do real, como vemos em *Totalidade e Infinito*<sup>78</sup>, a categoria de estar, tal como nos mostra o grupo argentino, aponta para o segredo inviolável da realidade dos povos.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

SCANNONE, J. Carlos (Org.). *Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía – Dialogo Internacional em torno de uma Interpretación Latinoamericana*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1984.

SCANNONE, J. C. *Nuevo Punto de Partida de la Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1990.

SCANNONE, J. C (Org.). *Para una Filosofía desde América Latina*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1992.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Cf. Scannone, J. Carlos. Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. In *Nuevo Punto de Partida de la Filosofía Latinoamericana*, p. 15.
- <sup>2</sup> In Teles, Gilberto M. *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro*. Petrópolis-RJ, Ed. Vozes, 1987, p. 353.
- <sup>3</sup> Cf. Scannone, J. Carlos. Sabiduría popular e pensamiento especulativo. In *Nuevo Punto...*, op. cit., p. 63.
- <sup>4</sup> Cf. *Un nuevo punto...*, in *Nuevo Punto...*, op. cit., pp 15 e ss.
- <sup>5</sup> Oliveira, Manfredo A. de. Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea, págs. 390-91.
- <sup>6</sup> Idem, *ibidem*, 391.
- <sup>7</sup> Oliveira, M. A. de. Reviravolta..., op. cit. p. 394.
- <sup>8</sup> Mareque, Enrique. Lineas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch (1922-1979). In *Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, p. 91.
- <sup>9</sup> Mareque, E. Lineas..., in *Sabiduría Popular...*, op. cit., p. 92. Grifo nosso.
- <sup>10</sup> Mareque, E. Lineas..., in *Sabiduría Popular...*, op. cit., p. 92. Grifo nosso.
- <sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 92.
- <sup>12</sup> Idem, *ibidem*, p. 93.
- <sup>13</sup> Cf. Scannone, J. C. Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular. In *Para una Filosofía desde América Latina*, pp. 124-126.
- <sup>14</sup> Scannone, J. C. Hacia una filosofía..., in *Para una Filosofía...*, op. cit., p. 126.
- <sup>15</sup> Sobre essa distinção, cf. *Un nuevo...*, in *Nuevo Punto...*, op. cit., p. 19.
- <sup>16</sup> Cf. *Un nuevo...*, in *Nuevo Punto...*, op. cit., p. 22.
- <sup>17</sup> Idem, *ibidem*, p. 22.
- <sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 22.
- <sup>19</sup> Cf. Idem, *ibidem*, p. 21.
- <sup>20</sup> Cf. Idem, *ibidem*, p. 21.
- <sup>21</sup> Sobre este importante conceito do pensamento scannoniano, cf. o artigo “Mestizaje cultural”: categoría teórica fecunda para interpretar la realidad latinoamericana. In *Nuevo Punto...*, op. cit., pp. 172 e ss.
- <sup>22</sup> Cf. Scannone, J. C. Sabiduría popular..., in *Nuevo Punto...*, op. cit., pp. 60-61.
- <sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 48.
- <sup>24</sup> Idem, *ibidem*, p. 46.
- <sup>25</sup> Idem, *ibidem*, pp. 47-48.
- <sup>26</sup> Idem, *ibidem*, p. 47.

- <sup>27</sup> Idem, ibidem, p. 48.
- <sup>28</sup> Cf. Un nuevo..., in Nuevo Punto..., p. 31.
- <sup>29</sup> Cf. Scannone, J. C. Sabiduría popular..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 50.
- <sup>30</sup> Cf. Idem, ibidem, pp. 49-50.
- <sup>31</sup> Cf. Un nuevo..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 29-30.
- <sup>32</sup> Cf. “Discusion de la Ponencia”, in Sabiduría Popular, Símbolo y Filosofía, op. cit., p. 87.
- <sup>33</sup> Cf. Scannone, J. C. Sabiduría popular..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 50-51.
- <sup>34</sup> Cf. Un nuevo..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 27.
- <sup>35</sup> Cf. Sabiduría popular..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 51.
- <sup>36</sup> Cf. Idem, ibidem, p. 51.
- <sup>37</sup> Cf. Idem, ibidem, p. 53.
- <sup>38</sup> Cf. Idem, ibidem, p. 55.
- <sup>39</sup> Cf. Idem, ibidem, p. 55.
- <sup>40</sup> Cf. Idem, ibidem, p. 49.
- <sup>41</sup> Cf. Sabiduría popular..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 50.
- <sup>42</sup> Cf. Un nuevo..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 25.
- <sup>43</sup> Cf. Sabiduría popular..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 72.
- <sup>44</sup> Cf. Un nuevo..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 28.
- <sup>45</sup> Cf. “Discusion...”, in Sabiduría Popular..., op. cit., p. 85.
- <sup>46</sup> Cf. Hacia una filosofía..., in Para una Filosofía..., op. cit., p. 132.
- <sup>47</sup> Cf. “Discusion...”, in Sabiduría Popular..., op. cit., p. 77-78.
- <sup>48</sup> Como salienta Scannone na discussão havida com os *pensadores da alteridade*, o pensamento de Kusch constitui excessão, no grupo argentino, por não dar semelhante ênfase à dimensão ética. Cf. Scannone, J. C. Sabiduría Popular..., op. cit., p. 110.
- <sup>49</sup> Cf. Scannone, J. C. “Discusion...”, in Sabiduría Popular..., op. cit., pp. 77-78.
- <sup>50</sup> Cf. Scannone, J. C. Sabiduría popular..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 61.
- <sup>51</sup> Cf. Idem, ibidem, p. 68.
- <sup>52</sup> Cf. Un nuevo..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 39.
- <sup>53</sup> Cf. Scannone, J. C. Hacia una filosofía..., in Para una Filosofía..., op. cit., pp. 135-136.
- <sup>54</sup> Cf. Scannone, J. C. “Discusion...”, in Sabiduría Popular..., op. cit., p. 89.
- <sup>55</sup> Cf. Idem, ibidem, p. 90.
- <sup>56</sup> A articulação entre as dimensões do *sagrado* (religiosa-numinosa) e do *santo* (religiosa-ética) corresponde, no grupo argentino, à transposição especulativa das “sínteses vitais” (*não dialéticas*) entre “o divino e o humano; Cristo e Maria; espírito e corpo; comunhão e instituição; pessoa e comunidade; fé e pátria; inteligência e

afeto”, presentes na cultura popular católica latinoamericana, tal como o descreve Puebla, n. 448. Cf. Scannone, J. C. Un nuevo..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 37.

<sup>57</sup> Rodolfo Kusch participou do grupo argentino até sua morte, em 1979.

<sup>58</sup> Scannone, J. C. “Discusión...”, in Sabiduría Popular..., op. cit., p. 80.

<sup>59</sup> Idem, ibidem, p. 80.

<sup>60</sup> Idem, ibidem, p. 81.

<sup>61</sup> Idem, ibidem, p. 81.

<sup>62</sup> Idem, ibidem, p. 81.

<sup>63</sup> Idem, ibidem, pp. 81-82.

<sup>64</sup> Idem, ibidem, p. 82.

<sup>65</sup> Idem, ibidem, p. 82.

<sup>66</sup> Scannone, J. C. “Discusión...”, in Sabiduría Popular..., op. cit., p. 83.

<sup>67</sup> Idem, ibidem, op. cit., pp. 83-84.

<sup>68</sup> Idem, ibidem, p. 77.

<sup>69</sup> Idem, ibidem, p. 84.

<sup>70</sup> Idem, ibidem, p. 86.

<sup>71</sup> Idem, ibidem, pp. 84-85. Grifo nosso.

<sup>72</sup> Idem, ibidem, p. 86.

<sup>73</sup> Idem, ibidem, p. 86.

<sup>74</sup> Idem, ibidem, p. 86.

<sup>75</sup> Sobre o conceito ricoeuriano de *núcleo ético-mítico* das culturas, fundamental no pensamento do grupo argentino, cf. Scannone, J. C., Sabiduría popular..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 27.

<sup>76</sup> Cf. Scannone, J. C. Un nuevo..., in Nuevo Punto..., op. cit., p. 24.

<sup>77</sup> Idem, ibidem, p. 24.

<sup>78</sup> Cf. Levinas, E. Totalidade e Infinito, p. 45.



## LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN ARTURO ARDAO Y ARTURO ANDRÉS ROIG

*Yamandú Acosta*

Univ. de la República - Montevideo

La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana han configurado en la trayectoria intelectual de Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig campos centrales de investigación y reflexión que ambos recorrieron con intensidad y productividad, considerándolos parte de una misma tarea que, sin menoscabo de su específica identidad intelectual, han asumido y desarrollado hasta hoy como compromiso humano.

Sus aportes constituyen capítulos centrales, de carácter fundacional o refundacional según se los mire. Ellos incluyen una extensa obra de investigación en historia de las ideas en América Latina y una filosofía latinoamericana intrínsecamente articuladas, así como una reflexión sobre esos quehaceres en relación a los cuales han planteado y desarrollado cuestiones centrales de fundamentación y de método. Proponemos identificar a estas últimas, especialmente las cuestiones de fundamentación, que constituyen el centro de atención de las presentes aproximaciones, como *metahistoriografía* y *metafilosofía* en las que el mérito de su respectivo rigor se sobredimensiona por el de la extensión e intensidad de la producción historiográfico-filosófica, en relación a la cual seguramente tanto han brindado como recibido orientaciones.

Los matices en las posiciones en torno a la historia de las ideas, la filosofía latinoamericana y sus relaciones, que surgen de los respectivos esfuerzos de reflexión metahistoriográfica y metafilosófica de quienes sin lugar a dudas son, conjuntamente con Leopoldo Zea, las figuras más significativas de este paradigma de la filosofía latinoamericana, revisten singular interés para quien aspire a articular desde el mismo, el ejercicio de sus propias responsabilidades intelectuales y humanas. Ese es el interés actual que motiva las líneas que siguen, que dadas las limitaciones de espacio focalizará las consideraciones de los autores

sobre la filosofía latinoamericana y sólo subsidiariamente, las relativas a la historia de las ideas en América Latina, buscando destacar las convergencias sin escamotear los señalados matices.

### **¿Qué es la filosofía latinoamericana?**

Tanto Ardao como Roig proceden a identificar y justificar la pertinencia de *la filosofía latinoamericana* por la referencia central al *sujeto* de dicha filosofía.

Ardao se hace cargo de las orientaciones que han tendido a caracterizar a *la filosofía latinoamericana* por su *objeto* en cuanto *filosofía de lo latinoamericano*, así como de aquellas otras que han puesto el acento en su *sujeto* en tanto *filosofía del latinoamericano* (Ardao, 1987: 74). Reformulando orientaciones de su propio pensamiento en torno a la cuestión anteriormente formulada como *filosofía americana* y *filosofía de lo americano* (Ardao, 1963: 73-78), en un esfuerzo especialmente orientado a una aclaración terminológica de carácter semántico, sostiene que «la condición de *latinoamericana* de la *filosofía latinoamericana*, no resulta de una temática específica a la que necesariamente se circunscriba, o deba circunscribirse. Resulta de la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan, en tanto integrantes de una comunidad histórica con su característica tradición de cultura y su consiguiente tonalidad espiritual» (Ardao, 1987: 87-88).

Roig por su parte confronta con posiciones filosóficas dominantes modernas (Roig, 1981) y post-modernas (Roig, 1993: 105-129 y 1998) en las que se pasa de la afirmación de un sujeto empírico ilegítimamente trascendentalizado como sujeto único y universal, a su aparente negación bajo la forma de su fragmentación en los nuevos sujetos emergentes, los que en realidad al tornarse visibles e imponer apariencialmente el relativismo, invisibilizan e imponen no intencionalmente el absolutismo totalizante de un sujeto inmanente, el que puede pretender inocencia en su universalización fragmentante y excluyente, porque parece haber dejado de ser sujeto para transformarse en sistema. En el marco del segundo contexto de confrontación, pero en una fórmula igualmente válida para el primero, expresa Roig: «La Filosofía Latinoamericana se ocupa de

los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal. Estos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos una afirmación de subjetividad plena» (Roig, 1993: 105).

Mientras la aproximación de Ardao parece centrarse en el *significado* de la expresión *filosofía latinoamericana*, la de Roig parece hacerlo en el *sentido*, no ya de la expresión sino *de la filosofía latinoamericana misma*; frente al interés marcadamente *semántico* de uno, el énfasis acentuadamente *pragmático* del otro.

Enfoques complementarios de una misma cuestión, por cuanto según veremos la cuestión del sentido no será ajena a la línea de mayor interés en el significado que recorre el conjunto de los trabajos de Ardao, así como la del significado no puede ser ajena a la del sentido que vertebra como preocupación central el pensamiento de Roig, respecto al cual Pérez Zavala nos recuerda con propiedad, «lo que interesa no es el *mundo del sentido* sino el *sentido del mundo*» (Pérez Zavala, 1998: 162).

En el texto presentado, al señalar que la filosofía latinoamericana «se ocupa...» Roig está respondiendo implícitamente a la pregunta por su función, al hacerlo a la pregunta por su objeto, o, si se quiere, como la cuestión del significado se subordina a la del sentido y la del mundo del sentido lo hace a su vez a la del sentido del mundo, la cuestión del significado en los términos histórico-sociales en que es formulada, encuentra su clave en la señalada cuestión de la función. Por su parte, al preguntarse estrictamente por la función de la filosofía señalando preocupaciones más actuales en torno al interés por la misma que han desplazado a la más tradicional en torno a su objeto, destaca Ardao en perfecta convergencia con Roig: «lo que la filosofía es, sólo es concebible a través de lo que ella hace y, más todavía, de cómo lo hace» (Ardao, 1987: 134): el interés por la expresión se ha desplazado hacia la actividad misma, la inquietud semántica lleva a buscar respuestas a nivel pragmático.

Para ambos autores la respuesta a la pregunta por la filosofía latinoamericana

implica en consecuencia la pregunta por su función en relación a un sujeto, en cuanto sujeto de dicha filosofía. En ninguno de nuestros pensadores ese sujeto es sustancial sino histórico, cultural y social. En el planteamiento de Ardao es definidamente individual; aunque se trate de un espíritu subjetivo, el del filósofo, articulado en el espíritu objetivo de una cultura el que le provee su tonalidad espiritual. En el planteamiento de Roig sin minusvalorar el papel del individuo, el sujeto es postulado como colectivo, que se identifica dinámicamente en un auto-reconocimiento categorizado como *a priori* antropológico (Roig, 1981: 9-23). El interés de Ardao en la relación *sujeto-filosofía latinoamericana*, parece centrarse en esta última que se despliega en una inexcusable relación con la historia de las ideas filosóficas en América Latina, valorándose el sujeto en tanto condición de producción de la misma, la cual en su ejercicio auténtico puede a su vez reportarle su desarrollo en términos de universalidad (Ardao, 1987: 129 y 139). En cuanto a Roig, en referencia a la misma relación, el interés se focaliza en el sujeto, valorándose la filosofía latinoamericana por su consideración de sus *modos de objetivación* y en consecuencia de auto-afirmación y auto-reconocimiento. Respecto de dicha filosofía, el sujeto es tanto su condición de posibilidad en cuanto *a priori* antropológico, como el producto nunca definitivo de esos mismos modos de objetivación vertebrados por la normatividad filosófica, que la historia de las ideas recupera en sus expresiones discontinuas emergentes contribuyendo a la articulación del discurso de la filosofía latinoamericana. La auto-afirmación del sujeto latinoamericano a través del ejercicio de su filosofía en tanto saber normativo de que habla Roig, es perfectamente convergente con la «autonomía espiritual» que según Ardao caracteriza a la filosofía latinoamericana en sus modos auténticos. Autonomía espiritual supone una perspectiva de superación de la «dependencia nacional o regional hacia fuera» así como de la «dominación social o cultural hacia dentro», por lo que la filosofía latinoamericana, en cuanto saber de emancipación «obligada a profundizarse, es reconducida a la radicalización social y humana -y por ende a la universalidad- de la emancipación misma» (Ardao, 1987: 135). Este modo alternativo de construcción de universalidad, el de una universalidad alternativa a la hasta hoy dominante, que se perfila como auténtica universalidad integradora de las diferencias no excluyentes, frente a la resultante de la imposición de una particularidad que «integra» por exclusión al identificar la universalidad con su propia universaliza-

ción, es la principal contribución de la filosofía latinoamericana frente al «*modelo académico* en el que la pretensión de universalidad se afirma en el desconocimiento del contexto histórico-social desde el que se ha originado» (Roig, 1994:131).

Es así que la *historia de las ideas en América Latina* es la otra cara de la *filosofía latinoamericana*, en lo que hace a la construcción de nuestra *sujetividad* (Roig, 1981: 9-23) y «avance hacia el comportamiento autónomo en el seno de la doble universalidad filosófica: la de los objetos y la de los sujetos» (Ardao, 1987: 129), es decir en la construcción de una identidad cultural por la que la afirmación de las particularidades no desemboca necesariamente en un relativismo, sino en la alternativa de un universalismo pluralista: «Nuestro discurso no es *relativista* sino *pluralista*. Lo regional no nos limita a nuestra aldea o a nuestra parroquia, sino que asumido correctamente, es la base indispensable para lo universal. Y, paradójicamente, las formas de pensar que pretenden estar colocadas por encima de toda atadura que las *relativice*, son justamente *aldeanas* por eso mismo y caen en su trampa ideológica» (Roig, 1994: 140).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARDAO, Arturo, (1963), *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo.  
ARDAO, Arturo, (1987), *La inteligencia latinoamericana*, DP, Universidad de la República, Montevideo.  
PÉREZ ZAVALA, Carlos, (1998), *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*. Universidad Nacional de Río Cuarto-Ediciones del ICALA, Río Cuarto.  
ROIG, Arturo Andrés, (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.  
ROIG, Arturo Andrés, (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza.  
ROIG, Arturo Andrés, (1994), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (II), CEDAL, Buenos Aires.  
ROIG, Arturo Andrés, (1998), *Posmodernismo: paradoja e hipérbole. Identidad, sujetividad e Historia de las Ideas desde una Filosofía latinoamericana*, Casa de las Américas N° 213, La Habana, 6-16

## RESEÑAS

S. MARTINHO DE DUME, *Opúsculos morais*, Introdução e tradução de María de Lourdes Sirgado Ganho, Luís Manuel Ventura Bernardo, Alcino Baptista Ferreira, Ricardo Jorge Guerreiro de Sousa, Lisboa, Imprensa Nacional, 1998 111 pp.

Martín de Dume o de Braga es una de las figuras realmente interesantes del alto medioevo. Nacido en Panonia (Europa del Este), y formada allí su espiritualidad cristiana de influjo oriental, se trasladó al otro extremo de la cristiandad. Su proyección en la naciente comarca portuguesa del s. VI fue determinante de una tradición intelectual y espiritual que signó los tres siglos siguientes. Intelectual de buena formación, su *humanitas* está al servicio de la *christianitas* y toda su obra es exponente de esta preocupación. El estudio nos informa estas peculiaridades de su obra y su estilo. La influencia de Séneca es notoria en los dos llamados “opúsculos senequistas”, que tratan sobre la educación y la formación del carácter. En cambio, el tríptico sobre la humildad representa un tratado práctico para rechazar los vicios, superándolos con el ejercicio de la virtud. Finalmente, también al obispo de Braga la preocupaban las supersticiones de los rústicos de su tiempo, todavía poco cristianizados; sin embargo, se muestra tolerante frente a estas debilidades del alma humana.

Los tratados que se ofrecen en traducción enfrentada al original latino son “Regla de la vida virtuosa”, “Sobre la ira”, “Para repeler la jactancia”, “Lo mismo sobre la soberbia”, “Exhortación a la humildad”, “La instrucción de los rústicos”. La traducción es ceñida y muy clara, manteniendo los períodos del original con una literalidad no exenta de elegancia. Sin duda estos trabajos pueden servir no solamente para los estudios medievales, o de historia de la Iglesia, sino también para los estudios literarios sobre el latín de la tardo antigüedad. Y aún, ¿por qué no? para reflexionar sobre ellos, pues este lejano exponente de la santidad cristiana puede todavía -como su inspirador Séneca- servirnos de guía en nuestras propias meditaciones.

\* \* \*

SERGIO CECCHETTO, *Dilemas bioéticos en medicina perinatal. Imperativos tecnológicos e improvisación moral*, Prólogo de Norberto Baranchuk, Buenos Aires, Corregidor, 1999, 174 pp.

El subtítulo de la obra ilustra suficientemente sobre la preocupación central del autor como filósofo. Como muy bien dice el prologista, es un libro que permite revivir reflexivamente la labor cotidiana de médicos, servicios sanitarios y miembros de familia en trances críticos. También el prologista enuncia en tres renglones el principal mérito de libro, concepto que comparto plenamente: “El intento por dilucidar problemas y dilemas éticos en una época donde se enfatiza la incertidumbre y la vivencia de la crisis de valores, de las razones y relatos sustentadores del vivir, no es poca cosa” (p. 9).

Este intento, de valor filosófico y también ético en sí mismo, por su motivación y objetivo, se articula en tres momentos seguidos de una conclusión. En primer lugar el planteo del tema, luego la presentación de los “protagonistas” y en tercer lugar las consideraciones concretas.

En el planteo (título de la primera parte) el autor expone de qué modo el avance tecnológico de la medicina no fue acompañado, o no suficientemente, por una paralela reflexión ética y hoy asistimos a una crisis en la justificación de las resoluciones a tomar en el caso de los niños gestados y nacidos con problemas (prematuros, enfermos incurables, etc.). La segunda parte, los “protagonistas” presenta por orden a todos los implicados. En primer lugar el paciente, es decir, el niño en gestación o nacido con problemas, cuya visualización es errática según quién lo observe (el médico, la enfermera, sus padres, la asistente social). En segundo lugar la familia, concretamente los padres, cuyos derechos son a veces soslayados o ignorados por los sistemas de atención médica y otras reivindicados por los interesados en exceso y con apasionamiento poco propenso a la discusión serena de las situaciones. En tercer lugar el equipo sanitario, que incluye a todos los componentes profesionales del servicio de salud, cuyo comportamiento oscila, a la hora de tomar decisiones críticas, entre la abulia y el paternalismo autoritario. Finalmente, el proceso de embarazo y parto, cuya comprensión científica se aleja notablemente de la experiencia vital de la madre, situación que al autor le merece un comentario que vale la pena transcribir en extenso: “Cuando el equipo médico hace prevalecer sus intereses en desmedro de los intereses de sus pacientes deshumaniza lo humano, cuando con su accionar sin límite provoca efectos indeseados desnaturaliza lo natural, cuando somete cualquier tipo de

conducta a la vigilancia de los expertos medicaliza la normalidad. No han de pensarse estas paradojas en base a disyunciones exclusivas entre lo natural y lo artificial, lo humano y lo animal, lo normal y lo patológico, sino, más profundamente, con miras a distinguir conductas que favorezcan el desenvolvimiento de la vida de aquellas otra que sólo la entorpecen y complican” (p. 91).

Los casos específicos estudiados en la tercera parte son cuatro. Podrían ser más o ser otros, pero estos indican suficientemente, a mi juicio, cuatro claves de comprensión de los conflictos. En primer lugar, el aspecto económico de las prestaciones, segundo la eutanasia, tercero la decisión médica y cuarto la suspensión del tratamiento de los casos irreversibles. El autor plantea lúcidamente los extremos conflictivos de estos procesos y señala las conductas claramente inadmisibles desde el punto de vista ético, pero no da recetas positivas, sino que encomienda a la conciencia personal la búsqueda de soluciones éticamente aceptables y médicamente positivas. Como indica en la conclusión, el principio básico en el tema de los neonatos es ante todo tomar decisiones consensuadas, que serán éticamente aceptables si respetan la dignidad personal del sujeto y establecen una clara ecuación de “costos y beneficios” (en sentido antropológico y no económico). El llamado final del autor reclama que no permitamos avanzar a cualquier ideología que con distintos argumentos y pretextos proponga separar la técnica de la ética. Personalmente coincidí con dicho reclamo y considero que es un criterio válido para evaluar en cada caso la conducta médica. Por eso este libro es útil no sólo para ellos sino también para todos los sujetos que se encuentren, en éste y otros temas de consulta y decisión, en situación de hacerse cargo de una opción que implique poner en juego la vida, la salud y el futuro de otros sujetos éticos.

*Celina A. Lértora Mendoza*