

Iván Ariel Fresia y Luciano Maddonni

Liberación, sabiduría popular y gratuidad

Una introducción a
Juan Carlos Scannone

Prólogo de Emilce Cuda



Colección Periferias



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Liberación, sabiduría popular y gratuidad
Una introducción a Juan Carlos Scannone

Iván Ariel Fresia

Luciano Maddonni

Fresia, Iván Ariel

Liberación, sabiduría popular y gratuidad : una introducción a Juan Carlos Scannone / Iván Ariel Fresia ; Maddonni Luciano ; editado por María Sol Besada ; fotografías de Enrique M. Del Percio ; prólogo de Emilce Cuda. - 1a ed - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021.

Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47817-3-4

1. Filosofía. 2. Ciencias Sociales y Humanidades. 3. Ciencias Sociales. I. Luciano, Maddonni. II. Besada, María Sol, ed. III. Del Percio, Enrique M., fot. IV. Cuda, Emilce , prolog. V. Título.

CDD 300.1

Colección Periferias

Fotografía de portada: Enrique Del Percio

Diseño editorial: María Sol Besada

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-987-47817-3-4



Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro es propiedad de la Fundación de Estudios Superiores Dr. Plácido Marín

Autorizada provisoriamente por Decreto PEN Nro. 1642/2012 conforme a lo establecido en el artículo 64 inciso "c" de la Ley 24521

Sobre los autores

Iván Ariel Fresia.

Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo y pasante postdoctoral en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Consejero Académico del Instituto Scannone de la Universidad de San Isidro, miembro de la Sociedad Argentina de Teología, del Grupo de Trabajo CLACSO “Cultura popular y comunicación” así como del grupo de estudios “Pueblo, Fe y Cultura” fundado por Juan Carlos Scannone. Docente de grado y postgrado y autor de numerosos libros y artículos científicos y de divulgación.

Luciano Maddonni.

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín y profesor de Filosofía y Ciencias de la Educación por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires. Se desempeña como docente en el área de Filosofía Latinoamericana en la Universidad Nacional de San Martín y de Filosofía de la Religión en la Universidad del Salvador. Es investigador del Instituto Scannone de la Universidad de San Isidro.

Índice

Prólogo. Un pueblo está en la unidad de lo común	9
Introducción	19
1. Los primeros pasos de su propio pensar.	28
1.1. Tiempo de forjamiento de un espíritu abierto y de diálogo	28
1.2. Tres interlocutores: Blondel, Heidegger y Levinas	33
1.3. Hacia un nuevo pensar no metafísico, esencial, practicante y amante.	39
1.4. Hacia una nueva filosofía de la religión	43
2. En el horizonte de la liberación latinoamericana (1971-1973)	52
2.1. Contexto histórico cultural e interlocutores.	53
2.2. Filosofía y teología de la liberación. Líneas básicas	57
2.3. Punto de partida, horizonte, forma y sujeto del pensar liberador	71
3. Pensamiento inculturado en el horizonte sabiduría popular (1974-1992)	78
3.1. De la liberación a la sabiduría popular	79
3.2. Pensar a partir de nuestra sabiduría popular	93
3.3. Punto de partida, horizonte, forma y sujeto del pensar liberador inculturado	102
4. Un nuevo pensamiento en el horizonte de la lógica de la gratuidad y discernimiento de la acción y pasión históricas (1993-2013)	112
4.1. Nueva cultural popular, irrupción del pobre y gratuidad	114
4.2. Acción y pasión históricas de las víctimas y su discernimiento	121
4.3. (Otro) nuevo pensamiento y paradigma de la comunión	128

5. Pueblo, discernimiento y misericordia, en clave triunitaria. El último scannone (2013-2019)	137
5.1 Explicando en el <i>centro</i> el trasfondo cultural <i>periférico</i> del Papa Francisco	139
5.2. El pueblo y la figura del poliedro	143
5.3. Discernimiento, universalidad y situacionalidad de la acción	150
5.4. Misericordia, lo primero y lo último	153
5.5. Relectura triunitaria	158
5.6. Del último Scannone al Scannone completo	163
Palabras finales. <i>En y más allá</i> de scannone	165
Referencias	180

A Juan Carlos Scannone SJ en reconocimiento a su bondad desbordante, a sus aportes a la filosofía y teología latinoamericanas que alimentaron con razones la esperanza de otro mundo posible, y a su constante estímulo para seguir adelante en el camino del pensar y el obrar desde y para América Latina en el concierto global de la interculturalidad.

“Pensar es eso: un cuestionar que nace del radical ser cuestionado y del que se originan un decir hermenéutico cuestionante, y una praxis creativamente cuestionadora”

(Scannone, 1971a: 55)

“Viviendo en cristiano latinoamericano (a saber, en cristiano y en latinoamericano), pensar como filósofo” (Scannone, 1990a: 247).

“Estimo que religión y actualidad histórica son dos temas claves de mi pensamiento”.

(Scannone, 2009: 13)

“cuando hablo de semillas de futuro, me refiero con precisión a eso: a semillas o posibilidades reales, que no necesariamente están ya maduras o que vayan necesariamente a lograr desarrollarse y fructificar. Pero ellas desafían nuestra libertad histórica como personas, grupos sociales y pueblos, para que no les pongamos obstáculo, sino que colaboremos con su florecimiento

(Scannone, 2019a: 131)

Prólogo. Un pueblo está en la unidad de lo común

Emilce Cuda

Scannone recuerda que pueblo también designa a aquellos que son sólo pueblo, es decir, aquellos que sólo tienen lo que es común, que no gozan de ningún privilegio y que son estructuralmente oprimidos

(Scannone 1990a: 220; 1990b:221).

Fresia y Maddonni, pg.111.

¿Qué es lo común? La falta, esa que hace de los humanos, pobres, y de la unidad de esa ausencia, un pueblo. La común-unidad, como presencia de cuerpos que han sido dejados en falta por la re-presentación, es lo que designa a un pueblo según el pensamiento crítico de las periferias. Para ese modo de ver y reflexionar sobre lo concreto desde los principios evangélicos, un pueblo está, pero se manifiesta y se nombra a sí mismo cuando, como una comunidad organizada, decide luchar por la justicia para hacer del Reino lo público, es decir la realidad efectiva del amor y la igualdad. Esto es lo que conjeturo luego de la relectura de Scannone a partir del libro escrito a cuatro manos por Ariel Fresia y Luciano Maddonni, y desde una lectura y contacto previo con otros pensadores y actores del campo popular. Lejos estoy de comprometer a dos queridos colegas y amigos con mi conclusión. Considero que los autores exponen los argumentos suficientes con los cuales Juan Carlos Scannone explica y justifica su “pararse del lado del pueblo”, expresión con la cual el Papa Francisco lo premia y despide en su última carta personal, escrita con motivo del Doctorado *Honoris Causa* entregado por la Universidad Sophia de Lopiano, pocos días antes de su fallecimiento. Considero, además, que el libro que tengo el honor de prologar es una puerta para comenzar a saborear el sentido de pararse del lado del pueblo, del lado de lo común.

Comenzaré por decir que, reconocer a la cultura popular como mediación para la construcción del conocimiento teológico social en función de garantizar la

dignidad humana universal, es el aporte original de la Teología del Pueblo al mundo, de la cual Juan Carlos Scannone no solo es su principal sintetizador, sino uno de sus principales exponentes. Luego de utilizarse por siglos en el campo teológico la mediación de la filosofía, y luego de utilizarse a partir del siglo XX la mediación de las disciplinas sociales, desde el *finis terrae* que representa la periferia latinoamericana al sur del sur -como lo llamó Amelia Podetti-, se utiliza también la mediación de la cultura popular. Emerge así una pastoral-teológica a partir de ese otro lenguaje con el que se expresan quienes tienen vetada la palabra pública tanto como el acceso a los bienes de subsistencia, es decir lo común. Se trata del lenguaje simbólico. Entender el significado que cobra lo simbólico como umbral del acontecimiento -tanto en el sentido teológico que le diera Von Balthazar en *Gloria*, como político según Ernesto Laclau en *La Razón Populista*-, requiere de interiorizarse no solo en el pensamiento de Scannone, sino también en el de sus contemporáneos y coterráneos. El estar en la realidad, antes que el ser en la idea, en Argentina es punto de partida para la reflexión sobre lo común para un sector de la academia, del cristianismo católico y protestante, y de los militantes políticos. Ariel Fresia y Luciano Maddonni lo explican en diálogo con Kuch y Cullen -dos de los grandes exponentes de ese pensamiento-, con quienes también dialogaron los dos jesuitas.

De qué se trata ese estar, y dónde se está, es lo que debe aclararse para reconocer la novedad de este modo de hacer teología al otro lado del Atlántico, al sur del sur. Antes de avanzar en los argumentos, quiero dejar en claro que, al margen de lo que sostienen las críticas conservadoras de quienes no han tomado la decisión de pararse del lado del pueblo y defender lo común, la Teología del Pueblo, o de la Cultura, siempre se ha practicado en concordancia con las Sagradas Escrituras, la tradición de la Iglesia, y el magisterio social episcopal y pontificio. Sin embargo, la teología pastoral en sentido preconiliar, la lucha por la justicia era -y es aún hoy para algunos sectores católicos-, percibida como accidental y no constitutiva de la prédica cristiana, como lo explica de manera contundente Scannone en su libro *La Ética Social del Papa Francisco*. Comenzando por el final, vale decir que, para la corriente del pensamiento argentino conocida como nacional y popular, un símbolo social es tiempo, no espacio. Es el momento en el que las diferencias se conectan mediante un modo de relación armoniosa -y no equilibrada-,

que las vuelve equivalentes -y no idénticas. Dicho de otro modo, se llama símbolo al momento en que las diferencias alcanzan la unidad sin anularse. Si eso ocurre, se trata de *sym-bolon*: la unidad de diferentes que hace posible la emergencia de sentido. Lo contrario es lo diabólico.

En el plano social, el símbolo es entendido al sur del sur como el momento o *kairos* -y no el espacio- donde lo diferente se une posibilitando su manifestación como-uno, es decir como lo común. Simbólico es el momento de la manifestación del pueblo, es decir de la común-unidad, “como una sola alma” dice Francisco.¹ La unión simbólica hace presente, en común-unidad, a las pasiones inconexas hasta entonces. Esa común-unidad es el momento fundante del *ethos* que dona sentido a la acción de la comunidad como sujeto político constituido en la decisión de manifestarse como uno solo, como un pueblo. El espíritu sobrevendrá a la común-unidad, dice Francisco. Por eso, para esta corriente de pensamiento, “el” pueblo no “es”, sino que “un” pueblo “está”. Para explicarlo, Scannone desarrolla la analéctica -luego retomada por Dussel-, un modo distinto a la dialéctica que nuestros autores, Fresia y Maddonni, explicarán de manera clara a lo largo de este libro.

Desde el punto de vista de Scannone, no hay un ser pueblo como categoría metafísica al margen de la unidad simbólica que lo constituye como tal. Dicho de otro modo, no hay unidad esencial y sustantiva perdida a recuperar.² Un pueblo aparece en la construcción comunitaria simbólica, es decir en la cultura popular como mediación de su manifestación. La unión simbólica es su *arche* dinámico que permite el paso del *pathos* individual al *ethos* comunitario. De ese modo, la forma política con la que se expresa un pueblo -la única plenamente democrática-, es unidad simbólica como movimiento para la acción salvadora. El Papa Francisco la llama “experiencia de salvación comunitaria” (LS 149); Scannone lo explica y justifica;³ Fresia y Maddonni ofrecen los elementos teóricos para comprender la

1 Cf. Papa Francisco, “Un plan para resucitar”, Vida Nueva, 17 de abril de 2020. <https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2020/04/UN-PLAN-PARA-RESUCITAR-PAPA-FRANCISCO-VIDA-NUEVA.pdf>

2 Cf. Scannone, Juan Carlos, “Para la formación de un pueblo”, en: Hernadi, Arno; Schmiedl, Joachim; y Wieland Josef, *Die Dynamik von Horde*, Patris Verlag, Vallendar-Schoenstatt, Alemania, 2019. ISBN 978-3-946982-12-8 b.

3 Cf. Scannone, Juan Carlos, *La ética social del Papa Francisco*, Ágape, Buenos Aires, 2018, Parte III, Cap. 5.3, pg 97

cultura de la comunidad como villa de emergencia del saber en tanto razón popular, y así lo dicen.

Se trata entonces, para la Teología del Pueblo en la cual se inscribe a sí mismo Scannone, e inscribe al Papa Francisco,⁴ de saber *dónde está* un pueblo, y no de determinar *qué es* el pueblo. Destaco esto como una sutil y al mismo tiempo enorme diferencia entre la idea de pueblo europea y el término pueblo para América Latina, del cual este libro da sobrados argumentos que lo explican. Estar en relación armónica; eso es el símbolo como umbral estético en el cual un pueblo se manifiesta. Así lo percibe la escuela del fin del mundo. Por eso será la hermenéutica de los símbolos populares la que permitirá ver, oír y tocar a un pueblo concreto. Juan Carlos Scannone se encargó de indagar, de explicar filosófica y teológicamente, el estar de un pueblo como algo diferente a la categoría que define qué es el pueblo. Concluye que un pueblo está en el momento simbólico como fenómeno óptico donde acontece la verdad encarnada en la acción. El presente trabajo sobre el pensamiento de Scannone, se mete con el símbolo, se mete en la cultura, se mete con la hermenéutica, se mete con el pueblo concreto, y da cuenta de lo dicho.

Debo confesar que Fresia y Maddonni me hicieron recapacitar sobre mi interpretación de pueblo a partir de Scannone y Laclau. Luego de leer este libro que estoy presentando, veo que la unidad simbólica de la que habla Scannone no parece querer suturar el antagonismo social, sino el desgarramiento que impide la unidad de los que solo tienen acceso a lo común, se lo impiden, y deben unirse para luchar por recuperar ese derecho. Parecería que en Scannone, esa sutura en el sector popular, entre los pobres, es condición de posibilidad para que pueda darse luego un sano antagonismo, entendido este como diálogo social entre todos los sectores en conflicto sobre lo común. Si no se hace visible el conflicto, el agonismo de las víctimas de la historia no pasaría nunca al momento antagónico del diálogo social, porque solo se tendría la palabra del protagónico, es decir del que genera el agonismo, por eso es proto-agónico. Toma la palabra primero y silencia con su determinación positiva, causando la agonía. Según mi modo de verlo, la unidad de la que hablan los pensadores populares del sur del sur, es el momento en que emerge

4 Cf. Scannone, Juan Carlos, *La teología del Pueblo*, Sal Terrae, Madrid, 2018.

el lenguaje simbólico como antagónico, como reclamo por justicia social de los que no tienen palabra pública. Ocurre cuando la comunidad escindida se re-úne, como comunidad-en-la-diferencia, en lo simbólico, y aparece un pueblo como sujeto político común-unitario. Dicho de otro modo, la unión simbólica no vendría a suturar y superar dialécticamente la división de clases sociales, sino el desgarramiento producido entre los que no tienen clase, entre quienes solo tienen lo común y se lo han quitado. Estos, en el momento simbólico, el de la unidad de las diferentes necesidades y sueños de quienes han sido descartados, se constituyen como un pueblo, manifiestan públicamente su afirmación, su estar-en-la-tierra, y reclaman el libre acceso al uso de lo que es común. Por eso, según esta corriente de pensamiento de la escuela del fin del mundo, el pueblo no puede expresarse políticamente como partido, porque no tienen parte en lo común; sólo puede expresarse como movimiento, es decir como permanente paso del no-ser al ser y del ser al no-ser; sólo puede expresarse en la relación de sus pasiones hechas acción como lo expresa Francisco en el II Encuentro con los Movimientos Populares. Por eso un pueblo no es una categoría, sino una relación, y cualquier definición de los *pathos* que lo componen se desvanece en el momento de la unidad como un estar, vaciándose de contenido para que en el fenómeno, el sentido acontezca -como ocurre con *Los nombres de Dios* para el Pseudo Dionisio.

Si el desgarramiento comunitario al que se refiere Scannone, y que retoman Fresia y Maddonni, es previo al antagonismo social del que habla el post-marxismo, según mi modo de entenderlo, entonces para que se produzca el antagonismo hace falta pueblo a cada lado de la frontera social. Pero si es la división entre lo material y lo espiritual lo que impide el fenómeno de un pueblo, al menos en uno de los dos lados de la frontera, entonces -según un pensamiento teológico-, es la escisión entre lo cotidiano y lo sagrado lo que impide a una comunidad manifestarse como un pueblo. Por eso el desgarramiento es diabólico, porque es lo contrario de lo simbólico. De ahí que el método para la unidad en la diferencia sea analógico y analéctico, y no dialéctico. No se trata de subsumir y superar, sino de afirmar y armonizar. Como bien lo explica el texto de Fresia y Maddonni, un pueblo para Scannone no se constituye mediante un movimiento dialéctico que permita el paso de la conciencia desde el en sí al para sí, sino en el movimiento analéctico como un

estado de pre-conciencia dicha de otro modo que ser, en la relación simbólica. Scannone reconoce en el momento de afirmación comunitaria de la negación que esta padece como determinante, un modo de revertir la lógica occidental de superación por la doble negación. Se trata del momento de conciencia comunitaria, es decir del momento en que un pueblo pasa de la pasión a la acción comunitaria y aparece la razón popular en el símbolo, no en el concepto. Para explicarlo, los autores recurren a dos pensadores, Dussel y Blondel, concluyendo a partir del diálogo de Scannone con estos, que la analéctica determina un método cuyo punto de partida es una opción ética y una praxis histórica concreta, y que la analéctica, en tanto método especulativo-filosófico, responde al mismo ritmo práctico-histórico. Un pueblo, para el pensamiento de liberación de corte argentino, es una comunidad que se sabe a sí misma como un nosotros-estamos-en-la-tierra, y se constituye como pueblo en la mediación cultural ético-religiosa. Así, un pueblo pasa a ser sinónimo de cultura y sabiduría popular, y de ese modo llega el pensamiento argentino al *Documento de Puebla* primero, y a *Fratelli Tutti* luego. Esto explica por qué en estas latitudes, religión y política se complementan y colaboran en los procesos de liberación. La religión, lejos de ser aquí el opio de los pueblos, es su despertador, como lo señala Michel Lowy en su último libro.⁵

La acción por la justicia en América Latina, un continente profundamente religioso, practicante -donde el liberalismo no ha secularizado la cultura popular porque ese sector de la sociedad no ha entrado en procesos de producción industriales avanzado que lo permitieran-, encuentra su fundamento en el principio religioso de dignidad humana desde una Teología de la Creación, como lo marca Francisco en *Laudato Si* y repiten los fieles en el credo. Sin tener en cuenta el dato económico político del 44% de la población latinoamericana desempleada estructuralmente, no resulta fácil entender por qué en el continente del Papa, la prédica cristiana y la lucha política por la justicia social deviene culturalmente ético-religiosa, como lo demuestran los discursos de sus dirigentes populares tanto como de sus intelectuales. Lo que mueve a soñar una vida buena, entendida como derechos sociales y sueños posibles, es la fe y no la idea. Eso es inculturación.

5 Cf. Lowy Michel, *Cristianismo de Liberación*, Viejo Topo, Barcelona, 2019.

La irrupción del pobre, su manifestación pública, es el fenómeno donde el acontecimiento actúa en cada momento como signo de los tiempos.⁶ Esa movilización popular reconocida por Scannone como lugar por donde pasa Dios hoy en la historia, se comprenderá mejor a partir de la lectura de Fresia y Maddonni, quienes muestran: cómo, desde Marion, Scannone repiensa el fenómeno de la manifestación popular como donación que conduce al acontecimiento; y cómo a partir de Guardini, Scannone piensa el fenómeno desde el acontecimiento. Dejan en claro cómo, en Scannone, el acontecimiento no se reduce al fenómeno, sino que es su *forma* de aparecer, porque el acontecimiento se muestra en el movimiento que reconfigura la realidad. Así, el discernimiento social evangélico, central para Scannone, decide la acción desde las víctimas de la historia, allende de toda ideología. El libro de Fresia y Maddonni también ayuda a comprender por qué Scannone aplica -al igual que Francisco- el desplazamiento del discernimiento evangélico desde lo personal a lo social en los pobres, con los pobres y por los pobres.⁷ Eso se explica por el “estar” a partir de Kusch y Cullen; se entiende por qué, para el filósofo tanto como para el pontífice, estar en la periferia existencial le permite al pobre romper el círculo hermenéutico dominante que Scannone sintetiza en tres líneas de interpretación: sustancia para los clásicos u ortodoxos, sujeto para los modernos o heterodoxos, y praxis comunitaria para los desclasados o descartados. Para los descartados, el punto de partida del discernimiento evangélico -o silogismo práctico en términos filosóficos seculares-, es el de las víctimas de la historia, por eso la conclusión es universal, pero en tanto acción es un universal situado -como lo llama Mario Casalla, amigo de Scannone.

El libro que intento presentar dice que para encontrar el vínculo de Scannone con Blondel hay que detenerse en la dialéctica tridimensional de este último. De ese modo se verá que la posición analéctica de Scannone no es hegeliana. Como se plantea en este libro, la dialéctica blondeliana trasciende la conciencia, la dimensión de negación y negación de la negación, para superar el dualismo por la inclusión de la acción y la pasión de las víctimas en la historia. De igual manera explica que la “connaturalidad afectiva que da el amor” (EG 125), expresada por el Papa Francisco

⁶ Cf. Scannone, *La ética social...*, op.cit. Parte III, cap.5.1.

⁷ Cf. *Ibidem*. Parte II.

y presente a lo largo de toda la obra de Scannone, “corresponde a lo que Lonergan denominara el ‘estado dinámico de estar enamorado’ divino, quien ama primero (Lonergan, 1977: 137 y Scannone, 2016b: 6)”.

Para Scannone, la irrupción de los pobres en el espacio público escindido produce la emergencia originaria de sentido, y por tanto no sólo da que pensar, sino también qué pensar. Dicho de otro modo, su aparecer restablece la unidad simbólica de lo político en la comunidad de los descartados. La fe en un Dios creador, personal, providente y misericordioso, es generadora de conciencia de dignidad humana en el plano personal, y de con-fianza en la comunidad como portadora de derechos sociales -así lo explican las catequesis de Francisco *Para sanar al mundo*. Un pueblo como comunidad organizada ético-religiosamente es un fenómeno en el cual la sobreabundancia de donación y, por tanto, de intuición, desborda todas las significaciones conceptuales, y aun los horizontes previos de comprensión (Scannone, 2009)”. Saber dónde está un pueblo, saborear un pueblo, hacerse nosotros-pueblo, implica interpretar estética, teológica y políticamente la mediación simbólica expresada en el lenguaje popular, es decir en su literatura, sus mitos históricos, sus refranes, sus cantos y prácticas religiosas. De eso trata el método del pensamiento teológico y filosófico de liberación latinoamericano, de ver-oír-tocar en la cultura sapiencial que se da entre los pobres, por donde pasa Dios hoy, y tener la apertura suficiente para considerar el valor de lo humano universal, como sentido aportado desde los de abajo, al momento de pensar una nueva forma política como salida a la crisis sistémica causada por el paradigma tecnocrático e insensible -como lo expresa Francisco en *Querida Amazonia*, 95.

De esta manera el método del ver-juzgar-obrar, es decir el método de discernimiento evangélico asumido por la teología latinoamericana de liberación y del pueblo, permite no solo hacer visible las diferencias culturales, sino también hacer audible la novedad histórica que aportan. Esto se explica siempre y cuando se tenga la convicción de que el logos está encarnado en las culturas, que toma cuerpo en las mediaciones históricas, y en estas acontece la epifanía (Scannone, 1993a: 137). Pero eso requiere, más que de una conversión ética-intelectual, de una conversión ética-afectiva, según sostiene Scannone siguiendo a Lonergan. La conversión afectiva es el “presupuesto pragmático para que la mirada intelectual sea crítica y no

caiga en auto engaño o ilusión (Scannone, 2005: 114)”. Para eso es necesario alinear la mirada intelectual con el apetito recto, “tanto en el campo práctico como en el teórico y aún en el metafísico mismo”, y eso implica la “conversión ético-histórica a los pobres (Scannone, 2005: 140)”, al mismo tiempo que conduce a emplear las mediaciones prácticas -comunicativas, institucionales, estratégicas e instrumentales-, necesarias para hacer históricamente factible y efectiva dicha opción contra el mal y por el bien y el bien común. (Scannone, 2009: 276). Aquí entran en juego los cuatro pilares del Discernimiento Social de la Iglesia como Pueblo de Dios: dignidad humana, acceso universal a los bienes, solidaridad y subsidiariedad, a los que Francisco suma la opción preferencial por los pobres, y Scannone agrega “con” el pobre”.

Scannone, a partir del discernimiento social latinoamericano que considera la lucha por la justicia como constitutiva de la evangelización, ofrece los argumentos suficientes para observar en la comunidad de los descartados, organizados para la acción en torno a un núcleo ético-mítico-histórico construido desde las víctimas de la historia, “un nuevo paradigma de la alteridad y de la praxis histórica que denomina de la comunión”. De ese modo los autores señalan cómo Scannone sintetiza en su obra en tránsito del pensamiento latinoamericano desde la mera razón práctica kantiana, a la praxis marxista, y de esta a la acción, pasión y compasión con, desde y atreves del otro, el pobre -en concordancia con Levinas, Ricoeur y Marion. Intentan, a lo largo de este libro, mostrar que “Scannone afirma que su forma de hacer teología, no es sólo sobre el (“del”) pueblo, sino también “desde” el pueblo, en tanto que es sujeto de la misma teología. (Scannone 2017b: 66)”.

La referencia que hacen Fresia y Maddonni al movimiento popular peronista permite ver en concreto que esta experiencia comunitaria de salvación como forma política no partidaria es muy significativa. La corriente latinoamericana de liberación, conocida como Teología del Pueblo, entiende que la religión es el núcleo de la cultura de un pueblo, particularmente vivida por los pobres como sabiduría popular, conocimiento por connaturalidad -vía afectiva- y logos sapiencial propio. Esta conclusión no es menor al momento de entender el carácter teológico-político presente en los militantes tanto como en los misioneros en Argentina. Ambos

marchan con la Virgen al frente, lo cual hace difícil distinguir una manifestación de una peregrinación. Los resultados no han sido malos; Argentina es el país con más conquistas sociales de América, como lo muestran sus instituciones laborales.

Introducción

Argentino, jesuita, filósofo y teólogo, autor de más de quince libros y doscientos artículos especializados, Juan Carlos Scannone (Buenos Aires, 1931-2019) es uno de los referentes más destacados dentro del amplio y polifónico espectro del pensamiento latinoamericano contemporáneo. Co-fundador del polo argentino de la filosofía de la liberación latinoamericana y representante máximo de su corriente “ético-histórica”, exponente central de la Teología del Pueblo e impulsor de la “escuela argentina” de pastoral, fue un incansable animador y protagonista fundamental de los debates y dinámicas del pensamiento filosófico y teológico latinoamericano de las últimas cinco décadas.

Formado en el efervescente clima de la reflexión teológica postconciliar y en el corazón del pensamiento filosófico contemporáneo, desplegó, con perspectiva propia, aportes metodológicos y categorías para pensar *desde* América Latina, no entendida como mero lugar geográfico ni sólo como materia y destinataria de la reflexión (aunque también lo sea), sino como lugar hermenéutico, es decir, no sólo *en* el subcontinente sino asumiendo la situacionalidad temporal y geopolítica del pensamiento, sin por ello renunciar a su validez universalidad. Pensamiento latinoamericano, sea filosófico o teológico es, para Scannone, pensamiento “en, sobre, desde y para América Latina” (1996, p. 131). Las tensiones entre arraigo histórico-cultural y validez universal, entre urgencia social y paciencia analítica, y entre recuperación de la tradición y exigencia de novedad histórica que esta decisión vital conlleva encontraron en el pensamiento de Scannone su mediación armónica.

Durante los más de 50 años de incansable reflexión, su producción textual fue tan original como fecunda: veinte libros individuales, más de veinte obras colectivas como editor en los distintos grupos en lo que participó, ciento ochenta y

dos artículos de filosofía, ciento cincuenta y cinco de teología y noventa y cinco de doctrina social de la Iglesia. (Fresia, 2020b)

En ella ofreció un pensamiento con rasgos propios y originales, que hizo de la escucha a los otros y a la historia, del trabajo grupal, del diálogo interdisciplinar y de la puesta al servicio del pensamiento su sello propio. Algunos de aquellos rasgos ya emergen de nuestra primera alusión: problemática filosófica, teológica y pastoral, en su reflexión se dan en íntima relación, coherencia mutua y recíprocamente iluminados. Sin embargo esta interrelación se da respetando cuidadosamente la autonomía epistemológica de los métodos y objetos formales de cada espacio disciplinar, pero con el convencimiento que la verdadera autonomía sólo es posible a partir de la escucha y el diálogo del valor propio e intrínseco de cada disciplina. Es desde esta “nueva luz enriquecedora” (Scannone, 1987: 12) que se vuelve reflexiva y practicamente a la realidad histórica, la sociedad latinoamericana, la evangelización de la cultura, la doctrina social de la Iglesia. Por otra parte, el pensar no puede darse escindido de la realidad histórica y a la consecuente necesidad de moverse en el círculo hermenéutico que se da entre la interpretación analítica y comprensión filosófica y teológica.

De aquí su férrea apuesta al trabajo reflexivo y su comprensión del lugar modesto pero insustituible del pensador comprometido en la sociedad. Apuesta y comprensión apoyados vitalmente en el convencimiento que por un lado las cuestiones más abstractas de metafísica o epistemología sirven para iluminar, interpretar, criticar y ayudar a responder los problemas prácticos y, por otro lado, que en estas cuestiones más concretas y urgentes se esconden también problemas e interpretaciones filosóficas que hay que explicitar, si se quiere servir a una praxis auténticamente liberadora, tanto en lo histórico cuanto en lo escatológico. Por este mismo motivo, aunque sólidamente formado en la disciplina filosófica y teológica, cultivó una habilidad *inter* y *trans*disciplinar con las distintas ciencias del hombre y la sociedad, procurando aproximarse cada vez más a la unidad del saber desde la que es posible acercarse al misterio siempre abierto de la realidad.

Su pensamiento fertilizó campos para la investigación científica, filosófica y religiosa y regó gérmenes y semillas de un futuro alternativo. Su vida y producción

fueron lo suficientemente profundas y fecundas como para volverse surco, camino y huella.

A propósito del homenaje publicado por los 80 años de Scannone, el teólogo Carlos Galli resaltaba la necesidad de hablar siempre del “anteúltimo Scannone”, aludiendo a lo dinámico de su pensamiento y a la necesidad de estar atento a nuevas perspectivas de su pensamiento. Recientemente, con ocasión de uno de los tantos eventos conmemorativos de su figura y pensamiento, el mismo teólogo argentino advertía que el tiempo le dio la razón, pues sus últimos años fueron tan fecundos como los primeros y que, ahora sí, tras su fallecimiento, era tiempo de comenzar la tarea de pensar en el “Scannone completo”. Este libro quiere ser un aporte en aquella dirección.

Nuestro trabajo no tiene únicamente la intención de presentar el pensamiento de Scannone sino, más bien, de invitar a su lectura para ingresar a su reflexión. Para ello ofrecemos al lector algunos elementos, escenarios, claves interpretativas y esquemas introductorios a su original pensamiento, que a la vez permitan hacer más inteligibles futuros acercamientos más comprensivos y contextualizados de sus textos.

La presentación e invitación al pensamiento de Juan Carlos Scannone se enfrenta a un desafío debido al tipo de trabajo intelectual que llevó adelante. Scannone fue un pensador inclasificable. Y lo es al menos por dos motivos. En primer lugar, porque tanto histórica como conceptualmente su obra entrelaza de manera intrínseca su producción filosófica con la teológica y sus reflexiones sobre la pastoral y la doctrina social de la Iglesia. De aquí que mientras que algunos querían ganarlo para el grupo de los teólogos, él se definía como filósofo. Para aquellos que los consideraban un filósofo, se escabulle más allá de las tipologías para pensarse en diálogo con otras ciencias humanas y sociales. Desde esas múltiples pertenencias incursiona en filosofía y en la epistemología de las ciencias, en la teología y en la Doctrina Social de la Iglesia; en el análisis de coyuntura en revistas y periódicos y también en artículos de indudable densidad teórica en revistas especializadas de todo el mundo. En segundo lugar, la coherencia interna desplegada en los más de cincuenta años de trabajo hacen que no resulte fácil encontrar espacios desde donde abrir su obra y proponer clasificaciones claras. En distintas ocasiones, Scannone se

refirió retrospectivamente a su itinerario en términos de “avance” y “evolución” de su pensamiento, pero insistiendo en sus líneas de continuidad (Scannone, 1976: 9; 1987: 13; 2013: 29). En este sentido, acertadamente Guillermo Recanati ha observado que, análogamente a la observación que Jacques Derrida hizo sobre Emmanuel Levinas, la obra scannoneana se puede comparar con una ola que rompe en la playa, siempre la misma ola que vuelve una y otra vez, repitiendo sus movimientos con mayor insistencia (Recanati, 2013: 11).

No obstante, Carlos M. Galli, leyendo retrospectivamente el itinerario del jesuita desde sus obras maduras, propone que “se pueden decir de él, las palabras que él recuerda de Heidegger acerca del ser en sus destinos epocales: es el mismo (*das Selbe*) sin ser igual (*Das Gleiche*)” (Galli, 2013: 90). El *mismo* Scannone, sin ser *igual* en toda su trayectoria.

Asumiendo esta clave de lectura, para hacer frente a la problemática mencionada, hemos optado por una presentación en perspectiva histórica que pueda mostrar, a la vez, la unidad compacta de su pensar y las distintas etapas de su producción. De aquí que, en vistas a su presentación e invitación a adentrarse en su pensamiento estimamos que es conveniente distinguir analíticamente distintos momentos de su producción, en vistas a identificar contextos, marcos referenciales, diálogos y motivos de su propuesta.

Es compartido por distintos estudiosos de la obra scannoneana (Rosolino, 2004, Seibold, 2013 y Galli, 2013) y hasta por el mismo autor (Scannone, 2001 y 2013) que los más de cincuenta años de su trayectoria filosófica puede sistematizarse globalmente en tres etapas o momentos, que denominan, con breves diferencias: *en el horizonte de la liberación; en el horizonte de la religión, cultura y sabiduría populares; y en el horizonte de una hermenéutica inculturada de la acción y pasión históricas*. Asimismo, todos ellos advierten que esta división no implica rupturas sino más bien una cierta continuidad con desplazamiento de acentos.

De nuestra parte, para esta presentación aceptamos dicha periodización general tripartita expuesta por los autores y compartimos su consideración unitaria y continuista, aun cuando dicha unidad y continuidad se den de una forma no lineal, como intentaremos de mostrar. De modo que en lo siguiente no pretendemos originalidad sino aportar elementos para una mayor precisión, tanto en la

demarcación temporal como en caracterización formal de cada uno de los momentos. En vistas a ello, según estimamos, estas tres etapas que describen esquemáticamente el itinerario de su pensamiento pueden condensarse mejor en las nociones de *liberación, sabiduría popular y gratuidad*. Según estimamos estas nociones operan en su pensamiento como sucesivas perspectivas fundamentales, cada vez más radicales.

Asimismo consideramos que en cada uno de estos tres momentos pueden distinguirse analíticamente un nuevo punto de partida, un nuevo horizonte fundamental, una forma o lógica del pensar y el sujeto del mismo. Esta distinción es posible dada la preocupación formal y sistemática que evidencian los escritos de nuestro autor. Más aún, para tal estructuración nos inspiramos en el propio Scannone que, retomando distinciones de Emerich Coreth, la utiliza tanto de manera dispersa en muchas de sus publicaciones como de manera sistemática, para referirse sea a la tradición filosófica, sea a su propio pensamiento (Scannone, 1990: 86-96; 1993a).

Al referirnos al punto de partida, no señalamos al mero comienzo histórico-cultural-social del pensar, como el primer paso o registro de la actividad reflexiva. Tampoco sólo al contenido primero que se ha de pensar. Antes bien señalamos al “punto de partida fundacional que permanece en la reflexión consiguiente, un verdadero principio que sigue influyendo en todo el proceso. Se trata, entonces, del punto o principio que especifica y orienta el proceso de pensamiento posterior. En términos de Paul Ricoeur (Ricoeur, 1969), el punto de partida es aquello que *da que pensar* (por el acto de pensar) y *qué pensar* (por su acto contenido), es decir, aquello que conmueve y mueve al pensamiento y a la vez que encierra los sentidos que se han de reflexionar y proyectar. Pero en primer lugar, el punto de partida exige un horizonte nuevo capaz de acogerlo, y que el mismo punto de partida abre. Al hablar de horizonte, hacemos referencia al horizonte englobante de comprensión (1990, p. 87), es decir al plano en el que se mueve el pensamiento. Horizonte es entonces la perspectiva fundamental (Scannone, 1976: 9; 1990: 87), la óptica o punto de vista, el “desde dónde” del pensamiento. Pues, como indica Michel de Certeau, es ese lugar donde estoy situado que “posibilita o impide” la visión (intelectual) de algo. Dicho de otro modo, el lugar hermenéutico, que si bien es “de suyo atemático en cuanto

horizonte” (Scannone, 1990: 93), desde él ha de re-leerse la historia (social y de pensamiento) y re-comprenderse crítica y asumptivamente todo los temas perennes de la tradición. Ahora bien, al punto de partida no le corresponde sólo un horizonte fundamental propio, sino también una forma de pensamiento propia. De modo que un filosofar y teologizar a partir de aquel implica una *tras-forma-ción* del pensar mismo, en vistas a que pueda corresponderle, pero sin abandonar lo propio del pensamiento especulativo. De allí que en tercer lugar, se puede hablar de una nueva forma o lógica del pensar, haciendo referencia a la estructura, características y movimiento fundamentales del logos especulativo. Asimismo, esta forma del logos se relaciona con el método, que a su vez ha de fundarse en los momentos internos de ese logos. Por último, toda la reconfiguración anterior no puede dejar sin alterar al sujeto mismo del pensar que, aun conservando su función y tarea críticas y creativas específicas y autónomas debe ser reinterpretado a la luz del punto de partida, su horizonte y forma propia.

A las tres etapas antes mencionadas, las rodearemos precediéndolas y concluyéndolas con un nuevo capítulo. En el primero de ellos reconstruiremos su larga y profunda formación y estudiaremos sus primeras letras filosóficas hasta 1970, mientras que en el final, presentaremos el período del “último Scannone” que datamos entre 2013 y 2019. Si la primera puede leerse como la reconstrucción del momento generativo del gesto scannoneano, la última se percibirá como el momento de mayor integración y síntesis de su obra.

Naturalmente nuestra presentación tiene limitaciones, tanto por el género introductorio en que se inscribe este texto como por características propias del autor introducido, que es necesario reconocer y explicitar.

En primer lugar, un abordaje que haga plena justicia a un pensamiento pretendidamente arraigado al acontecer histórico y esforzadamente integrador de las distintas dimensiones humanas como el ensayado por Scannone debe ser emprendido desde claves interpretativas de tres tipos: especulativas, eclesiales-espirituales e histórico-sociales, tanto a nivel nacional, regional como mundial. Este trabajo se mueve especialmente en las primeras y sólo hace referencias a las principales de los otros dos tipos, aun cuando las reconoce igualmente importantes y clarificadoras. De modo que será necesario complementar nuestro enfoque con

otros trabajos que atiendan aquellas claves, igualmente indispensables, para comprender las opciones y motivos profundos del itinerario dialógico de Scannone.

Por otra parte, esta forma de abordaje y caracterización adoptada puede resultar más teórica y abstracta, y no detenerse lo suficiente en la densidad de algunas temáticas scannoneanas. No obstante, estimamos que es la más pertinente para nuestra intención introductoria, pues permite situarlo mejor en relación de continuidad y discontinuidad con la tradición filosófica y teológica en la que el jesuita inscribió su esfuerzo reflexivo y a la vez, esbozar un marco que facilite la aproximación a distintas reflexiones temáticas de Scannone. Entre aquellas aproximaciones temáticas, sin duda merecerían una atención especial sus importantes aportes a la filosofía de la religión desde América Latina, y las reflexiones en torno al método propuesto, condensado en la noción de “analéctica” o “anadialéctica” (Scannone, 2012a), como la llamaré en escritos posteriores coincidiendo con la reformulación empleada por Enrique Dussel. A nuestro juicio, este aspecto último constituye uno de sus aportes más originales y una de sus contribuciones más vigentes en el ámbito de la discusión sobre el método de la filosofía y la teología latinoamericanas (Maddonni y Zielinski, 2017).

Otra limitación se refiere al corpus abordado. Por el carácter introductorio de este trabajo y en vistas a reconstruir las etapas y su caracterización sólo tomaremos, en cada caso, artículos o capítulos de su obra que reflejen y sinteticen mejor las cuatro determinaciones del momento al que nos estemos refiriendo, sin ahondar en los distintos matices, muchas veces importantes, que las ideas presentadas adquieren a lo largo del período comprendido.

Un último límite se debe a la modalidad principalmente intrínseca con que se abordará el pensamiento scannoneano. Dicha opción nos impide reconstruir la profundidad de algunas interlocuciones establecidas por el jesuita argentino a partir de las cuales construye su reflexión, así como nos lleva también a dejar de lado interesantes lecturas críticas que su producción ha despertado en distintos intérpretes y que su confrontación enriquecería nuestra presentación. Esta limitación, casi ineludible para cualquier esfuerzo de presentación, es necesario tenerla particularmente presente al momento de introducir un pensamiento como el de Scannone en tanto fue un pensador eminentemente dialógico.

Para esta introducción y propuesta de diálogo daremos los siguientes pasos. En el primer capítulo nos referiremos a su largo e intenso camino formativo donde es posible identificar genéticamente cómo va perfilando su personal talante filosófico y cómo adquiere ciertas orientaciones y gestos que marcarán todo su pensamiento. Asimismo mencionaremos los primeros pasos del joven Scannone en donde establece un diálogo con los tres interlocutores seleccionados por el filósofo argentino a lo largo de su formación: Maurice Blondel, Martín Heidegger y Emmanuel Levinas. A continuación, en los siguientes tres capítulos, ensayaremos una exposición más sistemática de cada una de sus etapas. En cada caso comenzaremos reponiendo algunos de los motivos de los pasajes entre aquellas, identificando la renovación de interlocutores que esto conlleva e indicando la bibliografía más representativa del momento. Luego, formalizaremos cada momento explicitando su punto de partida, su horizonte, su forma y su sujeto, según los presentamos al hablar del método de abordaje. En el quinto capítulo haremos alusión a las movilizaciones que el nombramiento del Papa Francisco le trajo al “último Scannone”, en alusión a su itinerario entre 2013 hasta su muerte. En este caso, dado el carácter todavía parcial de la publicación de la producción de esta última etapa, nuestro comentario será alusivo, sin todavía poder dar cuenta de ella en su totalidad e integralidad. Por último, recapitularemos lo desarrollado a partir de una mirada de conjunto que ponga de manifiesto la coherencia intencional y temática de su dilatado itinerario, así como los rasgos característicos de su pensamiento en vistas a identificar mejor la originalidad del pensamiento scannonenano que fue emergiendo en nuestra exposición y calibrar la actualidad y vigencia de su gesto reflexivo.

Por último queremos expresar nuestro agradecimiento a quienes hicieron posible la realización de este trabajo. En primer lugar nuestro profundo reconocimiento y gratitud al propio Juan Carlos Scannone, por su estímulo y confianza desde el primer momento y por su ejemplo de labor filosófica y teológica comprometida con la realidad. A Enrique Del Percio, y con él a la Universidad de San Isidro y al Instituto de Investigaciones Juan Carlos Scannone por la invitación a escribir esta introducción para la Editorial Poliedro. A nuestros compañeros del Grupo “Pueblo, Fe y Cultura”, que nos estimulan a mantener vivo su legado. A

Aníbal Torres, y en su nombre al Grupo de Reflexión sobre Doctrina Social de la Iglesia Monseñor Gerardo Farrell, que nos iluminan con sus reflexiones e intercambios. Y a otros tantos amigos y amigas con los que compartimos el ejercicio del pensamiento y la acción y, con los que nos aventuramos a ir “*en y más allá de Scannone*” como, creemos, a él mismo le hubiera gustado.⁸

⁸ A lo largo del libro hemos utilizado parcial o totalmente artículos previos de nuestra autoría, consignados en la bibliografía final, modificándolos o desarrollándolos según las necesidades específicas de este nuevo escrito. Agradecemos a los editores y responsables que oportunamente habían dado acogida a dichos materiales por la gentileza de permitirnos utilizarlos aquí.

1. Los primeros pasos de su propio pensar.

El pensamiento de Juan Carlos Enrique Scannone (Buenos Aires, 1931-2019) puede inscribirse en la figura del “apostolado intelectual”; propuesta característica del carisma y la identidad religiosa de la Compañía de Jesús, que sirve de marco para comprender las búsquedas y recorridos del filósofo argentino. Dicho apostolado se proyecta tanto en dirección filosófica como teológica, haciendo del trabajo sobre la primera un servicio a la segunda.

Su largo itinerario reflexivo comienza con una ardua preparación, que conjuga una alta formación en la tradición filosófica con un conocimiento de los pensadores contemporáneos y con sus primeras actividades académicas y publicaciones científicas. Este tiempo de preparación y formación constituye la matriz fontal y vital de su itinerario dialógico, donde fue perfilando su personal talante filosófico y adquiriendo ciertas orientaciones y gestos que marcarán todo su pensamiento (González y Maddonni, 2020).

1.1. Tiempo de forjamiento de un espíritu abierto y de diálogo

La formación filosófico-teológica de Juan Carlos Scannone sigue el itinerario tradicional de la época para un jesuita, orden religiosa a la que ingresa en 1949. De allí que la fecunda movilización de las redes intelectuales de la Compañía de Jesús sean el contexto a tener en cuenta. En este proceso, Scannone experimentará variedad de encuentros personales e intelectuales, que le permitirán ir elaborando su propia filosofía con originalidad y creatividad. Veamos sintéticamente sus principales hitos en lo que hace al aspecto académico-intelectual.

Su itinerario formativo comienza en el mismo 1949 en el *Instituto de Literatura y Humanidades Clásicas* de la Compañía de Jesús en Córdoba (Argentina), de donde egresa como Bachiller en Artes en 1953. Esta estancia despertará los primeros rasgos de su talante intelectual, iniciándolo en la reflexión de los clásicos humanísticos universales y en la escritura personal. En efecto, aquí se inscribe su primera publicación: una breve reseña a la traducción francesa del libro de Romano Guardini, *“El fin de los tiempos modernos”*. (Scannone, 1954)

Su próximo destino será la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo San José (San Miguel, provincia de Buenos Aires) donde llega en 1954. La Facultad de Filosofía de San Miguel, fundada inicialmente para atender las necesidades de formación de los jesuitas, contaba desde sus inicios con un reconocido nivel académico, respaldado por una orden religiosa con una vastísima trayectoria en el campo. Dicha Facultad había mostrado, ya desde la década del cincuenta, un tomismo abierto y renovado y una actitud de diálogo respecto de las nuevas corrientes filosóficas en boga, especialmente el existencialismo y la corriente fenomenológica.

Una de las referencias intelectuales que Scannone encontrará en esta primera formación filosófica es Miguel Ángel Fiorito⁹, por entonces, profesor y decano de la Facultad de Filosofía, y quien se convertirá en su guía y maestro. (Scannone, 2011a) Junto al férreo rigor metodológico, filosóficamente Fiorito representaba en aquel período un tomismo sólido asumido de forma abierta. Pero más allá de posiciones o de adopciones doctrinales, encarnaba el espíritu de búsqueda de la *filosofía perenne*, que no se identifica totalmente con ninguna de sus manifestaciones históricas, reconoce el valor representativo de algunas de sus formulaciones concretas y exige comprender la *intentio auctoris* en cada caso para la comunicación necesaria entre ellas.

Casi tres años después de su llegada, hacia finales de 1956, obtiene su Licenciatura en Filosofía con una tesis sobre el *“Amor en Santo Tomás”*, dirigida por el

⁹ Miguel Ángel Fiorito (1916-2005). Ingresó a la Compañía de Jesús en 1939. Fue profesor y decano de Filosofía en el Colegio Máximo de San José desde 1954 a 1969, rector de la Universidad del Salvador, en Buenos Aires, entre 1970-1973 y posteriormente director del Centro de Espiritualidad de la Compañía en Argentina, hasta 1995. Fiorito, en una etapa posterior, fue también uno de los maestros más influyentes del, por entonces seminarista, Jorge Mario Bergoglio (cf. Borghesi, 2017: 30-38).

propio Fiorito. En ella explora la distinción entre el “*amor de Concupiscencia*” y el “*amor de Benevolencia*” del aquinate, atendiendo a lo referente, en último tipo, al tema de la alteridad. Tras este primer acercamiento académico a la filosofía, continúa su formación docente, como “maestrillo” en el Seminario Arquidiocesano de Buenos Aires, donde tendrá como estudiante al por entonces seminarista diocesano Jorge Mario Bergoglio, y donde conoció a quién luego será uno de sus referente, el teólogo Lucio Gera.

Una vez finalizada esta etapa, realiza una breve estancia nuevamente en San Miguel a la espera de su viaje a Innsbruck. Aquí, en paralelo con su estudio del alemán, trabaja nuevamente bajo las órdenes de Miguel Ángel Fiorito y redacta numerosas reseñas sobre las más diversas materias filosóficas para la revista *Ciencia y Fe*. En 1959, el joven Scannone muestra sus dotes al realizar un comentario-artículo sobre el libro *Insight* (1957) del teólogo canadiense Bernard Lonergan. (Scannone, 1959) Además de su contenido y de su condición de testimonio probatorio de la capacidad intelectual del jesuita, el artículo denota su autor por los autores que intentan renovar la interpretación de la tradición.

Culminada su formación humanística y filosófica en Argentina es enviado a estudiar teología a Europa, cuando todavía campeaba el espíritu de apertura y renovación creativa que caracterizó la reflexión teológica del siglo XX y desembocó en el Concilio Vaticano II. Uno de los rasgos de aquel contexto religioso y teológico en el que transcurre su formación, y que hará mella profunda en su pensamiento posterior, es el comienzo del denso “proceso de renovación de los estudios trinitarios” de la reflexión teológica de la comunidad cristiana, es decir, del inicio de “un camino de redescubrimiento del potencial de novedad que se esconde detrás de la palabra *Trinidad*”. (González, 1998: 14)

Scannone viaja al Jesuitenkolleg de Innsbruck (Austria), donde se destacaba el magisterio y la figura del teólogo Karl Rahner, reconocido por su fuerte impronta especulativa, su talante progresista y su particular interlocución con Martin Heidegger y su obra *Ser y Tiempo*. (Scannone, 1969a) Scannone otorga gran importancia al encuentro con el teólogo alemán, a quien considera como el segundo de sus verdaderos maestros. (Scannone, 2011a) Durante su estadía austríaca toma contacto con distintos jóvenes jesuitas latinoamericanos en formación entre los que

destacan los españoles Ignacio Ellacuría y Segundo Montes, el brasilero Lorenzo Bruno Puntel y el ecuatoriano Julio Terán Dutari. En 1963, Scannone obtiene su licenciatura en teología. En esta ocasión, su acreditación será alcanzada también gracias a un trabajo sobre la cuestión del amor en Santo Tomás, ahora desde un enfoque teológico, bajo la dirección de Rahner.

Finalizada su formación en teología, a mediados de 1963, Scannone viaja a Francia, a Saint-Martin-d'Ablois *Séminaire des Missions*, para realizar su Tercera Probación bajo la instrucción del P. Antoine Delchard, a quién considerará un excelente director espiritual. Otro contacto significativo que tendrá en esta estada francesa será con el también jesuita Gastón Fessard, con quién tuvo posibilidad de conversar en torno a su interpretación dialéctica de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola.¹⁰

Tras este año de estudios de teología espiritual y pastoral inicia su trayecto doctoral en filosofía. Su primera idea fue realizar su investigación en Roma, en torno a Maurice Blondel y bajo el patrocinio del filósofo suizo Peter Henrici sj., profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana. Pero, finalmente y gracias a una beca del *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD)¹¹ el proyecto se concretará en Alemania. En 1964 se radicará en Múnich para iniciar su investigación bajo la dirección de Max Müller. Este encuentro marca otro hito, dado que el entonces titular de la cátedra de *Concordato* en materia de filosofía se convertirá en el tercer integrante de su tridente de maestros intelectuales.¹²

El interés de Max Müller en Blondel era por entonces nítido, dado que se encontraba dirigiendo la tesis de habilitación de su asistente Ulrich Hommes¹³ y que había trabado lazos de amistad con Robert Scherer, traductor al alemán del libro de

10 Gastón Fessard (1897-1978): Teólogo jesuita francés. Scannone aprovechará la amistad epistolar de este jesuita francés con su antiguo maestro argentino, Miguel Fiorito sj. Publicó *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, en 1956. Según testimonio del propio Fessard, Blondel y Hegel son los autores que más lo marcaron en su interpretación de los *Ejercicios*.

11 *Servicio Alemán de Intercambio Académico*, organismo nacional alemán dedicado a promover el intercambio académico entre universidades alemanas con universidades de otros países.

12 Max Müller (1906-1994), estudió filosofía, historia filología germánica y filología romana en Berlín, Munich, París y Friburgo, donde fue oyente de Husserl y alumno de Heidegger. Se habilitó en 1937 con un estudio sobre *la realidad y la racionalidad en Santo Tomás*. Fue profesor de filosofía en Friburgo entre 1946 y 1960, ejerció su profesión en Munich en el período 1961-1971. Desde entonces fue profesor honorario de la Facultad de Teología en la Universidad Albert-Ludwing de Friburgo.

13 Ulrich Hommes (1932): abogado y filósofo.

Blondel *La Acción*. Max Müller era discípulo de Heidegger y protagonista de la denominada por Erich Przywara “*escuela heideggeriana católica*” (Gutschmidt, 2016; 42), entre cuyos miembros se destacaban el mismo Karl Rahner, Bernhard Welte¹⁴, Gustave Siewerth¹⁵, Johannes Baptist Lotz¹⁶ y Klaus Hemmerle¹⁷. Éstos, sin tener un enraizamiento geográfico común, compartían la intención de releer, desde Heidegger, toda la tradición filosófica cristiana. Un foco particular de atención dentro de este ambicioso programa era la comparación del concepto de ser en Tomás de Aquino y la *diferencia ontológica* heideggeriana, mediante la operación de excluir al primero del *obvicio del ser* denunciado por el filósofo alemán.

En esta atmósfera, Scannone presentó su tesis doctoral en julio de 1967. En su investigación, busca detectar la ontología implícita en el trasfondo de los primeros escritos del Blondel. Desde esta clave de lectura, propone una interpretación de su obra orientada en una doble dirección: responder a la crítica de haber quedado atrapado por la subjetividad moderna y mostrar la importancia de las sugerencias del filósofo de Aix para el pensar contemporáneo. La tesis fue finalmente presentada con el título de «*El vínculo del ser y los entes en «La Acción»*» y fue publicada posteriormente (1968) como «*Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel*». (Scannone, 1968a) Como señala Rafael Capurro - uno de los primeros críticos de la obra scannoneana- “*el título de la obra Ser y encarnación señala la encarnación del ser en el ente, buscando el vínculo entre ser y ente, que acontece en y a través de la acción.*” (Capurro, 1970: 428)

En esta misma etapa, toma contacto y tiene noticia de otros pensadores de renombre que componían la escena filosófica de la época. Cabe mencionar, a modo de ejemplo, su asistencia al “*Internationale Hochschulwochen*” del pueblo tirolés de

¹⁴ Bernhard Welte (1906-1983): Estudió filosofía y teología en Friburgo y Munich. Desde 1958 estuvo a cargo de la cátedra de Filosofía cristiana de la religión en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Pronunció la oración fúnebre y las palabras homenaje en el entierro de Martín Heidegger. Junto a Peter Hünermann creó, en 1969, el *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*, que en América Latina es conocido como Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA).

¹⁵ Gustav Siewerth (1903-1963): Fue alumno de Honneker, Husserl y Heidegger. Entre 1945 y 1961 fue profesor de filosofía y pedagogía en Aquisgrán, año en el que fue nombrado rector de la flamante Facultad de Pedagogía de Friburgo de Brisgovia, experiencia que se vio interrumpida por su repentino fallecimiento.

¹⁶ Johannes B. Lotz (1903-1992). Docente de Metafísica en el Instituto jesuita de Pullach (Munich) y en la Universidad Gregoriana en Roma.

¹⁷ Klaus Hemmerle (1929-1994). En 1973 fue el sucesor de Welte en la cátedra de Filosofía cristiana de la religión. Poco después, en 1975, fue ordenado obispo de Aquisgrán.

Alpbach en el verano de 1966. Allí conoce, entre otros a Herbert Marcuse en su seminario sobre Hegel y Marx. También es en esta etapa cuando descubre y tiene la primera noticia de la fenomenología de Emmanuel Levinas. También aquí alianza su amistad con Lorenzo Bruno Puntel, por entonces también jesuita, quien trabajaba en su tesis sobre *analogía e historicidad*, ensayando una relectura de la primera como proceso dialéctico, teniendo en cuenta las reflexiones de Kant, Hegel y Heidegger. Scannone reconoce a Puntel como su introductor e interlocutor en la cuestión de la analogía, que adquirirá creciente importancia en su reflexión.¹⁸ Otra de las relaciones que traba Scannone en esta etapa es con Dina V. Picotti, quién se encontraba trabajando en su tesis «*La superación de la metafísica como tarea histórica en Martín Heidegger*», y con quien se establecerán intercambios fluidos en las etapas posteriores.

Como puede apreciarse a partir de este sintético recorrido, el itinerario scannoneano comienza con una sólida formación en la tradición filosófica en el seno de los más altos pensadores y centros académicos de su época. El argentino transita estas tramas con una decidida permeabilidad a las inquietudes y búsquedas del mundo moderno, con una nítida apertura sus problemas y arraigado sólidamente en su identidad religiosa. Dado que uno de los decantados centrales de este período es la interlocución filosófica duradera con Maurice Blondel, Martin Heidegger y Emmanuel Levinas, pasamos a reconstruir su acercamiento a ellos y su particular modo de asumirlos, como clave de lectura de los primeros pasos del pensamiento scannoneano.

1.2. Tres interlocutores: Blondel, Heidegger y Levinas

De todos los pensadores experimentados durante su extenso recorrido formativo, Scannone escoge selectivamente, con fina perceptibilidad, tres interlocutores principales, que serán sus referencias en estos primeros pasos: Maurice Blondel, Martín Heidegger y Emmanuel Levinas. Naturalmente, esta influencia no eclipsa otros influjos, pero su referencia filosófica a la hora del pensar

¹⁸ Lorenz Bruno Puntel (Río Grande do Sul, 1935) Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich y en Teología en Innsbruck. Desde 1978 hasta 2000 fue profesor en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Munich.

está constituida principalmente por esta tríada. No pretendemos aquí desentrañar exhaustivamente el trabajo que el filósofo argentino hace sobre estos interlocutores sino explicitar los motivos y mediaciones del acercamiento al pensamiento de cada autor, y los marcos desde los que los abordó.

1.2.1. Maurice Blondel

Resulta difícil señalar con precisión los motivos por los que Scannone decide dedicarse a Blondel. Si bien señala un *“auge que van tomando los estudios blondelianos”* (Scannone, 1971b: 138) tal interés no se ve reflejado en las noticias bibliográficas del momento. Más aún, Blondel fue sospechado de “modernismo”, incluso en la Compañía de Jesús. (O’Neill, C.E. - Domínguez J.M., 2001: 2430) Sin embargo, será la revista jesuita *Ciencia y Fe* uno de los primeros espacios que acogió al filósofo francés, publicando una traducción al español de un artículo suyo (Blondel, 1941).

Partiendo de esta dificultad, se pueden señalar a modo de hipótesis, algunos elementos convergentes que motivan su interés por el filósofo de Aix. En primer lugar, cabe mencionar el influjo de Blondel sobre una obra que, como ya hemos mencionado, tuvo un importante impacto en Scannone: la interpretación dialéctica de los Ejercicios Espirituales de Gaston Fessard. (Scannone, 1968a: 21; Fessard, 1956) Otro foco significativo es la conmoción intelectual provocada por la potencia intelectual del joven Peter Henrici, primer director imaginado de su proyecto doctoral. Pero, sin duda, hay que marcar, como factores mucho más decisivos, dos características internas del pensamiento de Blondel.

La primera, tiene que ver con un talante general: *no separar dualísticamente su fe cristiana de su tarea filosófica y no hacer de su filosofar una racionalización del dogma*. En efecto, el filósofo francés ensaya un pensamiento en el que la convergencia de escritos espirituales, obras filosóficas y reflexiones teológicas, está acompañada por una clara atención a las rupturas y diferencias epistemológicas entre las tres dimensiones. Scannone, 2009: 12) Esta apuesta será inspiradora para el argentino, dado que permite canalizar sus búsquedas de articulación entre su vida religiosa con su interés y sensibilidad por la vida intelectual y filosófica. De aquí que Scannone se enliste tras el lema blondeliano *“viviendo en cristiano, pensar como filósofo”*, que el autor

hará suyo. A su vez, junto con esta asunción de su fe religiosa, Scannone encuentra y aprende de Blondel -más allá de lo explícitamente dicho por el francés- un ímpetu de radicalidad y búsqueda por lo más originario.

La segunda característica del pensamiento blondeliano que atraerá a Scannone, tiene que ver con lo temático. El argentino encuentra una manera nueva (aunque implícita) de *comprensión del ser*, junto a una nueva comprensión de la *libertad*, que habilitan una convergencia entre el *pensamiento occidental de raíces griegas* y la *tradición bíblica y cristiana*. Podríamos resumir las notas centrales de esta propuesta en tres vertientes. En primer lugar, se trata de colocar en la *acción* y no en la *razón* tanto el centro de la vida como el hilo para analizar su sentido; postulando una unidad originaria entre planos dicotómicamente separados por el entendimiento moderno: *teoría/práctica*, *pasión/acción*. Partiendo del análisis de la desproporción entre la voluntad de la acción y su obra, Blondel descubre que, en último término, ella es siempre pasividad primera; es decir, acogida de un don creador previo y trascendente que la funda, descubriendo así la acción de la trascendencia en el seno de la inmanencia. En segundo lugar-y a partir de lo anterior, Blondel postula un “*Único necesario*”, que es unidad originaria en la diferencia, y que requiere de una correspondiente opción libre para acoger su libre y gratuita revelación. Por último, la propuesta de que el movimiento de revelación de la verdad tiene una estructura triádica, una “*Trí-unidad*” del *ser-pensar-acción*. (Scannone, 1968b: 20)

Por todo esto, Scannone considera a Blondel un autor “postmoderno”, tal como ya lo había señalado Ulrich Hommes. (Scannone, 2009: 105) Al igual que muchos de los más importantes pensadores contemporáneos, también el francés sostiene que es necesario una *conversión del pensar respecto de su figura clásica*. Pero la originalidad del filósofo de *L’Action*, consiste en advertir una actitud subjetiva conforme al más profundo movimiento de la libertad y, por tanto, en postular la necesidad de una conversión personal, referida a una actitud del corazón, nueva y abierta *al Ser y desde el Ser*.

Ni la reflexión sobre Blondel ni el programa propuesto en su lema dejarán de estar presentes en el pensamiento de Scannone, ni aun cuando asuma la perspectiva latinoamericana en su pensamiento. (Scannone, 1976: 11; Scannone, 1990a: 247 y Scannone, 2009: 8)

1.2.2. Martin Heidegger

La segunda gran influencia filosófica que constituye la matriz inicial es Martin Heidegger, “uno de los más grandes filósofos de nuestro siglo” (Scannone, 1968b: 15), según temprano juicio del argentino. El preguntar inaugurado por aquel resulta de gran pregnancia para el joven y entusiasta Scannone. Asimila la compleja-y por entonces disputada- interpretación de la filosofía heideggeriana mediante el influjo de su director alemán Max Müller. De éste, Scannone toma principalmente su obra *Filosofía de la existencia en la vida espiritual del presente*. (Müller, 1961: 152) Con intención analítica, a grandes rasgos, se pueden identificar, al menos, tres aspectos de Müller a los que Scannone resulta particularmente sensible.

Ante todo, Scannone hará suya la idea de que en la tradición filosófica de Occidente existen *dos experiencias fundamentales distintas del ser*, aparentemente contradictorias; cada una de ellas con su correspondiente comprensión de la libertad. Por un lado, la griega, que experimenta al ser como *fundamento y verdad de lo real*, busca la unidad originaria de todo y comprende la libertad como autarquía. Por otro, la judaico-cristiana, que lo hace como *abismo* y comprende a la libertad como *don y respuesta*. (Scannone, 1968: 13) Siguiendo a Müller, Scannone ubica a Heidegger dentro de los autores que, en busca de una experiencia más profunda, comprenden al ser como *abismo y libertad*.

Esta interpretación de la conformación de la tradición filosófica de Occidente la complementará Scannone con las aportaciones del filósofo alemán Werner Marx en su clásico libro *Heidegger y la tradición*.¹⁹ Según él, en la tradición antigua, medieval y aún moderna (hasta Hegel y Nietzsche incluidos), el ser como principio originario es pensado bajo las notas de *identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad*. En cambio, en Heidegger, ese principio es pensado como *diferencia, gratuidad, misterio y novedad*. Apoyándose en los trabajos de O. Pöggeler y K. Lehmann -quienes habían consultado y revelado textos inéditos de Heidegger- Scannone atribuye, al menos en parte, una tal comprensión del ser como develamiento al

¹⁹ Werner Marx (1910-1994): filósofo alemán, reconocido especialista en el pensamiento de Martín Heidegger y sucesor del mismo en la cátedra de Filosofía de la Universidad de Friburgo desde 1964.

origen católico del filósofo alemán y al influjo de la tradición cristiana en su pensamiento.

Un segundo aspecto del libro de Müller que recibe Scannone es la consideración de Heidegger como un “nuevo punto de partida”. (Müller, 1961: 10) Tanto la noción de punto de partida, como la intención de hacerlo inicialmente desde las reflexiones heideggerianas, penetraran embrionariamente el pensamiento scannoneano.

El tercer aspecto del trabajo de Müller que influye en Scannone es la *óptica* desde dónde leer la obra del filósofo de Messkirch. En efecto, el libro de Müller resultó pionero en una interpretación de Heidegger centrada en la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*, a saber “Tiempo y ser”. Este abordaje implica asumir, especialmente, los trabajos de Heidegger posteriores a su *«Kehre»*, en tanto señalan una nueva dimensión originaria abierta para, desde allí comprender la totalidad del itinerario heideggeriano y valorar debidamente sus textos.

Por tal motivo la mayor cantidad de sus referencias serán a los trabajos *Gelassenheit*, *Identidad y diferencia* y *Tiempo y ser*, del autor alemán. A esta última publicación le otorga una importancia fundamental para la comprensión de todo su pensamiento. En la reseña a la publicación del libro Scannone afirma:

En dicha conferencia se pregunta primeramente por lo propio del ser, y luego por lo propio del tiempo. Ni ser ni tiempo «son» sino que «se dan»: por ello es que Heidegger pasa seguidamente a analizar el *«es gibt»* ante todo con respecto al «dan» y luego con respecto al «Ello», que es interpretado por él como *«Ereignis»* (evento-apropiación). (Scannone, 1970: 436)

Para finalizar este apartado, es pertinente señalar que el influjo de Heidegger sobre Scannone recién expuesto, puede ser productivamente vinculado con el antes estudiado de Maurice Blondel. En efecto, Scannone compara el *renversement* blondeliano que acontece en la opción que propone el francés con la *Kehre* heideggeriana, en tanto ambas intentan superar la filosofía de la subjetividad y buscan pensar más allá de la modernidad y sus dicotomías constitutivas. (Scannone, 1968: 79-81) Más aún, el argentino sostiene que Blondel puede completar a Heidegger, dado que, a diferencia de éste, realiza en la *dimensión práctica* el giro que

Heidegger piensa en el ámbito del *pensar esencial*. En otros términos, la conversión ontológica propuesta por Heidegger- manteniendo su condición de destino y don- no sería consumable sino en una conversión personal en tanto nueva actitud del corazón, *abierta al Ser y desde el Ser*.

1.2.3. Emmanuel Levinas

Una tercera influencia, cuantitativamente menor en esta etapa, pero igualmente decisiva adquiere tempranamente Scannone. Se trata de la incorporación del filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas. Las notas al pie de sus primeros artículos y sus referencias en las reseñas publicadas así lo demuestran. Sin embargo, no es esta una afinidad sorpresiva, pues autobiográficamente Scannone reconoce que el pensamiento de Levinas entroncó con sus búsquedas personales anteriores:

Desde el comienzo de mi formación filosófica me había interesado mucho el tema del Otro. (...) Luego eso me volvió a interesar cuando estudiaba en Innsbruck a Karl Rahner, quien, a nivel teológico, desde la Trinidad, supone una filosofía de la intersubjetividad que no llegó a plasmar a nivel explícito, porque, según estimo, Rahner nunca renovó lo que escribió a nivel filosófico en *El espíritu en el mundo*. Rahner nunca explicita el momento interno filosófico de su teología cuando coloca al encuentro con el otro como el lugar primigenio del encuentro con Dios.²⁰

Con estas inquietudes y búsquedas a cuestas, Scannone encuentra la obra del fenomenólogo francés. Se trata de un momento crucial para una sensibilidad filosófica creciente. De aquí que los principales aportes de Levinas que reconoce Scannone son, en primer lugar, la insistencia por reflexionar sobre la trascendencia respetando su misterio; luego su renovada comprensión de la relación o encuentro interpersonal, entendida esencialmente cómo diálogo; y finalmente su redescubrimiento fenomenológico de la dimensión personal y ética-interpersonal del *Misterio y la verdad*. Todo esto gracias a que, según Scannone, Levinas (al igual que

²⁰ Testimonio recogido en González y Maddonni, 2020.

Blondel y, en parte, al Heidegger posterior a la *Kebrē*) “indica una dirección post-trascendental del pensamiento [...] con su superación fenomenológica (y por eso mismo en la línea de la filosofía moderna) de la fenomenología desde la filosofía del diálogo.” (Scannone, 1969: 456)

La recepción crítica del pensamiento de Levinas por Scannone en esta fase de su producción puede sintetizarse en dos núcleos. Por un lado, su lectura del lituano-francés está marcada por los cuestionamientos en el horizonte de la necesidad de concretizar e historizar los planteos levinasianos. Por otro lado, Scannone hace una observación más personal, vinculada con los cuestionamientos de Levinas a Heidegger. En efecto, Scannone, influido por el conocimiento de los textos del “segundo Heidegger” estudiados con Max Müller, considera que “Levinas no repara en todo aquello que en Heidegger parece romper la totalidad y la circularidad” (Scannone, 1969a: 76, n. 41), habilitando así un diálogo complementario entre ellos, contras las reticencias que el propio Levinas levantaba sobre la ontología heideggeriana.

Como vemos, una vez más, tampoco en el caso de Levinas se trata de una asimilación acrítica, sino de un esfuerzo por poner a los distintos autores en diálogo. Será esta interlocución la que ensayará Scannone una vez finalizado su largo periplo de formación, en los marcos de un (1.3) nuevo *pensar* y una (1.4) nueva *filosofía de la religión*.

1.3. Hacia un nuevo pensar no metafísico, esencial, practicante y amante.

¿En qué consiste este *nuevo pensar*? ¿cuáles son sus fuentes, posibilidades y límites? Scannone buscará aclarar las condiciones del pensar ante las exigencias del mundo contemporáneo y de la conciencia del hombre actual a partir de la interacción dinámica de los tres interlocutores. El resultado es un pensar no metafísico, sino esencial, practicante y amante, aludiendo respectivamente a Heidegger, Blondel y Levinas. (Müller, 1961: 55 y Levinas, 1995: 242)

En primer término, a modo de despejar el horizonte desde donde es posible la pregunta filosófica de su tiempo, Scannone sostiene que la situación contemporánea exige un renovado pensar, más profundo y purificado, desde un

“*nuevo principio*.” (Scannone, 1969b: 456) Para dar con él, se requiere una novedosa “ubicación”. Se trata de colocarse “*más originariamente*” (Scannone, 1969b: 456) que lo hicieron las vertientes que estructuraron tradición occidental, tanto la de la immanencia como la de la trascendencia. No se trata, entonces, ni de postular una aniquilación del pensamiento, ni de comenzar desde cero. Lo que se busca es conciliar la *aceptación de lo nuevo con la fidelidad a lo antiguo*.

Esta colocación en un plano más originario conlleva un tipo particular de reflexión. Dos exigencias la caracterizan. Por un lado, tiene que ser capaz de trascender *desde adentro* a la filosofía trascendental (incluso a los resabios de ella presentes en la Fenomenología). Es decir, ha de permitir ir *más allá* de ella, pero luego de haber *pasado por* ella; asumiendo sus aportes a la *cuestión del ser* desde un horizonte de donación y revelación más que de fundación. Esto es lo que Scannone encuentra en Blondel, Heidegger y Levinas:

Es lo que hizo Blondel, quien, sin dejar de *pasar por* la filosofía moderna, distinguió el principio de immanencia de toda doctrina immanencia (o inmanetismo) y siguiendo la misma tendencia de dicha filosofía la superó y con-virtió *por dentro* a un *nuevo principio* [...] Otro filósofo que indica la dirección que llamaríamos post-trascendental del pensamiento, es E. Levinas, con su superación fenomenológica (y por eso mismo en la línea de la filosofía moderna) de la fenomenología desde la filosofía del diálogo (y por eso apuntamos a un nuevo principio), para no hablar del segundo Heidegger. (Scannone, 1969b: 456)

Por otro lado, se requiere una reflexión que pueda ir “*más allá de la distinción Cogito y Cogitatum o entre sujeto y objeto*”, (Scannone, 1969b: 456) pero que, al mismo tiempo, sea anterior a la dicotomía *teoría-praxis*. ¿En qué consiste aquello más originario? Para Scannone, se trata de un *abrirse al verdadero origen del pensar*, sin por ello perder el nivel de reflexión que se fue logrando a través de los siglos. En efecto, para el argentino, la experiencia fundamental del pensamiento es la de *ser sobre cogido* por el que siempre es mayor que él y anterior a él; sin comprenderlo- como lo hace el idealismo alemán- como constituyente de aquello por lo cual se está sobrecogido. (Scannone, 1969e: 452) En otras palabras: ir hacia el origen del pensar implica partir

de la experiencia del “*ser-tomado*” (Scannone, 1969b: 456) y, a partir de allí, pensar. Un incesante convertirse sin revertirse hacia sí mismo.

Otro rasgo de este nuevo pensar es lo que Scannone, siguiendo una vez más a Blondel y su superación del intelectualismo unilateral, denomina *filosofía practicante*. Para comprender esta característica hay que retener que la noción de acción blondeliana no es la de la praxis moderna, sino que se refiere a la unidad originaria que se ubica más acá de las dicotomías modernas, y entre ellas teoría y praxis. De este modo, la praxis no se contrapone ni se subordina a la teoría sino por el contrario se suponen e iluminan mutuamente. Como sostiene Blondel en una de sus tantas cartas con Victor Delbos, es verdadero que “para actuar bien es necesario pensar bien, pero es todavía más verdadero quizás decir que para pensar bien hace falta actuar bien. *In operibus lux* [en la obra, luz]” (Blondel, 1961: 13). En el nuevo pensar, entre el conocimiento y el ser la acción opera como vínculo, como mediación.

1.3.1. El diálogo como actitud fundamental

Este renovado pensar esencial, practicante y amante tiene un espíritu o actitud fundamental correspondientes que es la “dialógica” (Scannone, 1968f: 82). Esta actitud dialógica es nueva, en tanto renueva la actitud metodológica escolástica clásica, pues “la *disputatio* debe ser diálogo disputante” (Scannone, 1968e, 354).

Esta actitud aparece como una cuestión presente en la atmósfera formativa de Scannone. Un testimonio de ello, es la carta encíclica *Ecclesiam Suam* del Papa Pablo VI sobre “el *mandato* de la Iglesia en el mundo contemporáneo” presentada en agosto de 1964: “La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir.” (ES, 34) Esta consigna es retomada en las distintas constituciones del Concilio Ecuménico Vaticano II e impregna el espíritu de apertura que emana de este acontecimiento eclesial trascendente. Ambos acontecimientos ocurren en pleno tiempo de formación de Scannone y embeben su espíritu en búsqueda.

Para exponer su comprensión de este diálogo disputante el jesuita toma como referencia un artículo firmado por el teólogo dominico Dominique Dubarle, y

que llevó por título “El diálogo y la filosofía del diálogo”. Dubarle distingue dos tipos de diálogo: por un lado, el diálogo propio de la ciencia, basado en la evidencia y que tiende inmediatamente al acuerdo común; y por otra lado, el diálogo o la confrontación de convicciones, que porque en ellas se juega todo el hombre dependen siempre de una opción, aunque racional. Apoyado en esta distinción Scannone presenta su comprensión:

“El diálogo entre convicciones personales y libres tiende también a la verdad, pero no inmediatamente, como el primer tipo de diálogo, sino a través de la búsqueda de la libertad y el progreso de la libertad de los interlocutores, y aun de todo hombre. Es decir que no busca ‘conquistar’ o ‘convertir’ (lo que no quiere decir que desprecie otro tipo de conversación con ese fin), sino que en total respeto por la persona del otro busca por medio del diálogo que el otro crezca en libertad, dejando libre a su conciencia en el acercamiento a la verdad. [...] Por ello, si el diálogo se basa en la buena voluntad y se orienta a un crecimiento mutuo en libertad, los interlocutores irán convergiendo sin tener por ello que cambiar la dirección de su ruta hacia la verdad”. (Scannone, 1968g: 13)

Del párrafo citado se pueden extraer la correlación y centralidad del diálogo, libertad y verdad, en la comprensión del jesuita. La correspondencia, mutuamente condicionante de estas tres cuestiones da la clave para la comprensión de la actitud fundamental del nuevo pensar que busca Scannone.

Por otra parte, en esta breve presentación el jesuita no se limita a sugerir su comprensión del diálogo, sino también en señalar sus “condiciones”. Éste es considerado como válido cuando es un emprendido con “buena voluntad”. Esta expresión toma su sentido preciso del magisterio católico. Sin embargo, Scannone da las pautas necesarias para explicitar en qué consiste aquella buena voluntad. En primer lugar, los dialogantes deben “superar la actitud del ‘anti’” (Scannone, 1968g: 13), pues solo así se abre la libertad. Por otra parte, “supone no sólo que los dialogantes tienen convicciones realmente personales, sino que no se creen en posesión exclusiva y total de lo que la realidad humana es: saben que en el diálogo

pueden enriquecerse mutuamente” (Scannone, 1968g: 13). Finalmente, presenta la exigencia decisiva:

“la única regla de este tipo de diálogo es no sólo la conciencia de la libertad, sino tal conciencia de la libertad que llega a *amar realmente la libertad del otro*, que sabe amar la libertad concreta de cada hombre” (Scannone, 1968g: 13, cursivas nuestras).

En este espíritu de diálogo Scannone encuentra la actitud que, a la vez, responde al “mundo de hoy” (Scannone, 1968g: 12) y a las condiciones del pensar por él exigido. Ésta es la actitud que pretende adoptar Scannone, y que pondrá en marcha.

1.4. Hacia una nueva filosofía de la religión

Tras casi ocho años de formación en Europa, Scannone retorna a Argentina en noviembre de 1967 e inmediatamente comienza a participar activamente de la vida académica de las Facultades del Colegio Máximo. Por entonces, tiene plena conciencia de que la exigencia epocal de establecer una actitud de diálogo con el mundo y de la renovación de la filosofía, la teología y las ciencias del hombre. Su llegada al Colegio Máximo representó también un fuerte impacto en la propuesta filosófica de la Facultad y en la formación de los alumnos. Scannone encarnaba en la Facultad de Filosofía de San Miguel la intención de diálogo del cristianismo con las corrientes de pensamiento contemporáneo, mediante la orientación hacia la *fenomenología*.

A poco de llegar, ya en 1968, inicia su actividad en la docencia con la cátedra de “*Teología filosófica*” en la Facultad de Filosofía, cátedra que dictará por casi cuarenta años hasta su jubilación (Scannone, 1968h). A esta dedicación principal, la complementará, en clave de servicio apostólico, con colaboraciones en la Facultad de Teología con contribuciones en el curso de “*Teología Dogmática*”.

Desde los inicios, Scannone tiene conciencia de la exigencia epocal de “*preparar una nueva filosofía de la religión*”, como sostiene el autor en una reseña al libro

de Klaus Hemmerle, que resulta también una declaración propia de principios. (Scannone, 1969e: 451) En otro comentario bibliográfico refuerza aquella convicción fundacional:

Creemos que el pensamiento filosófico cristiano sobre Dios debe buscar [...] una elaboración nueva, adaptada a la situación del hombre de hoy, teniendo en cuenta desde dentro los niveles de reflexión que ha ido adquiriendo el pensamiento en los últimos siglos, sin dejar por eso de seguir las líneas trazadas por la más valedera tradición filosófica. (Scannone, 1969f: 252)

Un nuevo pensamiento filosófico sobre Dios acorde a una nueva comprensión del ser es la consigna programática del joven Scannone. Esto lo inscribe, al menos en parte e inicialmente, dentro de las líneas directrices de la “escuela heideggeriana católica”. Scannone comienza a construir lentamente su propia versión desde su cátedra de Teología filosófica. Los objetivos fundamentales de aquel primer curso, según el programa del mismo, fueron: a) Purificación reflexiva de la imagen y concepto de Dios respetando su Misterio; b) Logro de una expresión filosófica pastoralmente adecuada, que sea capaz de encarnar en lenguaje filosófico la actitud religiosa; c) Comprensión de las raíces principales del ateísmo contemporáneo y actitud de diálogo para con él; d) Respuesta a los principales problemas planteados por los distintos tipos actuales del ateísmo; e) Conocimiento y apreciación de las principales vías de acceso filosófico a la existencia de Dios; f) Conocimiento y apreciación de la posibilidad y valor del lenguaje filosófico sobre Dios; g) Visión reflexiva de la apertura de la filosofía y de la historia a la Revelación y Salvación de Dios. En vistas a lograr aquellos objetivos, el programa de la asignatura incluye las siguientes unidades didácticas de contenidos: el ateísmo moderno; la existencia de Dios, Analogía y participación; y Dios y la Historia. De una mirada panorámica de los objetivos y los contenidos general seleccionados y el detalle de los mismos, es posible extraer algunos de sus principales intereses, referencias, preocupaciones y herramientas iniciales, aquí sólo esbozados y que se explorarán, en parte, en sus producciones textuales.

El programa comienza insinuando la necesidad de una “purificación” del pensar, tendiente a reflexionar sobre “*Dios respetando su Misterio*”. De modo que, por

un lado, se trata de una nueva forma (purificada) del pensar, que tiene como nota característica respetar el misterio último siempre indisponible de Dios. Para ello, la primera tarea de la Teología Filosófica es esclarecer las “*condiciones de audibilidad de la pregunta filosófica*” (Scannone, 1968h). Dicho de otro modo, se trata de descubrir el horizonte de la pregunta por Dios a la luz de la nueva situación y comprensión filosófica del hombre. La *nueva filosofía de la religión* consiste, entonces en “*abrir una perspectiva nueva que ilumina el camino del pensamiento filosófico hacia el Dios divino.*” (Scannone, 1969e: 451) Es decir, un “*Camino nuevo a la pregunta por Dios*”, que abra a una “*nueva comprensión no metafísica del Dios divino*”. (Scannone, 1969c: 451) Empero, Scannone no oculta que esta reflexión se hace en vistas a “*acercar mejor al hombre de hoy, pensando, al Dios divino.*” (Scannone, 1969e: 451) De modo que se trata de emprender una “*pregunta filosófica en el horizonte de la fe*” (Scannone, 1968h), esto es, “*llegar al Dios vivo, el absolutamente otro de la religión y la fe, sin superación de la revelación cristiana, sino pensándolo en su libertad indeducible y su acción histórica*” (Scannone, 1969e: 451). De aquí que, entre sus objetivos, se indique el alcanzar “*expresión filosófica pastoralmente adecuada*” (Scannone, 1968h).

Pensamos que tanto el propósito blondeliano como las resonancias heideggerianas de estas premisas son claras: por una parte, la pretensión de aportar desde una nueva expresión filosófica al encuentro con Dios, y por otra, hacerlo con el Dios vivo, divino, respetando su Misterio y, por tanto, no como el Ente supremo de la onto-teo-logía. Rápidamente, en sus clases, Scannone incorporará en este planteo a Emmanuel Levinas, en tanto “*Fenomenología del encuentro moral interpersonal: el rostro en Levinas*” (Scannone, 1968h). Según consta en los programas académicos redactados por Scannone, es *Totalidad e Infinito* el principal texto que el jesuita considerará dentro del corpus levianasiano; por entonces en creativa elaboración.

Otro elemento del programa que resalta por su insistencia y tratamiento es la cuestión del “*ateísmo*”; “*tema importantísimo que debe ser abordado en toda enseñanza actual*” tal como afirma en reiteradas ocasiones. (Scannone, 1969f: 252) La misma preocupación se refleja, entre otros lugares, en su larga comentario al clásico texto de Cornelio Fabro, que Scannone comenta, y del cual toma algunas de sus ideas centrales; especialmente en lo referido a las “*condiciones históricas de posibilidad del ateísmo contemporáneo*” identificado como componente central al “*principio de inmanencia*”

en la filosofía moderna desde Descartes”. (Scannone, 1969b: 456) Empero, a diferencia del filósofo italiano, Scannone se inscribe en la *actitud de diálogo crítico y constructivo* con el ateísmo; tal como se deja ver en su reseña celebrativa de la primera publicación de la “*Revista internacional del Diálogo*” (Scannone, 1968f: 81) y que refuerza en su propio programa de estudio: “*Valoración de lo positivo y lo negativo en el ateísmo contemporáneo en general y en cada corriente en particular, que se manifiesta en una actitud de diálogo crítico y constructivo*” (Scannone, 1968h). Un último aspecto que resalta del Programa es su atención a la cuestión de “*Dios y la Historia*”, en alusión a la necesidad de la apertura del pensamiento filosófico al acontecer histórico.

Para llevar adelante este programa, desde su llegada a la Argentina hasta finales de la década del sesenta Scannone produjo un breve pero significativo *corpus* textual. Además del libro de la tesis doctoral y las reseñas que hemos venido analizando, éste incluía tres artículos publicados en *Stromata*, particularmente relevantes para dar cuenta de los inicios de su propio pensar. El primero, titulado “*Hacia una filosofía del espíritu cristiano*” (1967) es el comentario a la primera traducción de un libro de Maurice Blondel al castellano. El segundo, llamado “*¿Un tercer Heidegger?*” (1968), consiste en una reseña-comentario a propósito de la aparición del libro *Gelassenheit di Martín Heidegger*, de Eduard Landolt (1967), como primer volumen de la serie italiana *Heideggeriana*. El tercero “*Dios en el pensamiento de Martín Heidegger*” (1969), es transcripción corregida de la lección inaugural pronunciada el 10 de marzo de 1969, con ocasión del inicio del ciclo lectivo de las Facultades de San Miguel. Es en esta amalgama de reseñas, comentarios, críticas y búsquedas donde se expresan sus primeros intereses, preocupaciones e intuiciones en vistas a la preparación de las bases para una reflexión filosófica de la religión y de Dios, acorde con dichas exigencias del nuevo pensar.

Para desplegar y ubicar mejor su propio pensar Scannone expone textualmente sus primeras intuiciones en artículos sobre Martín Heidegger. Más precisamente, el jesuita argentino elige, como punto de partida, ubicarse de manera personal en la compleja y disputada cuestión de “*Dios en el pensamiento de Martín Heidegger*”. La elección de esta forma de nominación es, de por sí, significativa, dado que lo inserta a un tópico que ya contaba con importantes recorridos. (Welte, 1968, entre otros) Su trayecto por este filón heideggeriano puede delinearse en cuatro

pasos. Ante todo, Scannone diseña, con gran erudición, el itinerario de la pregunta por Dios en Heidegger, en un recorrido que va desde sus primeros cursos (“*Introducción a la fenomenología de la religión*”, 1920 y “*Agustín y el neoplatonismo*”, 1921), pasa por *Ser y Tiempo* y llega hasta *Gelassenheit*, mostrando que “*la pregunta por Dios lo acompaña siempre.*” (Scannone, 1969a: 71).

En un segundo paso, Scannone identifica los aportes de Heidegger a lo que el argentino considera la exigencia central de un abordaje filosófico de la religión: una purificación reflexiva del concepto de Dios que respete su misterio. El filósofo alemán, en este sentido, aportaría dos elementos. Uno, crítico: Heidegger cuestiona la circularidad de la metafísica, por la que Dios entra a la filosofía no como divino, sino como *causa sui*. El otro, propositivo: el filósofo alemán “*No «eleva» el misterio a concepto dialéctico, sino que, al contrario, desemboca en el misterio, ya que no cierra el círculo en la identidad de la identidad y no identidad (Hegel), sino que lo abre por la diferencia en la identidad*”. (Scannone, 1968b: 16) Así, reinicia la lucha por pensar y expresar el “*misterio en cuanto misterio.*” (Scannone, 1969a: 70).

El tercer paso consiste en *ir más allá* de Heidegger retomando lo visto respecto del trascender “desde adentro”. Más allá no puede querer decir “*volver, sin haber pasado por el pensamiento de Heidegger, al planteo de una metafísica que ha olvidado el ser*” (Scannone, 1968b: 19). En otras palabras: “*No se trata de volver a una metafísica pre-heideggeriana de la substancia y del sujeto, aunque tampoco de negarla plenamente, sino de trascenderla reencontrando en su fundamento su verdadero sentido*” (Scannone, 1968b: 21, n 14). Lo que propone es lanzar la metafísica “*más allá de Heidegger*” pero “*siguiendo el itinerario que éste señala.*” (Scannone, 1969a: 77).

¿En qué consiste este *ir más allá* de Heidegger, pero *desde él*? Se trata, según el filósofo argentino, de abrirse camino por las propias intuiciones del autor evitando los bloqueos que surgen de no ir hasta el fondo de sus implicancias. El ejemplo más neto de este impasse es, para Scannone, la incoherencia heideggeriana en la búsqueda no metafísica del *Dios divino*. Tres observaciones organizan la crítica. Ante todo, se postula un abandono de un filón apuntado en el proyecto para la tercera sección de *Ser y Tiempo*, consistente en distinguir entre *diferencia ontológica en sentido estricto* (entre el ente y su enticidad), *diferencia ontológica en sentido amplio* (entre la siendidad del ente y ser) y una *diferencia teológica en sentido riguroso* (entre Dios y Ser).

(Müller, 1961: 78) Descuido que, a pesar de los dichos autointerpretativos del propio filósofo alemán, se prolonga hasta sus últimos escritos: “*Heidegger sigue todavía [en la última etapa de su pensamiento] en el camino que se había trazado para la redacción de *Tiempo y Ser*, es decir, sigue rastreando las huella de una diferencia teológica no metafísica, en la misma experiencia ontológica.*” (Scannone, 1969a: 73-74).

La segunda observación de Scannone es que el denunciador del “olvido del ser” debe ser, él mismo, acusado de olvido. Más precisamente, de haber olvidado “el momento pneumático del movimiento mismo de la verdad como *A-létbea*.” (Scannone, 1968b: 20) En otros términos, estaríamos ante una enfatización del *logos* a costa de una relegación del *pneuma*. Mientras que por el primero debemos entender la dimensión comprensiva acentuada en el pensamiento clásico, por el segundo se ha de entender una visión más integral del ser humano comprendido ahora como persona. Según Scannone, entonces, Heidegger seguiría siendo- primariamente- un pensador del sentido y la verdad, dado que *ser-verdad-sentido* permanecen todavía en “referencia esencial” al *Dasein*; aunque ciertamente ya no fundados y centrado en él. Una apertura al movimiento completo de la verdad, por tanto, implicarían para Scannone la necesidad de considerar la estructura triádica *ser-pensar-acción* (Blondel) de su rítmica.

La tercera observación consiste en poner de relieve dos descuidos que se siguen del “gran olvido” anteriormente señalado. En primer término, un descuido del momento personal de la Verdad y el Misterio, que Scannone llama también de manera problemática y ambigua, el momento “óntico” (no el sentido pre-heideggeriano de la substancia y del sujeto sino en referencia, a lo interpersonal o “teológico”); en segundo lugar, un descuido del momento “volitivo” o “amativo” del pensar; no sólo como apertura a la verdad, sino como descubrimiento amoroso originado en el enamoramiento que rescata aquello ontológico y veritativo que sólo el amor descubre y que solo al amor se descubre. Solo así es posible “pensar el movimiento de la *A-létbei* en cuanto es de-velación de la Palabra de Amor del Misterio” y por tanto “el Misterio se abre y esconde por la *A-létbeia* en la *Ágape* y el pensamiento es introducido en él sólo si es amor pensante” (Scannone, 1968b: 21, n. 14 y 20, respectivamente). Según Scannone, esto explicaría por qué Heidegger inicialmente en *Ser y Tiempo*, al dejar de lado la diferencia teológica por especulativa,

termina por correr “el riesgo de pensar la diferencia teológica no en y más allá, sino en y más acá de la diferencia ontológica, con lo cual Dios [...], quedaría sometido al evento del desocultamiento”, pareciendo afirmar implícitamente una “circularidad de necesidad mutua entre ser y dios; entre ser y mundo, entre dios y mundo” (Scannone, 1969a: 75). En otras palabras, Heidegger no reconocería su libertad que trasciende el ser, acabando por referirse al evento del ser como a un “un ‘ello’, un *neutrum*, un evento, que recuerda en algo al destino impersonal de la tragedia griega”. (Scannone, 1968b: 20)

La cuarta observación tiene que ver con que, para Scannone, aquel olvido y estos descuidos, conducen a Heidegger a ciertas ideas ambiguas. Una de ellas es la de “destino”, a la que no logra liberar- a pesar su declarada intención de hacerlo- de una cerrazón circular y de una deformación del sentido de la historicidad (Scannone, 1969a: 71 y 75). Esta recaída en la circularidad llevaría a una deficitaria comprensión de la creación (Scannone, 1969a: 70-71), que, a su vez, arrastra una conflictiva comprensión de la relación entre lo *definitivo* y lo *nuevo* en el darse de la historia:

Heidegger toma de la experiencia bíblica del «ya, pero todavía no», solamente la apertura a lo nuevo y el riesgo del «todavía no», pero se olvida del «ya» definitivo que implica la creación y la Encarnación. Ese «ya» es, al mismo tiempo, definitivo e histórico, y no es el absoluto ahistórico de la metafísica griega. (Scannone, 1969a: 74).

A partir de estas cuatro observaciones, se hace más comprensible la densidad que Scannone atribuye a su propuesta de “ir más allá de Heidegger, pero desde él”. Se trata de asumir su proyecto y la dirección de su pensar adentrándose en ellos. Pero, al mismo tiempo, hay que evitar los bloqueos que provienen de la inconstancia a su respecto, poniendo a Heidegger en diálogo con los otros dos interlocutores privilegiados por el argentino: Maurice Blondel y Emmanuel Levinas. Mediante esta interlocución, Scannone advierte que a la filosofía del ser ha de corresponder una filosofía de la persona, una “nueva situación y comprensión filosófica del hombre.” (Scannone, 1969d: 463) Así suma, por un lado, el sentido personal y pneumático de la filosofía blondeliana, centrada, como vimos, en la acción como núcleo de la persona humana; y, por el otro, la idea levinasiana de que la palabra de la verdad se

da en una “*relación ética de amor y de juicio*” (Scannone, 1969a: 76). Dicha relación ética de amor acontece en el diálogo en tanto acontecimiento-apropiación (tal como Scannone traduce *Er-eignis*), don del Misterio como misterio personal.

Estas inflexiones se articulan con una novedosa comprensión de la analogía, como vía para “el decir de lo indecible” respetando su misterio en tanto misterio, retomando así su temprana preocupación por la temática. Así, el autor sugiere en 1968 que “siguiendo la línea de pensamiento de Heidegger [...] podría renovarse también la concepción tradicional de la analogía [...] respetando igualmente la identidad y la diferencia, y con esta última, el Misterio” (Scannone, 1968b: 18). Dicha renovación consistirá en vincular *analogía* y *dialéctica*, re TRABAJANDO a ésta última desde las sugerencias de Lorenz Puntel. Si bien su producción textual hasta 1970 no refleja esta línea de trabajo, sí ya aparece indicada en los contenidos de su Programa, a saber, “*analogía y dialéctica*” y “*El conocimiento analógico de Dios y su Misterio*” (Scannone, 1968h).

1.4.1. Trayectoria y talante filosófico: a modo de cierre

Como hemos visto hasta aquí, su extensa preparación académica, que conjugó una alta formación en la tradición filosófica con un conocimiento de los pensadores más contemporáneos a él, fue perfilando en el joven Scannone un personal y especial talante filosófico. En efecto, su trayectoria formativa fue un camino impregnado de encuentros significativos, a los que fue muy permeable y de los cuáles se fue nutriendo selectivamente, con ingenio agudo, libre y crítico.

El trasfondo en el que discurre estos largos años de formación es la atmósfera de un “tomismo renovado”, en diálogo con las proyecciones modernas del pensamiento, especialmente de corte fenomenológico y existencial. Asimismo, este período representó un tiempo de forjamiento y cultivo de un *espíritu de diálogo*, expresión que utiliza reiteradamente, y que emplea no como mera “tolerancia” sino bajo el convencimiento que sólo desde puede acontecer un sentido más auténtico del ser. Se trata del convencimiento de la necesidad de un “pensar dialógicamente” (Scannone, 1969e: 451), que reconoce que “*un bien informado conocimiento del interlocutor es imprescindible para una disputatio que debe ser diálogo disputante.*” (Scannone 1968c: 355)

Por otra parte, en su selección de la tríada de interlocutores, se percibe una fuerte sensibilidad y valorización por lo nuevo, que responde al reconocimiento del cambio de mentalidad del hombre contemporáneo y de la consecuente renovación de la filosofía, la teología y las ciencias humanas.

De ellos y con ellos, y del ejercicio del espíritu de diálogo, Scannone aprenderá a trascender desde adentro a la filosofía, es decir, a ir más allá de ella, pero luego de haber pasado por ella y radicalizado sus posibilidades. Se trata, según el filósofo argentino, de abrirse camino por las propias intuiciones del autor evitando los olvidos o los desvíos que surgen de no ir hasta el fondo de sus implicancias.

Su apuesta se destaca por su celosa cautela por escrutar el Misterio en cuanto misterio, cuidando de no caer en ningún tipo de circularidad que relegue a aquel a ser un neutro impersonal que deje fuera la posibilidad de atisbar la libertad amante del Misterio personal. En este esfuerzo, se observa un señalamiento de la importancia de reconocer la historia y el diálogo en tanto encuentro interpersonal como acontecimientos donde se revelan, a la vez que se ocultan, la manifestación libre y amorosa de la Verdad y el Misterio.

Este talante y esta actitud, contruidos lentamente al calor de encuentros, formación sólida y sensibilidad atenta, se manifiestan en el marco de un *apostolado intelectual* en perspectiva cristiana que el autor asume como programa vital. Frente a estos primeros pasos de su pensamiento, todavía en germen y bibliográficamente disperso, estamos ante un pensamiento original, distinto, como veremos, al de otras etapas de su biografía. Progresivamente, esta búsqueda personal irá encontrando, también, una respuesta original a partir de 1971 cuando estas orientaciones encontrarán nuevas e importantes plasmaciones como fruto de nuevas situaciones, interlocutores y desarrollos filosóficos.

2. En el horizonte de la liberación latinoamericana (1971-1973)

El comienzo de la década del 70 marca en Scannone el tiempo de la *explosión* latinoamericana de su pensar. Disruptivamente América Latina emerge no como un simple tema lateral, sino como horizonte decisivo para un pensar que quiera estar a la altura de la nueva época histórica. El *aquí y ahora*, es decir, “Latinoamericana hoy” (Scannone, 1971a) se convierten en el centro gravitacional de su reflexión. El “desde dónde” latinoamericano es hermenéuticamente decisivo, filosófica y teológicamente exigente de una renovación categorial y lógica, y praxicamente presionador para un pensador que lo asuma. Es aquí donde Scannone asume para su reflexión la constelación liberacionista: dependencia, oprimido, pueblo, pobre, liberación, dialéctica, eficacia histórica, entre otros. De aquí que se trata, entonces, de una *explosión* latinoamericana en clave de liberación de su pensar (González y Maddonni: 2020).

Para este nuevo paso hacia un pensamiento situado en el hoy de la historia y el aquí social de América Latina, Scannone parece moverse de manera consecuente con su propuesta de trascendencia *desde adentro*, que presentamos en el primer capítulo. La irrupción del nuevo horizonte latinoamericano y liberador no implicó el abandono de autores, temas e intuiciones sino que significó una repolarización desde una nueva clave hermenéutica. Por un lado, lo nuevo requiere ser asumido como tal, es decir, no reconducido al horizonte anterior. Para dar cuenta de ello, en 1971 hace un paralelo con la sabiduría bíblica (Mateo 9:17): El vino nuevo (la novedad histórica) se debe echar en odres nuevo (nuevo horizonte, nuevas categorías). (Scannone, 1971a: 31) La discontinuidad y la exposición a lo que irrumpe se imponen. Por otro lado, tal paso se da radicalizando y no abandonando

la comprensión alcanzada hasta el momento de los autores, temas e intuiciones. Más aún, la irrupción del nuevo horizonte habilita tanto nuevas lecturas de los mismos como el establecimiento de originales interlocuciones entre ellos, lo que, a su vez, resulta imprescindible para un pensar a la altura de la novedad disruptiva.

2.1. Contexto histórico cultural e interlocutores.

El despliegue del primer momento del itinerario de Scannone no resulta comprensible si no atendemos el entorno donde se radica como pensador. Se trata, como ya advertimos en el capítulo anterior, del inquieto y efervescente ambiente del Colegio Máximo “San José” de la Compañía de Jesús, en cuya comunidad religiosa universitaria el filósofo jesuita se había insertado intensamente luego de formación.

A nivel teológico y pastoral, por entonces allí pasaban muchas de las expresiones teológicas y pastorales más movilizantes del postconcilio Vaticano II (1962-1965) y de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). La importancia de ambos acontecimientos, a juzgar por los efectos producidos, parece difícil de exagerar. Por un lado, sus páginas representaron un nuevo espíritu a la comunidad creyente, en clave de apertura y compromiso con el mundo moderno y la sociedad. Por el otro, la conciencia de un nuevo momento histórico bajo el signo de la liberación irrumpe con fuerza. Baste recordar el comienzo de las Conclusiones del documento de Medellín:

“América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva” (DM, n° 4).

A este proceso de autoconciencia de la Iglesia, a nivel local, hay que mencionar las discusiones en torno a su relectura argentina de aquel texto

latinoamericano en el Documento de San Miguel (1969), en vistas a una “adaptación a la realidad actual del país” tal como se indica en su subtítulo. Relacionados a estos documentos y cercano a la comunidad jesuita de San Miguel también tenían lugar muchos encuentros sacerdotales como los que aglutinan al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y los protagonizados por el Equipo de Peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), núcleo del que nacerá la teología argentina del pueblo, de la que hablaremos con más precisión en el próximo capítulo. Considerando el valor eclesial, pastoral y teológico de tales documentos, Scannone asume estos textos y sus posiciones como “hitos importantes que marcan la historia de la conciencia cultural latinoamericana” (Scannone, 1990a: 15).²¹

A nivel filosófico, este mismo ambiente es el escenario, en 1969, de su encuentro fortuito con el filósofo, historiador y teólogo mendocino Enrique Dussel (1934-), quien había retornado al país en 1967 tras más de una década de formación europea, con motivo de una estancia de investigación del mendocino para utilizar la Biblioteca del Colegio Máximo. Por entonces, Dussel ya era conocido en el ámbito católico por sus trabajos pioneros en Historia de la Iglesia Latinoamericana (especialmente postulando una cristiandad de indias diferente a la cristiandad europea), y como impulsor de una filosofía marcada por lo argentino y lo latinoamericano (especialmente desde el tema del mundo de la vida, en su versión heideggeriana), aunque aún no formulada en clave de liberación. Este acontecimiento resulta particularmente decisivo en la trayectoria y el pensamiento de Scannone, pues el jesuita reconoce que debe a aquel su interés por pensar filosófica y teológicamente la situación América Latina y la importancia de emprender un pensamiento propiamente latinoamericano.

El primero fruto de este encuentro será la organización de la Primera Jornadas Académicas interdisciplinarias de teología, filosofía y ciencias sociales de las Facultades de Teología y Filosofía de San Miguel, realizada en agosto 1970 bajo el lema: *“El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva”*. Al año siguiente, el tema convocante se desplaza desde el “pensamiento argentino” a “liberación latinoamericana”. Estas jornadas, convertidas en un espacio vital de los intercambios

21 De igual modo procederá posteriormente con el Documento de Puebla (1979), y otros documentos eclesiales.

más importantes de la época en perspectiva latinoamericana y liberacionista, se sucederán anualmente hasta 1975 (Maddonni y González, 2018a).

Asimismo, a instancias de Dussel, a partir de 1971, comienza a participar en las reuniones de lo que luego se llamará “Grupo Calamuchita”, así denominado debido a la región de Córdoba donde se realizaron algunas de sus reuniones (Maddonni y González, 2018b). Allí leerán y reflexionarán colectivamente en torno al trabajo de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Allí el filósofo peruano sostiene que

El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser el fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene porqué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte de un movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose para cancelar sus raíces. La filosofía tiene pues, en Hispanoamérica, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esa condición. (Salazar Bondy, 1986[1968]: 125)

Este texto y su diagnóstico crítico acerca del carácter subdesarrollado y dependiente de la cultura latinoamericana en general y sobre el sentido completamente inauténtico e imitativo de la reflexión filosófica latinoamericana, aún cuando no son aceptados como tal, serán determinante para comenzar a despuntar la posición y orientación que tomará el binomio Scannone-Dussel y el agrupamiento que comienza darse en torno a ellos.

En junio de ese mismo año, Scannone, junto con el incipiente grupo de interesados en filosofía latinoamericana y otros colegas jesuitas, participa activamente del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Alta Gracia,

nuevamente en la provincia de Córdoba (González y Maddonni, 2018). Tanto en la convocatoria como en las *Actas* del mismo, puede verse que la atmósfera del Congreso venía dada por la cuestión de la vigencia de la filosofía ante el desafío de las ciencias, incluso el sentido y función de la filosofía en medio de un clima internacional de "muerte de la filosofía", las técnicas y los nuevos regímenes de comunicación pública, las problemáticas en torno a la dupla verdad/enmascaramiento, los desarrollos de la filosofía occidental luego de la irrupción Heidegger, la filosofía del arte y la articulación de lo religioso en las coordenadas epocales concitan la mayor parte de la atención.

Scannone tiene en este evento una activa y diversificada participación, interviniendo en tres ocasiones distintas: en primer término la conferencia de apertura a los debates del simposio "El problema del ser en la filosofía actual"; luego una contribución en la Sesión Plenaria "Presencia y ausencia de Dios en el mundo actual" bajo el título "Ausencia y presencia de Dios en el pensar"; y finalmente una tercera intervención en el simposio "América como problema". En este acontecimiento, y particularmente en el último Simposio, toman un incipiente estado público algunas de las primeras intuiciones de la filosofía de la liberación. Entre ellas se destaca la ponencia presentada por Enrique Dussel: "Metafísica del sujeto y liberación" (Dussel, 2018 [1971]), que presenta algunos elementos del gesto liberador de la filosofía y anticipa mucho de los temas centrales de su pensamiento.²²

En medio de un convulsionado inicio de década, estos escenarios de reflexión e intercambio se convierten en los primeros despuntares, encauses, y pasos iniciales de lo que se autodenominó "filosofía latinoamericana de la liberación" (AA.VV., 1973 y 1975), movimiento del que Scannone fue miembro de su núcleo fundador y que compartió con el mencionado Enrique Dussel, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio De Zan, Aníbal Fornari, entre otros.

Un primer acercamiento a las ideas de este movimiento lo brinda su "Manifiesto", que acompañó su primera publicación colectiva. En esta página, cuya autoría corresponde a Enrique Dussel, se exponen de forma hiper-concentrada y con gran potencia apelativa los núcleos duros de "nuevo estilo de pensar filosófico"

²² Es interesante confrontar este texto con el presentado por Scannone (Scannone, 2019c [1971]) y señalar sus profundas afinidades en una cercanía reflexiva.

que ha nacido en América Latina. Desde sus primeras palabras se marca su posicionamiento radical más característico:

No se trata ya de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquisto*, *yo pienso* o yo como *voluntad de poder* europeo imperial. Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra

Y concluían señalando el nuevo rostro de la filosofía y su tarea:

El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario (AA.VV., 1973).

Desde esta naciente perspectiva compartida Scannone se lanzará a la modulación de los procesos de dependencia y liberación de la región, asumiendo la agitada situación de comienzos de la década del setenta que el jesuita interpreta, haciendo suyas las palabras del Documento de Medellín, como los “preanuncios del parto doloroso de una nueva situación” y el “umbral de una nueva época de la historia de nuestro continente” (DM, n° 4).

2.2. Filosofía y teología de la liberación. Líneas básicas

Es en la convergencia de estas circunstancias y en los incipientes esfuerzos reflexivos que nacen de ellos lo que constituye el marco filosófico y teológico en el que Scannone inscribe su trama intelectual en este período de su itinerario. En aquella trama de personas e instituciones el jesuita fue formulando su primer proyecto de gran calado, en primer lugar filosófico, pero siempre al servicio de la teología.

La producción filosófica de esta breve pero densa primera etapa de su pensamiento se encuentra condensada en una serie de artículos, que progresivamente el jesuita retoma y reescribe, enriqueciendo y avanzando en su propio pensar. Su primera plasmación fue “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy” (1971a), continuada en forma de ponencia en “Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana” (2019c[1971]), y proseguido en la conferencia “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador” (1972a). A ellos se complementa “La pregunta por el ser en la filosofía actual” (1972b), entre otros. Por último, el artículo “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericanamente situada” (1973) recoge el alcance máximo de esta primera etapa y comienza a perfilar las próximas orientaciones y perspectivas de su pensar.

2.2.1. Filosofía y proyecto histórico de liberación

Una convicción subyace al compromiso reflexivo scannoneano de esta época con la situación latinoamericana: el cuestionamiento de la estructuración injusta de la sociedad y la exigencia de conversión estructural, no se dan sin el cuestionar y la conversión previas del tipo mismo de racionalidad desde la cual se hace la crítica. Para el jesuita, formado como hemos visto en la avanzada del pensamiento filosófico y teológico del momento, los desarrollos contemporáneos ya han emprendido esta tarea autocrítica y, por lo tanto, es posible partir de ellos comenzar la tarea.

A juicio de Scannone el nuevo horizonte de comprensión histórica del ser y el tiempo abierto entre otros por Heidegger, que nos permite criticar lo que hasta ahora parecía obvio, posibilitó una nueva toma de conciencia de nuestra situación latinoamericana, que es ahora descubierta como una situación de dependencia, en proceso de liberación. Cargando con esta realidad para encargarse de ella, al decir de Ignacio Ellacuría, Scannone busca afrontar la dupla dependencia-liberación del modo más radical y llevarlo al plano más originario, como sólo la filosofía puede

hacerlo.²³ El aporte personal de Scannone a la filosofía de la liberación se centró especialmente, desde una clara perspectiva ontológica (aunque no ontologicista) adquirida desde su formación, en volcar toda la potencia del pensamiento para ir hasta el fundamento del problema latinoamericano de la aguda injusticia y la violencia histórica-estructural que oprimen al pueblo; develar la estructura ontológica de un auténtico proceso de liberación; y revisar la base epistemológica-metodológica del pensar desde esa nueva perspectiva.

a. Dependencia y liberación

Para Scannone, la dependencia de la que por la aquel tiempo toma conciencia el hombre y es denunciada y analizada por distintas disciplinas, remite, en su raíz, a una ontología que no reconoce ni la diferencia (plano del ser) ni la novedad (plano del tiempo) del otro y por lo tanto se trata, en primer lugar, de una *dependencia ontológica*. La fuente última de la relación de dicha dependencia de América Latina es la estructura ontológica de la modernidad que lleva al extremo aquella ontología, y desenmascarada ahora como “modernidad dependiente” tras descubrir que la quintaesencia que la anima es la voluntad de poder, que históricamente se concreta en voluntad de lucro y poderío (Scannone, 1971a y 1972a).

Los caracteres con los que se pensaba el ser y los valores que de ellos se desprenden sirvieron a lo largo de la historia para justificar ideológicamente la opresión y mantener así la dependencia. Por ejemplo, lo “universal” y la “universalidad”, fueron utilizados, ideológicamente, como imposición, por ejemplo al plantear una historia universal, literatura universal o cultura universal siendo en verdad un particular que se arrogaba tal universalidad y que no reconocía ni permitía otro modos de ser sí mismo.

23 El mártir jesuita salvadoreño Ignacio Ellacuría (1930-1989) expande con un enfoque sociopolítico la “inteligencia sentiente” de su maestro español Xabier Zubiri hacia el campo de la ética y de la acción, afirmando tres momentos en el conocimiento de la realidad: “se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento práxico)” (Ellacuría, 1975: 419)

Ante tal dependencia ontológica el desafío que se le presenta a la filosofía es alcanzar un nivel más radical y originario que la racionalidad moderna que tiende a reducir toda relación a la relación sujeto-objeto y dicotomiza teoría y praxis. Frente a esta situación de crisis, la filosofía ha de responder con un nuevo pensamiento superador. No se trata de corregir un aspecto ni enmendar un olvido del esquema moderno, sino de su superación. Dicha superación no apunta a desestimar la tradición filosófica, sino por el contrario, se vuelve posible gracias al desarrollo mismo de la historia del pensamiento filosófico.

En efecto, como ya hemos dicho, para Scannone el pensamiento contemporáneo, con el paso hacia atrás propuesto por Heidegger, alcanza una “nueva experiencia de ser”. (Scannone, 1972b: 593) Si los caracteres del ser de la filosofía clásica y moderna, pueden resumirse apoyado en Werner Marx como los de identidad, necesidad, inteligibilidad, y eternidad, la “nueva experiencia ontológica”, pensará al ser como diferencia, libertad gratuidad, misterio e historia originaria. (Scannone, 1972b: 594) Es desde esta nueva experiencia del ser, la verdad y el tiempo en que es posible descubrir la dependencia ontológica y abrirse a un futuro diferente, radicalmente nuevo.

Pero para llevar a cabo esta tarea superadora, el paso hacia atrás heideggeriano, hacia el origen originante del movimiento de la historia desde dónde es posible superar la metafísica moderna y volver a pensar el ser sin el ente, no es suficiente. Asumiendo críticamente nuestra situación latinoamericana, su estado de dependencia y la praxis histórica popular de liberación, es necesario radicalizar (*en y más allá*) aquel planteo. Según Scannone

La pregunta ontológica será tanto más radical y nueva cuanto más se suscite la novedad del mundo-de-la-vida-nuestro, latinoamericano, desde el rostro del otro aquí y ahora, y desde el cuestionamiento de su dolor. Pues es en dicho mundo, rostro y dolor donde adviene y llama el futuro (Scannone, 1972b: 594-595).

De aquí que, según Scannone, el paso hacia atrás no es suficiente y hace falta un paso hacia adelante, “hacia el advenimiento del futuro y su realización histórico-práctica”, lo que reclama afrontar la cuestión de las “mediaciones ónticas, dialécticas

y prácticas en y por las cuales se exprese y cree una nueva historia” (Scannone, 1972b: 595).

La cita anterior presenta otro de los aportes específicos de esta primera etapa de Scannone que consiste en postular, como frente filosófico de liberación ante el horizonte ontológico-opresor moderno, un renovado tratamiento de la trascendencia en clave analógica. Es la irrupción de la alteridad del otro en su rostro -trascendencia ética- y del proyecto futuro de mundo -trascendencia histórica- la que, desde un ámbito más originario, rompe y trasciende la relación moderna de dominio e interpela eficazmente a la lucha por la liberación del oprimido. A la ética e histórica, hay que agregarle también la trascendencia religiosa. A partir de esta última afirma Scannone:

“Cuando hablo de trascendencia pienso ante todo en la trascendencia religiosa: en Dios, aunque mutatis mutandi lo mismo podría decirse analógicamente de la trascendencia de lo nuevo de la historia en relación con el eterno retorno de la mismo; y de la trascendencia del otro en cuanto otro, v. g. la alteridad y novedad original de un pueblo como el nuestro. Pues estimo que de la misma forma debe plantearse la pregunta por la trascendencia de Dios, de la novedad histórica y de la originalidad de un pueblo, que no se pueden decir en un lenguaje meramente representativo y objetivante, sino que se verifican y dicen pasando por la mediación de la praxis auténtica, es decir, liberadora” (Scannone: 1973: 221).

Si fue Levinas, junto a Blondel, quien permitió superar, o mejor dicho radicalizar, a Heidegger aún en su intento de superar la metafísica moderna del sujeto, para Scannone también será necesario ir *en y más allá* de Levinas. Aquí el jesuita pone en marcha una pionera y original relectura crítica de la filosofía de Levinas en clave latinoamericana donde, frente al riesgo de ésta de acabar en expresiones abstractas, le provee mayor concretez, historicidad y realización ético-político e histórica. Respecto de este uso tan peculiar como característico de Scannone del filósofo francés, afirma:

En cuanto nuestro discurso usa categorías de Levinas (que, por otro lado, son de la tradición bíblica, propia también de nuestro mestizaje cultural y de

nuestra situación de postcristiandad), esas categorías son releídas desde nuestra situación latinoamericana, y por consiguiente, reinterpretadas críticamente. Así es que, mientras Levinas habla del rostro *del* pobre, nosotros sabemos que el pobre lo es *porque está oprimido*, y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento ético de la opresión. En segundo lugar, latinoamericanamente no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de *los muchos*, de *los* pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia. Y, en tercer lugar, en América Latina ese clamor muchas veces mudo (o enmudecido) de los pobres y oprimidos es interpretado *socioanalítica* y *sociohistóricamente*, es decir, en su encarnación y mediación estructural, tanto *en sus causas* como *en la posibilidad real de su superación*. Es decir, no se comprende a los pobres sólo en forma individual e interpersonal, sino también *estructuralmente*, como pueblo dependiente y como grupos sociales explotados por un sistema injusto. De ahí que la praxis histórica que surge de la respuesta libre a esa interpelación ética no es meramente una praxis ética, como en Levinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social, como lo sugeriría el hablar de "los pobres" en plural, sino una praxis *ético-política* (Scannone, 1973: 238-239).

Desde este ámbito más originario de ser, tiempo y relaciones sociales es posible esbozar lo que Scannone llama la "ontología del proceso auténticamente liberador" (Scannone, 1971a; 1972a). Pues desde esta ontología se vuelve posible una crítica a toda posibilidad de cerrazón ingenua o circular, sea especulativa o sociopolítica, a la verdadera diferencia o alteridad, la novedad histórica y las relaciones éticas. Correlativamente, recién desde dicho ámbito se hace posible una praxis histórica de liberación, no ingenua ni ideologizada, que esté *abierta a y parta de* la interpelación del otro en su diferencia y su proyecto histórico de vida alternativo. La liberación, por tanto, no se alcanza desarrollando las posibilidades inmanentes a la situación dada, como en los proyectos neocoloniales o desarrollistas, ni se llega como mero resultado dialéctico de las contradicciones y conflictos, como en los

proyectos inversamente subversivos o inspirados en las dialécticas modernas, pero tampoco es un proceso antidialéctico. Liberación no es sinónimo de *re-versión* (dialéctica) ni *in-versión* (de opresores), sino *con-versión* al otro y a los otros sufrientes y praxis ético-política responsable de liberación de todos. Para señalar esta comprensión propia de la liberación, Scannone utiliza la expresión *liberación auténtica*.

b. La mediación dialógica del tercero

Para que pueda darse praxis de liberación auténtica Scannone sostiene que es estructuralmente necesaria la mediación del “tercero” (Scannone, 1971a: 37 y 1972a: 123). Para el jesuita el tercero no es el simple *intermediario* entre dos polos, que aprovecha para sí la tensión, sino el *mediador* que posibilita el encuentro liberador de todos. El tercero, dejándose interpelar por el sufrimiento de su pueblo y muriendo a sí mismo al renunciar a la voluntad de autoabsolutización, abre una nueva y tercera dimensión que rompe la bipolaridad dialéctica oprimido-opresor. Pues, por un lado deja ser a la diferencia como diferencia (la diferencia ontológica), que implica la libertad y la trascendencia del misterio del otro. Por otra parte, en él en tanto se abre a la novedad irreductible del tiempo, se manifiesta la tridimensionalidad del tiempo auténtico, que no reduce a ninguno de los momentos de la temporalidad, absolutizando a alguno de ellos. Y finalmente posibilita, en el plano de las relaciones sociales originarias, relaciones de respeto ético y responsabilidad. Esta tercera dimensión que el tercero hace presente evita el impulso unilateral o absolutizador a la que tiende la bidimensionalidad de la dialéctica bipolar de dominación. La bidimensionalidad de la opresión y la dependencia solo se supera radicalmente desde la tridimensionalidad.

El tercero ejerce su tridimensional mediación mediante el diálogo. Esta noción de diálogo posee una significación precisa y cobrará progresivamente una centralidad en la economía del pensar scannoneano. Por diálogo no entiende Scannone meramente un intercambio de palabras. El diálogo es, ante todo, encuentro o relación ética. Diálogo mienta una relación que difiere de manera absoluta de la relación sujeto-objeto que prima en la ontología moderna, y

trasciende la voluntad de poder que para Scannone la anima y no le permite reconocer al otro como otro. En la relación establecida por el diálogo los términos de la relación permanecen *ab-sueltos* en ella, sin fusionarse, es decir, se mantienen libres y separados.

Todo auténtico diálogo, por lo demás, tiene su comienzo en el dejarse cuestionar, es decir en la escucha. La primera palabra del diálogo es la que surge de la interpelación del rostro otro, a la que le corresponde una primera escucha silenciosa, cuya respuesta ya es una palabra segunda. Palabra que puede libremente o bien atender o bien ignorar su cuestionamiento, pero siempre ya es respuesta, palabra segunda. Y precisamente en la libertad que el diálogo supone radica su imprevisibilidad y su estatuto de *acontecimiento*, en tanto por él acontece lo impredeciblemente nuevo de la historia, auténtico advenimiento futuro.

Ahora bien, para que esta apuesta por el diálogo no caiga en una concordismo o irenismo ingenuo, debe hacer frente a la conflictividad propia del acontecer social. Ya la praxis moderna, especialmente en la concepción hegeliana, tuvo la intención de pensar dicha conflictividad. Pero según el jesuita tal concepción propone hacerlo partiendo desde el conflicto y por eso mismo queda encerrado en él, sin la posibilidad de superarlo. Por su parte Scannone propone pensar la conflictividad desde la unidad originaria. El conflicto *supone* la relación social de paz. El diálogo es realmente auténtico y radical cuando es hecho desde el ámbito radical de la “relación social originaria”, que es de paz y unidad, puesto que la relación de encuentro ético de diálogo prima y atraviesa la del encuentro conflictivo.

Sin embargo, este planteo pese a no desconocer la conflictividad todavía corre el riesgo de no asumir suficientemente la *conflictividad histórica* de lucha y dominio y, en consecuencia, de recaer en una praxis no eficaz, sino superflua y volverse así nuevamente opresora. Scannone remite esta crítica a Hegel, y su desconfianza en el “juego del amor”, que según el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, “desciende hasta la edificación y aun la sosedad, si le faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo” (Scannone, 1971: 41). Según el jesuita, el diálogo no caería en ese riesgo, porque “el genuino diálogo no busca disfrazar la conflictividad del mundo real, sino transformarlo creativamente” (idem.). De modo que el diálogo sólo se da realmente *a través del paso* por el afloramiento y la

elaboración de los conflictos latentes, lo que le permite no perder la eficacia histórica sino otorgarle un nuevo sentido²⁴. Así, el diálogo parte de la dimensión ética personal que trasciende, desde el comienzo, y no únicamente al final, la mera relación dialéctica de lucha porque respeta al que se enfrenta en cuanto es también un “otro”, pero, no sólo sin olvidar, sino pasando por la conflictividad real del mundo injusto y sin depotenciar la lucha liberadora.

Por esto Scannone sostiene que “al proceso de la mediación liberadora... más que dialéctico, puede llamárselo *dialógico*” (Scannone, 1971: 41). De esta forma Scannone acentúa el aspecto eficazmente histórico del diálogo instaurado desde la dimensión ética de paz y libertad y su momento procesual y, por tanto, conflictivo. De modo que se trata de un “juego dialéctico del diálogo”, o una “dialéctica dialógica de la genuina liberación” o “dialógica de la liberación auténtica” (Scannone, 1971: 49, 48, 57).

A diferencia de la mera dialéctica, dada la historicidad y contingencia de la palabra humana, la dialógica señala tanto la imposibilidad de prever individualmente y cerrar unilateralmente el proceso, como su consecuente apertura. Así el diálogo “pro-mueve una dialéctica no-absoluta, y por ello abierta al porvenir” (Scannone, 1971: 41). El diálogo abre el encierro de la dominación al ad-venir de la historia.

c. La analéctica

Ahora bien, por una parte, es necesario que la interpelación del otro y la novedad histórica que en ella se encarna se mantenga abierta, es decir, en su libertad imprevisible. De aquí que no es posible reducir unívocamente su sentido, es decir, determinándolo y absorbiéndolo en una pre comprensión, aunque sea dialéctica. Pero, al mismo tiempo, sin caer en el extremo opuesto, es necesario que no

²⁴ Esta búsqueda de un nuevo sentido de la eficacia, en una suerte de eficacia segunda, se asemeja a las reflexiones de Paul Ricoeur en su artículo: “El hombre no violento y su presencia en la historia”: “si la no-violencia tiene que tener un sentido, tiene que realizarlo *en* la historia que ella de antemano trasciende; tiene que tener una eficacia en el mundo, una eficacia que cambie las relaciones entre los hombres” (Ricoeur 1990: 212; cursivas en el texto)

permanezca equívoco e indeterminado, lo que lo volvería inentendible e ininterpretable.

Aquí aparece por primera vez lo que se convertirá en una de sus principales contribuciones. Scannone llama a esta dialéctica dialógica tridimensional con el nombre de *analéctica*. Si bien el jesuita argentino toma la expresión de la obra del filósofo alemán Bernhard Lakebrink su uso es totalmente personal y original. En él converge su relectura de Santo Tomás y de Hegel, desde los aportes de Heidegger, Blondel y Levinas asumidos a su vez en perspectiva latinoamericana. Así, intenta poner en la misma frecuencia tanto el intento de abrir el pensamiento a la trascendencia de Tomás a través de la doctrina de la analogía, con la fuerza transformadora de la dialéctica de Hegel, en el marco del nuevo escenario de la pregunta por el ser que acoge su diferencia como diferencia ontológica abierta por Heidegger y sin olvidar el momento práctico y ético, acentuados tanto por Blondel como por Levinas. La *analéctica* recupera las exigencias movilizantes de la dialéctica (afirmación, negación, negación de la negación) y la fecundidad abierta de la analogía (afirmación, negación, eminencia) para superar los límites de ambas, sobre todo en relación a la novedad histórica. Porque la dialéctica propia de la analogía supera la dialéctica hegeliana pero no desecha la negatividad, el conflicto y las tensiones en la historia. Y la dialéctica hegeliana refuerza a la analogía recordándole considerar las conflictividades de la realidad histórica.

Con esta propuesta *analéctica* Scannone propone una “dialéctica propia de la analogía tomista” (Scannone, 1972a: 121) aplicada, ya no verticalmente a la trascendencia religiosa, sino horizontalmente a la trascendencia del futuro, como eminencia histórica no reductible ni a una primera afirmación ni a la negación o mera negación de la negación. Esta trascendencia del futuro, en tanto novedad histórica, se mediatiza en las contradicciones reales del presente que oprimen al pueblo, en especial a los más pobres. En el dolor concreto del oprimido se media y determina el futuro, pero a diferencia de los planteos dialécticos que depotencian dicho futuro reduciéndolo a un futuro necesario, y por lo tanto cerrado, Scannone busca una “determinación abierta”. Subrayando el carácter abierto de la determinación el jesuita quiere preservar el misterio y la novedad de la trascendencia, no reductible a ninguna dialectización: “se trata de una determinación

históricamente abierta, indicadora del camino, pues determina el próximo paso en la línea de la liberación, pero abriendo cada vez nuevas posibilidades inéditas e imprevisibles” (Scannone, 1972a: 121). A esta determinación abierta que evita su determinación unívoca o dialéctica Scannone la llama determinación analéctica del futuro.

La propuesta analéctica lleva a Scannone a recomprender el momento de la negación, aspecto ineludible para hacerse cargo de la situación de dependencia de América Latina, puesto que “todo verdadero cambio histórico pasa por la negatividad” (Scannone, 1972a: 113). Ésta no puede ser una negación abstracta, que rechaza indiscriminadamente todo, pero tampoco la negación dialéctica, que la reduce a un mero momento de una totalidad. Conteniendo el momento negativo de la dialéctica (negación de la negación), la *analéctica* lo supera por su inscripción en el *ritmo* analógico, ya que aunque un momento necesario del movimiento interno de la analogía es el paso por la negación, sin embargo este paso es a su vez negado y asumido en la “*via eminentiae*”. De este modo la negación (de la estructuración injusta y opresora situación histórica presente) se abre a una trascendencia (de la alteridad ética y de la novedad histórica) y se hace posible, desde ésta, pasar “no sólo por la negación (*omnis determinatio est negatio*), o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación” (Scannone, 1972a: 121).

De modo que ya en 1971, en los albores mismos de la filosofía de la liberación en Argentina, Scannone propone la *analéctica* para describir, en primer lugar, el proceso de liberación. La potencia de esta propuesta fue advertida muy rápidamente, por ejemplo por Enrique Dussel, quien la asumió dándole características propias. Posteriormente, el jesuita encontrará allí toda una lógica y un método de pensamiento (González y Maddonni, 2020). Como dijimos, en esta operación filosófica radica, en parte, la originalidad de la propuesta scannoneana y es significativa e indicativa del pensamiento “más allá” y abierto a la novedad que el jesuita ensaya.

2.2.2. Aportes críticos a la teología de la liberación

Junto a la búsqueda de esta *analéctica* auténtica, Scannone incursiona en teología en la misma clave latinoamericana y liberacionista, acompañando los primeros pasos de la teología de la liberación. En efecto, luego de algunos años de elaboración, los primeros textos señeros de esta corriente de teología latinoamericana tienen su aparición también en 1971. Entre ellos, hay que mencionar, al menos, las publicaciones de Rubem Alves, *Religión, ¿opio o instrumentos de liberación?* (Montevideo, 1970), de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima, 1971) y de Hugo Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (Montevideo, 1971).

Siguiendo a G. Gutiérrez, Scannone define a la teología como la “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios”. Ahora bien “como en América Latina esa praxis es praxis de liberación, la reflexión que la discierne y critica a la luz del Evangelio y que relee a éste desde una tal situación histórica, se constituye como *teología de la liberación*” (Scannone, 1973b: 6). De modo que no se trata de un subcapítulo de la teología sino de un “nuevo planteamiento global del quehacer teológico” (Scannone, 1973b: 7), es decir, una nueva perspectiva de la teología toda. Esta perspectiva es el “primer gran aporte del pensamiento teológico latinoamericano a la Iglesia”, que “sin dejar de tener valor universal, está situada en el aquí y ahora latinoamericano” (Scannone, 1973b: 5; 10).

En este marco Scannone, con su óptica más filosófica, propone “aportes críticos” en simpatía a aquella corriente en nacimiento. En esta dirección escribe un potente artículo titulado: “Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de Liberación”. En este texto, fruto del diálogo tenido con Assmann en el marco de las Jornadas Académicas de 1971, Scannone se propone “precisar teológicamente las relaciones entre *teología* (e Iglesia) y *política*” (Scannone, 1972c: 6), pues de esta comprensión dependerá que no se vacíe ni teológicamente ni políticamente el lenguaje de la liberación. El jesuita rechaza tanto el planteo dualista que separa en planos heterogéneos la fe y la acción política, como la identificación entre ambos que pretende dar respuesta a aquella separación, aun cuando se trate de una identificación dialéctica, puesto que tiende a reducir uno al

otro, sin respetar ni la trascendencia de la fe ni la autonomía de lo temporal. Frente a ambas opciones Scannone propone una “unidad histórico-salvífica” de la fe y política (Scannone, 1972c: 15), es decir la unidad entre historia salvífica e historia política.

Se trata en este punto de no separar los planos histórico y escatológico, y de dar cuenta de la encarnación *inconfusa e indivisa* de lo segundo en lo primero, reconociendo la autonomía de lo histórico y, a la vez, la trascendencia, imprevisibilidad y gratuidad de lo escatológico. Para ello, según Scannone,

Hay que buscar sí un pensamiento dialéctico, como el que se trasluce en la expresión ‘*inconfusa e indivisamente*’ de la fórmula cristológica. Pero no se trata de una dialéctica como la hegeliana o la marxista. Estas reducen la diferencia entre escatología e historia a una identidad dialéctica. Ambos son así depotenciadas a ser meros momentos de una totalidad cerrada, sin que se respete el juego mutuo de la libertad. No se respeta la gratuidad o imprevisibilidad de la escatología que se hace historia sin reducirse a ella. Ni se respeta la libertad del discernimiento que descubre la realización histórica de lo escatológico en la tensión ‘ya, pero todavía no’ (Scannone, 1972c: 12).

La unidad de esta distinción dialéctica abierta radica en el acto concreto de optar. Pues ésta, al igual que la historia, es inconfusa e indivisiblemente política y de fe, al menos en tanto la última se entienda como fe practica que es respuesta libre a la iniciativa gratuita del único Dios de la historia. Así, la fe y la teología no se vacían de su situacionalidad histórica ni se despolitizan perdiendo eficacia práctica, pero mantienen su trascendencia, al mismo tiempo que liberan a la praxis de toda óptica reduccionista y unívoca al referirse siempre a una liberación integral, siempre abierta a la trascendencia.

Aunque entre la opción de fe y la opción política no se da una identificación, que permitiría moverse entre sí mediante una deducción abstracta o lógica, Scannone sostiene que sí puede hablar de un nexo no consecucional dado por “la unión histórica” entre una determinada opción por un proyecto histórico político y la caridad teológica que en ella se encarna, aunque criticándola, liberándola y trascendiéndola. De modo que, se trataría de discernir teológicamente la mayor

afinidad en un momento histórico dado, entre la necesaria expresión de lo escatológico, que ha de signarse o expresarse contemporáneamente en la historia, que es a la vez historia de salvación. Pues bien, según Scannone

La voluntad salvífica de Dios no se conoce por mera deducción o aplicación de principios universales sino, como lo dice la tradición espiritual y ahora lo recuerda Pablo VI en la *Octogésima adveniens* con respecto a los problemas ideológicos y políticos, se conoce por discernimiento. Ese discernimiento de los signos de Dios en la historia es una hermenéutica de fe, y no una deducción, ni siquiera dialéctica. [...] Y lo propio de toda hermenéutica es el ámbito de libertad en que se mueve, y su asunción del riesgo histórico (Scannone, 1972c: 17).

Gracias a las repercusiones de este texto y debido a un circunstancia un tanto fortuita (ya que originariamente el invitado era Lucio Gera no pudo viajar por problemas de salud), Scannone tuvo acceso al selecto grupo de los teólogos latinoamericanos reunidos en el encuentro “Fe cristiana y cambio social en América Latina”, celebrado en San Lorenzo del Escorial (España) del 8 al 15 de julio de 1972. El encuentro tuvo una amplia recepción a nivel internacional, gracias al cual su nombre comenzó a adquirir una relevancia mundial y a ser ubicado juntos con figuras de peso en el movimiento liberacionista latinoamericano como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo, Joseph Comblin, Segundo Galilea, Héctor Borrat, Aldo Büntig y Gonzalo Arroyo.

No obstante, su nombre no se diluyó entre las personalidades de la lista de participantes, sino que, desde el comienzo, fue reconocido por sostener en profunda simpatía con la óptica liberacionista una posición crítica, que la daban una tonalidad propia a sus aportes. Así Scannone comenzó a ser reconocido internacionalmente como un miembro con voz propia dentro de la “familia de opciones”, que a su vez, lo comienza a presentar como un representante de “una corriente con características propias dentro de la teología de la liberación” (Gutiérrez, 1982: 264), de la que hablaremos en el siguiente capítulo.

2.3. Punto de partida, horizonte, forma y sujeto del pensar liberador

A continuación, presentaremos esquemáticamente este breve pero intenso y creativo período del itinerario de Scannone identificando el punto de partida, horizonte, forma y sujeto del pensamiento propuesto y ejercido.

a. La interpelación ético-histórica del otro como punto de partida

La preocupación por redefinir el punto de partida atravesó, desde sus primeros pasos, a todo el liberacionismo. Como hemos señalado al hablar del “manifiesto” de la filosofía de la liberación en Argentina esta inquietud se hace presente en primer lugar: el “nuevo estilo de pensar filosófico” es “un pensar que *parte* del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente” (AA.VV., 1973; cursivas nuestras).

En el caso de Scannone, al igual que gran parte del horizonte liberacionista, el nuevo punto de partida tanto del filosofar como del teologizar es el cuestionamiento ético-histórico y efectivo de los pobres oprimidos. Se trata del cuestionamiento e interpelación del pobre pero considerando su experiencia práctica e histórica de liberación.

Este nuevo punto de partida, está en continuidad con los ya emprendidos por la tradición filosófica: admiración, *quaestio*, duda metódica, pregunta por las condiciones a priori de posibilidad, pregunta por el ser, cuestionamiento ético por el otro. Pero también se da una discontinuidad o ruptura, pues critica los puntos anteriores, a saber el del *kosmos* (como en la antigüedad clásica) y el del *ego* (propio del pensamiento moderno) pues, los pobres manifiestan la carencia injusta de cosmos, y la vulneración de su dignidad personal de *alter ego* en su alteridad. Así, a la radicalidad propia de la reflexión filosófica, que utilizará también la teología, se suma la criticidad.

Este nuevo punto de partida no es un ‘punto de partida’ como el que buscaba la modernidad de Descartes a Husserl, un punto de partida sin supuestos” (Scannone, 1973: 240), sino que se trata de una

Interpelación absoluta aunque histórica y estructuralmente determinada, que surge del clamor (muchas veces mudo) de los pobres. Dicho *punto de partida* es éticamente absoluto y sin embargo determinadamente histórico. Se da en la inmanencia de un mundo estructurado social, económica, política y culturalmente, y sin embargo es éticamente trascendente (Scannone, 1973: 237-238, cursivas nuestras).

Dicho cuestionamiento es pensado como una palabra interpelante y el compromiso como respuesta ante dicha palabra. La praxis no encuentra en sí misma su iniciativa, sino que, desde el comienzo, es ya respuesta libre. Así también la praxis de liberación ya es una respuesta responsable por el otro.

Dicha palabra es interpelación ética no sólo a la conciencia humana sino también a la filosofía como a la teología. A la filosofía en tanto es un cuestionamiento metafísico-ético-histórico al preguntar mismo, pues es anterior a la pregunta radical por el ser. Ésta pregunta no es eliminada, pero sí reubicada, y liberada, lo que le da posibilidad de hacerse efectiva. A la teología, en tanto en el clamor interpelante del pobre y del pueblo pobre, “el creyente escucha la Palabra de Dios hecha historia” (1973b: 8). De aquí que hay reconocer que tanto la filosofía como la teología son un “acto segundo”, reflexivo, crítico y teórico.

b. Horizonte metafísico-ético-histórico liberador

Para Scannone la situación de dependencia de América Latina no es nueva, pero sí lo es el haber tomado conciencia crítica generalizada de dicha dependencia. Ahora bien, según el jesuita el solo hecho de haber tomado conciencia de la situación de dependencia, ya supone el haber superado y el estar moviéndose más allá, al menos prerreflexivamente, del horizonte de comprensión de la modernidad, su comprensión ontológica y sus presupuestos. En efecto, dicha palabra cuestionante trae consigo y exige, para ser escuchada, un horizonte de comprensión

más originario, auténtico y radical que el horizonte de la modernidad, y que permite una nueva comprensión del ser y el tiempo.

La filosofía contemporánea, ha dado pasos esenciales en esta dirección, especialmente en los esfuerzos reflexivos de Martín Heidegger. Pero, el nuevo horizonte que emerge con la palabra interpelante posibilita una nueva comprensión del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, no cerrada circularmente a la trascendencia sino esencialmente abiertos a su historicidad, libertad, diferencia y misterio. De modo que se trata de un horizonte englobante no es sólo la verdad del ser, sino la alteridad y la trascendencia ética, aunque ésta se medie históricamente. Esta *irrupción hori-zóntica* moviliza todas sus dinámicas reflexivas en el imperativo de una mayor criticidad y radicalización.

Desde el nuevo horizonte, en tanto más radical y auténtico, es posible ahora criticar lo que hasta ahora parecía obvio, como la dependencia cultural, y cuestionar el fundamento del horizonte reflexivo y orden social consecuente que resultaba opresor. De modo que, el horizonte abierto por el punto de partida es a su vez, el punto de apoyo de una crítica ontológica, es decir a nivel de la comprensión del ser y del tiempo, a todo sistema opresor y de un nuevo filosofar al servicio de la liberación.

c. Ruptura epistemológica y con-versión formal de la filosofía y la teología

El pensamiento que acepte la interpelación ético-histórica del otro pobre se verá impelido a *transformarse* a sí mismo, exponiéndose a padecer una dolorosa ruptura en búsqueda de una nueva identidad. Scannone compara esta exposición con la “noche del espíritu” (Scannone, 1973b: 8) de la que hablar San Juan de la Cruz respecto al itinerario de la fe. Pues las formas, los modos, las categorías que servían hasta entonces para su tarea parecen ya no servir, provocando la sensación de quedar desprovisto. Pero que, en realidad, se trata de un tránsito purificador por la noche que prepara la aurora y apunta la alborada, que permitirá releer todo con un renovado sentido que trae la luz del nuevo día.

La palabra interpelante del otro pone en jaque la racionalidad del mundo moderno y su comprensión de la *episteme*, que la desoía. La forma del nuevo pensar ha de ser, en primer término, distinta que aquella forma moderna, y en ese sentido será “posmoderna” (término que utiliza Scannone, pero sin las resonancias que este término adquirió en la filosofía europea, a partir de J-F. Lyotard, entre otros).

Para alcanzar dicha nueva forma Scannone sostiene que es necesaria una “ruptura epistemológica” (Scannone 1973: 241; 1973b: 8), pero distinta a la propuesta por Gaston Bachelard. Se trata de radicalizar una ruptura epistemológica emprendida por el pensamiento filosófico contemporáneo en su intento de superar la modernidad trascendiendo las dicotomías entre sujeto-objeto, teoría-praxis, forma-contenido, filosofía-ciencias. Esto se dio por el intento de implantar la reflexión en un plano más originario a dichas dicotomías, desde donde se fue redescubriendo la historicidad y la praxis. Pero, “la ruptura epistemológica tiene entre nosotros características propias” (Scannone, 1973: 241). Se trata de radicalizar aquel intento en tanto “esa ruptura epistemológica implicará no solamente una apertura a la historia y a la praxis, sino también un giro o con-versión (*Kehre*) a nuestro pueblo” (Scannone, 1973: 237). Se trata entonces de un “triple giro, ruptura o con-versión que la abre a la abisal radicalidad de la historia, de la praxis y del pueblo a cuyo servicio está” (Scannone, 1973: 245).

Este triple giro, exige también un nuevo método propio en correspondencia con la nueva comprensión auténtica del ser (reconocimiento de la alteridad), del tiempo (triunfatoriedad del tiempo auténtico) y de las relaciones sociales (relación ética de responsabilidad), que Scannone denomina “dialógica” o “analéctica”. En diálogo crítico con Santo Tomás y Hegel (y con él, Marx), el jesuita llama analéctica ritmo dialéctico propio de la analogía aplicado al (re)conocimiento, no de la trascendencia religiosa como en la analogía tomista, sino de la trascendencia horizontal (del futuro y del otro). Se trata, por tanto, de una dialéctica abierta que no se detiene en la negación ni en la negación de la negación (negación tanto de la finitud de la razón para dar cuenta de la trascendencia, como de la opresión histórica), sino que partiendo de la apertura a la interpelación de la trascendencia llega hasta la negación de la relación misma de opresión heredera del esquema moderno sujeto-objeto y su voluntad de poderío.

Con esta propuesta metodológica, Scannone intenta superar la dialéctica de la totalidad (sea abstracta como la hegeliana o concreta como la marxista) que se cierra sobre sí misma en el plano de la mismidad mediante una analéctica de la alteridad (Scannone, 1972a: 124) que parte y permanece abierta a la eminencia “encarnada” en el otro que trae consigo la novedad.

Ahora bien, dado que la interpelación del otro que constituye el punto de partida de esta nueva forma de pensar no es inmediata, sino históricamente mediada en una situación concreta, el pensamiento comprometido con la liberación tiene que dialogar con las ciencias analíticas, como la sociología, la economía o la política. Pues para ponerse como pensamiento al servicio de la praxis del pueblo, debe ahondar en la interpretación de la realidad histórica latinoamericana, así como en ir en busca de las mediaciones teóricas y prácticas que permitan alcanzar la liberación humana y la realización de la justicia, lo que lo lleva a recurrir a la mediación analítica de las ciencias sociales. No obstante, a su vez, en una especie de círculo hermenéutico, el pensar filosófico y teológico, cada uno desde su especificidad, deben criticar y discernir los presupuestos e ideología que se pueden encontrar en la base de dichas categorías de análisis que emplea.

d. Pensador autocrítico, mediador y practicante

En medio de fuertes cuestionamientos a la figura y el rol del intelectual en tiempos agitados y convulsionados de comienzos de década, Scannone dedicó desde esta primera época y a lo largo de toda su producción, importantes esfuerzos por comprender la actitud y el papel que le competen al filósofo y al teólogo en la sociedad. La palabra cuestionante del otro y la transformación del horizonte y la razón misma del pensar acorde a aquella exige también una recompreensión del pensador y su misión.

Esta recompreensión conduce a reflexionar, una vez más, en torno a qué significa pensar, parafraseando el título de las lecciones de Martín Heidegger de 1951-1952. Para Scannone la “esencia del pensar” es el cuestionar crítico radical, es decir criticar hasta la raíz, hasta el fundamento. Consecuentemente, el sujeto del pensar tiene que encarnar la nueva comprensión alcanzada del pensamiento. Ahora

bien, para ser pensamiento verdaderamente radical y para no dejar de ser cuestionante, debe dejarse primero cuestionar a sí mismo:

El auténtico pensar es crítico ante todo de sí mismo... Reconoce su finitud, renuncia a toda absolutización. Se deja cuestionar por la verdad nueva que le aporta el otro en cuanto otro mediándole el futuro en cuanto tal. Se abre al diálogo... se hace capaz de pro-ferir dialógicamente y de practicar comunitariamente, en forma crítica, lo nuevo de la historia, sin renegar de lo antes sido, sino releyéndolo para pensar y hacer creativamente el futuro (Scannone, 1971a: 56).

Como se ve en la cita, el pensador tiene un función modesta, pero de real e insustituible importancia. En la filosofía de Scannone el pensador ocupa en la dialéctica-dialógica del proceso de liberación el lugar de “tercero” y asume la función mediadora del proceso, haciendo posible el diálogo que rompe la circularidad de la relación de dominación. Esta función la ejerce a través de su pensar como tarea “cuestionante, crítica, profética y creativa”.

Asimismo, la conversión o giro al pueblo antes aludida, exige al pensador un compromiso que es sólo asumible en tanto participa él mismo del pueblo. Dicho de otro modo: así como el sujeto de la interpelación y de la praxis es el “pobre en el pueblo pobre”, el sujeto del pensar, que acepte dicha interpelación como punto de partida, ha de estar inserto en el pueblo y en su praxis de liberación (Scannone, 1973: 243). De modo que su labor es “articulación reflexiva y crítica” (Scannone, 1973: 243) de la praxis de liberación del pueblo “no mirando al pueblo representativamente desde fuera, para manejarlo o para idealizarlo, sino practicando su historia desde dentro, en la humildad del discernimiento histórico de esa misma praxis” (Scannone, 1973: 243). Así, su reflexión se vuelve “servicio científico de pensamiento” (Scannone, 1973: 243) al mismo pueblo que lo interpela. De modo que el pensador es auténticamente tal cuando su pensar no es sólo un teorizar una determinada praxis, sino, utilizando una expresión de M. Blondel, un “pensar practicante” en tanto “se trata de un pensar que es originariamente praxis histórica” (Scannone, 1971a: 57).

Conversión, entonces, es la clave de bóveda tanto para la forma del pensamiento como para el pensador mismo. Pero en todos los casos se trata de una *conversión-a* y no de *conversión-de*. Es esta conversión la que le permite al pensador liberarse de las ideologizaciones que tienden a la absolutización y ejercer su rol de forma auténticamente crítica.

Una dinámica semejante de conversión-compromiso-escucha-función profética reconoce Scannone para el teólogo. Pues,

Por un lado, implica ruptura el hecho mismo de que el pensamiento teológico pase por el *compromiso histórico del teólogo*: la transformación del mundo y de sí mismo. Y por otro, el que se ponga humildemente *a la escucha* del pueblo de Dios, quien es el sujeto comunitario de esa praxis liberadora y de la nueva inteligencia de la fe que ella implica. El teólogo tiene una función profética cuando expresa la creatividad teológica del pueblo latinoamericano (Scannone, 1973b: 9, cursivas en el texto).

3. Pensamiento inculturado en el horizonte sabiduría popular (1974-1992)

Pese al denso trabajo filosófico ensayado en aquellos tres intensos años, Scannone no concibió su proyecto como acabado. Por el contrario, coherente a su forma abierta de comprender el ejercicio del pensar se mantuvo siempre atento a la novedad histórica y dispuesto a recomprender su propia propuesta. En efecto, a poco andar por las vías trazadas en el primer gesto liberacionista, muy pronto Scannone advierte el riesgo de diluir lo positivo propio de América Latina pensando exclusivamente bajo la dialéctica dependencia-liberación. El enfoque de crítica ontológica e impulso dialógico-dialéctico, aún corregido y releído latinoamericanamente, corría el peligro de no ver nada más que las formas de dependencia y caer en la dialéctica de la pura negatividad abstracta, perdiendo de vista o negando también al propio sujeto de la liberación en su concreción histórica y cultural. De aquí que su pensamiento, partiendo de la problemática dependencia-liberación, se fue historizando y fue enfatizando el rol que la memoria histórica de un pueblo, su sabiduría de vida y su proyecto nacional tienen en la experiencia de liberación y así se fue orientando hacia la cultura popular identificándola como lugar hermenéutico para el pensamiento latinoamericano al servicio de la liberación.

El nuevo momento entonces estará marcado por la tarea de una “hermenéutica de nuestra cultura” o “hermenéutica histórico-cultural” y la consecuente elaboración y reelaboración de categorías desde la sabiduría popular que aquella identificó precisamente como lugar hermenéutico y mediación para el pensar tanto filosófico como teológico (Scannone, 1990a: 16-18). A partir de este nuevo momento, las nociones de pueblo o nosotros, cultura, *ethos*, mestizaje,

religiosidad, símbolos y sabiduría populares, configuran la trama reflexiva del pensamiento de Scannone en esta etapa. Ahora bien, es posible hablar de un *nuevo* momento, en tanto su novedad se da por la explicitación y centralidad que su enfoque cobra, pues, según Scannone se trata de un “momento lógico dentro del anterior”, que intenta asumir todo lo válido de aquel (Scannone, 1990a: 17-18).

En el despliegue de este momento, el jesuita se convertirá en un representante central de la “corriente histórico-ético-cultural” de la filosofía latinoamericana y de la “teología del pueblo”, corrientes con características propias dentro de la filosofía y teología de la liberación, respectivamente.

3.1. De la liberación a la sabiduría popular

El camino que conduce de la liberación al contexto operativo de la sabiduría popular es transitado por el pensamiento de Scannone motivado por distintos factores. Aunque íntimamente relacionadas entre sí, y en mutuo diálogo y fecundación, es posible identificar algunas circunstancias, tanto filosóficas como teológicas, que dispararon esta revisión de sus primeros planteos y motivaron este nuevo momento en el pensar scannoneano.²⁵

3.1.1. Filosofía de la liberación en la línea histórico-ético-cultural

En el orden filosófico hay que señalar, en primer lugar, su actitud de apertura en las discusiones al interior del grupo de filósofos de la liberación. En este sentido, se destaca una sugerencia de Carlos Cullen, a su conferencia sobre la “Ontología del proceso liberador” de 1971 (Scannone, 2013: 30). Esta *sugerencia* está registrada en la crónica de la discusión a la exposición: Allí dice:

el Lic. Carlos Cullen manifestó que también es necesario liberarnos de una cierta ontología de la liberación. Pues el problema que se plantea es el

²⁵ Para un análisis más detenido sobre los factores de activación de este nuevo momento a partir de 1973 remitimos a Maddonni, 2020b.

camino para llegar a ella y el de su correspondiente lenguaje. Hay un camino corto y un camino largo. Según su opinión estamos eligiendo el camino corto. Pero se da también el largo, que trata de leer lo ontológico en las mediaciones históricas, culturales, económicas, sociales, etc... de modo que al horizonte ontológico se lo descubra en las mediaciones socio-culturales de América Latina.

A la que el autor en cuestión respondió:

El Dr. Scannone le expresó fundamentalmente su acuerdo. El diálogo entre ambos caminos –corto y largo, según la expresión de Ricoeur– será el que haga que ambas metodologías se vayan liberando mutuamente de sus presupuestos hermenéuticos. Pues no sólo el camino corto debe morir a todo apriorismo, sino también la interpretación de las mediaciones y símbolos socioculturales deben ir criticando el horizonte de comprensión desde donde ella se instaura (Crónica de la discusión en Scannone, 1972: 156-157).

Esta sugerencia resultó determinante para los próximos pasos itinerario scannoneano. Recogiendo la propuesta de Cullen, Scannone emprenderá el camino de complementar, en una mutua rectificación dialógica o analéctica, sus análisis basados en la inmediatez de la vía corta de la fenomenología heideggeriana-levinasiana con la mediación de la vía larga de la hermenéutica de las figuras históricas (Hegel) y los símbolos culturales (Ricoeur). Es decir, mientras la vía corta, emprende una analítica reflexiva directa de la experiencia (personal y/o social), según se fue dando, con distintos matices, a través de toda la historia de la filosofía, la reflexión que sigue la vía larga pasa por la mediación de las interpretaciones científicas y las otras expresiones culturales.

Esta nueva dirección le exigirá progresivamente a Scannone una renovación de agenda, incorporando nuevos interlocutores y revistando desde esta nueva óptica a sus clásicos.

3.1.1.1. La hermenéutica de Paul Ricoeur

El filósofo francés Paul Ricoeur (2013-2005) será el nuevo interlocutor privilegiado elegido para construir creativamente las apuestas reflexivas en este segundo momento, especialmente en la interacción que en su comprensión se da entre ética y cultura y en sus aportes sobre la cuestión de la relación entre símbolo, especialmente religioso, y pensamiento filosófico.

Respecto al primer ámbito, Scannone retendrá, de forma especial, dos cuestiones. Primero, la propuesta de Ricoeur en su artículo “Civilización universal y culturas nacionales” sobre el “núcleo ético-mítico” para definir una cultura, en alusión al fondo de valores propios de un pueblo que los constituyen como tal, y que no hay que buscar a nivel racional o reflejo, sino más bien niveles de profundidad que, más allá de las tradiciones e instituciones, solo se alcanza al “penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo”, que hay que descifrar e interpretar (Ricoeur, 1990: 259). Según Ricoeur, “habría que poder llegar hasta las imágenes estables, hasta los sueños permanentes que constituyen el fondo cultural de un pueblo y que alimentan sus apreciaciones espontáneas y sus reacciones menos elaboradas respecto a las situaciones que se atraviesan; las imágenes y los símbolos constituyen en lo que podríamos llamar el sueño despierto de un grupo histórico. En ese sentido hablo del núcleo-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo”. (Ricoeur, 1990: 259). Segundo, el subrayado ricoeuriano sobre el círculo vital de mediación mutua que se da entre ética y cultura, y la relación de éste con la libertad. Pues para el jesuita argentino “uno de los conceptos clave de Ricoeur es el de libertad, pero no de una libertad abstracta, sino de una libertad que, sin dejar de trascender sus mediaciones, está mediada por el mundo de la cultura y las instituciones (económicas, sociales, políticas, religiosas) y ha de realizarse responsablemente en la historia, en, a través y más allá de dichas mediaciones” (Scannone, 1990: 140).

Por otra parte, el segundo ámbito que Scannone recepcionará del filósofo francés en esta etapa de su itinerario es su tratamiento del símbolo y la relación entre éste y pensamiento. En efecto, Ricoeur es uno de los más altos representantes del

redescubrimiento del mundo de los símbolos en confrontación con la filosofía de la subjetividad centrada en la autoconciencia. Ricoeur afirma por un lado el dinamismo intrínseco del símbolo que, aun cuando no permite pasar todo su sentido al lenguaje, pide una interpretación, que a su vez abre el espacio de la reflexión desde dónde es posible el pensamiento propiamente especulativo. Aludiendo a este dinamismo, Scannone reitera la expresión con la que Ricoeur titula las conclusiones de su estudio *Finitud y culpabilidad*: “el símbolo da que pensar” en tanto “no sólo ‘da’, como lenguaje pleno, algo anterior a la posición del Cógito, en lo que éste se inserta, sino que da que pensar y qué pensar” (Scannone, 1990: 224 y Ricoeur, 1969). Por otra parte, para que la reflexión no sea abstracta, vana y vacía, sino concreta, ésta, para Ricoeur se suyo necesita de la hermenéutica de los signos y obras del hombre y preeminentemente de los símbolos. En este marco, el francés reconoce y se detiene especialmente en el lugar peculiar y distintivo que el símbolo religioso tiene para la reflexión y la especulación, en tanto la llevan más radicalmente al fracaso de todo intento de dominarlos y agotarlo en un saber absoluto y lo enfrentan a la frontera y el umbral. Estas reflexiones de Ricoeur iluminarán el planteo de Scannone en su intento de un pensamiento inculturado a partir de la sabiduría popular.

3.1.1.2. Rodolfo Kusch y Carlos Cullen

Asimismo este nuevo momento de Scannone se nutrirá de fecundos diálogos con las propuestas filosóficas de los argentinos Rodolfo Kusch y el ya mencionado Carlos Cullen. Si bien las relaciones con Cullen datan de finales de la década del 60’, en que el santafesino se encontraba estudiando filosofía como postulante jesuita en el Colegio Máximo, y ambos, junto con el propio Kusch, comparten los primeros pasos del nacimiento del polo argentino de filosofía de la liberación al comienzo de los años 70’, es a partir de esta segunda etapa donde interlocución filosófica se vuelve más densa, especialmente en torno al equipo Argentino de *“Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje”* creado en 1975, coordinado por el propio Scannone, y del que Cullen era el encargado del área fenomenológica (Fresia, 2020). El único registro escrito de este equipo es *Sabiduría popular, símbolo y*

filosofía (Scannone, 1984). Como signo de la influencia decisiva de las reflexiones de este grupo en este segundo momento de la reflexión de Scannone, cabe señalar que, según el propio autor, el artículo “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana” de 1980, programático de esta etapa al punto que dará nombre a su libro homónimo de 1990, es en verdad “resultado del trabajo común del grupo argentino” (Scannone, 1981: 283, n.1).

a. Rodolfo Kusch

Scannone entra en contacto con Kusch en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de 1971, y desde entonces tendrá importantes intercambios hasta su muerte. Sin embargo, es a partir de la orientación que fue tomando el pensamiento scannoneano en este segundo momento, en que el influjo de Kusch se torna visiblemente determinante, y de aquí en más lo será hasta la reflexión más madura del jesuita (cf. Scannone, 2010; Fresia, 2020).

Scannone se nutre del mismo fondo del pensamiento kuscheano e intentará alcanzar un grado de sistematización no definitiva en los esfuerzos pioneros de aquel. Como veremos a lo largo de tercer este capítulo, para su propuesta hermenéutica histórico-cultural del núcleo ético-mítico de la cultura Scannone asume y recepciona muchos de los originales aportes de Kusch. Entre ellos podemos focalizarnos en tres: el “estar”, el saber sapiencial con su lógica propia y el símbolo.

A partir de sus viajes y su comprometido trabajo de campo el autor de *América profunda* canaliza la alteridad radical que descubre en América respecto de occidente explorando las potencialidades filosóficas de la distinción lingüística que se da en las lenguas castellanas entre *ser* y *estar*. A lo largo de toda su producción fue analizando y enriqueciendo este par conceptual desde distintos matices: lingüístico, antropológico y finalmente metafísico. Esta distinción pretende señalar dos polos, dos modos de ser cultural, dos actitudes básicas para enfrentar el mundo y la vida e incluso dos dimensiones diferentes de la realidad.

Lo que Kusch (1999) llama “ser” caracteriza, en primer lugar, lo primordial de la cultura de occidente, mientras que el “estar” resume lo propio de la América

indígena. Mientras que el “ser”, que Kusch descubre en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI con su figura primera del “mercader”, es una incesante búsqueda de ser alguien, de ser más, el “estar” privilegia la mera instalación en un suelo e indica un sentido dis-tendido de la existencia, que no es otra cosa que descubrirse estar yecto entre las fuerzas cósmicas del mundo, fuerzas contrapuestas e innombrables que no se dejan desdoblar. Es la sensación de despojo y desnudez, un “no más que vivir” donde asoma una auténtica visión del hombre.

El *ser* concreta la tradición teórica que se elaboró a partir del pensamiento griego y constituyó el origen de la reflexión occidental. Indica aquel ámbito de la realidad que se presta a la connotación y al dominio de la razón humana. Gira en torno a la civilización y al progreso. El ser parcializa la realidad y delimita lo que Kusch llama, tomando la expresión de Hartmann, el “patio de los objetos”. Por su parte, el *estar* tiene relación con el ámbito no-visualizable, se relaciona más con el sentir que con el ver. Se refiere a lo que acontece en el plano de la pre-ontología. Se opera desde él, no con la razón sino conectando con los arquetipos inconscientes. Indica el ámbito del misterio donde se rozan las realidades que no pueden dominarse sino que hay que, necesariamente, conjurar para vivir. Al estar, considerado en este nivel, corresponde un saber “de salvación” y no de “solución” como el que caracteriza a la ciencia. Un saber que no busca el remedio de la realidad sino la comprensión, el acierto que funda y, originariamente, concreta el domicilio existencial.

En el *estar* se da un saber sapiencial popular que en su famoso libro *América profunda* de 1961 llama la “sabiduría de América”. Según Kusch, esta sabiduría opera con una lógica propia, que denominó “lógica de la negación” (Kusch, 1975). La negación es una forma de reversión de la lógica occidental que acciona la conciencia, la acción y la razón popular plagada de símbolos, rituales y divinidades: “La negación de las cosas transforma al mundo en símbolos, y el requerimiento de verdad recién se satisface en el área de la plegaria, el cual por supuesto tiene que llenarse con el mundo perfectamente estructurado de los dioses.” (Kusch, 1975: 42) La razón, la conciencia del pueblo y la acción popular reside en el paisaje, en el suelo, en la “barbarie” y el caudillo. La forma de la barbarie, lo impuro y hediento transforma la ficción del “ser alguien”, de la ciudad y de los próceres por la negación

en el estar no más: “La negación conduce a lo que *está*, y, todo lo que *es*, resulta sumergido en el *estar*” (Kusch, 1975: 76).

Ahora bien, este saber popular y su logos propio encuentran su arraigo en el símbolo y no en el concepto. A partir de su trabajo de campo, Kusch sostiene que el decir que articula ese ámbito originario y previo es el decir simbólico. Allí, donde la claridad y el decir no alcanzan, “ahí se exige el símbolo para ensayar el ser” (Kusch, 1978b: 107). Presionado por su indigencia, el hombre recurre a los símbolos para encontrar su centro salvador. El sujeto desconstituido que se mueve entre oposiciones remedia su des-constitución con lo simbólico que sirve como mediador del desgarramiento, participando de los dos polos, es decir, en lo cotidiano y material de la vida y el terreno indisponible de lo absoluto donde habita el sentido. Sin embargo, Kusch tiene un especial interés en señalar que si bien el símbolo sobrelleva y resuelve la tensión, no resuelve totalmente la indigencia original del sujeto sino que remedia transitoriamente una parte de la existencia, la que se refiere a la tensión de la indigencia original, pero no la seguridad de una solución (Kusch, 1976). De allí que el *estar* sea el lugar donde se gesta la autenticidad de la existencia con el balbuceo de un logos acertado, pero con un fundamento que se olvida cotidianamente y que, por lo tanto, es siempre necesario reactualizar. Esto último, relaciona las reflexiones kuschianas con la religión del pueblo (Fresia, 2020 y Maddonni, 2015), abriendo una vía de acceso “post-ontoteológicos” a la religión, que será particularmente recepcionado por Scannone.

b. Carlos Cullen

Respecto a Cullen, en varias ocasiones Scannone ha manifestado la influencia que ejerció en su pensamiento el libro *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* del filósofo santafesino publicado en 1978, del que el jesuita recordaba haber participado y haberse nutrido en las discusiones de sus borradores (Maddonni, 2018). Desde el título mismo Cullen emprende un “diálogo muy estrecho”, tan paciente como terco, con aquella “obra cumbre de la filosofía”, “texto mayor del pensamiento occidental”, que es la *Fenomenología del espíritu. Ciencia*

de la experiencia de la conciencia que el argentino retrucará a partir de una *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Cullen, 1978: 9). Cullen concibe su fenomenología de la crisis moral como una relectura crítica latinoamericana de la obra de Hegel, que aplica una “corrección sapiencial de la fenomenología” o “reubicación sapiencial de la fenomenología”, hasta convertirla directamente en una “Fenomenología sapiencial”. No obstante, antes de comenzar su tarea, Cullen advierte su crítica no es *ad hominem*, sino a toda la “racionalidad occidental”, pues el argentino señala, no sin influencia de las interpretaciones históricas de la filosofía de Heidegger y Levinas, que Hegel consuma lo iniciado por Parménides.

Cullen concentra su crítica en una disputa sobre el “punto de partida” de la fenomenología hegeliana misma dado que “en el punto de partida se juega ya, todo el desarrollo posterior” (Cullen, 1978: 13). El argentino pretende emprender una fenomenología no partiendo experiencia de la conciencia, en cuanto yo, sino experiencia del pueblo. Pues, mientras Hegel emprende el camino comenzando por la conciencia cuyo lugar el yo que conoce frente a la naturaleza, Cullen inicia el recorrido de los pueblos cuyo lugar es el nosotros que cree y obra en la tierra. Consecuentemente, si el camino de Hegel culmina (aunque en realidad también comenzaba) en la ciencia cuya figura inmediata es la conciencia (y de allí: ciencia de la experiencia de la conciencia), Cullen ubica allí a la sabiduría, cuya primera forma inmediata es el pueblo (y de allí: sabiduría de la experiencia de los pueblos). De aquí que Cullen emprende una “reubicación” y “corrección” sapiencial de la fenomenología, tomando como hilo conductor los momentos constituyentes de la experiencia popular de la sabiduría y como punto de partida la experiencia inmediata del “nosotros-estamos” en tanto sujeto sapiencial.

Cullen reconoce, no obstante, que “no es que Hegel descuide este nosotros, sino que en algún sentido lo deduce” (Cullen, 1978: 9), y le atribuye, por tanto, un carácter secundario. Así, el corazón de la crítica que Cullen dirige a Hegel “radica, en la arbitraria universalización que produce el lenguaje al comienzo mismo del itinerario fenomenológico como lo presenta Hegel” (ídem.). En la fenomenología del alemán, el nosotros aparece como la universalización que el lenguaje hace del yo de la conciencia sensible (Cullen, 1978: 13), pero de este modo queda así, relegado a un carácter derivado. Fruto de aquella arbitrariedad y desprecio de tal experiencia el

pensamiento occidental ha olvidado en su constitución el nosotros que constituye el meollo de la sabiduría popular.

Según Cullen, existe una experiencia más inmediata e irreductible y, por lo tanto, fundante de la mera conciencia teórica, que es la experiencia del *nosotros estamos*. Para Cullen esta experiencia del nosotros es una experiencia ético-religiosa. Es “ético, en cuanto está constituido por relaciones éticas de alteridad (cuya comprensión está directamente inspirada por Levinas); pero también religioso, porque el «estar en la tierra» está entendido como en Kusch, en cuanto arraigo en la Pacha Mama. Pues la tierra no sólo es comprendida como naturaleza que se posee y se cultiva, sino también y primeramente como fuente de la vida que emerge de ella, al mismo tiempo que se sustrae en su misterio” (Scannone, 2005: 255).

Son muchos los temas de esta obra de los que Scannone se nutre dialógicamente. En primer lugar, sin duda, lo referente a la ponderación filosófica del controvertido concepto de pueblo, entendido por Cullen como “nosotros estamos en la tierra”, y constituido como tal ético-religiosamente. Como hemos dicho Scannone asumirá este “nosotros estamos en la tierra” como nuevo punto de partida de un filosofar inculturado en nuestra América, propio de este nuevo momento de su filosofía. Asimismo, en tanto el “nosotros estamos en la tierra” es constituido como tal ético-religiosamente, Scannone tomará como eje de diálogo el carácter intrínsecamente religioso de la sabiduría popular. Aquí encuentra en la sabiduría popular y en los símbolos en los que ella se expresa un saber de lo absoluto, no saber absoluto. Por último, también el jesuita se nutrirá de la descripción culleana de la “identidad plural” o “identidad ética” del nosotros ético-religioso, para referirse a la unidad en la diferencia que se da en el seno del pueblo, unidad que no subsume la identidad articular de cada uno²⁶.

La reflexión y la interlocución entre estos tres autores argentinos fueron elaborando un plexo de nociones distintivas propias, que se fue plasmando paulatinamente en un corpus significativo. Así, la línea Kusch-Cullen-Scannone fue

26 Otras figuras o movimientos del recorrido de la sabiduría popular expuestos por Cullen son retomados por Scannone. Entre ellos, cabe destacar: la resistencia; la astucia; la noción de puesta en juego (en forma dialéctica, pero no necesaria, sino libre) y el empleo en sentido histórico-cultural de las categorías lingüísticas (semántica, sintáctica, pragmática), es decir, aplicada a la dinámica histórica de las culturas.

conformando una tradición reflexiva dentro de la filosofía latinoamericana, la corriente histórico-ético-cultural de la filosofía de la liberación.²⁷

3.1.2. La teología del pueblo

De igual gravitación que estas interlocuciones filosóficas, será su cercanía a la reflexión teológica latinoamericana y argentina. Por este motivo, una segunda circunstancia radica en el progresivo acercamiento de Scannone a las reflexiones teológico-pastorales de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), con la figura señera de Lucio Gera, germen de lo que posteriormente será conocida como Teología del Pueblo. Según Sebastián Politti, los núcleos temáticos que, no sin ambigüedades y riesgos, constituyen la médula de la línea teológico-pastoral de la Teología del pueblo son: fe y praxis histórica; opción por los pobres; la noción de pueblo; la alternativa ‘civilización o barbarie’ (cultural popular – cultura ilustrada); religiosidad popular; eclesialidad de las masas populares; opción por el proyecto del pueblo (Politi, 1992: 326-337). En el plano estrictamente teológico, el propio Scannone fue reconocido como uno de los representantes de la segunda generación de esta escuela argentina de la teología del pueblo, después de la talla de los fundadores como Lucio Gera, Orlando Yorio y Rafael Tello, entre otros miembros de la COEPAL (Gallí, 1991: 202).

a. El Documento de San Miguel

Un primer hito de esta comisión fue el llamado Documento de San Miguel, redactado en abril de 1969, cuyo título oficial fue: “Declaración del Episcopado

27 A comienzos de la década del 90, maduración de este segundo momento del itinerario de Scannone, Raúl Fernet-Betancourt, con mayor perspectiva histórica que estudios precedentes, sostenía que: “Dentro del movimiento de la filosofía de la liberación han cristalizado, sobre todo, dos líneas o tendencias fundamentales que son representativas de su desarrollo hasta la fecha. La primera de ellas puede ser definida como aquella que elabora sus mediaciones teóricas simbólicas mediante el recurso a la sabiduría de la cultura popular. Sería pues, en forma más breve, la corriente del *ethos* o cultura popular. La otra vendría definida por el esfuerzo de lograr las mediaciones recurriendo más bien al mundo categorial de un análisis social de proveniencia marxista” (Fernet-Betancourt, 1992: p. 96-98). A la primera de esas líneas, aquí, siguiendo desde una óptica scannoneana, la denominamos “corriente histórico-ético-cultural”.

argentino sobre la adaptación, a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado”, y considerado el texto posiblemente más decisivo y significativo que haya producido el episcopado argentino (Farrell, 1974; Campana, 1998 y Mealla, 2020). El documento, tal como lo indica su título, fue el esfuerzo del episcopado argentino, por releer el Documento de Medellín. No obstante, lo que debía ser una lectura de adaptación se convirtió en una relectura situada del documento. En efecto, se trata de una relectura y no de una simple lectura, porque el Documento introduce una novedad propia: la revalorización pastoral del pueblo fiel latinoamericano, de su historia y de la religiosidad popular. Esta nueva óptica puede leerse concentrada en el siguiente extracto del documento, que representa su “línea maestra” (Mealla, 2020: 7):

“la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también, y principalmente, desde el pueblo mismo. Esto supone: - amar al pueblo, compenetrarse con él y comprenderlo; - confiar en su capacidad de creación y en su fuerza de transformación; ayudarlo a expresarse y a organizarse; - escucharlo, captar y entender sus expresiones aunque respondan a culturas de grado distinto; - conocer sus “gozos y esperanzas, angustias y dolores”, sus necesidades y valores; conocer especialmente lo que quiere y desea de la Iglesia y de sus ministros; - discernir en todo ello lo que debe ser corregido o purificado, lo que tiene una vigencia presente pero sólo transitoria, lo que contiene valores permanentes y gérmenes de futuro; - no separarse de él, adelantándose a sus reales deseos y decisiones; - no transferirle problemáticas, actitudes, normas o valores que le son ajenos y extraños, especialmente cuando ellos le quiten o debiliten sus razones de vivir y razones de esperar.” (DSM, VI. Pastoral Popular)

Si bien este documento es anterior incluso a la explosión latinoamericanista de su pensamiento, en aquel primer momento este contacto pareciera operar sólo como la exigencia de asumir la realidad histórica continental y nacional, y su situación de dependencia en vías de liberación. El influjo real y la incorporación de esta “corriente argentina”, con su temática y perspectiva distintivas, se harán explícita y se volverá central desde 1974, hasta el final de su producción. Desde

entonces Scannone consideró a este Documento de San Miguel, especialmente en su capítulo sobre Pastoral Popular, como símbolo del paso cualitativo que realizó la reflexión teológica de la “vertiente de la teología de la liberación que se elabora prevalentemente como teología de la pastoral popular” (Scannone, 1974: 10), uno de los primeros nombres que recibió lo que actualmente se conoce como “teología argentina del Pueblo” (Politi, 1992; González, 2005)²⁸. Como se puede ver en la cita precedente, Scannone siempre consideró a esta vertiente o cauce teológico en la perspectiva liberacionista. Esta propuesta, que el jesuita plasmará en una clasificación epistemológica de las diversas corrientes de la teología de la liberación latinoamericana, será adoptada por otros referentes, al afirmar que esta teología del pueblo es una corriente “con características propias, dentro la teología de la liberación” (Gutiérrez, 1982: 264), o incluso una “forma independiente y muy valiosa de la teología de la liberación”. (Lehmann, 1978: 42)

b. La COEPAL y la Teología argentina del Pueblo

Un segundo hito en la línea de aquel Documento San Miguel fue el “Seminario sobre Pastoral Popular”, realizado en San Miguel, del 6 al 9 de septiembre de 1973, que llevaron adelante varios de los integrantes de la COEPAL, que aunque dejó de existir como tal a principios de 1973, siguieron reuniéndose y renovándose como grupo de reflexión teológica bajo el liderazgo intelectual de Gera. Las fichas de trabajo de este Seminario son testimonios gráficos de la elaboración de las nociones claves de esta corriente teológico-pastoral, especialmente las de *pueblo*, *anti-pueblo*, *cultura* y *religiosidad popular*. En la Ficha n° 2, dedicada al “Pueblo”, escriben:

Pueblo es un concepto de uso frecuente, pero muy poco elaborado. Esto lleva a que se originen confusiones y dificultades para captar a qué realidad nos referimos cuando hablamos de pueblo. Lo definimos como una unidad

²⁸ Recibe también otras denominaciones que remarca algunas de sus características, como “escuela argentina de pastoral popular”, (Allende, 1976: 119) “teología del pueblo subsumida bajo la orientación general de la teología de la liberación”, (Segundo, 1975: 264), además de “teología situada”, (Politti, 1992: 213) “teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos”, (Scannone, 1987a: 61) entre otras expresiones.

cultural, un sistema, una organización y una cierta jerarquía de valores. La doctrina tradicional del Iglesia afirma que ese pueblo –o esa cultura- forma una comunidad, es decir, participa de un bien común. El pueblo, como el hombre, está siempre en la historia, tiene un sentido, un destino; conforma una comunidad que por sí mismo construye su destino; al elegir el sentido de su vida, elige hacia dónde va y hacia allí marcha. Es importante concebir siempre al pueblo como una realidad global, colectiva; de esta afirmación ya comienzan a surgir dificultades.

Junto a estos documentos colectivos, habría que considerar dos textos personales de miembros integrantes de la Comisión, que, pero a su autoría individual, reflejan conceptos y perspectivas discutidas por el equipo. El primero, es del jesuita Fernando Boasso publicado en 1974 titulado *¿Qué es la pastoral popular?*. El segundo, corresponde a Lucio Gera, y lleva por título “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”.

Esta corriente argentina de revalorización teológica y pastoral de la religiosidad y piedad populares encontrará una recepción continental Tercera reunión General del Episcopado Latinoamericano en el conocido Documento de Puebla. La cercanía de la posición de Scannone con las conclusiones de este Documento de Pueblo pueden identificarse fácilmente, por ejemplo con el siguiente párrafo:

Esta cultura, impregnada de fe y con frecuencia sin una conveniente catequesis, se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, penetradas de un hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios. Se traduce en una sabiduría popular con rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres; en un sentido del trabajo y de la fiesta, de la solidaridad, de la amistad y el parentesco. También en el sentimiento de su propia dignidad, que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla. Es una cultura que, conservada en un modo más vivo y articulador de toda la existencia en los sectores pobres, está sellada particularmente por el corazón y su intuición. Se expresa no tanto en

las categorías y organización mental características de las ciencias, cuanto en la plasmación artística, en la piedad hecha vida y en los espacios de convivencia solidaria (DP, 413-14).

Este documento confirmará muchas de los elementos reflexivos trabajados en los documentos y eventos mencionados anteriormente, por ejemplo la misma noción de “cultura” (DP, 386) o incluso la de “sabiduría popular” (cf. DP 413; 448).

3.1.3. Otros factores

Junto a estos factores reflexivos, no podemos dejar de reconocer, también de modo indicativo, la fuerza de otros elementos, tanto personales como sociales, que resultan significativos a la hora de la transición a la segunda etapa de su pensamiento- más aún en un pensador tan comprometido en la conjunción de experiencia y pensamiento.

En primer lugar, hay que destacar su pertenencia congregacional a la Compañía de Jesús y el seguimiento a sus orientaciones generales, a la que el propio Scannone reconoce fundamental y que, desde sus documentos generales, ha orientado su labor apostólica tanto intelectual como pastoral (Scannone, 2013: 38).

También su experiencia de trabajo pastoral como sacerdote en el conurbano bonaerense (barrio "La Manuelita", San Miguel), que vive como una "escuela de contacto con el pueblo" (Scannone, 1990b: 252). Esta experiencia pastoral le permitió vivir en carne propia la riqueza de la piedad popular y le dio un conocimiento directo de la sabiduría popular y de sus modos de expresión.

Por último, tampoco deben olvidarse las circunstancias socio-políticas nacionales de estos años de “transición”, es decir, en torno a 1975 en Argentina. En efecto, las propuestas del paradigma liberacionista de muchas disciplinas, en pleno auge desde comienzos de la década del 70', fueron progresiva y sistemáticamente desarticuladas por medio de la persecución, la violencia o el exilio externo o interno.

3.2. Pensar a partir de nuestra sabiduría popular

Motivado por la búsqueda de lo nuevo y positivo de América Latina que no se deja reducir a la negatividad de la opresión, la maduración y combinación de las circunstancias y encuentros antes mencionados conducirán a Scannone a partir de 1973 a emplear, además del análisis social, el histórico-cultural. Para ello, en esta nueva etapa, el uso de la dialéctica histórico-escatológica “*ya, pero todavía no*” le permitirá atender no sólo al reconocimiento de la conflictividad histórica y la urgencia de su superación (*todavía no*), sino también a las anticipaciones simbólicas de liberación que (*ya*) se están dando en el pueblo.

Es precisamente esta noción de pueblo uno de los catalizadores de los diálogos y las búsquedas de esta nueva etapa. No es que el concepto de pueblo esté ausente de sus reflexiones anteriores en el horizonte liberacionista. En la conferencia inédita de 1971 para el Segundo Congreso Nacional de Filosofía ya decía: “cuando hablamos aquí de pueblo y concretamente del pueblo latinoamericano, nos referimos al pueblo real, a un pueblo con rostro, es decir, a la comunidad de personas concretas y no usamos ese nombre como una categoría abstracta, que puede ser usada como otro instrumento más de la voluntad de poder” (Scannone, 2019c[1971]: 107). Como se ve, su uso estaba asociado a una “comunidad personal”, y en ese sentido acentuando su *momento ético* de alteridad que le es propio a cada pueblo, pero no todavía resaltando lo suficiente la *dimensión cultural* de su identidad.

Para Scannone, esta noción no ha de entenderse desde el ámbito socioeconómico, tendiente a una idea clasista, que lleva a la oposición burgués-proletario, pero tampoco en forma ambiguamente populista como un recipiente donde todo cabe, sino desde un punto de vista prevalentemente histórico y cultural, sin por ello dejar de ser político. Desde 1974, el jesuita dedicó sus esfuerzos a clarificar esta compleja noción. En su primer intento, escribía:

“Pueblo como una categoría histórico-cultural (una especie de categoría símbolo) que designa a todos los que –sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo- comulgan con el proyecto histórico de liberación. Hablamos de categoría cultural porque apunta a la creación, defensa y liberación de un *ethos* cultural o estilo humano de vida. Se trata de una

categoría histórica, pues sólo históricamente puede determinarse en cada situación particular, quiénes y en qué medida se pueden decir verdaderamente ‘pueblo’, o en qué medida tienen caracteres de ‘anti-pueblo’. La llamamos ‘categoría símbolo’ por su riqueza convocativa y su ambigüedad o sobredeterminación significativa, ambigüedad que sólo se quita en un determinado contexto histórico” (Scannone, 1974b: 6-7)

Sobre esta peculiar denominación de “categoría símbolo” con la que se refiere a la noción de pueblo, explica Scannone:

“se trata de categorías-símbolo, que, porque tienen un origen metafórico, dicen esencialmente referencia a otros niveles de discurso, con la consecuente fecundidad y riqueza semántica. La contrapartida de tales fecundidad y riqueza es la correspondiente ambigüedad, que en sus aspectos negativos puede ser obviada solamente en el uso concreto de tales categorías-símbolo. Dichas riqueza y ambigüedad se dan porque el término puede jugar a diferentes niveles de discurso, evocando los otros al ser usado en uno de ellos. De aquí que sea fecundo para una comprensión global del fenómeno y para el respectivo diálogo interdisciplinar, es decir, para un diálogo que busque restaurar en la comprensión científica la unidad del saber propia del saber sapiencial simbólico” (Scannone, 1977: 76).

El momento cultural en su dimensión histórica es el elemento determinante a la hora de comprender la noción de pueblo. Este momento es indicado por el término *ethos*, entendido como “el modo particular de vivir y habitar éticamente el mundo que tiene una comunidad histórica (un pueblo, una clase social, una comunidad religiosa, etc.) en cuanto tal en su historia” (Scannone, 1990a: 77).

Para Scannone el *ethos* del pueblo es fruto del *mestizaje cultural*, noción recurrente en muchos estudios latinoamericanistas que el jesuita asume como categoría filosófica, con capacidad explicativa de la historia y la cultura de los

pueblos latinoamericanos.²⁹ A diferencia de la sociedad moderna que encuentra su origen en un contrato, el pueblo es fruto del mestizaje. El jesuita aclara en qué sentido utiliza este término:

“Así llamo a la mutua fecundación de culturas cuyo fruto es un *ethos* cultural nuevo, surgido de los dos anteriores. No excluye ni el conflicto ni la permanencia de residuos culturales anteriores o integrados. A pesar de ello se puede hablar de ‘mestizaje cultural’ cuando el *encuentro* de culturas ha primado sobre el conflicto o la yuxtaposición, y cuando la *novedad histórica* del surgimiento de un pueblo nuevo (con su correspondiente *ethos* cultural) ha primado sobre el trasplante [...] El mestizaje cultural puede darse aun cuando no se dé un mestizaje racial” (Scannone, 1977: 73).

Para la comprensión filosófica de este mestizaje cultural Scannone (1977: 79ss) se apoya y completa la reinterpretación en perspectiva latinoamericana del jesuita Gastón Fessard y sus tres dialécticas de inspiración paulina: amo-esclavo, varón-mujer y judío-pagano (Fessard, 1960) emprendida por Alberto Methol Ferré. Para Scannone el mestizaje cultural es el fruto del entrecruzamiento de dos dialécticas de la historia: por un lado, la dialéctica hombre-mujer que es dialéctica de encuentro entre hombres, pueblos y culturas en relación de *fraternidad*, y por el otro, la dialéctica señor-esclavo, que representa la dialéctica de conflicto en relación de *dominación*.

En el contexto latinoamericano este entrecruzamiento de dialécticas se concretizó en una doble relación intercrucada: entre el conquistador-varón-señor y la conquistada-mujer-esclava. Pero dada la prioridad lógica y ontológica de la primera sobre la segunda, que se ve así asumida y transformada (Fessard, 1960: 168), en el mestizaje prevalece el encuentro, la unidad fraterna del pueblo y la novedad en la historia que de aquel resulta, sobre la conflictividad y la dominación en el seno de ese mismo pueblo.

29 Entre otros filósofos que utilizaron esta noción de *mestizaje* podemos mencionar a Dina Picotti, Aníbal Fornari, e incluso Alberto Methol Ferré. Sobre el riesgo de un uso ideológico, parcial o regional de la categoría como única clave hermenéutica para referirse a los pueblos de América Latina cf. Fornet-Betancourt, 2014: 90-91.

A estas dos dialécticas fessardianas, Scannone incorpora la tercera, la del judío y el pagano, que es la dialéctica de la conversión, la gracia y el bautismo, para comprender en y a través del cual se operó lo que llamó el “bautismo cultural” del pueblo mestizo latinoamericano (Scannone, 1977: 87). Pues, en el caso de América Latina tiene connotaciones especiales que la pagana bautizada haya sido mujer, sierva y madre (la india) y que el varón, amo y padre (el español) haya sido ya cristiano.

Ahora bien, este mestizaje no fue sólo fundacional, sino que se continuó dando en la historia subsiguiente. Más aún se continúa dando en el presente gracias a la capacidad de *síntesis vitales* que opera en la cultura de los pueblos dando lugar a nuevos mestizajes culturales.³⁰ Por ejemplo, frente a la modernidad y sus valores, no se trata, entonces, de una mera pos-modernidad, porque dicha síntesis no rechaza de raíz los aportes de la modernidad, sino que reubica sapiencialmente los aportes de otras racionalidades. De modo que cuando los estilos modernos y postmodernos entran en contacto con esta cultura popular provocan nuevas síntesis vitales y ésta muestra su capacidad de elaboración y resistencia.

Esto lo lleva a considerar el arraigo cultural del cuestionamiento ético-histórico y a rastrear la positividad latinoamericana (no reductible a ninguna negación) en el peso y la fuerza de la historia de los pueblos y su cultura, cuyo núcleo es su sabiduría de vida, que puede llamarse sabiduría popular. Ésta posee, en tanto saber humano-global y a la vez situado acerca del mundo, del hombre y de Dios una racionalidad o *logos* propio, que Scannone denomina “racionalidad sapiencial” (Scannone, 1990a: 97). A diferencia de la racionalidad abstracta y formal dominante, la sapiencial es más abarcante porque es la racionalidad propia del mundo de la vida, y por lo tanto más humana y radical, y por ello, da la posibilidad de arraigar culturalmente y orientar éticamente aquella.

La sabiduría popular articula su experiencia y su modo de saber y pensar en un horizonte propio de comprensión. Es decir se mueve en un ámbito de realidad, de arraigo y pertenencia a la tierra, de religación y de simbolicidad que Scannone

30 Como hemos advertido más arriba tanto la noción de *sabiduría popular* como las de *mestizaje cultural* y *síntesis vital* son centrales en el mencionado Documento de Puebla (1979). Al escribir en sede filosófica, Scannone aclara: “No citamos ese Documento por su valor teológico, sino como interpretación autorizada dada por testigos tan calificados como son los pastores latinoamericanos” (Scannone, 1990a: 76)

inspirado en los trabajos de Rodolfo Kusch y en sus diálogos con Carlos Cullen denomina: estar o mero estar. Este ámbito metafísico u horizonte fundamental es anterior a la pregunta especulativa por el ser e incluso al cuestionamiento ético por el bien y la justicia, pero su capacidad de síntesis vital pone en interjuego los horizontes en los que la pregunta y el cuestionamiento se dan, a saber: el del *ser* y del *acontecer*.

Para Scannone la sabiduría popular con su racionalidad sapiencial puede ser el nuevo punto de partida para la filosofía y la teología latinoamericanas. De aquí que sin abandonar los aportes de la vía fenomenológica-existencial, el autor emprende una hermenéutica histórico-cultural del lenguaje simbólico en que se expresa dicha sabiduría, que le permite elaborar categorías y alcanzar una filosofía y una teología a partir de la sabiduría popular latinoamericana que sean universales aunque situadas. Para el primer ámbito la sabiduría popular puede ser punto de partida y la mediación entre el símbolo y la filosofía; en el segundo entre la piedad popular y la teología. A un pensar que nazca de la sabiduría popular, permanezca arraigado en ella y a la vez la exprese a nivel universal es a lo que Scannone llama un pensar inculturado.

Si bien ya en 1973 Scannone comenzaba a incluir textualmente las nociones de “pueblo”, “sabiduría popular”, “cultura popular” y “mestizaje” en sus publicaciones (Scannone, 1973: 243-244; Maddonni, 2020b), es recién con el artículo “Teología, cultura popular y discernimiento” (Scannone, 1974b) que se da en su pensamiento la primera cristalización del efecto producido por las circunstancias que señalamos anteriormente. En él encontramos, por primera vez, de modo incipiente pero programático, los nuevos temas, las nuevas categorías de análisis y los nuevos desafíos propios de la segunda etapa. La fecha representa, entonces, la asunción plena de la nueva perspectiva y marca el inicio de la segunda etapa. De modo que el libro *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación* (Sígueme, 1976), que compila trabajos del período 1972-1974, pese a haber sido considerado corolario de la primera etapa, ya está inscripto en este nuevo momento (Fresia, 2014). A partir de él se hace definitivamente explícito el nuevo ámbito que Scannone desplegará su pensamiento. La maduración de este segundo momento se encuentra sintetizada en su trilogía, indisolublemente interrelacionadas

entre sí, publicada entre 1987 y 1990. Se trata de *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología* (1990b), y *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990a), que integran, articulándolos, la mayor parte de sus escritos hasta la época.

3.2.1. Filosofía inculturada

Ya hemos dicho que al filosofar que parte de la cultura y sabiduría populares, Scannone lo llama un filosofar inculturado. El propio jesuita argentino aclara a qué se refiere con este neologismo:

Hablo de ‘filosofía inculturada’ refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente - en el orden del concepto- las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal. (Scannone, 1999a: 343; traducción nuestra)

Tras indicar el nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, Scannone se dedicó a la explicitación temática del horizonte de comprensión abierto por aquel nuevo punto, en vistas a desde allí ir reelaborando sistemáticamente todos los temas de la filosofía. En los escritos de la segunda mitad de la década de los setenta y durante los ochenta el jesuita asumió algunas de estas temáticas. Entre ellas, dedica reflexiones al problema *epistemológico* o del *logos*, como las relación entre razón y símbolo, o las relaciones entre racionalidad crítica, tanto filosófica-especulativa como científico-técnica, con la sabiduría popular y la racionalidad sapiencial en la que ésta se mueve.

Por otra parte, a partir de la categoría de *ethos*, abordará cuestiones de antropología filosófica, filosofía de la cultura y de historia y de ética. Aquí, la noción de *nosotros ético-histórico* le servirá a Scannone canalizar sus búsquedas, y para dialogar con otras propuestas filosóficas contemporáneas, como la “comunidad de comunicación” de Karl Otto-Apel. En este campo, concretizó histórica y

culturalmente su “ontología del proceso liberador” esbozada su primera etapa, mediante una hermenéutica de la experiencia histórico-cultural de los pueblos latinoamericanos (Scannone, 1990a: 147ss; Maddonni, 2020b, 449-453). Así reelaboró sus aportes a la cuestión de la liberación, que exige ahora la mediación histórica de los valores humanos universalizables que contiene situadamente el *ethos* de cada pueblo, que debe ponerse en juego dialógica y dialécticamente con otras comunidades históricas y sus respectivos *ethos*. Esta mediación o puesta en juego en la historia por la libertad, del individuo y de los pueblos, para que sea auténticamente liberadora ha de afirmarse primeramente de su sentido de la vida y de la convivencia expresada en valores y símbolos, que nace de su modo de habitar la tierra, su memoria histórica y su tradición cultural. Ahora bien, para que la mediación no acabe nuevamente en una estructuración social, económica, política y cultural injusta, es decir, en formas de violencia o dependencia como las que oprimen a América Latina, es necesario que en aquella esté presente la instancia ética. En tal sentido se trata de una mediación *ética*. La mediación que acaba en opresión desoye ideológicamente, en el nombre de un bien abstracto, la interpelación concreta y efectiva del otro y la identidad cultural singular de su mundo. Pero, para Scannone, la ética implica siempre su concreción histórica, aunque sin reducirse a ella. De aquí que el jesuita se refiera a una *mediación ético-histórica*, para que aquella relación ética no permanezca abstracta o simbólica. Se trata entonces de una mediación dialógica no sólo ético-ideal, sino también ético-institucional y ético-política, eficaz en el plano de la “densidad material de la historia” (Scannone, 1990a: 161).

No obstante, dentro de este ambicioso programa de transformación inculturada de la filosofía³¹, Scannone se dedicó de forma especial a la reelaboración de la cuestión filosófica de Dios, es decir, de una teología filosófica o una filosofía de la religión en perspectiva inculturada latinoamericana. Se trata del desafío de pensar especulativamente Dios y lo Sagrado ya no sólo desde la experiencia de Dios y al nuevo lenguaje, surgidos de dejarse interpelar por los rostros de los oprimidos y

31 Con esta denominación queremos parafrasear analógicamente el carácter programático del título Karl-Otto Apel en *Transformación de la filosofía* (1972, 1973), retomado críticamente por Raúl Fonet Betancourt en su libro *Transformación intercultural de la filosofía* (2001).

de la experiencia de la praxis histórica de liberación que responde responsablemente, sino también desde la sabiduría de los pobres y su religiosidad popular. Para ello su reflexión pretendió sentar las bases para llevar a concepto la epifanía del Infinito en el exceso de sentido no sólo de sus rostros, sino también de sus símbolos, ritos y fiestas religiosas o profanas, en los que ya se ofrece una primera hermenéutica geoculturalmente arraigada en la tierra del origen santo del sentido.

En su libro *Nuevo punto de partida...* Scannone despliega una triple mediación hacia la experiencia y conocimiento de Dios, a saber: simbólica, ético-histórica y especulativa que podríamos corresponder al horizonte del estar, horizonte del acontecer, horizonte del ser, respectivamente. La mediación simbólica, formalmente primera, se da *en y a través* del símbolo. Por su parte, la mediación ético-histórica, se juega en la libre apertura ética a la verdad y la conversión histórica del corazón y de las manos al bien y su realización histórica. Por último, Scannone propone que la mediación especulativa, que se mueve en el orden reflexivo-conceptual marcha al ritmo del lenguaje analógico. A su modo, cada una de ellas posibilita la manifestación y un acceso a la trascendencia religiosa.

No obstante, como ya hemos dicho Scannone entiende que el mestizaje de la sabiduría popular, y consecuentemente también de la religiosidad popular, asume la interrelación de las tres mediaciones gracias a su capacidad de síntesis vitales. Por lo tanto, si tomamos la sabiduría popular con su *logos* propio como mediación para un filosofar inculturado de la religión Scannone sostiene la necesidad de articular e interrelacionar los tres horizontes para una intelección genuina y auténtica de Dios. De aquí que no se trate de un mero triple acceso sino de un “acceso triuno” (Scannone, 1990a: p. 246).

Así, la mediación especulativa que mediante la analogía pretenda acercarse a la cuestión de Dios tiene que enraizarse en el símbolo respetando su inagotable plurisemia y su ritmo y a su vez, tiene que estar condicionada y orientada por la apertura ética a la verdad y la conversión histórica del corazón y las manos al bien. Así resume Scannone su densa y original propuesta:

el movimiento de acceso especulativo a lo Santo (y a Dios), sin perder su estatuto autónomo en su autenticidad, está, por un lado, como enraizado en el movimiento hierofánico del símbolo y, por otro lado, está condicionado

en su autenticidad, por una pragmática de libertad. Símbolo y libertad, con todo, no van en desmedro del pensamiento filosófico de la religión en cuanto pensamiento, sino que garantizan que éste, sin dejar de serlo, pueda pensar lo Santo como Santo sin pretender manipularlo, ni siquiera con el pensamiento. (Scannone, 1990a: p. 246).

3.2.2. Pistas para una teología inculturada

El uso de una filosofía inculturada por parte de la teología especulativa puede conducir también a una teología inculturada que asuma toda la riqueza humana y cristiana de la sabiduría y la religiosidad populares latinoamericanas. Una vez más, no se trata aquí de una nueva problemática teológica, agregada en alguno de sus tratados clásicos. Se trata más bien de la reelaboración, fieles a la tradición pero desde esta nueva perspectiva inculturada en la cultural, la sociedad y la historia latinoamericanas de la misma teología fundamental, la teología dogmática acerca de Dios Uno y Trino, Cristo, la Iglesia, e incluso la moral fundamental.

Como ya dijimos, Scannone siempre se consideró a sí mismo como un filósofo al servicio de la teología. De tal modo que, en muchas ocasiones, sólo se limitó a indicar los desafíos que sus planteos le insinuaban a la teología. No obstante, en algunos trabajos ha dado muchas pistas para desarrollar dichos temas (Scannone, 1990b: 232ss).

En el orden *epistemológico*, en primer lugar, la principal novedad viene dada por la revalorización teológica y teológica pastoral de la cultura, religiosidad y sabidurías populares y la asunción de categorías intrínsecas a la fe y a la misma religiosidad y el privilegio de la autocomprensión histórica del pueblo de Dios. Este conocimiento e interpretación de sí mismo del pueblo no es un conocimiento de tipo científico o teórico, pero tampoco irracional, sino un conocimiento sapiencial, que se da al nivel de un sentir fundamental que afecta a todo el hombre. Un conocimiento con el corazón, al decir de Pascal, que Scannone remitiéndose a Santo Tomás llama “conocimiento por connaturalidad”. Por ello este conocimiento que el teólogo debe

valorar no desecha el aporte científico crítico de las ciencias humanas, sino que las hace dialogar en un círculo hermenéutico.

Scannone también ofreció pistas *eclesiológicas*. La misma categoría de pueblo, ayuda a comprender rectamente la enseñanza conciliar sobre la Iglesia como pueblo de Dios. De este modo se pueden atravesar las dos reacciones que se dieron históricamente: por un lado, el anhelo de regreso a una eclesiología preconiliar jurídicista, sin caer en el escollo opuesto, de pequeñas comunidades demasiado intimistas o circunscriptas de forma clasista. Pues, la experiencia y la noción de *pueblo*, no opone “comunidad e institución”, sino que “une la acentuación de la *base* y de la comunión fraterna con un profundo sentido de la organicidad institucional” (Scannone, 1990b: 235).

Finalmente, de la devoción de la religiosidad popular latinoamericana a la figura del Cristo Salvador, Scannone señala algunas pistas en el plano *cristológico*. Pues, contra toda perspectiva excesivamente teórica o abstracta o que tienda a separar dualísticamente el Jesús de la Historia del Cristo de la Fe, la capacidad de síntesis vitales que vive el pueblo en su piedad puede iluminar una visión encarnacionista y salvacionista e iluminar así, tanto el carácter humano e histórico de Jesús de Nazaret como su carácter pascual de Cristo, Señor de la historia.

3.3. Punto de partida, horizonte, forma y sujeto del pensar liberador inculturado

El programa de esta segunda etapa de Scannone puede resumirse como un pensar, filosófico y teológico, a partir de la sabiduría popular. A la luz de este nuevo punto de partida, esboza las líneas fundamentales de una filosofía y una teología latinoamericana geo-histórica-culturalmente situada, de validez universal. Esto significa presentar una reflexión especulativa desde América Latina, arraigado en su humus cultural, *informada* por el movimiento, la estructura y el ritmo de la sabiduría e inspirada en sus contenidos.

Es el propio Scannone, en su claridad expositiva distintiva, quien nos brinda las *claves* en torno a las cuales gira toda la segunda etapa de su pensamiento:

el papel central dado a la *analogía* como forma del pensamiento especulativo o a la relación recurrente entre *sabiduría y ciencia, símbolo y pensamiento, praxis* (conversión, opción, acto primero, experiencia histórica) y *reflexión*, etcétera; en la preocupación por la *inculturación del pensamiento*, tanto filosófico como teológico; en la relevancia otorgada al “*nosotros*”-*pueblo*, sin desmedro de la afirmación de las personas; en el rol preferencial de los *pobres* en el pueblo como sujeto histórico y en su cultura popular; en la comprensión de la cultura desde su núcleo ético-sapiencial y las mediaciones sociales que lo encarnan y que aquél trasciende; en la interpretación de la historia, la cultura y el auténtico proceso de liberación latinoamericana, etcétera. (Scannone, 1990a:11)

Presentamos a continuación las determinaciones principales de su compleja y sólida arquitectura.

a. Un nuevo punto de partida: la sabiduría popular

Como hemos dicho, en busca de la positividad propiamente latinoamericana, no reductible a la negación determinada de la negación y que supere la dialéctica dependencia-liberación, (movimiento que corresponde al paso de la primera a la segunda etapa) Scannone centra cada vez más su pensamiento en el pueblo, su cultura y su saber. De aquí que en este segundo momento de su itinerario Scannone toma como punto de partida el saber de los pueblos, la *sabiduría popular*. Los pueblos latinoamericanos saben, tienen conciencia y ejercen una praxis. Se trata de una sabiduría propia fruto del mestizaje cultural, no biológico sino ético-histórico. Se trata de una “gnoseología popular” (Trejo 2000: 114), es decir, un estilo cognoscitivo propio que tiene sus ejes en la intuición, el corazón, el símbolo y los vínculos interpersonales solidarios.

Analíticamente podemos señalar el contenido y la forma de la sabiduría popular. En cuanto a su contenido implica el sentido último de la vida, es decir, es una verdadera sabiduría humana (y por lo tanto universal), aunque encarnada en una cultura. En cuanto a su forma, como ya advertimos, no es sólo un saber, sino es un

logos. La sabiduría popular presenta un modo propio de racionalidad: la sapiencial. La sabiduría popular es entonces racionalidad sapiencial. La racionalidad sapiencial es la racionalidad propia de la sabiduría popular latinoamericana. Una de las características principales de esta racionalidad es su capacidad creadora de síntesis vitales con otras racionalidades. Frente al sistema cerrado de la dialéctica hegeliana, Scannone entiende que el mestizaje permite el surgimiento de algo nuevo, de novedad: una *síntesis* (que no es mero sincretismo) *cultural*.

Gracias a este *logos* o inteligencia pre-reflexiva, pre-filosófica y pre-teológica, del sentido del mundo, del hombre y de Dios implicado en la sabiduría popular es posible tomar a ésta, como veremos luego, como mediación para la especulación filosofía y para la inteligencia de la fe. Así, sin anular la distanciamiento crítico del pensamiento, ésta es reubicada por la instancia más original de la pertenencia y el arraigo. Este nuevo punto de partida inscribe a Scannone en la corriente ético-histórico-cultural de la filosofía de la liberación, en la que es el máximo exponente y en el cauce de la “teología del pueblo”, de la que también es uno de sus principales propulsores.

Llegado a este punto, podemos preguntarnos: ¿la opción por tomar la sabiduría popular latinoamericana como punto de partida para la filosofía y la teología no va en desmedro de su pretensión de validez universal? Para el autor, todo lo humano es interpretado desde una cultura situada y la sabiduría humana universal se encarna en la diversidad de las culturas, tradiciones y pueblos. Hay, en cada cultura, una comprensión del espacio, del tiempo, del cuerpo y de lo Santo distinta, pero que sin dejar de estar situada es universal. Su *logos* propio es universal, pero situado. Al decir de Scannone, “la universalidad de la sabiduría no es abstracta, sino que es analógica, y no se da sino encarnada histórica y geoculturalmente en la diversidad de pueblos y culturas” (1990a; 206). De modo que el pensamiento a partir de la sabiduría popular latinoamericana es universal pero, citando a Mario Casalla es un universal situado o, en término más cercanos a Scannone, “universal analógico”. No se trata ni del universal abstracto ni del universal concreto (Hegel) sino de un universal situado en donde la universalidad se plantea desde la situacionalidad cultural del sujeto. (Casalla, 1973: 46; 1988: 90-95)

b. Horizonte triunitario de la sabiduría popular

La sabiduría popular articula su experiencia y su modo de saber y pensar en un horizonte propio de comprensión. Ella se mueve en un ámbito de realidad, de arraigo y pertenencia a la tierra, de religación y de simbolicidad que se inscriben en una dimensión anterior a la pregunta especulativa por el ser e incluso al cuestionamiento ético por el bien y la justicia. Esa forma del saber la unidad de todo se mueve en el ámbito metafísico u horizonte fundamental que el jesuita denomina *estar* o *mero estar*.

No obstante, avanzando sobre la intuición de Kusch y el desarrollo de Cullen, Scannone enfatiza que el horizonte del *estar* también se interrelaciona con los otros dos horizontes predominantes fundamentalmente en la tradición filosófica de occidente: el del *ser* y del *acontecer*. Retomando nuevamente las contribuciones de Werner Marx, Scannone (1990a: 21ss) caracteriza los horizontes de la tradición filosófica: el horizonte del *ser* que propone al ser como fundamento en la tradición occidental posee las siguientes notas esenciales: *a.* Identidad; *b.* Necesidad; *c.* Inteligibilidad; *d.* Eternidad. El horizonte del *acontecer*, que busca la unidad originaria en la libertad como comienzo absoluto y como a-bismo (*Ab-grund*) tiene como notas fundamentales: *a.* Alteridad o diferencia; *b.* Gratuidad; *c.* Misterio; *d.* Novedad histórica. Siguiendo este esquema, Scannone distingue al horizonte del *estar* del siguiente modo: *a.* Ambigüedad; *b.* Destinalidad; *c.* Abismalidad; *d.* Arquehicidad.

Si el horizonte del estar recoge la herencia amerindia, estos otros dos horizontes representan la herencia helénica y judeocristiana, respectivamente. De aquí que según Scannone (1989) cada uno de estos horizontes se puede simbolizar metafóricamente a partir de las ciudad de “Cusco – Atenas – Jerusalén”. Con esta denominación Scannone entra, con voz y perspectiva propia, en el debate internacional sobre la dialéctica: Atenas – Jerusalén, advirtiendo que la absolutización de esta tensión corre el riesgo de dejar fuera otras experiencias histórico-culturales y de despreciar su saber sapiencial. (Reyes Mate, 1999)

Según Scannone, tomar como punto partida de la sabiduría popular y su mestizaje cultural correspondiente implica abrir un nuevo horizonte de comprensión fruto de una “fusión de horizontes”, utilizando la expresión de H-G. Gadamer. En ella, gracias a su capacidad de síntesis, se da una articulación creativa de los tres

horizontes fundamentales, un “interjuego de las tres dimensiones”. (Scannone, 1990a: 31) De modo que en el mestizaje actual de la sabiduría popular se articulan los tres horizontes en una “síntesis vital”. No es no mera una hibridez sino una mutua influencia entre sí (interrelación) donde se mantiene irreductible su autonomía y especificidad. Sin embargo Scannone, siguiendo a Kusch, reconoce en el horizonte del estar una “prioridad de orden” sobre el ser y sobre el acontecer; prioridad formal, no necesariamente cronológica que los reubica y posibilita la reinterpretación filosófica de cada uno.

La sabiduría popular que es punto de partida del pensar inculturado está al mismo tiempo arraigada en la tierra, orientada éticamente al bien y la justicia y contiene en sí un logos especulativo aunque sapiencial. Sin embargo, esa articulación no se da de modo reflexivo y explícito. De aquí la función o tarea tanto de la teología como de la filosofía, aunque cada una en sus propios ámbitos disciplinares: explicitar, conceptualizar y articular especulativamente la inteligibilidad sapiencial que se mueve en un horizonte triunitario fruto del mestizaje cultural.

c. La mediación simbólica y la forma analógica del pensamiento especulativo

Al tomar a la sabiduría popular latinoamericana como punto de partida y horizonte, emergen una serie de aparentes contradicciones: entre filosofía y teología como ciencias y sabiduría popular; entre la universalidad propia del pensamiento especulativo y la particularidad histórica y cultural latinoamericana, entre los principios de identidad, necesidad, inteligibilidad, eternidad y universalidad frente a la alteridad y la diferencia, la gratuidad y la donación, la novedad histórica y en la irreductibilidad del otro cuya trascendencia ética rebasa cualquier totalización. La comprensión de estas oposiciones, no se resuelve en una síntesis estática, ni universal ni dogmática, incluso dialéctica; sino que las oposiciones se mantendrán abiertas en el marco de lo que Scannone denomina mediación simbólica y la tridimensionalidad del pensar *analectico*. Para comprender esta densa propuesta es preciso aclarar previamente algunas cuestiones.

La sabiduría popular no se encuentra comprendida dentro de los estrechos límites conceptuales de los ámbitos académicos ni se reduce sólo al ejercicio del bien y de la justicia sino que está fundamentalmente signada en la simbología cotidiana que emerge de los más variados ámbitos de relacionalidad popular presente en el ámbito poético, político, religioso, etc. Dicho de otro modo: el trasfondo sapiencial de la cultura latinoamericana no se condensa tanto en categorías teóricas, ni en imperativos morales sino en símbolos. Según Scannone:

Su elemento no es el *concepto*, como en la ciencia y la filosofía, sino el *símbolo* (símbolos, mitos, ritos, narraciones...). No procede argumentado, -como la filosofía- sino imaginando, plasmando, narrando historias, viviendo costumbres, obrando ritos (...) Pero no por ello deja de tener su propia normatividad, aunque no se trata del orden estricto, metódico, autocontrolado, propio de la filosófica. Aún más, no carece de discernimiento crítico; pero es el ‘olfato’, la prudencia y la experiencia de la vida; en cambio la crítica propia del pensar filosófico será autoconsciente, reflexiva y metódica. (Scannone, 1990a: 75)

Ahora bien, el *símbolo*, a diferencia de la *síntesis* conceptual, reúne en sí dando unidad en la diferencia. Son los símbolos los que vertebran la sabiduría popular y estructuran, de modo originario, la discursividad y la praxis aunque éstos no son reductibles ni a conceptos ni a meras relaciones éticas. Mediante su acierto sapiencial en símbolos la sabiduría popular pone en marcha lo que Scannone llama *mediación simbólica* en tanto media, sin sintetizar uno en otro, las tres dimensiones fundamentales (estar-ser-acontecer) en una abierta circularidad vivificante. (Scannone, 1990a: 56) De modo que el logos de la sabiduría popular implica la mediación simbólica del acierto fundante en tanto saber sapiencial: “precisamente en ese *movimiento acontece el saber sapiencial* como correlativo a la mediación simbólica, el cual, cuando es auténtico, es al mismo tiempo acertado, recto y verdadero. Para emplear la expresión de Kusch: así acontece el *acierto fundante*, que –como lo dice Cullen- es simultáneamente lúdico, ético y lógico”. (Scannone 1986: 389) Esta mediación simbólica es expresada principalmente en los símbolos y la literatura, los mitos y el refranero popular, los textos y las prácticas religiosas populares.

Ahora bien, para Scannone la forma especulativa que le corresponde a un pensar inculturado a partir de la mediación simbólica propia de la sabiduría popular es la “mediación unitrina o circumincesión entre las tres mediaciones” (Scannone 1990a: 9), que el jesuita alcanza mediante una nueva relectura de la analogía³². Este uso de la analogía es una de las distinciones del pensamiento scannoneano de otros pensadores volcados hacia la cultura y sabiduría populares y sus símbolos, inclusive de Paul Ricoeur, quien desecha la analogía como respuesta para su planteo de una filosofía a partir del símbolo. Al reconstruir el momento liberacionista del itinerario scannoneano aludimos a su recompreensión de la analogía como *analéctica*, en tanto no parte de lo privativo sino de lo positivo irreductible a la mera negación y recomprende la negación de la negación entre dicha afirmación primera y la afirmación de eminencia que se abre a la trascendencia (tanto vertical como horizontal) sin reducirla. A partir de su segunda etapa y considerando su idea de la “fusión de horizontes” de la sabiduría popular mediante la mediación simbólica, Scannone refina su relectura de la analogía: desde ahora hay que tener en cuenta en cada uno de los momentos de la *analéctica* (afirmación-negación-eminencia) la mutua correspondencia e interrelación de cada uno de dichos momentos entre las tres mediaciones que despliegan cada uno de los horizontes, pues a su vez cada una de éstas puede también interpretarse bajo un ritmo analógico:

de ahí que se plantee la tarea de repensar la analogía desde la sabiduría popular y la mediación simbólica que la caracteriza. Para cumplir dicha tarea habrá que tener en cuenta no sólo la interrelación “dialéctica” (¡entre comillas!; mejor digamos: analéctica) entre afirmación, negación y eminencia, sino también —en cada uno de esos tres pasos o momentos- la mutua mediación de las tres dimensiones de la mediación simbólica. (Scannone, 1990a: 73)

32 La *circumincesión* es un concepto teológico que traduce el término griego *perijóresis* o *perichóresis* y se refiere a la dinámica de interpenetración y comunicación mutua entre las personas de la Santísima Trinidad. Explica nuestro autor: “la teología [trinitaria] nos habla de *perichóresis* entre las tres personas divinas —su estar unas en otras, en mutua compenetración dinámica— y traduce ese término griego al latín y al castellano como *circuminessio* (circumincesión), escribiendo esas palabras tanto con *c* como con *s*. En ambos casos se usan los prefijos *circum* (alrededor de, en circularidad) e *in* (en), pero en el primer caso se atiende al movimiento relacional *entre* las personas, usando en latín el verbo *cedere*; y, en el segundo, a su permanecer unas *en* las otras, empleando el verbo *sedere*” (Scannone, 2020b: 16)

Así, la forma de trasponer en concepto filosófico la sabiduría popular es el uso de la analogía comprendida a partir del ritmo de circunmesión de los horizontes que pone en marcha la mediación simbólica. Se trata de una mediación simbólica (Ricoeur), analógica (Lakebrink, Brito, Puntel) y ético-histórica (Levinas, Kusch, Cullen) cuya interrelación constituye la “forma” de una filosofía y una teología inculturadas que piensan especulativamente desde la sabiduría popular.

d. *Nosotros* como sujeto de la sabiduría y el pensador partícipe de su cultura

Este nuevo punto de partida en la sabiduría popular y su horizonte propio, requiere repensar también quién es el sujeto de dicha sabiduría y del pensar que le corresponde. Si el sujeto de la sabiduría popular no puede ser otro que el *pueblo*. Con fuertes resonancias con la elaboración de esta noción por parte de la COEPAL y Lucio Gera, la reflexión madura de Scannone sintetiza su posición diciendo:

'Pueblo' designa al sujeto comunitario de una *experiencia común*, un *estilo de vida común*, es decir, *una cultura y un destino común* (proyecto histórico, al menos implícito, de bien común). Designa, por tanto, a un sujeto colectivo histórico-cultural y ético-político, concibiéndolo como *comunidad orgánica*. (Scannone, 1990b: 221, cursivas en el texto)

La sistematización filosófica de la noción de pueblo, en diálogo con los ya mencionados Rodolfo Kusch y Carlos Cullen es la categoría de *nosotros ético-histórico*. Para el jesuita el sujeto cultural y de la acción no es sólo (aunque sí es también) la persona individual, sino el *nosotros*. El *nosotros* no es la universalización del *yo* ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto. Tampoco es entendido como una especie de ego colectivo, ni como la mera suma de egos individuales. Para Scannone el nosotros “implica, además del *yo*, también al *tú* y los *él* (y supone a *Él*), que no son reductibles al *yo* ni siquiera comprendido trascendentalmente”. (Scannone, 1990a: 25)

Este *nosotros* no homogeneiza las diferencias ni presupone una esencia ahistórica. Por el contrario El verdadero nosotros es un *nosotros ético-histórico*. Es *ético*

porque se trata de un sujeto colectivo que no sobreassume ni homogeniza las diferencias, sino que respeta éticamente su alteridad en el seno del nosotros, en tanto se da, reinterpretando a Emmanuel Levinas, una “relación sin relativización” en una comunidad, evitando los riesgos de totalización del nosotros. Mientras que es también *histórico* porque su eticidad ha de concretizarse en la eficacia de su praxis histórica en mediaciones reales mediadas por la libertad.

Ahora bien ¿el acento en el nosotros-pueblo y su sabiduría implica un olvido de los pobres, motivo distintivo y central de la filosofía de la liberación? Apoyándose en la relación semántica implicada en el doble sentido castellano del término *pueblo*, el filósofo argentino responde de manera negativa a esta pregunta. Además del uso que describimos anteriormente, Scannone recuerda que “*pueblo* también designa a aquellos que son sólo pueblo” (Scannone 1990a: 220; 1990b: 221), es decir, aquellos que sólo tienen lo que es común, que no gozan de ningún privilegio y que son estructuralmente oprimidos. Según el filósofo argentino los pobres tienen un lugar preferencial en el pueblo como sujeto ético-histórico y son los principales depositarios de la sabiduría popular. Si bien ninguno es dueño absoluto de esta sabiduría situada, en los históricamente pobres y sencillos se transparentan más fácilmente su saber del sentido último. De modo que el acento puesto en la sabiduría popular no deja atrás no es un abandono de la filosofía de la liberación sino que, siempre según Scannone, la concretiza y enraíza todavía más.

Pues bien, identificado el pueblo como el sujeto de la sabiduría popular que está en el punto de partida del pensar filosófico y teológico inculturado, ¿quién es el sujeto de dicho pensar? Según Scannone hay que advertir que

Pueblo es una comunidad orgánica que, porque es orgánica, tiene en su seno diferenciación de tareas y funciones específicamente distintas, pero porque es comunidad, esas funciones de suyo no son privilegio exclusivo y excluyente, sino un servicio comunitario que puede y debe ser participado activamente de alguna manera por todos los miembros de la comunidad, en una especie de *communicatio idiomatum* de roles, sin que se pierda la especificidad de cada uno (Scannone, 1990b: 230).

De modo que el sujeto del pensamiento inculturado es el pensador que piensa a partir de la sabiduría popular y que opta por y participar de la comunidad y compartir su cultura. Esta opción exige convertir su mirada para dejarse humildemente enseñar. Solo así podrá tener la apertura de pensamiento para reconocer las expresiones de dicha sabiduría, comprender su mundo simbólico y aportar a su desarrollo su servicio reflexivo, metódico y teórico específico que interpreta, da razón y purifica la sabiduría (cf. Scannone, 1990: 95).

4. Un nuevo pensamiento en el horizonte de la lógica de la gratuidad y discernimiento de la acción y pasión históricas (1993-2013)

La década del 90 presentó una nueva situación socio cultural en América Latina. El ímpetu y el discurso de la *liberación* perdían fuerza ante la pretendida erección del neoliberalismo como única alternativa viable. Por su parte, también el recurso a lo *popular* y a su *sabiduría* comenzó a ser fuertemente sospechado por carecer de elementos fundamentales para el mundo moderno que se imponía, como la “eficacia” o la capacidad de institucionalizar sus valores. No obstante, pese a los cambios profundos que se produjeron, la situación mundial y latinoamericana sigue siendo una situación de extrema pobreza e incluso de exclusión.

Inmerso en este escenario, fiel a su espíritu en búsqueda y siempre atento a la realidad y novedad histórica, Scannone emprende una revisión de su programa reflexivo que lo llevará a iniciar un nuevo momento de su itinerario al descubrir una nueva perspectiva fundamental. Sobre esta necesidad de contante revisión, replanteo y puesta al día, en una entrevista de 1998, Scannone declara:

No podemos quedarnos fijados en el pasado. Por un lado, y a pesar de su importancia y vigencia, y de que le debo mucho, ya no es suficiente una línea tipo Kusch, por ejemplo, que apuntaba a las raíces indígenas con sus análisis sobre el “estar”; o el primer Cullen, con sus aportes en torno al “estamos en la tierra” y la “madre tierra”. Es cierto que esto también tiene que ser continuado y que puede tener vigencia en especial en los países andinos. Por otro lado, tampoco es posible detenerse en el marco de los análisis del pueblo del primer peronismo (Bender y González, 2007: 138).

Guiado por esta convicción, Scannone se desplaza de la consideración de la sabiduría popular en su forma más tradicional hacia la emergencia actual de nuevas síntesis culturales, cuyos protagonistas son sobre todo los pobres latinoamericanos. Así el jesuita argentino se fue orientando al fenómeno de la problemática de la emergencia de la sociedad civil y de los nuevos movimientos sociales como el neocomunitarismo de base. En ellos el jesuita cree ver actuando la capacidad de síntesis vitales de la sabiduría popular actual mestizando, ya no sólo a nivel simbólico, religioso y cultural, sino también económico y político, muchos elementos tanto de la tradición y de la modernidad, como también de la postmodernidad. A partir de aquí, Scannone renueva su filosofía y teología liberadoras e inculturadas desde la *irrupción del pobre* donde se dan dichas síntesis con una lógica de la *gratuidad*, que invita al *discernimiento* filosófico y teológico de la novedad de vida y sentido que en ellas se dona.

Si bien los primeros brotes de esta tercera etapa se perciben en 1991, cuando escribía: “Una alteridad y pluralidad ético-históricas que no cercenen la unidad plural ético-histórica del nosotros, sólo son posibles gracias a una *economía* o *lógica del don*: don de palabras y de bienes. Pues en ésta comunidad, comunicación y consenso se basan, en último término, en la *gratuidad*, la acogida mutua y la reciprocidad del don” (Scannone, 1991a: 157) Sin embargo, esta perspectiva se hace presente de manera explícita y programática con sus artículos: “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina” (Scannone, 1993a) y “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad” (Scannone, 1993b) publicados en el libro colectivo titulado: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Y se desplegará hasta tomar forma madura en sus dos últimos libros estrictamente filosóficos: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. (Scannone, 2005) y *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (Scannone, 2009). En estas últimas dos producciones las etapas que reconstruimos anteriormente son recogidas y asumidas desde un nivel de reflexión más completo y acumulativo.

4.1. Nueva cultura popular, irrupción del pobre y gratuidad

Durante el despliegue de una filosofía y una teología a partir de la sabiduría popular, se produce en el itinerario reflexivo de Scannone una nueva eclosión. Pues las “*res novae*” (cosas nuevas) del tiempo interpelan el pensamiento del jesuita, siempre atento y a la escucha de la historia. Respondiendo a sus desafíos, su sensibilidad reflexiva se concentró cada vez más en la historia concebida como historia abierta. Dicha problemática llevó a re-preguntar por la novedad emergente en la historia latinoamericana.

En este tercer momento del pensamiento scannoniano comenzará a jugar un papel gravitante el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica³³. Fundado en 1980-1981, siendo el propio Scannone uno de los artífices fundacionales junto a Ignacio Ellacuría y otros filósofos jesuitas, el Equipo se propuso como meta: “elaborar pautas y temas fundamentales para una filosofía que -en continuidad con la *philosophia perennis* y abierta a la filosofía actual- sea una filosofía latinoamericana. Es decir que, enraizada en la situación e histórica latinoamericanas, pueda responder a sus necesidades actuales”. (Scannone, 2001: 156) Uno de los pilares del espíritu que animó el grupo desde sus inicios fue el planteo y la pretensión de asumir la dimensión ética y la dimensión histórica de la filosofía, en especial de la latinoamericana, tal como lo muestran los documentos de trabajo de su primera obra colectiva. En su presentación del equipo el jesuita Vicente Santuc recuerda que “el grupo quería asumir la dimensión de la historicidad del filosofar desde el diagnóstico o la percepción de la ‘creación’ en la historia. Se trataba de ver fenómenos, y urgencias, de descubrir la emergencia de novedades en

33 Entre sus libros se destacan: *Para una filosofía desde América Latina* (1992), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: hacia una nueva racionalidad* (1993), *Hombre y sociedad: reflexiones filosóficas desde América Latina* (1995), *Sociedad civil y Estado: reflexiones ético políticas desde América Latina* (1996) *Ética y economía: economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad* (1998), *Lo político en América Latina: desafíos actuales: contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política* (1999), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: de la experiencia a la reflexión* (2003), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina: la religión y sus límites* (2004), *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia* (2006). Una lectura atenta a los trabajos colectivos de este Equipo de Jesuitas Latinoamericanos y de algunas de las publicaciones individuales de sus miembros, especialmente los de Pedro Trigo y Emilio Brito, en confrontación con el pensamiento de Scannone pueden resultar muy clarificadores.

medio de las circunstancias de muerte y anonadamiento que tipifican al Continente” (Santuc, 1998: 305)

Esta dirección de trabajo se tornará decisiva en el pensamiento de Scannone. Pues, la atención a la dimensión histórica de la sabiduría popular y la realidad histórica latinoamericana, conduce y concentra su atención, no sólo hacia el pasado sino también a la actualidad y al futuro. Allí descubre que la “sabiduría popular actual” está en continuidad con las formas históricas de la sabiduría popular fruto ya de un mestizaje fundacional, pero asumiéndolas creativamente con formas culturales actuales, en una especie de “nueva síntesis vital” (Scannone, 1991a: 161). De este modo cae en la cuenta de que no se trata solo de pensar desde las culturas aborígenes y tradicionales, sino sobre todo desde la emergente “nueva cultura popular”. Esta nueva cultura popular responde a un “nuevo imaginario colectivo cultural alternativo” fruto de un “nuevo mestizaje cultural”. Estos nuevos movimientos sociales se mueven ya no sólo en los marcos del comunitarismo tradicional sino en los de un “neoasociacionismo popular” o “neocomunitarismo de base” latinoamericano que da cuerpo a la trama social que articula el nuevo imaginario (Scannone, 1991a: 168). A su vez, Scannone, advierte que esta emergencia de una nueva cultura popular, y en nuevo mestizaje e imaginario cultural colectivo alternativo que le corresponden, están en sintonía, a nivel global, con la denominada emergencia de la sociedad civil.

Fruto de dicho nuevo imaginario colectivo cultural alternativo producto de aquel nuevo mestizaje cultural la “nueva cultura popular” y sus nuevos movimientos sociales de neocomunitarismo de base están aprendiendo no tanto sólo a resistir culturalmente frente a los riesgos alienantes de la modernidad, como también al mismo tiempo a asumir y transformar, a partir de su propia identidad cultural histórica, los desafíos y las contribuciones de la modernidad y la posmodernidad, con sus lógicas propias. Y esto no sólo en los niveles religioso, simbólico y cultural, como el estudiado en el capítulo precedente, sino también en el social, económico y político.

4.1.1 La irrupción del pobre como hecho de vida y libertad gratuito

Estas nuevas tramas sociales y renovadas actitudes culturales comunitarias se están dando en toda la sociedad latinoamericana, pero en particular, es sobre todo en la base y entre los más desprotegidos, es decir entre los pobres, donde aparecen con más fuerza dichos movimientos. A tal renovado despertar Scannone lo tematiza como la “irrupción del pobre”, retomando la gráfica expresión empleada por Gustavo Gutiérrez, considerado el padre de la teología de la liberación (Gutiérrez, 1981; Scannone, 1993a y 1993b). A ello contribuyó nuevamente el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, que en una segunda etapa orientó su trabajo hacia una reflexión filosófica sobre el hecho de la irrupción del pobre en la historia y la conciencia latinoamericana.³⁴

Si bien es cierto que la noción de “irrupción” ya estaba presente desde el comienzo del pensamiento scannoniano (Scannone, 1971, 34), aquí adquiere nuevo sentido y profundidad. Scannone habla de “irrupción” pues se trata de un acontecimiento nuevo, sorprendente y no deducible, a pesar de que la realidad de los pobres estuvo presente desde siempre en la historia de América Latina. Según el jesuita, en la actualidad somos testigos de una verdadera novedad histórica en el *tipo* de pobre que irrumpe y en el modo de su *modo de presencia*.

Lo *nuevo* tiene que ver con el *tipo* de pobre del que primariamente se trata, los cuales presentan características diferentes a los de otros momentos de la historia. Una de las principales causas de la pobreza de nuestro tiempo tiene que ver con los mecanismos estructurales, ya sean internacionales, nacionales o regionales, que provocan la emergencia de los pobres “modernos”, los cuales son estructuralmente marginados por el sistema económico y/o político. Es por eso “que el hecho de la irrupción de los pobres en la conciencia y la sociedad latinoamericanas tenga como

34 Según los relatos de presentación si bien el grupo inició sus actividades orientado por la problemática de la liberación latinoamericana a partir de las reflexiones individuales cada integrantes, el Equipo fue enriqueciéndose a través del diálogo entre sus miembros y progresivamente encontrado su óptica y voz colectiva propia, ingresando así en una “segunda etapa de reflexión” hacia finales de la década del ‘80. Esta segunda etapa se realizó en tres pasos: “primero, [una reflexión] sobre el significado ético-político y antropológico de dicho hecho (1988); luego en 1989, acerca de su significado a nivel simbólico (religión, lenguaje); y por último, sobre su significado para la comprensión de la filosofía, sus categorías y su metodología” (Scannone, 1992: 19).

novedad que la comprensión del pobre y la práctica que ella informa (...) sean sociales, políticas y estructurales, sin dejar por ello su dimensión personal y ética” (Scannone, 1993a: 130). Con el paso del tiempo, Scannone fue ampliando esta noción de “*irrupción de los pobres*” para referirse a las “víctimas históricas”, para incluir en ella también a “excluidos, aborígenes y afroamericanos...” en América Latina, cada vez más visibles y con mayor protagonismo social (Scannone, 2012b: 116).

Por otra parte para Scannone también hay novedad en la *modalidad*. Tal novedad se refiere a la emergencia de movimientos populares donde los pobres se constituyen como un nuevo sujeto histórico colectivo organizado y solidario, con capacidad de protagonismo en la construcción de la futura historia común. De modo que la filosofía descubre entre los pobres y su sabiduría no solo “núcleos de resistencia”, “reservas de sentido” y “posibilidades reales” de futuro sino también signos y gérmenes de apertura y novedad ya actuantes en la sociedad. Éstos se identifican sobre todo en el nuevo tejido social organizacional comunitario que entre los pobres se está creando y en las imágenes culturales alternativas que lo acompañan, y que se expresa en fenómenos socio-culturales como el ya mencionado “neocomunitarismo de base” (Scannone, 1993b: 232). Así, la idiosincrasia sapiencial latinoamericana asimila crítica y creativamente la emancipación política, la industrialización, el sindicalismo, la justicia social, la democracia electiva, los liderazgos funcionales, notas propias del proyecto moderno, y la creatividad imaginativa, la flexibilidad y las diferencias, propias de los esfuerzos postmodernos. En síntesis, en esta tercera etapa, el programa de Scannone consiste en filosofar a partir de la (nueva) irrupción de los (nuevos) pobres.

Esta irrupción-acontecimiento del pobre, como verdadera novedad histórica, es interpretada por Scannone como un “hecho de vida y libertad” (Scannone, 1993a: 131). Se trata, en primer lugar, de un *hecho*, un *factum* que se da en la experiencia y no una idea regulativa, un presupuesto o una tesis normativa. Este hecho es de *vida y libertad* pues en él epifaniza un “*plus* de vida en medio de condiciones de muerte, *plus* de sentido en medio del sin-sentido y *plus* de libertad a pesar de la opresión” (Scannone, 1993a: 135). Ese “plus” es entendido por el jesuita como exceso de humanidad y de dignidad. Debido a este exceso en la base de hecho y de la cultura popular emergente a partir de él hay nueva lógica o racionalidad. En ese hecho de la

irrupción del pobre se manifiesta una nueva lógica o racionalidad que Scannone denomina lógica de la gratuidad, pues el exceso que acontece en dicha manifestación es gratuito, acontece sin porqué (necesidad) sino sólo como don gratuito (sin razón ni fundamento). Así, afirma el jesuita argentino, la sabiduría popular y su praxis están “impregnadas de gratuidad” (Scannone, 1996: 124; Scannone, 1999a: 345) que se manifiesta en el novedoso “protagonismo” social de los pobres y excluidos, y en su creatividad humana histórica, que encarna un “paso” creativo del no ser al ser (Scannone, 1993a: 135).

De aquí que tales formas sociales y culturales que encarnan dicha irrupción intentan aunar gratuidad y eficacia, característica propia de la lógica moderna. Pues la cultura popular emergente busca una concordancia de esa gratuidad, solidaridad, relaciones interpersonales, de comunidad, etc. con la eficacia, en instituciones populares, por ejemplo, de la economía popular de solidaridad. En lenguaje ricoeuriano se podría decir que en la vivencia de estas prácticas se unen de modo original las “relaciones cortas”, es decir las relaciones éticas de persona a persona que forman parte de la tradición de América Latina y son propias de sus valores profundamente éticos y humanos, con las “relaciones largas” que hacen explícita la dimensión histórica, social, estructural y reglada de las anteriores, que Scannone asocia a la modernidad (Ricoeur, 2010: 47; Scannone, 2009: 136-137).

De este modo, frente el dominio del enfoque neoliberal de la actividad, la ciencia y la política económicas y a la crisis del Estado-nación moderno, la irrupción del pobre y su lógica de la gratuidad puede contribuir a vincular positivamente entre la ética y la economía, y a iluminar un “*nuevo modo de hacer política*” desde y en América capaz de responder a la acuciante problemática de la exclusión de tanta personas y pueblos enteros. (Scannone, 1999b: 7; cursivas en el texto)³⁵

35 Ambos temas, de lo político y lo económico, si bien son abordados por Scannone son mayoritariamente trabajos grupalmente, bajo su dirección, con el ya mencionado Equipo Jesuita Latinoamericana de reflexión filosófica. Véanse sus trabajo colectivos: *Ética y economía: economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad* de 1998, *Lo político en América Latina: desafíos actuales: contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política* de 1999.

4.1.2. Gratuidad y fenomenología. La continuidad de un diálogo

En el marco de esta atención al exceso gratuito cobrarán en Scannone renovada vigencia sus estudios de fenomenología, comprendida en sentido amplio más allá de Husserl pues aunque teniendo como analogado principal el método fenomenológico iniciado por el maestro de Friburgo, ésta sigue abierta a nuevas posibilidades de llegar a las cosas mismas en cuanto se dan en y a la experiencia humana (Scannone, 2005: 148, n. 8). Dentro de tales desarrollos Scannone se sumerge especialmente en los debates en el seno de la corriente posthusserliana francesa. Pues ésta ha radicalizado la búsqueda por el surgimiento del sentido hasta llegar a un ámbito indisponible, previo, que nos es dado.

En esta dirección, Scannone emprende un diálogo, pionero en el medio local, con el filósofo francés Jean-Luc Marion (2008; 2011) y su propuesta de una fenomenología de la donación, en quien el jesuita argentino encuentra un nuevo paso de radicalización de la fenomenología que la lleva hasta su propio límite al postular a la *donación* como lo más originario. En este marco la definición de fenómeno como “adecuación entre intuición e intencionalidad” (o entre noesis y noema) queda transgredida, porque la donación precede y es la condición de posibilidad de la intencionalidad. Marion comprende al fenómeno “como lo que se muestra en y a partir de sí (Heidegger) y no sobreviene sino en tanto que se da en sí y a partir de sí”. A partir de esta definición, el francés diferencia distintos grados de automanifestación, siguiendo el hilo conductor del grado de intuición. Así, en primer lugar, se encuentran los fenómenos pobres de intuición en que la intencionalidad puede anticipar la intuición como en los objetos lógicos y matemáticos. En segundo lugar, se encuentran los fenómenos comunes en que, si bien la intencionalidad también puede prever su intuición, ésta es más rica porque es una intuición no formal sino individual: son los objetos del mundo percibido, de la física y las ciencias naturales. Por último, se encuentran los fenómenos saturados, en que un exceso desmesurado de intuición se acrecienta al punto en que sobrepasa la intencionalidad que no puede anticiparla. Con esta expresión, el fenomenólogo francés hace referencia a experiencias en la cual la sobreabundancia de donación

desborda y excede la capacidad de intuición del sujeto, y por los tanto todas sus significaciones conceptuales, y aun los horizontes previos de comprensión. De esta manera, Marion recoge en una noción distintos fenómenos “de excedencia” ya estudiados en la fenomenología, sobre todo post-heideggeriana: el “acontecimiento” en Ricoeur y Romano, la “carne” y la “vida”, primero en el mismo Husserl y, Henry, la “obra de arte” en Derrida y a Merleau-Ponty, el “rostro del otro” en Lévinas (Scannone, 2012b: 116).

Esta nueva interlocución, emprendida con la libertad dialógica-creativa que le es característica a nuestro autor, le dio un nuevo impulso a sus búsquedas.³⁶ Entre muchos de ellos, dos se destacan: en primer lugar, Scannone descubre en Marion elementos para desplegar su fenomenología de la religión a partir del extremar que en ella acontece de la estructura pura de la donación que se da en todos los fenómenos, a saber, la de un llamado que sólo se fenomenaliza en la respuesta del donatario, que le abre así al don un horizonte de audibilidad o visibilidad, aunque éste siempre lo sature. Ahora bien, para Scannone, acentuando un aspecto no suficientemente explorado por Marion, el Misterio que se dona inmediatamente en la experiencia religiosa acontece precisamente en y a través y más allá de la experiencia humana y sus mediaciones, y por tanto reclama un abordaje hermenéutico. Así Scannone, retoma la cuestión de la relación entre fenomenología y hermenéutica, no presentándolas como métodos en oposición sino como complementarios en interrelación fecunda. Es decir, la “hermenéutica”, primero de la “experiencia humana en general”, y luego de la “experiencia religiosa” en sus símbolos y textos abren la posibilidad de un lenguaje que lo interprete y aún más lo piense en conceptos. (Scannone, 2005: 68)

En segundo término, Marion ayudó a Scannone a enriquecer su pensar atento a la actualidad histórica, ayudándolo a comprender mejor su noción de “irrupción del pobre” a partir de su categoría de “fenómeno saturado”. También aquí Scannone reclama ir más allá de Marion, pues dicho exceso o saturación vivida

³⁶ En su estudio sobre el diálogo entre Scannone y Marion, María Clemencia Jugo Beltrán sintetiza: “Podemos sintetizar las referencias de Juan Carlos Scannone sobre los aportes de J.-L. Marion en los siguientes aspectos: la problematización del método fenomenológico; las consideraciones sobre el fenómeno saturado directamente relacionado con la fenomenología de la donación; sus observaciones a propósito del fenómeno erótico que nos compromete con la responsabilidad social y política de justicia; y sus referencias al tránsito metafísico-teológico que realiza Marion en la fenomenología de la donación.” (2015: 31)

no sólo da lugar a una inagotable hermenéutica teórica, sino que se “interpreta” también en renovadas “acciones” ético-sociales y en exigencias de “praxis histórica” y política de liberación humana integral. (Scannone, 2012b: 115)

Así es como, a la escucha de la nueva situación cultural mundial y latinoamericana de comienzos de la última década del siglo XX, Scannone vuelve una vez más sobre su pensamiento y relee toda su producción para modularla ahora como una “*filosofía anadialéctica de la gratuidad* puesta al servicio de la *liberación humana integral*” (Scannone, 2005: 156; cursivas en el original), que pueda ser asumida, elevada y transformada por una teología.

4.2. Acción y pasión históricas de las víctimas y su discernimiento

En los años siguientes a esta tercera eclosión, la noción de “irrupción del pobre” como lugar de la *emergencia* de *novedad* histórica fue ampliada y re-modulada como “acción y pasión históricas” de las víctimas, es decir, no sólo del actuar sino también del padecer de los crucificados de la historia. Pues, precisamente el lugar de emergencia gratuita de novedad y sentido en la historia es la práctica histórica sobre todo de las víctimas históricas. De aquí en más el programa intelectual de Scannone se inscribe en una filosofía y teología inculturadas de la acción y pasión históricas en perspectiva de liberación humana.

Ahora bien, el fenómeno histórico es ambiguo. El sentido de su acontecimiento histórico no tiene para los sujetos una transparencia absoluta, es decir, un sentido evidente, donde es posible establecer una referencia inmediata entre acción y sentido. Pues, el acontecimiento implica cambios de sentidos y multiplicación de significados. De modo que es necesario discernirlo, a través de un proceso de descripción, lectura, interpretación y comprensión. De aquí que en este tercer momento de su itinerario los esfuerzos reflexivos del jesuita argentino se concentraron en pensar metodológicamente la lectura del aquí y ahora de la situación social y cultural latinoamericana. Esta lectura que no es un mero análisis socio-estructural, Scannone la hallará en el *discernimiento*.

Una vez más, nuestro autor vuelve sobre sus pasos y los relee bajo este nuevo desafío. Su permanente interés por la historia se canaliza ahora, en este tercer momento, en el discernimiento de la acción y pasión históricas. Si bien este método ya apareció desde su primera etapa liberacionista, es a partir de este nuevo momento en el que Scannone concentrará en él gran parte de sus preocupaciones y esfuerzos.

Esta propuesta encuentra su raíz en su experiencia espiritual como religioso jesuita. En efecto la teología y experiencia espiritual ignaciana a partir de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola enseñan a “buscar y hallar la voluntad de Dios” (EE, 1) por medio de un “modo de proceder” (EE, 189) que consiste en el *discernimiento* de consolaciones y desolaciones espirituales. Pero Scannone buscará llevar el discernimiento espiritual ignaciano y su lógica práctica al orden histórico-social, poniendo en marcha una transposición analógica de lo personal a lo social, para lo que se servirá también de la mediación filosófica, en vistas a que sea posible de ser aceptado por todos.

Scannone se avoca a la construcción de un marco filosófico-teológico orientado al discernimiento de los signos de los tiempos, que son a la vez, signos de la época, y signos de la voluntad de Dios en la historia. Se trata de una renovada filosofía y teología de la historia, pero no de la historia en su conjunto (una histórica general del espíritu), sino de la que está acaeciendo y en la que estamos actuando y padeciendo como sujetos geoculturalmente situados. (Scannone, 2009)³⁷

4.2.1. Filosofía de la acción y pasión históricas

En el orden filosófico sus trabajos giran en torno a la interpretación reflexiva y al discernimiento filosófico de tales acontecimientos y padecimientos históricos, que la filosofía puede y debe tematizar y expresar “reflexiva, consciente y aun críticamente, por el rodeo del círculo hermenéutico, a fin de ayudar a la *vida* a cumplirse, a pesar de todas las dificultades de una realización efectiva” (Scannone, 2009: 7).

³⁷ Para la relación y el enriquecimiento de esta propuesta de discernimiento filosófico con el método “ver, juzgar y actuar” para leer los signos de los tiempos cf. Scannone, 2009: 273-277.

Para ello, inspirado en Ricoeur (2010), Scannone propone que la realidad socio-cultural sea leída como un “texto”, a fin de aplicarle el mismo método hermenéutico.³⁸ Pues, los acontecimientos, al igual que el texto, por un lado, implican un significado propio, que se independiza tanto de las intenciones de sus protagonistas inmediatos como de las circunstancias particulares de su contexto histórico, y por otro, abre nuevas configuraciones de sentido y nuevas posibilidades reales, análogo al “mundo del texto”.

De modo que tratando a la acción histórica como texto y aplicándole su método de interpretación es posible pasar desde una comprensión inmediata a una comprensión más profunda de la polisemia de significados. Este *pasar* puede ser entendido como una “transgresión semántica” (Scannone, 2005, 146; 2009: 32) que opera como una superación del sentido literal por otro sentido, nuevo e imprevisible pero que no carece de referencia al mundo del que surgió. Así, a través de una transgresión regulada de los significados es posible acceder a una mayor comprensión a partir del sentido referencial de los acontecimientos.

Para pasar de la lectura y la hermenéutica al discernimiento propiamente dicho de la acción histórica y de las configuraciones y estructuras que nacen de ella, Scannone reflexiona sobre la condición subjetiva y el criterio que lo hacen posible. Respecto a lo primero, según el jesuita, no sólo hay que atender a lo que objetivamente se interpreta, sino también a la actitud radical subjetiva del intérprete que dispone o no a la libertad para discernir rectamente. Para Scannone, la condición pragmática del discernimiento que libera de ideologías e ilusiones como las denunciadas por los “maestros de la sospecha”, es la “renuncia al propio amor, querer e interés” (EE, 189) y la conversión ético-histórica a las víctimas.

Es precisamente esta conversión al sufrimiento de las víctimas históricas lo que debe operar según Scannone como lugar u horizonte desde donde discernir. A la hora de fundamentar esta posición el jesuita se apoya nuevamente en la antropología filosófica de Ricoeur y su propuesta de una “imaginación de inocencia” (Ricoeur,

³⁸ En su artículo “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto” propone Ricoeur: “Mi tesis es que la acción misma, la acción significativa, se puede convertir en objeto de la ciencia sin perder su carácter de significatividad gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce en la escritura... Esta objetivación se hace *posible* por algunos rasgos internos de la acción, que son similares a la estructura del acto de habla y que transforman el hacer en una suerte de enunciación”. (2010: 176; resaltado en el original)

1969: 179). Pues, movidos por la interpelación del sufrimiento injusto de las víctimas “somos capaces de imaginar creativamente un mundo de justicia” y a su luz poder criticar lo antihumano de las acciones y estructuras que las crea en nuestra actualidad histórica e imaginar posibilidades reales alternativas.

Estas posibilidades primero se imaginan para luego poder ser detectadas y discernidas en la realidad histórica a modo de gérmenes emergentes de alternativas que ya se estén dando en una línea orientada hacia la utopía de la justicia (Scannone, 2005: 144-15; 2009: 27-31). Uno de los principales criterios operativos de este discernimiento que propone Scannone es el de creación y sobreabundancia. Esto es, cuando se da en la realidad histórica un “paso creativo a un *más* de ser, el tránsito de lo inhumano a lo *más* humano, de situaciones de muerte a las de *vida* y a una *vida* más plena, del *no-ser* relativo y la privación de todo, al *exceso de ser*”, (Scannone, 2009: 30). Ese *ser* y *más de ser* o incluso *exceso de ser* es el índice que permite discernir el *ya* de gérmenes de un futuro más humano y las posibilidades reales éticamente positivas porque más humanizadoras.

Así, la filosofía que a partir de la pasión de las víctimas descubre críticamente gérmenes y brotes emergentes de posibilidades reales de mayor humanización en hechos y prácticas concretas, cumple con su tarea de contribuir a que éstos aparezcan más claramente a fin de ir transformando nuestra dura realidad en más humana, sin por ello dejar de advertir los *riesgos* que puede comportar, sobre todo los de no lograr efectivizarse suficientemente o de no convertirse en un modelo universalizable.

4.2.2. Teología de la acción y pasión históricas

Scannone proyecta también una teología en “convergencia analógica” con el discernimiento filosófico (Galli, 2013: 127). Si éste se lleva adelante con ojos de filósofo, y como tal es en principio válido para todos con independencia argumentativa respecto a los contenidos de la fe cristiana, aquella se la emprende a la luz de precisamente de la fe. Para el jesuita la “lectura de los signos de los tiempos desafía hoy a la teología de la historia, a fin de que se constituya en teología de la acción y pasión históricas”. (2011b: 111)

Con esta propuesta Scannone parece responder al desafío planteado por Lucio Gera. En efecto, en 2004, el teólogo argentino, al que Scannone siempre identificó como una de las referencias más importantes de la teología argentina, reflexiona sobre una teología de los procesos históricos y sostiene que la historia es un acontecer, que el acontecimiento es revelador y que el sujeto de la historia es un “espíritu encarnado”, el hombre. La teología de los procesos históricos (del acontecer) es tanto una teología que conoce a Dios revelándose en la historia, y a la vez, es una teología de la incidencia de Dios en el acontecer histórico. (Gera, 2005: 261-262). En este contexto Gera reflexiona y se pregunta: “El acto de discernir equivale a un juicio que separa o diferencia: juzgamos que un acontecimiento de la época es signo del tiempo destacándolo de otros que no lo son. Es paralelo con el ‘discernimiento de espíritus’ en el plano de la vida espiritual de las personas. *Hay reglas para el discernimiento de espíritus. ¿Las hay para el discernimiento de los signos de los tiempos?*” (Gera, 2005: 270; subrayado nuestro)

Para Scannone el discernimiento se orienta a encontrar la acción de Dios y del espíritu del mal en la realidad y la praxis históricas, y se constituye como una teología de los signos de los tiempos. Con esto el jesuita se mueve en el horizonte abierto por el Concilio Vaticano II, cuando en su constitución pastoral *Gaudium et spes* llama a “escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS, 4), es decir, a “discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos... los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios” (GS, 11).

También aquí la emergencia de vida en exceso, sobre todo si acaece -según el ritmo pascual- en circunstancias de muerte es el criterio de la presencia eficaz del Espíritu. A este propósito Scannone recuerda la idea de Walter Kasper

“Siempre donde surge algo nuevo, siempre donde se despierta la vida y la realidad tiende a superarse extáticamente a sí misma..., se muestra algo de la eficacia y la realidad del Espíritu de Dios. El Concilio Vaticano II ha visto esta eficacia universal del Espíritu no sólo en las religiones de la humanidad, sino también en la cultura y en el progreso humanos” (Kasper, 1990: 262 y Scannone, 2004: 253)

Según Scannone el Espíritu de Verdad y libertad del Señor Resucitado obra en la historia humana creando vida en circunstancias de muerte. Esta emergencia de vida nueva en situaciones de muerte es un signo de la presencia creadora y salvadora de Dios, que solicita a la libertad del hombre. A la luz de la fe es posible discernir cuáles son aquellas situaciones donde opera la acción salvadora del Espíritu de Dios en el proceso histórico y reconocer la vida nueva que trae en el concreto caminar humano, en sus búsquedas y realizaciones parciales.

De modo que la teología de la acción y pasión históricas que propone Scannone

es teología abierta a la acción del Espíritu y a la respuesta responsable o al rechazo humano de dicha acción, es teología histórica inculturada guiada en su tarea y en su autocomprensión por el misterio de Cristo al que asume como modelo; es teología de la acción (pasión) histórica que discierne el paso de Dios y el quehacer humano de cara al Dios de la historia; es teología histórica abierta, en revisión y en construcción contante porque quiere captar y acompañar la vida del Espíritu en la historia humana (Rosolino, 2004: 378).

Si bien es cierto que por el énfasis en el nivel epistemológico y metodológico “no se encuentran suficientes desarrollos, a nivel de contenidos, que permitan conocer y gustar más en concreto las perspectivas del teólogo argentino” (Rosolino, 2014: 383), sin embargo su propuesta abre la posibilidad de muchos “diálogos teológicos”, como el ensayo de C. M. Galli sobre la gracia y la “esperanza teológica”, que realimentan a su vez el marco epistémico y metódico en una circularidad provechosa.

4.2.3. Discernimiento en el “arte de la grupalidad”

Según Scannone este discernimiento en tanto busca escrutar tanto a nivel práctico como teórico las posibilidades reales alternativas en la actualidad histórica ha de sostenerse en una comunidad de reflexión interdisciplinar. Dicho de otro modo, puesto que se trata de una situación histórica concreta y por lo tanto

económica, social, política, cultural, su interpretación y su juicio valorativo por la razón teórica, como la búsqueda de caminos para su transformación por la razón práctica necesitan de la mediación de las ciencias humanas y sociales. Si bien la necesidad de interdisciplinariedad ya estaba presente en la iniciativa de las Jornadas Académicas de San Miguel, de aquí en más su necesidad encontrará mayor fundamentación y una creciente y sostenida ejercitación, al punto de considerar como una de sus características más propias “el arte de la grupalidad (construyendo el saber en permanente diálogo con otros)”, según la acertada expresión de Aníbal Torres (Torres, 2020: 9).

De aquí que, para hacer efectivo su nuevo programa filosófico-teológico y la nueva metodología de trabajo correspondiente, comenzará a ocupar un lugar cardinal su participación en distintos grupos de trabajo interdisciplinar. Entre ellos, ocupa un lugar especial Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia *Monseñor Gerardo Farrell*, en donde ejercita un renovado diálogo mutuamente enriquecedor entre distintos campos del saber³⁹. Sociología, economía, ciencias políticas, de la educación y de la comunicación, junto con la teología y la filosofía se encuentran respetuosamente, reconociendo la diferenciación de la razón entre las distintas ciencias y al mismo tiempo su *transversalidad* posibilitando su diálogo, para reflexionar sobre la realidad nacional, regional y mundial desde la óptica de la enseñanza social de la Iglesia como disciplina teológica, que no se limita a comentar el corpus magisterial sino en el intento de aportar a su desarrollo, su inculturación y su puesta en práctica.

Scannone ha reconocido, en distintas ocasiones, que su participación en este grupo le permitió ejercitarse en el diálogo interdisciplinario con las ciencias humanas y sociales, del que tomó muchos elementos para la práctica su práctica del

39 El origen de este grupo se encuentra en 1987 a partir de la experiencia interdisciplinar en el marco de reuniones de becarios del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán (ICALA) dedicados a estudios sobre la Doctrina Social de la Iglesia desde América Latina, convocados por Peter Hünermann. Finalizada dicha experiencia en 1992, el grupo argentino continuó trabajando y en el año 2000, ante el fallecimiento de uno de sus miembros fundadores, adoptó el nombre de grupo de Pensamiento Social de la Iglesia *Monseñor Gerardo Farrell*. Entre sus obras colectivas, se destacan: *Argentina, tiempo de cambios* (1996), *Argentina: alternativas frente a la globalización* (1999), *Crisis y reconstrucción* en dos tomos (2003), *Ética, desarrollo y región* (2006), *¿Hacia dónde? Debates, consensos, y estrategias para la Argentina bicentaria* (2010), *El surgimiento de un nuevo paradigma* (2015) y *Actualidad de Medellín. Una relectura para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos* (2020). En todas ellas Scannone tiene importantes contribuciones que suelen operar, en muchos casos, como animador e hilo conductor del volumen.

discernimiento: “me ejercité en la lectura y discernimiento (teológico, pero también filosófico) de los signos de los tiempos en los niveles mundiales, continental, nacional y local, con la mediación de dichas ciencias” (Scannone, 2013: 35).

4.3. (Otro) nuevo pensamiento y paradigma de la comunión

Este despliegue lo lleva a entroncar y encolumnar su perspectiva fundamental en un “nuevo pensamiento”, expresión que Scannone toma libremente del filósofo alemán Franz Rosenzweig, y que el jesuita hace extensiva hasta Heidegger, Levinas y Marion (Scannone, 2005). Según aquel filósofo judío, a diferencia del “viejo pensamiento” que simbólicamente se despliega desde Jonia hasta Jena, el nuevo pensamiento reside en la “necesidad del otro o, lo que es lo mismo, tomar en serio al tiempo”, pues “necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender del otro para lo más propio” (Rosenzweig, 2005: 34). Este nuevo pensar reconoce éticamente al otro como otro y da lugar al acaecer histórico sobreabundante.

Asumiendo creativamente la propuesta de Rosenzweig Scannone se sumará a aquella circularidad abierta entre pensar, alteridad y temporalidad, radicalizándolo e inculturándolo. *Radicalizándolo* por el pensar desde la pasión injusta de las víctimas de la historia como lugar hermenéutico en tanto en ellas se muestran la crisis de una tipo de razón o pensamiento que las originó, como la exigencia de su renovación. (Scannone, 2005: 8-9) *Inculturándolo* por incluir en él al pensar sapiencial surgido desde nuestra América y su categoría del *estar*, como otra dimensión metafísica fundamental, distinta, como señalamos en el capítulo anterior, a la del ser y el acontecer, en tanto ayuda a comprender lo trágico del sufrimiento injusto de las víctimas y el misterio del mal (Scannone, 2005: 126). De aquí que Scannone hable, para identificar esta asunción creativa, de un “otro nuevo pensamiento” (Scannone, 2005: 108), de raigambre latinoamericana en diálogo con el nuevo pensamiento europeo.

Este (otro) nuevo pensamiento si bien parece ante todo filosófico, puede llegar a caracterizar la situación actual del pensar y a constituirse, en términos más

generales, en un nuevo paradigma de la cultura general, que puede nombrarse como paradigma de la *comunicación*. De modo que, como ya advertimos, para el jesuita no se trata de una propuesta, sino del reconocimiento de este nuevo ámbito sociocultural en el que muchas prácticas sociales como paradigmas científicos ya están participando, que Scannone prefiere denominar de la “comuni3n” (Scannone, 2005).

Nuevamente es el propio Scannone quien sintetiza las “claves de lectura” o “líneas-fuerza de fondo” de esta tercera etapa:

Tres paradigmas en la historia filos3fica occidental: el de la *sustancia* (en la metafísica clásica), del *sujeto* (en la modernidad), y el actual, que quizás pueda denominarse «de la *comuni3n*» (Antonio González Fernández lo denomina «de la alteridad y la praxis»); 2) El papel reconocido al *lugar hermenéutico* o «desde donde» de la reflexión, en referencia a la *inculturaci3n*, al «desde las víctimas» o «los pobres», etc.; de ahí que se trate de un «universal situado» y analógico; 3) La consiguiente importancia dada a la *analogía* tanto en relación con lo afirmado en el punto anterior como en cuanto clave para repensar la metafísica, la religi3n y la historia, reconociéndoles una «lógica» *analéctica* o anadialéctica (Enrique Dussel); 4) El reconocimiento de la interrelaci3n de esa recomprensi3n de la analogía tomista con el *símbolo* y la mediaci3n simbólica, así como con la *conversi3n afectiva* (Lonergan) en cuanto *condici3n pragmática fundamental* del recto uso del símbolo y la analogía, sobre todo en filosofía de la religi3n; 5) La consecuente recomprensi3n de la praxis no sólo como acci3n sino como «*pasión, acci3n comuni3n*»: así se comprende cómo convergen mi denominaci3n del nuevo paradigma y la de González Fernández, y se insinúa su interrelaci3n con los temas de conversi3n afectiva, la opci3n hermenéutica y la condici3n pragmática; 6) La aceptaci3n del valor filos3fico de la diferencia –no sólo lingüística, sino metafísica– entre *ser* y *estar* (Rodolfo Kusch), relacionándola tanto con el *nosotros* como con el *símbolo* (y la analogía); 7) El papel otorgado no sólo a la *alteridad ética* (Emmanuel Levinas) y ético-hist3rica, sino también al *nosotros ético-religioso* (Carlos Cullen), repensando desde dicha alteridad, intrínseca a la comuni3n ética plural del «tú, yo, él (ellos/as)»; 8) La relaci3n –en el

nivel metodológico— entre *fenomenología*, *hermenéutica (pragmática)* y *analogía* (en cuanto pensamiento especulativo). [...] Asimismo es clave el uso repetido y la frecuente mención y relectura de autores como Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Blondel, Heidegger, Ricoeur, Lévinas, Marion, Kusch, Dussel, Cullen, etc., dentro de un diálogo filosófico intercultural entre Nuestra América (Latino o Indoamérica) y la tradición filosófica occidental, sobre todo en su versión contemporánea (Scannone, 2005: 11-12).

Al igual que en las etapas anteriores podemos caracterizar este tercer momento distinguiendo analíticamente su punto de partida, el horizonte del pensar, su forma y el sujeto. Siguiendo la misma caracterización ahora, además de ver la diferencia con la tradición filosófica y teológica clásica, se apreciará ver mejor tanto la continuidad como la novedad (el “desplazamiento de acento”) de este momento con los anteriores.

a. La irrupción del pobre y su novedad histórica como nuevo punto de partida

En este tercer momento, el punto de partida es la experiencia límite de la irrupción del pobre como hecho excesivo y gratuito de vida y libertad (Scannone, 1993a), y lo es por dos motivos correlativos a los dos ámbitos de su irrupción a los que hicimos alusión anteriormente: en la conciencia y en la sociedad. En primer lugar, puesto que tal irrupción que “*entra rompiendo*” con actitudes, costumbres, presupuestos socioculturales y estructuras anteriores, introduciéndose así en la “conciencia” personal y colectiva, se experimenta como una fuerte *interpelación ética* y por tanto en primera palabra originadora del cuestionar radical que es en sí misma un cuestionamiento crítico-práctico. Pues bien, según Scannone tal

Interpelación y cuestionamiento constituyen una pregunta crítica radical si ellas son llevadas al nivel de la reflexión, pudiendo constituir, por tanto, un nuevo origen del filosofar: de un filosofar que, sin dejar de ser teórico, sea también histórico y practicante (Scannone, 1993a: 127).

En segundo lugar, la irrupción de los pobres es punto de partida no sólo por su cuestionamiento ético que origina el preguntar radical y lo replantea inculturadamente, sino también porque tal irrupción es un “hecho de vida y libertad” ya que hace surgir vida y libertad en circunstancias de muerte y opresión y por tanto es índice de novedad histórica y emergencia de sentido. La praxis tanto cultural como histórica de creatividad, festividad, solidaridad se mueven y se articulan según una nueva lógica que se caracteriza por su sapiencialidad y gratuidad, y perfila modos alternativos de sociedad.

De este modo, a la profunda indignación y compasión éticas ante la pobreza injusta, se suma el “asombro radical” ante la abundancia de vida, humanidad y sabiduría de la vida entre los pobres en situaciones de total inhumanidad (Scannone, 1993a: 127; 2009: 124). Esta admiración contemplativa es fuente de un pensar especulativo y práctico de liberación. Por tanto, la irrupción del pobre no sólo da que pensar, sino también qué pensar, es decir, no suele mover a pensar sino también ofrece nuevos contenidos.

En diálogo con la fenomenología contemporánea, especialmente con Jean-Luc Marion, según el filósofo jesuita es posible entender esa irrupción-interpelación-sentido como un verdadero “fenómeno saturado”, es decir, un fenómeno en el cual la sobreabundancia de donación y, por tanto, de intuición, desborda todas las significaciones conceptuales, y aun los horizontes previos de comprensión (Scannone, 2009: 133). Pero a dicha saturación vivida como donación, Scannone agrega que no sólo da lugar a una inagotable “hermenéutica” teórica como sostiene el filósofo francés, sino que se “interpreta” también en renovadas “acciones” ético-sociales y en exigencias de “praxis histórica” y política de liberación humana integral.

b. El horizonte universal humano y situado de la gratuidad

La irrupción-emergencia de sentido de los pobres trae consigo su propio horizonte de comprensión. Pues, la praxis de muchos movimientos populares en los que toma cuerpo el nuevo imaginario colectivo emergente parecen moverse en un “nuevo paradigma” sociocultural epocal donde convergen componentes

tradicionales, modernos y postmodernos, que Scannone señala como “comunicación” o “comunidad” (Scannone, 2009: 194).

Consecuentemente el horizonte mismo del pensar que pretenda partir desde la problemática de la irrupción del pobre y acepte su interpelación se tiene que ver recomprendido. De modo que el horizonte de comprensión fundamental para comprenderlo y expresarlo en el nivel reflexivo, articulado y metódico emerge ahora como el horizonte de gratuidad. Dicho nuevo *horizonte de comprensión* es radicalmente más humano, y en ese sentido universal, y al mismo tiempo situado, en tanto se trata de una irrupción ético-histórica.

En primer lugar es más humano porque la irrupción en tanto experiencia límite y del límite es una experiencia radicalmente humana ya que los mismos pobres (con su sabiduría de la vida, adquirida muchas veces como fruto de su pasión y compasión), enseñan un sentido y una verdad nuevos. Pues el padecer una situación límite (entre vivir y morir, ser y no ser) y el com-padecer situaciones límite, les proporciona un saber sapiencial del sentido y la verdad de la vida y de la muerte en cuanto tales y por tanto, válido universalmente. En segundo lugar, “el [horizonte del] pensar, a pesar de su universalidad, está situado tanto ética como históricamente. Éticamente lo está por la apertura positiva (libre, pero racional) a dicha interpelación (o por la cerrazón libre a ella). Históricamente está situado por la «encarnación» sociohistórica de la interpelación ética en los pobres” (Scannone, 1993a: 135-136).

Desde este horizonte hay que releer la tradición de pensamiento y replantear todos los grandes problemas filosóficos, desde los epistemológicos, metafísicos hasta los de comprensión del hombre, la cultura y la sociedad, como los teológicos, desde la eclesiología, la cristología, la pneumatología y hasta el misterio de la Trinidad.

c. Filosofía y teología con-*forme* al logos de la gratuidad

Una vez más el punto de partida no sólo da *qué* pensar ni tampoco *qué* pensar sino también *cómo*, es decir, la *forma* de pensar. Pues, en la irrupción del pobre como hecho de vida y libertad se muestra una nueva racionalidad, una racionalidad

sapiencial inculturada de gratuidad. Esta racionalidad asume y transforma la eficacia moderna e integra la creatividad imaginativa, la alteridad y la flexibilidad propias de la posmodernidad. De este modo la irrupción del pobre con su lógica propia pone en marcha una nueva síntesis vital formada entre la gratuidad y la eficiencia, el don y el trabajo, la reciprocidad y racionalidad, ética y la historicidad, la lógica propia de la sabiduría popular y la lógica de la filosofía y ciencia moderna.

Ahora bien, aquel pensamiento especulativo que quiera recoger teórica y críticamente el “logos” de dicha praxis, tendrá que ser novedoso (tal como el logos de la praxis pensada) *conformándose* con aquel, y por tanto uniendo en sí racionalidad y gratuidad contemplativa. ¿En qué consiste la asunción y adopción del *lógos de la gratuidad* por la filosofía y la teología? Según Scannone la forma del pensar a partir de la (nueva) irrupción de los (nuevos) pobres, es, en correspondencia con la forma lógica en que se despliega dicha irrupción, un “logos simultáneamente especulativo y práctico, inconfusa e indivisiblemente metafísico e histórico, ético y político” (Scannone, 1993b: 213). La sola enunciación de las características refleja su rasgo distintivo propio, a saber: la de ser una racionalidad más abarcante con la capacidad de unir, de armonizar, de sintetizar sin reducir lo que parte de la tradición del pensamiento occidental tradicional mantenía separado. La capacidad de asumir críticamente valores modernos y de conjugarlos con los tradicionales que de hecho y prácticamente se da en la praxis histórica de los pobres se traslada al plano teórico y especulativo. Así se le abre al pensamiento la posibilidad de asumir y transformar otras racionalidades ya tematizadas por la tradición filosófica, especialmente la lógica fenomenológica, trascendental, dialéctica y comunicativa, desde la “lógica de la gratuidad” propia de la irrupción del pobre como hecho de vida y de libertad. De esta manera la reflexión filosófica y la teológica que la utiliza como mediación, tiene una forma, a la vez, inculturada y universal: *inculturada* en tanto lo hace partiendo de la experiencia y la cultura latinoamericanas; y *universal* en tanto es una racionalidad más abarcadora de lo humano integral que otras racionalidades anteriores.

Ahora bien, todos aquellos momentos ahora interrelaciones (lo especulativo, lo práctico, etc...) están también atravesados por el momento irreductible de excedencia. En el fondo, según Scannone las notas anteriores revelan una característica más fundamental del logos, a saber, su forma “incarnatoria y

epifánica” (Scannone, 1993a: 137). En primer lugar incarnatoria, porque toma cuerpo en mediaciones históricas concretas; y al mismo tiempo epifánica, porque se ve excedida por la excelencia de la dignidad del pobre que manifiesta y dice. Sintéticamente Scannone caracteriza a la estructura del Logos como “unitrina, es decir, que se da en el movimiento unitario de interjuego tridimensional entre la excedencia o sobreabundancia, su epifanía en sentido históricamente encarnado, y su interpelación ético-histórica a la libertad” (Scannone, 1993a: 137).

La *transformación* del pensar exige nuevamente recomprender la analéctica en tanto método del pensar especulativo que responde al mismo ritmo práctico-histórico. Si desde el comienzo la analéctica fue utilizada, vertical y horizontalmente, para pensar la lógica de la trascendencia y de la unidad en la diferencia, y posteriormente refinada para referirse conceptualmente a la sobreabundancia sapiencial del símbolo sin reducirlo a concepto siguiendo en circumincesión vivificante con su ritmo de mediación simbólica, ahora debe ser recomprendida como “*anadialéctica de la gratuidad* puesta al servicio de la *liberación humana integral*” (Scannone, 2005: 156; cursivas en el original), reforzándose al menos en dos aspectos. Por un lado profundizando la concepción de eminencia desde la lógica de la gratuidad para “comprender en concepto la gratuidad de la libertad creadora y la novedad gratuita del acontecimiento y la creatividad históricos, pero respetándolos” (Scannone, 1990c: 80). Por otro, reforzar el acento sobre la negación del mal histórico, para lo que Scannone parece privilegiar la denominación *anadialéctica*, acuñada por Enrique Dussel (Scannone, 2012a: 46).

Teniendo en cuenta estas dos nuevas cuestiones, e inspirándose en la lógica existencial de los ejercicios espirituales ignacianos como “método de métodos”, el jesuita plantea un “ritmo cuatripartito de la anadialéctica” en correspondencia con la estructura triádica (afirmación, negación, eminencia) de la analogía (Scannone, 2009: 52; 2012a: 55): donación originaria, que está siendo dada en distintos fenómenos históricos; negación del mal histórico que de hecho genera víctimas; negación ética e histórica libre y responsable; y finalmente donación última, o segunda *gratuidad* y sobreabundancia, que consume las anteriores y conduce a pensar la anadialéctica

“desde arriba”, es decir, a partir de la *eminentia*, que recién posibilita la comprensión cabal de los momentos anteriores.⁴⁰

d. Conversión afectiva y *ético-histórica* a los pobres como condición del nuevo pensar

Finalmente, el hecho provoca el replanteo del sujeto del pensar en tanto la irrupción del pobre exige, una vez más, la conversión no sólo intelectual, sino también existencial y socio-histórica. Con esto, el propio Scannone se inscribe en la tradición, pues, como recuerda el jesuita, ya Aristóteles afirmaba que en cuestiones prácticas como la ética y la política se encuentra la verdad sólo si tengo “apetito recto”.

En esta tercera etapa de su itinerario Scannone retoma su diálogo con Bernard Lonergan, iniciado en tiempos de su formación académica, y se sirve de sus aportes sobre la conversión. En su libro *Método en teología* el teólogo jesuita canadiense sostiene que:

Entendemos por conversión una transformación del sujeto y de su mundo, Se trata normalmente de un proceso que se desarrolla durante un largo período, aunque el reconocimiento explícito de esta transformación pueda concentrarse en algunos juicios y decisiones de importancia. Sin embargo, no es precisamente un desarrollo, no tampoco una serie de desarrollos. Es

40 En la línea de los intentos emprendidos por Karl Rahner, Gastón Fessard y Emilio Brito, según Scannone es posible traducir el discernimiento espiritual ignaciano y su lógica práctica a una comprensión filosófica de la libertad centrada en la opción histórica. Ignacio divide el proceso de los Ejercicios Espirituales en cuatro Semanas. En el centro de las Semanas, es decir, entre la Segunda y la Tercera Semana, coloca la pieza clave de los Ejercicios: la Elección. Apoyado en Brito, Scannone (2009, p. 45) las interpreta del siguiente modo: 1) don, el cual corresponde a lo dado del «antes del antes»; 2) presencia de las distintas mociones espirituales o llamamientos ético-históricos, que «antes» de la elección con-figuran posibilidades alternativas reales para quien está por elegir; 3) trabajo, que corresponde a la lucha y el esfuerzo de lo negativo, llevado al extremo de la muerte —en y «después» de la elección— al propio «amor, querer e interés», muriendo así a todas las posibilidades no elegidas; y 4) la comunión consumadora, en la cual culminan —«después del después»— en sobreabundancia gratuita, según una promesa escatológica ya actuante aunque todavía no plenificada. Ahora bien, aunque a primera vista se trata del cuarto paso metodológico, sin embargo, este momento de sobreabundancia no sólo consume los anteriores, sino que “se muestra como el inicio escondido de todo el proceso, pues no se daría al final y no hubiera ido informando los otros momentos, si ya no hubiera estado fundándolo(s) gratuitamente desde el comienzo” (2009, p. 53). Según nuestro autor esto mismo ocurre en la anadialéctica histórica en su planteamiento tanto teórico como práctico, pensada ahora desde la primacía fundadora del cuatro momento. Pues ésta “discurre por los cuatro momentos mencionados, presuponiendo la donación primera fundadora (1), pasando por la negación ética e histórica libre y responsable (3) del mal histórico (negación) que de hecho genera víctimas (2), para abrirse al llamado y reivindicación ‘de arriba’ que libera... por una sobreabundancia de donación liberadora (4)” (2012, p. 52).

más bien un cambio –sin duda preparado- de marcha y de dirección. Es como si se abrieran los ojos por primera vez y el mundo anterior se desvaneciera y desapareciera. Surge algo nuevo que fructifica en una secuencia acumulativa de desarrollos engranados, a todos los niveles y en todos los sectores de la vida humana (Lonergan, 1988: 130).

En este libro Lonergan habla de tres tipos de conversión: intelectual, ética y religiosa, interpretando a esta última como “el amor de Dios derramado en nuestros corazones” y haciéndola extensiva a toda auténtica religión (aun no cristiana). Pero el último Lonergan, comenzó a hablar ya no sólo de conversión religiosa, sino –más ampliamente– de conversión afectiva relacionándola siempre con el amor desinteresado. Esta conversión tiene tres grados cualitativos, a saber: la familiar, la civil (al otro como otro, aún fuera de la propia familia) y la explícitamente religiosa.

Scannone insistirá en esta última conversión como “*conditio sine qua non* del nuevo pensamiento” (Scannone, 2005: 114). Al referirse a *conditio sine qua non* de la conversión no alude a una intervención en el orden de la argumentación, antes bien al “presupuesto pragmático para que la mirada intelectual sea crítica y no caiga en autoengaño o ilusión” (Scannone, 2005: 114). De modo que dichas conversiones operan como purificaciones del mirar intelectual, tanto en el campo práctico como en el teórico y aún en el metafísico mismo.

No obstante a dichas conversiones el filósofo jesuita añade en América Latina la “conversión *ético-histórica* a los pobres” (Scannone, 2005: 140). Sólo esta conversión-opción, como concreción de aquella afectiva, dispone a la libertad y abre al pensamiento a la verdad y permite el horizonte de comprensión que describimos arriba, al mismo tiempo que conduce a emplear las *mediaciones prácticas* (comunicativas, institucionales, estratégicas e instrumentales) necesarias para hacer históricamente factible y efectiva dicha opción contra el mal y por el bien y el bien común. (Scannone, 2009: 276). De modo que para abrirse no ideológicamente a la novedad histórica y hacer un verdadero discernimiento se necesita una conversión afectiva y *ético-histórica*.

5. Pueblo, discernimiento y misericordia, en clave triunitaria. El último scannone (2013-2019)

En 2013 ocurre un “hecho histórico inesperado” que reposiciona a un Scannone octogenario, pero muy activo. Por el acontecimiento del nombramiento su exalumno en el seminario de la Arquidiócesis de Buenos Aires, compañero de comunidad religiosa por más de 17 años Jorge Bergoglio como Obispo de Roma, Scannone pasó a estar en el centro del debate mundial, al ser identificado como uno de los referentes de las corrientes teóricas en las que se formó y en las que se sustenta el ministerio del Papa Francisco. Aquel acontecimiento movilizó al jesuita tanto a nivel existencial como reflexivo, textual, temático.

Existencialmente, re proyectó repentinamente su pensamiento en el orden internacional, como lo testifican su traslado a Roma, para participar del staff de la tradicional revista *Civilitá Cattolica* y sus múltiples viajes dentro de Europa (España, Alemania, Francia), pero también Estados Unidos y hasta China; circunstancias todas que lo enfrentaron a un nuevo auditorio y le exigieron un nuevo ejercicio de inculturación, pero sobretodo de proyección universal. Al respecto, es significativo el testimonio de Antonio Spadaro, jesuita director de la publicación mencionada:

“Siempre me llamó la atención el hecho de que este intelectual, filósofo, teólogo, con gran experiencia, que siempre había vivido en América Latina pero que se formó en Alemania y enseñó en la Universidad Gregoriana; logró "inculturarse" cuando llegó aquí a pesar de su edad [...] Yo veía que sus artículos estaban dirigidos a un público latinoamericano. Así que hablamos largo y tendido sobre ello, hablamos sobre su actividad y me di cuenta de que con el tiempo "aprendió" a "expresar" su mensaje también a un pueblo europeo y a una cultura como la de Europa, cercana pero al

mismo tiempo diferente a la que él estaba acostumbrado a dirigirse. Fue, por tanto, un intelectual capaz de sentir empatía y comprender al otro”⁴¹.

Reflexivamente su pensamiento, por un lado, continúa profundizando su reflexión en torno al discernimiento y por otro lado, parece concentrarse en explicar al mundo del centro el pensamiento del Papa Francisco venido de la periferia. Para esto último Scannone utiliza su vasto conocimiento y experiencia personal del pensamiento latinoamericano, de la espiritualidad y el método del discernimiento de los ejercicios espirituales ignacianos y de la teología del pueblo. Particularmente nuestro autor se dedicó a explicitar las raíces teológicas en el nuevo magisterio universal y desarrolló sistemáticamente algunos de los conceptos presentes en los textos pontificios. No obstante, siguiendo su *costumbre dialógica*, ya ejercitada por más de cincuenta años, Scannone utilizará el comentario de los gestos y palabras del Papa Francisco como *medio dialogal* para expresar su propio pensamiento y reflexión, equilibrando siempre la explicación y aporte personal.

Textualmente en esta última etapa prevalecen los escritos de carácter teológico-pastoral, por sobre los estrictamente filosóficos, aunque sin abandonar nunca su óptica. Como dijimos, la explicación de los gestos y palabras del Papa Francisco es el disparador de la mayoría de sus producciones. En esa dirección se destacan sus libros: *El papa del Pueblo. Las raíces teológicas del Papa Francisco* y *El evangelio de la Misericordia en el espíritu en espíritu de discernimiento. La ética social del Papa Francisco*, publicado por la Editorial del Vaticano, en la colección “La teología del papa Francisco”, donde analiza el método y el contenido de la Ética y de la Doctrina Social del Sumo Pontífice⁴². Sin embargo esta distinción analítica entre filosofía y teología pastoral no parece ser del todo conveniente. Pues, sobretodo en este último quinquenio su producción logró cada vez articulaciones más complejas entre campos disciplinares desbordando aquella estructura clasificatoria y alcanzó una

⁴¹ Entrevista concedida por Spadaro al portal Vatican News el 28 de noviembre de 2019. Disponible en: <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2019-11/entrevista-spadaro-sobre-fallecimiento-padre-scannone.html>.

⁴² Junto a estos dos libros, habría también que considerar otros textos, como, *El papa del pueblo. Conversaciones con Bernardette Sauvaget*, PPC, Madrid, 2017 y *Quando il popolo diventa teologo. Protagonisti e percorsi della “teología del pueblo”*, EMI, Bologna, 2016. Ambos textos traducidos a diversos idiomas.

mayor síntesis entre su pensamiento filosófico y teológico, incrementando aún más la consistencia de su pensamiento.

Temáticamente, esta nueva circunstancia revitaliza muchos de los temas típicos de la reflexión scannonena provenientes de la tradición filosófica y teológica latinoamericana, que ahora alcanzan un influjo “análogamente” universal, así como incorpora creativamente otros (Scannone, 2017d). De los primeros, se retoman y revitalizan dentro de un horizonte más universal la cuestión del pobre y los pueblos pobres en perspectiva de liberación; la analogía tomista, la dialéctica hegeliana y la ana-dia-léctica; el concepto de pueblo, la sabiduría, la religión, la piedad popular y el nosotros ético-histórico; el conocimiento afectivo (Santo Tomás) y la lógica de los ejercicios espirituales (Fessard, 1956) releídos desde Latinoamérica; y la lógica de la gratuidad, la donación y el acontecimiento. Entre los avances creativos, hay que destacar, la centralidad de la Misericordia, la sinodalidad, los cuatro “principios bergoglianos”, el discernimiento (*Amori Laetitia*), la reflexión trinitaria, y la preocupación por la religión global.

Teniendo en cuenta esta nueva inculturación-proyección internacional y el despliegue al máximo de su capacidad sintética de integración, en este último capítulo nos referiremos al “último Scannone”, en alusión a su producción entre los años 2013-2019 otorgándole así peso original a este corto período. Sin embargo, a diferencia de los capítulos precedentes, en esta oportunidad no presentaremos su producción de este período, todavía en proceso de publicación, siguiendo el esquema utilizado en los momentos anteriores. Sino más bien a partir del comentario de los principales hilos que tejen el último gesto reflexivo en este quinquenio largo, como son los de *pueblo*, *discernimiento* y *misericordia*, asumidos en lo que podemos denominar clave triunitaria.

5.1 Explicando en el *centro* el trasfondo cultural *periférico* del Papa Francisco

Los gestos, la acción pastoral y los documentos pontificios del magisterio del Papa Francisco exigen, para ser comprendidos en su verdadero alcance, conocer el trasfondo cultural, teológico e histórico, en que se despliegan. Para comprender este

trasfondo Scannone afirma que es necesario tener presente, al menos, dos coordenadas. Francisco es un “signo de los tiempos en persona” de un nuevo paradigma socio-cultural, en el que se mueve y promueve todo su accionar, y que se está dando (o siendo dado) a nuestra libertad histórica, tanto personal como comunitaria (Scannone, 2015e: 40ss). Por otro parte, el nuevo Papa se coloca en continuidad con las perspectivas abiertas por el Concilio Vaticano II, avanzadas situadamente por el episcopado latinoamericano y la teología de la liberación latinoamericana, especialmente en lo que se considera una de sus líneas internas. De aquí que para Scannone una de las raíces teológicas del Papa Francisco es la *teología del pueblo*, a la que, al mismo tiempo, la lleva a un nivel más universal, y la prolonga con creatividad. (Scannone, 2014b; 2017d) El uso bergogliano de muchas de las principales categorías de esta corriente teológica son una muestra de ello: la misma noción de *pueblo*, la relación entre pueblos de la tierra y pueblo fiel de Dios, el respeto a la religión del pueblo, su religiosidad y piedad populares, la atención a la dimensión cultural e histórica, e incluso su propuesta de evangelización inculturada, el conocimiento por connaturalidad, el instinto del pueblo y el *sensus fidei*, entre muchos otros tópicos. (Scannone, 2017a y Scannone, 2016a)

Como hemos visto en los capítulos precedentes, Scannone, especialmente desde el segundo momento de su itinerario, trabajó de manera sistemática estos conceptos centrales desde su propia interpretación teológica. A raíz de estos trabajos, nuestro autor es uno de los teólogos más destacados de la “teología del pueblo”, perteneciendo a la segunda generación de esta corriente, después de los fundadores entre los que se encontraban Gera, Yorio, Tello y otros miembros de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) de la Conferencia Episcopal Argentina (Galli, 1991: 202). Por este motivo Scannone es sujeto privilegiado para comprender y dar a conocer esta teología, que al decir de nuestro autor, su forma de hacer teología no es sólo sobre el (“del”) pueblo y sino también “desde” el pueblo, en tanto que es sujeto de la misma teología. (Scannone 2017b: 66)

Scannone asumió esta tarea con la conciencia de un “servicio” para “dar a conocer desde el *centro* los presupuestos teológicos-pastorales del Santo Padre venido de la *periferia*”. (Scannone, 2017d: 10; cursivas nuestras) Con esta forma de autoconcebir su tarea, nuestro autor hace suyo la tensión *centro-periferia* utilizada por

Bergoglio, y la analiza en un artículo de 2014 titulado “La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie” (Scannone, 2014a), haciendo eco de la frase que el Papa Francisco dijo en su primera visita como obispo de Roma en las afuera de la ciudad. Esta dinámica de explicar en el *centro* la visión que surge de la *periférica* guía gran parte del trabajo del trabajo último de Scannone y es a partir de la cual avanza creativamente su reflexión.

Según Scannone en el uso bergogliano del par *centro-periferia* convergen dos cuestiones. Por un lado, su experiencia en los márgenes de la gran ciudad de Buenos Aires, por ejemplo en sus visitas a los curas villeros en el territorio de su Arquidiócesis. Por otro, su relación con la filósofa argentina Amelia Podetti, a quién siendo todavía Arzobispo de Buenos Aires, le escribió en 2006 un prólogo para la reedición de uno de sus textos (Bergoglio, 2007: 12)⁴³. Dos también son las operaciones de Bergoglio que Scannone resalta: la comprensión de la universalidad desde las periferias geográficas y extendió el significado a las periferias sociales y existenciales. Las periferias son fronteras desde donde se percibe el todo, sin dejar en la penumbra aquello que se encuentra al margen del centro: desde los márgenes se contempla mejor la totalidad.

Podetti conecta lo que denomina “la irrupción de América en la historia” y la posibilidad de una verdadera universalidad.

“La aparición de América en la historia cambia radicalmente no solo el escenario sino también el sentido de la marcha del hombre sobre el planeta. El descubrimiento del Nuevo Mundo es, en realidad, el descubrimiento del mundo en su totalidad, es el descubrimiento de que el mundo era algo totalmente diferente a lo que los hombres de una y otra parte habían conocido y creído hasta entonces. América comienza de modo efectivo la historia universal” (Podetti, 2015: 25).

⁴³ Amelia Podetti (1928-1979). Filósofa argentina. Ejerció la docencia en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad del Salvador. Es autora de varias publicaciones relacionadas con su especialidad. Integró e impulsó los grupos de investigación sobre Historia de la Filosofía Moderna y Pensamiento Argentino y tuvo una importante participación en la experiencia de las “Cátedras Nacionales” en los años 70. Massimo Borghesi ha señalado y estudiado la influencia de esta filósofa en la biografía intelectual de Bergoglio. El prólogo al que aquí hacemos referencia fue incluido en la edición de su libro *Comentario a la Introducción a la «Fenomenología del espíritu»*.

O, en otra formulación, en el libro prologado por Bergoglio:

“América es efectivamente el último lugar a donde llega el hombre en el proceso de ocupación del planeta, es la última punta de Occidente, el *finis terrae*, el lugar donde termina, y es tal vez desde este punto último y final donde sea posible contemplar la totalidad, no sólo la totalidad del proceso histórico, sino también la totalidad del espacio en el cual ese proceso ha ocurrido” (Podetti, 2007: 52).

Pero Podetti, tomando distancia del universalismo europeo occidental, advierte que se trata de “(...) una verdadera universalidad, concreta y efectiva, no meramente nominal, o consistente en la expansión universal de una sociedad particular, sino una universalidad real, síntesis de las particularidades históricas de los pueblos que tienden a la integración no como mezcla (...) sino como síntesis de las diferencias”. (Podetti, 2015 [1973]: 119) De aquí que, “no existe universalidad abstracta, puesto que no existe la universalidad en cuanto tal, sino que cualquier grado o nivel de universalidad al que se llegue (...), se logra siempre por mediación de alguna particularidad. (...) Es decir, la universalidad no existe sino en y por mediación de lo particular”. (Podetti, 1987: 45)

En el prólogo antes aludido, Bergoglio asume tanto que “la realidad es siempre encarnada, particular, concreta” (Bergoglio, 2007: 12), como la interpretación periferia/centro en clave América Latina/universalidad. Desde esta posición sostiene la necesidad de pensar “desde América y como americanos”, es decir “desde esta orilla lejana de Occidente”, pero “con vocación universal, no solo local”, (Bergoglio, 2007: 12-13), y afirma en clave teológica, que “no puede haber acceso a la universalidad, sin asumir, plena e íntegramente, la encarnación”. (Bergoglio, 2007: 12) Posteriormente, desde el comienzo de su pontificado Bergoglio vuelve a poner en juego la relación centro-periferia leída especialmente como periferia-universalidad y llama precisamente a ver el mundo *desde* las periferias geográficas y existenciales.

Esta expresión pone de manifiesto no solamente la cercanía de Podetti con Bergoglio y su influencia en su configuración intelectual, sino también en relación con el mismo Scannone cuando reformula la expresión “universalidad situada” a

partir de la intuición de Mario Casalla (Casalla, 1973: 47) o, en una terminología más propia, una “universalidad analógica”. En resumen, apoyado ahora en Francisco, Scannone reafirma que a partir de la mirada periférica, partiendo desde los pobres es posible plantear una universalidad incluyente, analógicamente situada; en fin, una universalidad global de los pueblos y las culturas. (Scannone, 2020: 103)

5.2. El pueblo y la figura del poliedro

Bergoglio utiliza el término *pueblo* desde el momento mismo en que se presentó a los fieles tras su elección como obispo de Roma, pidiendo la “bendición del pueblo”. En *Evangelii Gaudium* el Papa Francisco emplea frecuentemente la noción al hablar de “pueblo fiel de Dios” (EG, 95, 96), “pueblo peregrino y evangelizador” (EG, 101), “el gusto espiritual de ser pueblo” (EG, 268), entre otras alusiones. Pero en sus distintas alocuciones y documentos el papa argentino no lo hace solamente en referencia al “pueblo santo de Dios” (perspectiva teológico-ecclesial) sino que también hace un uso social y cultural del término, pues “el Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra” (EG, 268).

Sin desconocer los “ecos de la Escritura y del Vaticano II” en el uso bergogliano de *pueblo*, Scannone advierte el influjo del pensamiento latinoamericano en la comprensión de esta noción del actual papa⁴⁴. Más aún, es precisamente en la noción de *pueblo* en donde se expresa con más claridad la relación directa e indirecta entre el enfoque pastoral del Papa Francisco con la perspectiva de la teología del pueblo. Recordemos que, desde la óptica de la teología argentina del pueblo que revaloriza la religiosidad popular, el pueblo es comprendido como el sujeto de una historia (pasado y proyecto comunes) y una cultura común, cuyo núcleo está informado por la religión; y que son los pobres del pueblo aquellos que, al menos de

⁴⁴ Esta observación es válida no sólo para el pensamiento teológico, sino también para el filosófico. En un libro-entrevista, el Papa argentino sostiene que el “pueblo no es una categoría lógica, es una categoría mítica.” (Francisco, 2018: 38) Bergoglio ha reconocido que este asunto de la categoría mítica remite, como lo ha resaltado Scannone, al pensamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch, quien había escrito que “con referencia al pueblo (...) cabe pensar que también y ante todo es un símbolo”. (Kusch, 1976: 7). A nuestro entender es precisamente Scannone quien media entre el pensamiento filosófico de Kusch y la teología argentina del pueblo.

hecho en América Latina, guardaron la cultura y religiosidad propias del pueblo en su conjunto.

Ahora bien, por su raíz en la experiencia histórico-cultural argentina y latinoamericana esta noción es difícil de comprender para el lector europeo especialmente, dada las connotaciones del término por la experiencia histórica conflictiva del siglo XX. Movido por esta circunstancia Scannone pone en marcha un esfuerzo de explicación de esta noción central pero ahora puesta al día dentro de horizontes más universales su reflexión al respecto. Pero además, como ya dijimos, para Scannone, el papa Francisco sin ser un teólogo prologa con creatividad y universaliza ideas claves de esta raíz cultural, como por ejemplo, precisamente la experiencia histórica de pueblo (Scannone, 2017d). A ojos de Scannone, esta prolongación radica en sus nociones de sujeto comunitario, los cuatro principios para la constitución de un pueblo y la imagen-forma del poliedro.

5.2.1. Pueblo, sujeto comunitario y movimientos sociales

Lo primero que llama la atención de Scannone es el uso del término *pueblo* en tanto “sujeto comunitario”, retomado a nivel universal en la exhortación *Evangelii Gaudium*, considerada por nuestro autor como la “hoja de ruta” del pontífice argentino. En vistas a aclarar esta expresión Scannone dedica un importante artículo (Scannone, 2015b), en donde retoma, sintetiza y actualiza muchos de sus trabajos anteriores, releyéndolos a la luz universal que resplandece del pontificado de Francisco. Para ello retorna su noción de “nosotros ético-histórico”, construida durante más de tres décadas en diálogo con sus principales interlocutores: el “nosotros” no puede centrarse en la auto mediación del yo (Hegel) ni en el mero alter ego (Husserl) sino en la comunidad histórica de comunicación (Apel y Habermas) entendidas desde la alteridad y trascendencia éticas (Levinas), desde la situacionalidad histórica, la geocultura y el arraigo a la tierra (Kusch, Cullen, Casalla), desde la libertad e institucionalización de la justicia (Ricoeur) y desde la comunidad ética del nosotros (Olivetti).

Conservando la relevancia de los planteos iniciales, desde las pistas eclesiológicas de Francisco guiadas por la comprensión de la Iglesia como pueblo de

Dios, Scannone se vuelve a plantear lo comunitario en cuanto tal, es decir, la comunidad no como una mera suma o adición de individuos ni como un sujeto colectivo compacto o dialéctico.

Bajo esta nueva luz, Scannone insiste, en primer lugar en que la comunitariedad del sujeto popular va más allá de lo común para asumir lo comunitario y compartido del, en expresión de Lonergan, “mundo de significado y del valor”, donde se da un *plus* que acontece por el encuentro interpersonal y comunitario. Pero ese plus o espíritu no ha de ser entendido como, según Scannone hace Hegel, el *nous* griego, sino como el *pneuma* cristiano, que otorga el mutuo reconocimiento ético del nosotros conformado por el yo, tú y los innumerables ellos/ellas diferentes e irreductibles entre sí, concebidos en unidad plural. (Scannone, 2014b: 194).

En segundo lugar, nuevamente siguiendo a Francisco, el nosotros ético-histórico, es pensado como “sujetos colectivos activos” (EG, 122; Scannone, 2014b: 189), no sólo como sujeto de la religiosidad, de la espiritualidad y de la mística popular sino que, además, es el sujeto comunitario de un estilo de vida, de un modo de ser pueblo que lo liga al compromiso político por la justicia (Scannone 2014b: 187).

En esta dirección, y siguiendo la misma línea que Francisco, Scannone sostiene que la cita actual de este “sujeto histórico activo” se da en los actuales movimientos sociales, nuevo signo de los tiempos, en la línea del “comunitarismo” que nuestro autor ya venía trabajando (Scannone, 2018c: 43ss). En estos movimientos se manifiestan con mayor claridad “la fuerza histórica de los pobres”, un nuevo imaginario cultural y el despertar de un paradigma de solidaridad y reciprocidad entre muchos de los pobres y excluidos, y entre los que se solidarizan con ellos. Scannone recuerda que el Santo Padre los ha llamado “protagonistas” –de praxis transformadora–, “poetas” o “artesanos” –porque son creadores de auténtica novedad– y, por ello mismo, “hacedores de historia” aunque otra forma de hacer historia, a saber un “modo solidario de construir creativamente en la historia, y una historia de solidaridad transformadora” (Scannone, 2017c: 38-39). Asimismo esta fuerza creativa y transformativa se da tanto en el plano nacional y en el local como

en el global, pero no de forma rígida o jerárquica ya que tales movimientos comienzan a armar una red mundial.

5.2.2. El “llegar a ser pueblo”, la dialéctica de los contrarios y los cuatro principios

Pueblo no es “cualquier agrupación humana que habite un mismo territorio”. Para ser pueblo “no es suficiente cohabitar y convivir”. Tampoco basta la sola dimensión histórica. Por eso “para comprender no nos sirve la categoría -de suyo estática- de sustancia, sino las de relación y de proceso” (Scannone, 2017d: 254). Dicho de otra manera, aquel nosotros-pueblo o sujeto comunitario no hay que considerarlo sólo sincrónica, sino también diacrónicamente, como proceso en el tiempo.

Una vez más Scannone relea su propia concepción del proceso histórico de un pueblo, ahora desde la propuesta de Bergoglio, influida fuertemente por las ideas de Romano Guardini a quién el actual Papa pensaba dedicarle su tesis doctoral. Como ya había sostenido en el horizonte de la liberación dicho proceso es, ciertamente dialéctico, pero no entendido hegelianamente, es decir, como una dialéctica de las contradicciones, sino más bien dialógico o analéctico, pues sólo el diálogo aprovecha positivamente las tensiones y no rehúye los conflictos, y del cual nace siempre algo nuevo. Esta idea fuerza de Scannone es ahora retomada y reiluminada a partir del dinamismo dialéctico de los contrarios en oposición polar, donde las interrelaciones en tensión mutua se resuelven en una síntesis superior, que implica una verdadera novedad.

Este proceso no rehúye ni soslaya que eventualmente los conflictos en tales tensiones, pero tampoco los absolutiza quedando atrapado en ellos, sino que los supera en una unidad plural que mantiene la tensión vivificante de los polarmente opuestos. Así, las tensiones bipolares propias de toda realidad social, que podrían amenazar la paz y la unidad de un pueblo, por el contrario, pueden y deben ayudar a afianzarlo.

Pero Francisco da un nuevo paso en la línea de clarificar el concepto mismo de pueblo. Según Scannone una de las prolongaciones creativas de la teología del pueblo llevada adelante por el Papa Francisco radica en la formulación de los “cuatro principios” para la constitución de un pueblo, mediante los cuales aplica el método de las oposiciones polares. En su exhortación *Evangelii Gaudium* Francisco describe el “ser, sentirse y hacerse incesantemente pueblo” a partir de los cuatro principios que funcionan articuladamente: el tiempo superior al espacio (EG, 222), la unidad prevalece sobre el conflicto (EG, 228), la realidad más importante que la idea (EG, 231) y el todo superior a la parte (EG, 235). Scannone estudia el origen, la articulación interna y los distintos planos de uso de estos cuatro principios en distintos escritos.

La concepción del tiempo histórico es muy importante. Ni tener todo resuelto en el presente, ni anclarse en el pasado en la creencia de que “todo tiempo pasado fue mejor” y sus formas de resolución como las únicas aceptables: “el tiempo proyecta hacia el futuro y empuja a caminar con esperanza” (LF 57). Por eso, la prioridad del tiempo sobre el espacio invita a “privilegiar acciones que generen dinamismos nuevos en la sociedad e involucran a otras personas y grupos que las desarrollarán, hasta que fructifiquen en importantes acontecimientos históricos” (EG 223)

El principio de la unidad trabaja sobre la coyuntura y la situación. La realidad tiene en la conflictividad una condición constitutiva: los conflictos pasan, la conflictividad permanece. Asumir la dignidad humana de todos para “ir más allá de la superficie conflictiva” (EG 228) y adentrarnos en la profundidad del Evangelio, desafía a plantear una cultura del encuentro y del diálogo social que no fluctúa entre el “sincretismo ni la absorción de uno en el otro”, ni entre la reducción ni la uniformidad a lo mismo; sino fundamentalmente respeto de las diferencias (EG 236), “comunidad en las diferencias” y “unidad pluriforme” (EG 228).

El tercer principio postula que entre realidad e idea, la preeminencia es de la primera sobre la segunda. En los fenómenos eclesiales, sociales y culturales es evidente la realidad compleja y las múltiples aristas de la situación. Por lo que no se puede expresar una unidad monolítica sino una pluralidad de formas, de perspectivas, de creencias y mentalidades. El ideal opera confirmando la distancia

entre lo dicho y lo hecho. La idea termina confundiendo la realidad con formas ajustadas al discurso o la realidad es sometida reajustes funcionales al modelo presupuesto. Cuestión que no “haría justicia a la lógica de la encarnación” favoreciendo un “cristianismo monocorde y monocultural”. (EG 117) Todo lo contrario al principio, en donde “el criterio de realidad, de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse, es esencial a la evangelización” (EG 233)

Finalmente, el principio “el todo es más que la parte, y también es más que la mera suma de ellas” (EG 235) recuerda la experiencia espiritual ignaciana “no estar ceñido por lo más grande y, sin embargo, estar contenido en lo más pequeño, es cosa de Dios”. Es decir, observa principios generales en situaciones locales, valora la experiencia humana a partir del colorido local, piensa globalmente, pero actúa localmente, acentúa una mentalidad práctica sin mengua de la reflexión teológica, favorece dispositivos pastorales comunes en situaciones diferentes, no está preocupada por la coherencia doctrina porque privilegia la pertinencia local. La referencia a lo local no es por apego a la pequeña realidad (nacionalismos, regionalismos) sino para garantizar la historicidad de la acción, la valoración de los sujetos y sus circunstancias. La pertinencia del colorido local no puede pecar de absolutizar el propio territorio y la cultura particular, como si el anuncio del Evangelio implicara la “sacralización de la propia cultura”. (EG 118) Una actitud semejante está más cercana del fanatismo y el proselitismo que de una auténtica “evangelización entendida como inculturación”. (EG 122) Por eso, “en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio”. (EG 118) Porque, en definitiva, “la gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe”. (EG 115).

A ojos de Scannone los cuatro principios “dimensión dinámica, procesual e histórica” del pueblo, donde prevalece la unidad fundamental y el querer convivir y actuar en consecuencia, aunque sin desestimar el carácter conflictivo de lo histórico-social. Así, se mueven en el marco de una “oposición bipolar entre plenitud y límite” y orientan a la paz social y al bien común, como contraparte a formas miopes de

construcción del poder, al inmediatismo de la agenda pública y la absolutización de miradas parciales. (Scannone, 2015d: 25)

5.2.3. Poliedro: imagen, modelo, forma y racionalidad

Scannone advierte que Francisco se refiere a estas cuatro cuestiones denominándolas principios, criterios, tensiones y polaridades. Asimismo, atiende de forma especial a la interrelación y el ordenamiento que se dan entre ellos. Según nuestro autor una manera de ordenarlos es la concepción del todo como *poliedro* (Scannone, 2017d: 271-72), noción que representó una novedad para su última reflexión filosófica y teológica.

Para referirse a su concepción del pueblo y de la Iglesia, el Papa Francisco utiliza, ya desde EG, la imagen del *poliedro*. La figura a partir de la cual se relacionan el todo y las partes no es la esfera, en la que todos los puntos están a la misma distancia del centro. La figura es el poliedro donde se guardan y respetan las diferencias. En palabras de Francisco: “El modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad”. (EG 236)

Este modelo propone un paradigma reflexivo y práctico diferente: desde el sistema-círculo al paradigma poliédrico. En lugar de pensar y actuar desde un modelo monolítico, monocorde y monocultural, el modelo del poliedro ayuda a pensar las diferencias y la unidad plural tanto teológica como filosóficamente, y a la vez, permite entresacar consecuencias para otros ámbitos de la acción como la política, lo social, cultural y económico.

Los muchos y distintos lados y ángulos no dejan de ser una figura, es decir, conservando cada una su originalidad y singularidad no pierden su unidad. Este modelo y paradigma del poliedro puede utilizarse en los dos planos (pueblo de Dios; pueblos de la tierra) y en los dos niveles (local y mundial). Esto es, tanto al interno del Pueblo de Dios que camina en cada una de las iglesias locales, como en el “rostro multiforme” de la Iglesia universal, como también en el corazón de cada pueblo nación y su proyección universal-global, porque “lo universal no debe ser el

imperio homogéneo, uniforme y estandarizado de una única forma cultural dominante, que finalmente perderá los colores del poliedro y terminará en el hastío”. (FT 144)

El poliedro es una forma de pensamiento de Francisco que recoge sus grandes intuiciones y sus formas de decirlo. Como forma del pensamiento, implica la práctica del diálogo y la convivencia amistosa de las diferencias que predispone al discernimiento, la acogida del otro y la misericordia en vista de la construcción de una cultura del diálogo y de la amistad social: “Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos”. (EG 236).

El poliedro implica una lógica que aúna pensamiento y acción. Como forma del pensamiento y la praxis, el poliedro se mueve en el nivel de las tensiones y la conflictividad de la realidad e implica una versatilidad que integra en vez de una estructura rígida que fragmenta y excluye. Sin el afán de equilibrar las tensiones, las incorpora como aspecto ineludible de su forma. Se trata de una armonía no homogeneizante que mantiene las diferencias. Cada uno y cada cual tienen algo que aportar que no puede perderse en el concierto de la comunidad/pueblo.

5.3. Discernimiento, universalidad y situacionalidad de la acción

Para Scannone “Bergoglio no es solo el *papa del pueblo*, sino también el *papa del discernimiento*”. (Scannone, 2017e: 274) De aquí que otro de los elementos claves de Francisco que recensiona Scannone es el del *discernimiento*, tanto como método su ética social como para conducir y gobernar la Iglesia del siglo XXI. Como hemos indicado anteriormente la atención al *discernimiento* atraviesa desde el comienzo el pensamiento de Scannone y se hace especialmente visible en lo que llamamos el

tercer momento de su itinerario. En este “último Scannone” al hilo del análisis de los gestos y los documentos de Francisco, especialmente de algunos pasajes de la exhortación apostólica AL, nuestro autor continúa ampliando y enriqueciendo su reflexión en torno a este “modo de proceder” (Scannone, 2016b; EE, 189). En esta última etapa de su pensamiento, la consideración del discernimiento se deslizó hacia la atención de cuestiones sociales candentes y aspectos pastorales fronterizas, especialmente aquellas referidas a la ecología y la crítica al sistema capitalista; la coyuntura de los movimientos sociales, los trabajadores y los pobres como nueva lógica política, y cuestiones ético-morales en las relaciones interpersonales y entre los pueblos. (Cuda, 2016: 250)

Afirmando la necesidad de discernimiento, ante todo, se critica la aplicación de principios en forma abstracta, silogística o por casuística a la realidad. El discernimiento permite la fidelidad a la tradición, pero considerada como tradición viva, viviente, que acepta la novedad, la incorpora y crece. Así, para Scannone, el discernimiento permite mantener la fidelidad doctrinal con cambio en la aplicación pastoral. En este sentido, contra la mentalidad unívoca, el discernimiento está más cerca de lo analógico.

El discernimiento histórico como juicio crítico implica llegar a la mejor opción **desde la situacionalidad** de los sujetos y como decisión política que transforma la historia (porque es acción y pasión en la historia). Discernir los caminos que debe transitar la humanidad requiere de la experiencia histórica (de afectar y ser afectado), sabiduría práctica y prudencia política; **universalidad y situacionalidad de la acción**. (Scannone, 2016b: 2) Pues el discernimiento debe conducir a un juicio práctico (ético) conducente a decisiones estratégicas (políticas) oportunas y beneficiosas para toda la sociedad. Las decisiones son políticas, en el sentido amplio (en cualquiera de los niveles de decisión) que exige esfuerzo por el conocimiento de la realidad, elaboración de alternativas consistentes, creatividad para diseñar nuevos cursos de acción, trabajo común en búsqueda de consensos, solidaridad en la toma de las decisiones y corresponsabilidad por las consecuencias en la praxis.

El discernimiento es, simultáneamente, espiritual-existencial, filosófico e histórico porque no sólo están presentes cuestiones relativas a una creencia religiosa

particular ni ligados exclusivamente a una hermenéutica crítica, sino que también están involucrados aspectos éticos y ético-políticos. El discernimiento histórico hace posible discriminar aspectos implicados en la preparación de la decisión y en la toma de decisiones, distinguir matices y mantener vinculadas las diferentes perspectivas sobre los acontecimientos de los que se trata en la situacionalidad en actitud teologal y sapiencial de misericordia ante la fragilidad. (Scannone, 2016b: 6)

El discernimiento, por la situacionalidad sobre la que debe realizarse una elección, no es una confirmación de una doctrina que antecede o de una decisión asumida previamente de la que sólo se espera su legitimación; o incluso, tampoco consiste hacer cuadrar un acontecimiento inédito en el marco conceptual disponible. Estas posiciones son ajenas a la novedad del Espíritu, que se deja ver en los signos del tiempo como signos de los tiempos, extrañas a la complejidad de lo social, a la riqueza cultural de la diversidad, a la dinámica de la acción y pasión humanas y a la demanda de transformación permanente para una mayor humanidad y justicia, más vida, libertad y dignidad humanas. Muy por el contrario, el discernimiento pone de manifiesto la capacidad de crítica sobre el sentido común, sobre las tradiciones heredadas y sobre los intereses sectoriales en pugna por instaurar una hegemonía, e incluso sobre la posibilidad de autoengaño, que no se excluye. (Scannone, 2016b: 8)

Porque el discernimiento como crítica de la razón pone a los sujetos intervinientes en la elección frente a una realidad no evidente del que no se conocen sus significados precisos ni siquiera sus consecuencias previsibles porque son inéditos, emergentes signos de los tiempos. Se conocen fragmentos, algunos indicios y se dispone de un marco interpretativo que provienen de una cultura de la que los sujetos son parte. El tratamiento de lo que ocurre, fuera del sentido común, despliega una serie de significados disponibles para ser interpretados sea a la manera de significados denotados o connotados para “marginar o reintegrar” (términos empleados por el Papa Francisco en *Amoris Laetitia*) del proceso de discernimiento. (Scannone, 2016b: 9)

La perspectiva para abordar el discernimiento de los signos del tiempo es pues desde una teología y filosofía de la historia. Scannone intenta conjugar, la fase mediadora –que desde el presente asume el pasado por la lectura crítica de los signos del tiempo (historia como texto)- con la fase mediada –que en el presente afronta el

futuro desde la reflexión y el discernimiento de la acción y pasión de las víctimas en los procesos históricos (signos de los tiempos). (Lonergan, 1988: 143 y Scannone, 2016c: 213) Un signo se da, acontece, según Marion, a quien Scannone sigue en este punto. (Scannone, 2008) Por eso, la experiencia del discernimiento histórico expresa la originalidad de su procedimiento (la ana-dia-léctica); y, con ello asume con valentía la conciencia autocrítica que requiere ciertamente un discernimiento histórico, para dilucidar sus condiciones y condicionamientos, delimitar sus sujetos y los criterios, esclarecer las finalidades y sus circunstancias. De modo que los que se ocupan de tal discernimiento están asimismo involucrados en el proceso de negación-afirmación-superación, en la búsqueda de proyectos alternativos de mayor justicia y solidaridad. (Scannone, 2016c: 214)

En el proceso de discernimiento convergen la transversalidad histórica y una geoculturalidad de la razón y de la fe (Scannone, 2012c: 299) donde no hay nadie legitimado para discernir desde afuera o desde arriba, sobre los otros, sobre situaciones y sobre la acción en la historia sin considerarse parte del proceso y/o estar afectado por el proceso mismo.

5.4. Misericordia, lo primero y lo último

Una tercera línea estructurante del discurso del “último Scannone”, interrelacionada con las dos precedentes, es la *misericordia*. En efecto, a la hora de abordar el pensamiento de Bergoglio, Scannone se hace eco de la pauta interpretativa propuesta por Carlos Galli: “La misericordia es el principio hermenéutico del pontificado de Francisco”. (Galli, 2017: 105; Scannone, 2018c: 20) De aquí que para nuestro autor la buena noticia o evangelio de la misericordia divina es la que ilumina su ministerio e inspira todo su actuar, predicar, enseñar, gobernar y vivir. Se trata pues de un “hilo conductor” o “cordón dorado” pues es trasversal a todo su pontificado.

Nuevamente aquí, la centralidad de este tema en el pontificado del Papa Francisco permite a Scannone releer su pensamiento a la luz de este “principio misericordia” (Sobrino, 1992). Pues Scannone, como ya advertimos, entiende que los aportes del Magisterio de Francisco aparecen como textos no sólo para ser

interpretados por la teología y la pastoral, sino que también pueden ser leídos y comprendidos desde la filosofía y el pensamiento crítico. De esa manera, la misericordia, tan importante para la constitución del conocimiento teológico y la práctica eclesial en el actual pontificado, constituye asimismo el *locus* para un pensamiento filosófico, especialmente en uno arraigado en la experiencia de la religión como un fenómeno de donación y excedencia gratuita y sobreabundante, como el de Scannone.

5.4.1 El valor filosófico de la misericordia: sobreabundancia, com-pasión y temple

Como filósofo Scannone se propuso asumir filosóficamente, es decir, a la luz de razón y a priori válido para todos los hombres, las reflexiones teológicas sobre la misericordia. Para su consideración sobre la misericordia, Scannone entra en diálogo con el teólogo jesuita Jon Sobrino. Ambos evitan las connotaciones negativas ligadas a la piedad y a prácticas caritativas exclusivamente que en muchas ocasiones carga el término misericordia. Para ello, es necesario, como propone Sobrino, partir del “principio-misericordia”: “entendemos aquí un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que además permanece presente y activo a lo largo de él. Le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso”. (Sobrino, 1992: 32)

Anteriormente ya había reflexionado en torno al valor filosófico de la misericordia al estudiar la “irrupción del pobre como hecho de vida y libertad”, al que aludimos en el capítulo precedente. Allí advertía que en un análisis profundo es posible encontrar en dicha irrupción la experiencia humana y humanizadora más radical, la de la *misericordia*. Aquí, el jesuita argentino se apoya en Sobrino para quien la misericordia, que aparece historizada en la práctica y en el mensaje de Jesús, es el principio “primero y último” del ser humano cabal, es decir, que revela lo que el ser humano es, la realidad que define en directo al ser humano. (Sobrino, 1992: 34) Siguiendo en esto a Sobrino, para Scannone la misericordia

Muestra lo último de la realidad. Fuera de su mismo ejercicio no hay nada que la ilumine plenamente o la exija desde fuera, ya que es soberana gracia y

libertad, pero cuando de hecho se da (como acontece frecuentemente en América Latina), ella manifiesta lo más profundamente humano. Pues revela lo más hondo tanto de la humanidad del pobre que, como tal, mueve a gratuita misericordia —y no sólo exige justicia, aunque la primera implica necesariamente la segunda y la desborda—, cuanto también lo más profundo de lo humano de quien obra eficaz pero gratuitamente a su favor, con y por misericordia. (Scannone, 2009: 138).

A propósito del énfasis puesto por Francisco en la problemática fundante de la misericordia divina y su reflejo humano en quienes se dejan mover por ella, Scannone vuelve sobre la cuestión en el marco de su fenomenología de la religión en el horizonte de gratuidad. En articulación con la perspectiva abierta por sus aportes filosóficos sobre gratuidad y donación, ahora la misericordia es comprendida filosóficamente como un fenómeno de excedencia. Los fenómenos de excedencia son comprendidos por Scannone a partir de la reinterpretación de los fenómenos saturados en la comprensión de Marion. Desde esta perspectiva, la misericordia aparece como un fenómeno de excedencia del amor y no sólo del sentido. (Scannone, 2018b: 221), ya que no puede ser reclamada, sino que es ofrecida, y en el juego de la libertad humana, puede aceptarse o rechazarse.

Ese fenómeno se manifiesta preferentemente en, a través y más allá de la pasión y la acción de las víctimas históricas, que en su clamor se justicia provocan com-pasión y misericordia. “La pasión del otro se hace pasión propia a través de la com-pasión y la misericordia, que son hontanar de una acción e interacción nuevas (no totalitarias ni absolutas)”. (Scannone, 2005: 113) Esta acción misericordiosa, a diferencia del concepto restringido de praxis, es la verdadera acción humana y humanizadora.

Pero esta praxis de misericordia no se limita al plano individual. Apoyado en una nueva relectura de Ricoeur Scannone propone considerar una especie de teoría y práctica de la misericordia a partir de las “relaciones largas”, es decir, culturales, políticas, sociales y económicas, para comprender la dimensión comunitaria de la misericordia y la reconciliación, incluso entre los pueblos. (Scannone, 2018c: 23). De aquí que, en diálogo con Francisco, Scannone reafirme que “la misericordia no

suplanta a la justicia, sino que la supone y excede, impidiéndole «caer en el legalismo, falsificanso su sentido originario y oscureciendo el profundo valor que la justicia tiene» (MV, 20)”. (Scannone, 2018c: 23)

Asimismo, coherente con su comprensión del pensamiento como una acción aprendida de Blondel, Scannone señala otro aspecto más de la misericordia. Ésta llama a un nuevo pensamiento com-pasivo o misericordioso aún en cuanto pensamiento. Es decir, un pensar que no sólo tenga a la misericordia como tema o punto de partida, sino que el mismo pensamiento en su contenido pero también en su forma sea misericordioso, movido en sus entrañas por la miseria del otro sufriente. Y esto es posible, porque, en términos lingüísticos, el momento pragmático del lenguaje forma parte también de su semántica. El cómo se dice algo, por ejemplo en actitud de misericordia, pertenece también al contenido mismo de lo que se dice.

Para ello, es que la misericordia ha de ser también una “actitud” o “temple de ánimo” existencial. Se trata de una actitud existencial de reconocerse tratados con misericordia. Ya desde su temprana producción filosófica y teológica Scannone había atendido a la importancia, resaltada por Heidegger y radicalizada por Blondel y Levinas de los temples de ánimo. Por ejemplo, asumió el discernimiento desde la opción preferencial por, de, con y para el pobre que nacía, como respuesta, del sentirse interpelados y responsables por ellos. En esta última etapa de su pensamiento asume un matiz del discernimiento teológico-ecclesial que propone Papa Francisco en *Amoris Laetitia*: el discernimiento que nace de la misericordia ante la fragilidad humana. Esa “actitud teologal de misericordia” (Scannone, 2016b), implica tanto una nueva comprensión de la gratuidad del amor divino (incondicionado e inmerecido) (Scannone, 2018: 24) como asimismo una actitud misericordiosa ante los condicionamientos de la fragilidad personal y de los “frágiles de la tierra” (EG 209), la conflictividad de las relaciones mutuas e institucionales y la irregularidad de las situaciones. (Scannone, 2018c: 22)

5.4.2 El evangelio de la Misericordia, opción por los pobres y ética teológica social

Para Scannone la misericordia, identificada como hilo conductor del pontificado de Francisco es, ante todo, como para el obispo de Roma, la “sustancia misma del Evangelio”. (Scannone, 2018c: 20) Cristo no solo predica y ejerce la misericordia sobre las relaciones entre los hombres, de los hombres con Dios, entre las distintas partes del pueblo y entre los pueblos, sino también sobre el Reino que es social y público. De aquí esta sustancia de la misericordia imprime una dimensión social al Evangelio que desemboca la “opción misericordia por los pobres” como esencial a la evangelización.

Esta opción preferencial que refleja la opción misma de Dios que otorga a los pobres “su primera misericordia” (EG, 198). Así, Por otra parte, al identificar la misericordia como el corazón del evangelio, le da un fundamento evangélico de la “opción por los pobres” como “categoría teológica, antes que cultural, sociológica, política o filosófica” (EG, 198). Pues surge de la vida misma de Jesucristo, rostro de la misericordia del Padre, y continuado por la primera comunidad cristiana y los más de veinte siglos de praxis de la Iglesia.

Pero esta opción no es sólo personal, sino también comunitaria y eclesial. Por ello, es ella misma la que llevada coherentemente al extremo, conduce a Francisco, y con él a Scannone, al deseo de una “Iglesia pobre para los pobres” (EG, 198) o más precisamente, entrecruzando las dos consignas, una “Iglesia pobre, de, con y para los pobres”. (Scannone, 2018c: 18) Es decir, una Iglesia, que no se limite a tener como destinatarios a los pobres, sino que además ellos sean los sujetos activos privilegiados de su vida y su misión.

Es este principio de la opción por los pobres el principio rector de la ética teológica social, reconstruida a partir del discurso del Papa Francisco (Cuda, 2020). Esta ética tiene tres áreas de discernimiento y acción concretas: ante todo, la inclusión social fundamentada teológicamente en el destino universal de los bienes; en segundo término, la economía, que mata cuando ideológicamente subordina a la política, invirtiendo su relación natural; y, tercero, los desafíos culturales que afronta

el pueblo para encontrar y desarrollar los gérmenes de un futuro mejor y las semillas de un futuro mejor.

Junto a este aporte epistemológico y eclesiológico, Scannone comparte con Francisco el enfoque trinitario de la misericordia, que es “la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad” (MV, 25)”, pues “la fuente primera de la misericordia es el Padre, la cual se revela en el Evangelio del Hijo, a la luz del Espíritu y se lleva a la práctica gracias a la fuerza que éste le dona”. (Scannone, 2018c: 14-15) Es precisamente esta óptica trinitaria la que parece ser la matriz de lectura del “último Scannone”.

5.5. Relectura triunitaria

Hemos visto que los hilos que tejen la trama del último Scannone son, en verdad, retomados del tejido de toda su producción a la luz de una nueva exigencia de inculturación-proyección mundial a propósito del pontificado de Francisco. Scannone los profundiza al ritmo del comentario de los gestos y palabras de su ex compañero de comunidad religiosa en Buenos Aires, al que convierte así en un nuevo interlocutor de su itinerario dialógico.

En todos sus comentarios-díálogos, Scannone acentúa la clave trinitaria de Francisco, desde la cual es posible comprender mejor el pensamiento y la acción de Bergoglio. Detrás de cada uno de los tres hilos recepcionados especialmente por Scannone -pueblo, discernimiento y misericordia- encuentra raíces en una concepción trinitaria: la noción de pueblo bajo la imagen y logos del *poliedro* con su modelo de la unidad en la diferencia que llama a discernimiento encuentra su fundamentación en la Santísima Trinidad; a su vez, el discernimiento, especialmente aquel que se inspira en las reglas ignacianas, tiene una índole, configuración y ritmos trinitarios; y por último, “para Francisco la *misericordia* tiene una raíz trinitaria”. (Scannone, 2018c: 20) Dicho de otro modo, la propuesta de Francisco tiene una fundamentación trinitaria (Scannone, 2018c: 83).

No obstante, es necesario insistir una vez más que, sin dejar de reconocer que se trata de un acento real en su interlocutor, en este caso Francisco, Scannone,

comentándolo, presenta su propia clave. Dicho de otro modo, Scannone acentúa esta clave triunitaria porque es también la suya propia. En efecto, en los últimos años se advierte un mayor acercamiento a esta problemática filosófica-teológica. De aquí que, en este último Scannone la “lógica de la gratuidad” y el “paradigma de la comunión” que venía elaborando y trabajando se modulan ahora en clave triunitaria. Asimismo su animación y participación en el *Grupo de antropología trinitaria* convocado por el CELAM es un signo⁴⁵.

Scannone no desconoce las diferencias de los lenguajes filosóficos y teológicos sin confundir sus objetos formales. No obstante, según Scannone, sin confundir los objetos formales de la filosofía y la teología, y distinguiéndolos epistemológicamente, se da una “convergencia estructural” (Scannone, 2014c) entre los niveles teológico-trinitario y filosófico-fenomenológico. El mismo jesuita práctica la transición de la fenomenología y de la hermenéutica a la teología trinitaria manteniendo la especificidad de los lenguajes correspondientes.

5.5.1. Fenomenología de la donación, Revelación y Misterio trinitario

Para Scannone “la fenomenología actual parece ser una método congruente con la Revelación, en cuanto ambas reconocen la prioridad del don y de acogerlo como *‘se da en sí y a partir de sí’* (Heidegger)”, esto es, sin condicionamientos por horizontes previos ni reducción a los *a priori*s de la subjetividad. Dicha fenomenología tendría así una “estructura análoga a la de la Revelación” (Scannone, 2008: 16).

⁴⁵ En el marco de este Equipo publica los trabajos: *Relectura trinitaria de la fenomenología de la vida económica según Emmanuel Lévinas* (2014); *Aportes para una antropología del nosotros* (2018); *Hacia una iglesia sinodal y una cultura del encuentro* (Scannone, 2019a); *La amistad social según el Papa Francisco* (Scannone, 2019b); y *La dimensión sacramental y eucarística de la Gracia y la mística trinitaria del Nosotros Pueblo* (en prensa). Consultado, en 2015 por Virginia Bonard para el portal digital español Religión Digital, sobre el trabajo de este grupo, Scannone respondió: “El clima que se vive en estos seminarios es muy positivo porque somos personas de distintas extracciones: teólogos, filósofos, de distintos países, varones y mujeres, uno que proviene de una etnia indígena de Bolivia y una descendiente de afroamericanos. Hemos logrado un diálogo intelectual muy importante —aunque hay gente que a lo mejor piensa distinto—, y nos complementamos. La reflexión va pasando de uno a otro de manera casi creativa y ascendente en creatividad”.

Por *fenomenología actual* nuestro autor se refiere a la fenomenología post-heideggeriana, particularmente en el marco del pensamiento de Jean-Luc Marion y su reducción a la donación y la llamada pura, al que hemos aludido en el capítulo anterior. Haciendo suyo el planteo de Marion de considerar la fenomenología de la donación, en tanto nueva filosofía primera, como “relevo” de la metafísica para la teología, Scannone proponga la aplicación de la fenomenología actual, estrictamente filosófica, a todos los grandes misterios de la fe, como mediación filosófica de la parte sistemática de una teología, sin que cada uno pierda su autonomía relativa. Ahora bien, el fenómeno (doblemente saturado, al decir de Marion) de la Revelación alcanza su plenitud en la cristofanía como Revelación de Dios mismo. Pero ésta es a la vez Revelación de Dios y su misterio trinitario: Dios uno y Trino; Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Parado en sede filosófica, como el propio jesuita se encargaba de reafirmar en cada oportunidad, Scannone asumió esta perspectiva triunitaria dentro de aquella fenomenología de la donación en el marco del “paradigma de la comunión” y por lo tanto de gratuidad y relacionalidad. Desde esta “perspectiva triunitaria” intentó interpretar cada dimensión de la realidad: antropológica, económica, política, cultural, ecológica, religiosa, teologal. Así su abordaje fue moviéndose “de la fenomenología a la teología trinitaria”, y “de la comunión intratrinitaria a la fenomenología de la donación”. (Scannone, 2014c)⁴⁶ De aquí se desprende un doble movimiento: emplear la fenomenología de la donación como mediación filosófica para la parte sistemática de una teología y, a su vez, reiluminar la fenomenología de la donación desde la luz de teología trinitaria. Mientras que en la primera dirección, nuestro autor se dedicó a presentar su necesidad, contribuir a su articulación epistemológica y a señalar laudatoriamente casos concretos;⁴⁷ en la segunda ha abierto caminos propios y recorrido sus trazos principales.

⁴⁶ Por ello, acertadamente Carlos Galli tituló su homenaje a Scannone a un año de su fallecimiento: “De la lógica de la donación gratuita a la teología de la comunión del Pueblo de la Trinidad en el ‘último’ Scannone”. El evento fue un homenaje a Juan Carlos Scannone con la finalidad de meditar sobre su pensamiento en su primer aniversario, organizado por la Escuela de Teología y Ministerio de Boston College junto a la Pontificia Universidad Católica Argentina, el día 30 de noviembre de 2020.

⁴⁷ Sobre esto véase especialmente las palabras de Scannone sobre el libro de José Daniel López *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*. En este importante trabajo, dirigido por el propio Scannone, López explora, no sólo el giro teológico de la fenomenología, sino el “giro fenomenológico de la misma teología” (Scannone, 2008: 20).

De tal manera que Scannone, realiza simultáneamente una lectura trinitaria de la racionalidad filosófica y sapiencial y una relectura filosófica de la unidad y trinidad divinas. Por lo que, su reflexión va del logos de la gratuidad (el don y la donación) fenomenológico y hermenéutico a una teología histórica, sapiencial y especulativa (del don y del Donante o del Adonado, en términos de Marión). El pensamiento filosófico y teológico fuertemente especulativo aúna fenomenología filosófica del don con una filosófica del discernimiento histórico y una teología trinitaria de la comunión. Desde un planteo filosófico triunitario y teológico sobre la trinidad, el último Scannone radicaliza el pensamiento hacia el paradigma de la comunión/donación en el amor y la misericordia en el marco de la unidad plural del Dios Unitrino.

5.5.2. Antropología triunitaria, nosotros y cultura del encuentro

Quizás el punto más claro en el pensamiento del último Scannone de cómo se puede desde la luz de teología trinitaria reiluminar la fenomenología de la donación, sea en su radicalizada apuesta por el “nosotros”. En muchas de las producciones de este último período retoma sus trabajos sobre la “antropología de nosotros” desde la antropología trinitaria que tiene como sujetos, no solamente a las personas, sino también a las comunidades. Se trata, como ya indicamos en los capítulos precedentes, de una antropología no sólo del *yo*, o del hombre o, como dice Lévinas, del *otro hombre* (es decir, el otro) sino del *nosotros* que es más que solo el hombre o solo de otro hombre, y la utiliza para pensar tanto los pueblos como el pueblo de Dios son *nosotros* y, por lo tanto, se les aplica la antropología del *nosotros*. El último Scannone retorna una vez más desde nuevos diálogos a esta antropología, que será ahora enriquecida por los aportes de Marion e iluminada a partir de la teología trinitaria, en especial, la tradición de Ricardo de San Víctor.

En efecto, Marion no sólo radicaliza aún más los planteos de la fenomenología post-heideggeriana y levianasiana hasta una fenomenología de la donación como filosofía primera, sino que también hace uso de la teología trinitaria de Ricardo de San Víctor. La teología trinitaria ricardiana concibe el Espíritu Santo como vínculo del Padre y del Hijo, pues, según el teólogo medieval el amor implica

el amante, el amado que a su vez lo ama, y su *codilectus*, coamado por los dos, como el hijo o hija en el matrimonio, que consume, encarna y testifica el amor. Marion se apoya en esta revelación trinitaria como la expone Ricardo de San Víctor para exponer fenomenológicamente la comunión del nosotros gracias al tercero. La comunión del nosotros no se reduce a la interrelación de amor entre dos (amante y amado o amante y amada). Sino que para garantizar que no se trata ni de una fusión de la alteridad en identidad dialéctica, ni de un egoísmo encubierto que asimila al otro o que se deja asimilar por él, ni de un egoísmo de a dos, sino de un verdadero amor desinteresado por el otro en sí y por sí mismo, respetando la irreductible novedad relación de cada uno, Marion, inspirándose en Ricardo de San Víctor y su *co-dilectus* o co-amado, recurre al tercero. En la Santísima Trinidad es el Espíritu Santo del Padre y del Hijo; en el caso del fenómeno erótico es el hijo (al menos su posibilidad).

Para Scannone eso se da no solamente en el amor de la familia sino también en la amistad, y en las relaciones de comunidad. Son, precisamente, estas últimas las que más atrajeron su reflexión. Según el jesuita, la armonía trinitaria, por analogía, se aplica al Pueblo de Dios y en cada pueblo y entre los pueblos, como a todos los pueblos. Scannone encuentra en esta armonía e interrelacionalidad trinitaria un modelo para pensar las diferencias y la unidad plural tanto filosófica como teológicamente, y a la vez, permite entresacar consecuencias para otros ámbitos de la acción en la historia. Contra la indistinción que la noción de identidad entendida en su formulación clásica puede arrastrar, siguiendo la inspiración trinitaria las diferencias conviven manteniendo su distinción en la unidad del todo, superior a la suma de las partes, en donde se respetan sus particularidades.

Esta visión trinitaria del *pueblo* está relacionada con la forma de comprensión y articulación de las diferencias culturales a nivel global. En las relaciones con las culturas, el pueblo, en la realidad multicultural, la articulación local-global y la globalización pueden ser comprendidos desde el modelo trinitario. Cada cultura, cada pueblo y cada sujeto tienen algo que aportar a la sociedad, unidad plural, armónica, sinfónica, no uniformadora, síntesis que anula las diferencias. (Scannone, 2015c)

Desde este marco interpretativo Scannone hace propio otra de las propuestas claves de Francisco, a saber, la “cultura del encuentro”, propuesta como nuevo paradigma social con base en una concepción trinitaria (Scannone, 2019a, 132) y el diálogo y la “amistad social” a partir de lo común que une en las diferencias y la pluralidad. (Scannone 2019b: 160)

5.6. Del último Scannone al Scannone completo

Explicitada con mayor fuerza en este último tramo de su trayectoria, la cuestión trinitaria permite volver a su itinerario y redescubrirla como impronta movilizante de todo su pensamiento. Así, *el último Scannone revelaría la clave para leer al Scannone completo*.

Siguiendo esta pista podríamos dibujar el arco de los 50 años de su obra. Una punta del arco se amarra tempranamente en 1970 en un breve texto titulado “La situación actual de la iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno”, donde aludiendo a las dimensiones paterna, incarnatoria y pneumática del Misterio triunitario de Dios, afirma que “La Koinonía intratrinitaria [es] prototipo y fuente de toda comunión [eclesial y social]” (Scannone, 1970b: p. 20). El otro extremo del arco llega hasta lo que fue, tal vez, una de sus últimas producciones, a saber, la *lectio* de recibimiento del Doctorado Honoris Causa del Instituto Universitario Sophia (Italia) el 11 de noviembre de 2019, entregado pocos días antes de su fallecimiento, titulada precisamente “La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria” (Scannone, 2020b).

Precisamente en este último artículo Scannone ofrece, como testimonio y testamento, una muestra de la consistencia de su pensamiento, que armoniza sin confundir su interés por los misterios de la fe y su preocupación por la vida humana, especialmente en su dimensión social.

la unidad, repensada y vivida a la luz y con la fuerza de una ontología

trinitaria, no sólo nos permite reconsiderar bajo esa perspectiva los misterios de la fe, sino también dicha actual transformación epocal, tanto mediante la superación del actual paradigma socio-cultural -en sus vertientes individualista y colectivista, ambas contradictorias con la comunión-, como en su apertura a una cultura de la ternura y del encuentro en todos los niveles de la vida y convivencia (Scannone, 2020b: 28).

Palabras finales. *En y más allá* de Scannone

Nuestro ensayo de contextualización y presentación puso de manifiesto, de manera esquemática el itinerario reflexivo dialógico de Juan Carlos Scannone, en sus principales momentos, con sus interlocutores privilegiados, textos más representativos y rasgos fundamentales. Este trabajo se vio facilitado por el sostenido carácter sistemático y el notable esfuerzo epistemológico del autor. A lo largo de estas páginas el jesuita fue emergiendo, no sólo como un lúcido intérprete sino como un actor de rol protagónico en los debates y dinámicas del pensamiento filosófico y teológico latinoamericano de las últimas cinco décadas.

Por su incansable trabajo, tan riguroso como creativo, fue reconocido como uno de los principales protagonistas del “latinoamericanismo filosófico contemporáneo” (Jaliff de Bertranou, 2001), por lo que su nombre ocupa un lugar destacado en toda “historia del pensamiento filosófico latinoamericano” (Beorlegui, 2004; Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2011). Lo mismo ocurre en el campo de la teología, siendo un referencia ineludible en las mejores páginas tanto sobre la teología argentina (Politti, 1992; González, 2005) como latinoamericana (Tamayo y Bosch, 2001), a tal punto que incluso fue considerado aventuradamente por Piero Coda como un “Padre de la Iglesia Latinoamericana”. Fue también incluido en la historia de la filosofía en la Compañía de Jesús escrita recientemente por Paul Gilbert, identificado como unos de los jesuitas contemporáneos que han marcado su tiempo y la historia (Gilbert, 2020).

Proponemos, a modo de palabras finales, una mirada de conjunto que ponga de manifiesto la coherencia intencional y temática de su dilatado itinerario, así como las características distintivos de su pensamiento. Ambos elementos, líneas de coherencia y rasgos característicos, nos permitirán identificar mejor la originalidad del pensamiento scannonenano y calibrar la vigencia de su gesto reflexivo.

1. La coherencia de un pensar

Pese a que la esquematización en tres momentos que propusimos en nuestra invitación a la lectura podría dar la impresión de saltos discontinuos en el pensamiento de Scannone, en una lectura complexiva de su obra se puede advertir la profunda coherencia interna que anima su proyecto. Para visibilizarla mejor podemos distinguirla entre su sentido intencional y temático.

1.1. Coherencia intencional. El itinerario del filósofo argentino responde a la búsqueda y el descubrimiento de ámbitos cada vez aún más originarios, que lo conducen a sucesivas profundizaciones. Dichas profundizaciones no significan abandono, sino sucesivas reasunciones de perspectivas. Scannone parece moverse de manera consecuente con su propuesta de trascendencia *desde adentro, en y más allá* a los interlocutores, gesto aprendido y aprehendido desde su formación y primeras letras filosóficas. Es decir, los nuevos puntos de partida y los consecuentes horizontes que emergen con ellos presuponen los anteriores y, al mismo tiempo, los resignifican desde una nueva clave.

Una re-enunciación esquemática del itinerario emprendido por Scannone puede explicitar mejor esta idea. Desde el comienzo, la filosofía de la liberación que encarna Scannone pretendió asumir la tradición filosófica occidental, en la que se había formado y en la que formuló su primer proyecto intelectual. De modo que el horizonte abierto por la pregunta por el ser de impronta heideggeriana fue recomprendido y transformado desde el horizonte de la trascendencia ética e histórica, considerada como la verdadera trascendencia metafísica. Con esto el horizonte de la filosofía latinoamericana de la liberación asume crítica y creativamente el horizonte de la filosofía tradicional occidental, pero lo reubica, libera y le da posibilidad a la pregunta por el ser de hacerse práctica y eficaz. Del mismo modo, el segundo momento de Scannone fue posible por lo avanzado en el horizonte metafísico-ético-histórico liberacionista, al mismo tiempo que lo reasume desde una nueva perspectiva. Pues, anterior (con prioridad de orden) al ámbito de la pregunta ontológica especulativa y al cuestionamiento metafísico-ético-histórico que la reubica se da otro ámbito u horizonte previo a ambos: el del estar, que

manifiestan (y ocultan) los símbolos, como expresión de la sabiduría popular. Tanto la pregunta por el ser como el cuestionamiento ético-histórico suponen un momento de arraigo, realidad ‘de suyo’, religación y pertenencia, anterior a la distanciamiento, tanto crítica como ética (tanto teórica como práctica). (Scannone, 1992: 135) Finalmente, la apertura del tercer momento centrado en la gratuidad fue posible a partir de una profundización de la dimensión histórica de la sabiduría popular, en tanto “se trata del hecho de la libertad y dignidad humanas de los pobres injustamente conculcadas, como también y sobre todo del hecho de que los pobres latinoamericanos han irrumpido como sujetos de novedad histórica *a partir de su cultura sapiencial*”. (Scannone, 1993: 6, cursivas nuestras)

Como se ve, cada uno de los momentos debe entenderse como radicalización o profundización del respectivo momento anterior. De modo que, por un lado, es necesario hablar de una novedad, pero, por otro lado, la mayor parte de las dinámicas reflexivas de la etapa formativa siguen presentes en las orientaciones y en la producción bibliográfica posterior: autores/interlocutores, temas abordados, intereses, preocupaciones e intuiciones. Así, los núcleos alcanzados en cada etapa permanecen en las posteriores aunque recomprendidos desde aquella novedad y acompañan la reflexión de Scannone, que avanza al ritmo de una re-lectura de la tradición, de sus interlocutores y de sí mismo, desde este nuevo punto focal.

El motor de estas traslaciones de su pensamiento responde a un meticuloso recelo por la novedad, cultivado desde sus primeros pasos y que el jesuita asociará a la trascendencia ética, histórica, y religiosa. Scannone ejerció un pensamiento filosófico y teológico de “continua apertura a la siempre renovadas novedad y alteridad de las situaciones y de las respuestas históricas de los pueblos” (Scannone, 2012: 45). En este sentido su pensar “está siempre abierto y atento al curso de la historia” (Rosolino, 2004: 367). A ello, Scannone suma el convencimiento que lo nuevo requiere ser asumido como tal, es decir, no reconducido a un horizonte anterior, sino abriendo al pensamiento el desafío reflexivo por acogerla respetando su irreductibilidad. Se trata, pues, de un “pensamiento nuevo de lo nuevo”.

1.2. Coherencia temática. Temáticamente dos problemáticas aparecen una y otra vez, cruzando transversalmente todo su itinerario. El propio Scannone en la introducción de su libro *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* las

identificó: “religión y actualidad histórica son dos temas claves de mi pensamiento”. (Scannone, 2009: 13) Nuestra exposición, aunque más atenga a la segunda que a la primera, no sólo confirmó lo acertado de esta auto-interpretación, tanto en términos históricos (y por lo tanto válida cuantitativamente para el conjunto de su obra) como intencionales (y por tanto capaz de dar cuenta cualitativamente de su profundidad), sino también reafirmó la necesidad de considerar ambas problemáticas en su íntima relación.

En efecto, formado con el clima de apertura al mundo y a la historia actuales del Concilio Vaticano II, desde sus primeros pasos el jesuita estuvo abocado a una “*nueva filosofía de la religión*” que, acorde a la nueva mentalidad del hombre contemporáneo, encontraba en la atención a la historia y a su acontecer una de sus condiciones de posibilidad. La explosión liberacionista de su pensamiento que puso la *situación* histórica argentina y latinoamericana en el centro gravitante de su reflexión no implicó un abandono de ambos temas ni de su interrelación. Por el contrario, gracias a ella fue alcanzando su óptica filosófica y teológica propia y su voz diferencial en ella. En primer lugar, respondiendo al llamado de la novedad histórica en la interpelación del rostro de los pobres del pueblo y de los pueblos pobres, volcó toda su inteligencia al proceso de liberación que América Latina llevaba entonces adelante. Es precisamente por la mediación de dicha praxis histórica liberadora que es posible el encuentro entre la trascendencia religiosa y el lenguaje. Pues, según el jesuita Dios no se conoce abstrayendo de la apertura hacia los otros y de la respuesta responsable frente a la pasión injusta de las víctimas históricas. Es uno de los esfuerzos sostenidos por Scannone el vincular la liberación en la historia y la liberación escatológica.

Cuando su pensar tomó como lugar hermenéutico preferencial la cultura, las problemáticas de la religión y la historia permanecieron, y se revistieron de una nueva comprensión. El pensamiento que parte de la sabiduría popular con su racionalidad propia encuentran no sólo una especie de coronación especulativa, sino también su piedra de toque en la cuestión de Dios y en el acceso triunitario al mismo. Paralelamente, mediante una hermenéutica de la praxis histórico-cultural de los pueblos, reelaboró sus aportes a la cuestión de la liberación, entendida ahora como cambio histórico-social, que exige atender reflexivamente a la mediación

histórica de los valores universalizables que contiene situadamente el *ethos* de cada pueblo.

En el horizonte de la lógica sapiencial de la gratuidad los temas de la religión y la historia son nuevamente sus preocupaciones más ondas, tal como puede verse en los títulos elegidos para los dos tomos de sus Obras Selectas, de 2005 y 2009, dedicados respectivamente a una *filosofía de la religión* en las filas de un nuevo pensamiento, y de una *filosofía de la historia*, entendida como acción y pasión históricas. Si por un lado expone una reflexión inculturada e intercultural de la religión, haciendo aportaciones sobre su método y su lenguaje, y explorando algunas vías de acercamiento a la relación religiosa, así como la relecturas de nociones clásicas; por el otro, perfecciona su método de interpretación y discernimiento de la situación histórica, en vistas a contribuir en la construcción de un mundo más humano, en perspectiva de liberación humana de todo el hombre y de todo hombre y mujer.

Como quedó de manifiesto en nuestra presentación ambos “temas claves” fueron abordados desde una renovada dimensión de filosofía primera o metafísica, que radicalizando la línea fenomenológica post-heideggeriana de superación de la sustancia o esencia y del sujeto, Scannone halló en la gratuidad y comunión.

2. Rasgos característicos de su gesto filosófico-teológico

Una mirada de conjunto de la obra de Scannone puede no sólo advertir su profunda coherencia, sino también detectar algunos de los rasgos característicos de su *gesto* filosófico-teológico, que trasciende la materialidad en que se plasmó. Entre ellos, nos detendremos en algunos aspectos, mutuamente relacionados. No pretendemos desarrollar ahora una caracterología completa, sino más modestamente identificar algunos de los modos de ser y pensar que nuestra autor encarnó de forma original y situada.

2.1. *El pensar como servicio.* La primera característica de la reflexión de Scannone, que a su vez sirve de marco para las siguientes, es su concepción y práctica del pensamiento como un servicio. Tan constante como la pregunta por el pensar y la función que le compete al pensador fue su respuesta: hoy y en América Latina, al pensador le compete la responsabilidad ética de pensar la realidad y ponerse a su servicio. Dicho de otro modo, el pensar es un servicio a la sociedad y a la Iglesia argentinas y latinoamericanas de hoy. Este pensar la realidad no se confunde con un simple recoger lo dado en ella, sino en poner responsablemente el concepto al servicio, humilde pero imprescindible, de otro mundo posible, más digno y justo para todos.

Scannone encarnó esta convicción de servicio filosófico-teológico en el marco de un *apostolado intelectual* en la Compañía de Jesús, figura que se convierte así en clave para comprender su pensamiento. Dicho apostolado asumido como programa vital se proyectó, como hemos visto en cada etapa, tanto en dirección filosófica como teológica, haciendo del trabajo sobre la primera un servicio a la segunda.

2.2. *Diálogo, armonía y encuentro.* El rasgo quizás más característico de Scannone es su convicción intelectual y su encarnadura vital del diálogo como la actitud fundamental del pensar. Hemos visto como ya en 1968, apenas finalizada su preparación académica, se anunciaba la centralidad de diálogo y su correlación con la libertad y verdad en la comprensión de proyecto intelectual del jesuita, que ahora, retrospectivamente, podríamos hacer extensiva a toda su obra.

Esta actitud de diálogo en tanto actitud fundamental la conjugó en un esfuerzo armonizador. Tampoco aquí pueden dejar de recordarse las primeras búsquedas de Scannone, tras las huellas de Maurice Blondel y el *vínculo* que todo lo une. El recorrido por los distintos capítulos de esta introducción fue mostrando cómo esta temprana intuición se fue convirtiendo en un *temple*. Las tensiones entre arraigo histórico-cultural y validez universal; entre urgencia social y paciencia analítica; entre la interpelación ética absoluta y la determinación histórica; entre recuperación de la tradición (latinoamericana y eclesial) y exigencia de novedad histórica; entre praxis (histórica y de fe) y teoría; entre la sabiduría condensada en

símbolos y la ciencia especulativa expresada en conceptos; o entre la problemática de la liberación y la temática de la cultura, fueron encontrando en el pensamiento de Scannone su mediación armónica.

Es precisamente la noción de *mediación* una de sus categorías centrales, y que hemos visto aparecer al hablar de la mediación liberadora del tercero, la mediación de la sabiduría popular, la mediación dialógica entre *ethos*, las mediaciones históricas de la libertad, entre otras ocasiones. Para llevar adelante esta tarea Scannone encontró en el *modelo calcedónico* (unión sin división ni confusión) una inspiración y una guía. Es en este sentido que, con genio agudo y sintético, Lorenz Puntel parafraseando a Heráclito (B 51) se refiere a Scannone como “pensador filosófico y teológico en busca de la verdad como como armonía de tensiones opuestas”. (Puntel, 2013: 281)

Hay que destacar también, que el jesuita puso en juego esta característica no sólo en el plano intelectual. Scannone ha insistido en la *unidad* (cultural y del saber), que no se confunde con la identidad, y ha aportado como pocos en América Latina para un *encuentro* (de culturas y de disciplinas) Con razón, el teólogo italiano Piero Coda, a propósito del Doctorado Honoris Causa en “Cultura de la Unidad”, se refería a Scannone en estos términos: “Su figura humana, espiritual e intelectual, y su performance académica y cultura, diseñan de pies a cabeza un *profeta y campeón de la cultura de la unidad*: profeta porque ha visto, un campeón porque la ha realizado”. En todos los casos, *diálogo, armonía y encuentro*, en el respeto de las diferencias y sin desconocer los conflictos históricos que muchas veces conlleva esta apuesta.

2.3. *Racionalidad poliédrica desde las víctimas históricas*. El itinerario dialógico de Scannone está marcado por la necesidad de recomprender la razón. Pues, “después del Holocausto judío en Europa, la tragedia de los "desaparecidos" en el Cono Sur, las víctimas del terrorismo internacional fundamentalista y de la así llamada "guerra preventiva", la manipulación genética, los excluidos por la

globalización neoliberal, etc., etc., conviene replantear la misma comprensión de la razón”⁴⁸.

Contra estos efectos de la reducción y uniformidad de la razón, la absolutización de su versión formal y abstracta y su uso ideológico, Scannone ha dirigido muchos de sus esfuerzos a resignificar la comprensión clásica y moderna de la razón, apoyándose en los intentos del pensar contemporáneo pero radicalizándolos desde la asunción de la situación histórica latinoamericana.

Dos son, en grandes trazos, las operaciones que Scannone pone en marcha para llevar adelante esta tarea: el reconocimiento de su pluriformidad e integralidad y su desideologización. Para el primer caso, ha buscado persistentemente reconocer la “pluriformidad” de la razón, tanto en su historicidad (distinta según las épocas) con en su geoculturalidad (distinta según las culturas). Pero esta defensa de la pluralidad de formas de pensamiento y vida no es contraria con el reconocimiento de la “integralidad” de razón.⁴⁹ Esto último lo llevó a apostar por la transversalidad de la razón, que atraviesa las diferencias históricas, culturales y entre las ciencias y que, en consecuencia, permite un verdadero ejercicio de *interdisciplinariedad* y la *interculturalidad*. Por otra parte, para el jesuita es el uso ideologizado de la razón lo que ha dado base a un “pensamiento de totalidad” que, de hecho, llevado a la práctica en el orden económico, político, militar, cultural y religioso, ha dado lugar a totalitarismos que han generado y generan víctimas (Scannone, 2005: 105).

Ambas direcciones son posibles bajo un mismo pivote: la pasión injusta de las “víctimas históricas” como lugar para recomprender la razón. Su sufrimiento pone al descubierto la *irracionalidad* humana de la configuración histórica y los mecanismos que las causas y los condicionamientos sociales, éticos e históricos de la razón sobre los que aquellas se erigen. Por ello, la pasión injusta de las víctimas se convierte en el “desde dónde más iluminador de la crítica” de un cierto tipo de racionalidad. A su vez, dada su desnudez del tener y del poder, en ellas se

48 Así comienza una conferencia inédita titulada precisamente “Recomprensión de la razón a partir de las víctimas históricas”. El texto retoma capítulo 4 del libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Scannone, 2005).

49 Sobre la pluriformidad e integridad de la razón, Scannone recordaba el trabajo de Josef Reiter “Integridad y pluriformidad de la razón en la relación entre reflexión filosófica y sabiduría popular” como reacción a las discusiones tenidas en la Reunión de París en 1981, a la que hicimos alusión en capítulo tercero (Scannone, 1984: 189-208).

transparenta mejor lo “universalmente humano”, lo humano en cuanto tal, pero de forma contextualizada y situada, debido a su lo singular e irreductible de su sufrimiento y de los factores particulares que lo causan. Así, en las víctimas históricas se pone en juego la interpretación de qué significan la razón humana y se abre un nuevo horizonte de comprensión más abarcante para pensar de manera analógicamente universal que posibilita la recomprender de la misma racionalidad. De aquí, su reiterada insistencia en la necesidad de *conversión-a* del pensamiento (Scannone, 2005; 2007).

El esfuerzo scannoneano puede quedar, entonces, planteado como el intento de replantear la misma comprensión de la razón desde las víctimas históricas para poner en marcha una racionalidad más integralmente humana, esto es, más abarcante, compasiva, sapiencial, inculturada, intercultural e interdisciplinar, que podemos llamar con Carlos Galli una “racionalidad poliédrica” (Galli, 2020).

2.4. Interdisciplina y grupalidad. Otra característica distintiva de Scannone es su habilidad *inter* y *transdisciplinar*. Como hemos visto, muy tempranamente en el horizonte de la liberación reclamó la mediación analítica de las ciencias sociales para interpretar la situación histórica y social. Desde este comienzo el jesuita hizo un uso crítico de las mismas en el marco, criticando los presupuestos donde se movían dichos análisis. Esta conciencia fue creciendo hasta incorporar, cada vez con mayor fuerza, el diálogo entre disciplinas, en el marco de una circularidad hermenéutica y crítica.

Al mismo tiempo que reconoce la especificidad y autonomía de cada ámbito disciplinar, Scannone propone el interjuego de los distintos niveles: teológico, filosófico y el de las ciencias humanas y sociales. En esta dirección propuso ciertamente importantes clarificaciones epistemológicas, pero también ensayó su puesta en práctica. Su pensamiento maduro se caracteriza precisamente por ofrecer una interrelación entre saberes, independientemente de su proveniencia, en una nueva síntesis interpretativa, fruto de un fecundo diálogo interdisciplinar.

De esta profunda necesidad, nace su convicción del trabajo junto a otros, convirtiéndose en un maestro en lo que hemos llamado, según la acertada expresión de Aníbal Torres, el arte de la grupalidad, construyendo el saber en permanente

diálogo con otros. Dan testimonio de ello su participación en el grupo fundador de la filosofía de la liberación, en el equipo de investigación sobre la sabiduría popular del pueblo argentino, en el grupo de pensamiento social de la Iglesia Gerardo Farrell, la Asociación de filosofía latinoamericana y ciencias sociales (ASOFIL) y en el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, por nombrar solamente algunos de los más representativos. Además podemos nombrar el Equipo de Antropología Trinitaria del CELAM y la Red de Universidades Católicas ODUICAL, en los que participó en las últimas sesiones.

Además de los grupos más reconocidos, Scannone generó una red de grupos de estudios y reflexión, instancias de investigación y de compartir experiencias, muchas veces patrocinado con su presencia constante, otras veces buscando los recursos y el financiamiento, otras tantas por el gusto de encontrarse con amigos y compartir esos espacios de una grupalidad informal más acá de la academia. Los miembros del grupo Fe, Pueblo y Cultura, del que los autores somos parte, fuimos beneficiados de su amistad, generosidad y orientación.

Ese arte de la grupalidad practicado insistentemente por Scannone pone en evidencia el reconocimiento del saber del otro, la valoración del diálogo y las diferencias de posiciones teóricas, políticas e ideológica; el aprecio por el aporte insustituible de los otros y su reconocimiento; la reciprocidad de aprecio, la apertura a la novedad y los intercambios. La producción en la grupalidad ponía a la luz la generosidad intelectual y la apertura a la posibilidad de la construcción compartida. Creía en el saber de los demás, hacía emerger nuevos conocimientos, suscitaba nuevos marcos de comprensión, se dejaba sorprender y citaba a los colegas con generosidad. Sólo un intelectual maduro y generoso, sin ánimos de competencias por mantener sus reductos de intereses académicos pudo favorecer tanto conocimiento construido desde la grupalidad.

2.5. *Cruce de las dialéctica “en, a través y más allá” y “ya, pero todavía no”*. El *modus operandi* de Scannone se despliega en el cruce de las dialécticas “en, a través y más allá” y “ya, pero todavía no”, cruce en donde radica una de las grandes originalidades y potencialidades de su pensamiento. Metáfora espacial, la primera, metáfora temporal

la segunda, encuentran su correspondencia o, mejor dicho, armonía en el maestro de San Miguel.

La primera caracteriza, ante todo, su modo de lectura e interlocución. Como hemos visto en su itinerario dialógico, su pensamiento se nutre de la dinámica de “*pasar por*” o “*en y más allá*” de sus interlocutores, que aprendió de Blondel respecto a la filosofía moderna. El *más allá* buscado, comienza siempre con un *en*, que se desplaza *pasando por* o *a través* para rescatar la verdad encerrada en ellos, liberarlos de sus posibles encierros y proyectarlos hacia adelante. Pero también Scannone encontró una dialéctica abierta similar en la transgresión y apertura de sentido que se dan en el símbolo, en donde la significación segunda se alcanza sólo en, a través y más allá del sentido primero.

La segunda dialéctica, “*ya, pero todavía no*”, propia de la concepción escatológica neotestamentaria, determina su comprensión filosófica y teológica del tiempo y de la historia. Con la expresión su busca conceptualizar un ritmo histórico dialéctico pero abierto, que pretende dar cuenta, al mismo tiempo, de un *ya* y un *todavía no*, sin renunciar a ninguno de ellos, ni absorber uno al otro. Apunta a conciliar la posibilidad de una novedad presente (*ya*), pero que al mismo tiempo está siempre abierta (*todavía no*) a su plenificación futura. Es decir, reconocer un *ya* real, con capacidad práctica y potencia eficaz, pero a la vez, recordar la contingencia del *ya*, para no reducirlo a lo absoluto.

Ambas dialécticas del *modus operandi* scannoneano y su tensión vivificante encontraron una iluminación en el ritmo propio de la analogía, afirmación-negación-eminencia, que es otra de las características distintivos del jesuita argentino.

2.6. *Analogía, analéctica y anadialéctica.* El uso creativo de la figura lógica de la analogía tomista no sólo como un procedimiento del lenguaje, sino como un principio especulativo reinterpretado como analéctica o anadialéctica (para incluir más explícitamente el momento crítico de la negación de la negación) es otro de los rasgos característicos de la *forma mentis* del gesto filosófico-teológico scannoneano, y tal vez el más distintivo. Presente ya como cuestión disputada en el entorno del tomismo renovado de su etapa de formación, el jesuita hizo de la relectura de este recurso conceptual a la luz del pensamiento contemporáneo y de la situación

latinoamericana, uno de sus aportes más originales, creativos y sostenidos a lo largo de todo su itinerario, en el que fue adquiriendo cada vez mayor complejidad y consistencia, plasmadas en sucesivas figuras.

Sea resaltando su ritmo dialéctico, aplicándola de forma horizontal (es decir, hacia la alteridad cultural y la novedad histórica y no sólo vertical hacia la trascendencia religiosa), orientándola éticamente, arraigándola en los símbolos de la cultura, o proponiéndola para acoger sin reducir la novedad histórica y la gracia que se dona, nuestro autor hizo de su propuesta de analéctica o anadialéctica una creación original, que ayuda a identificar su voz propia dentro de la expresión coral del pensamiento latinoamericano actual.

Para Scannone la analogía da cabida a la diferencia, la alteridad y la novedad como diferencia, alteridad y novedad, es decir respetando su misterio. Pues, de una parte, permite una cierta intelección o determinación de (1) la gratuidad de la libertad del otro y del nos-otros pueblo, (2) la sapiencialidad sobreabundante de los símbolos y (3) la novedad gratuita e imprevisible del acontecimiento histórico. Pero, por otra, lo hace respetando su diferencia sin que quede atrapada en una mismidad, y sin sobreasumirlos en concepto reductivo y abstractamente universal. De modo que se trata de una intelección o determinación abierta, que lo mantiene siempre atento a aquella diferencia, alteridad y novedad.

Pero, además, la analogía permite pensar la lógica peculiar de la trascendencia, lógica de la unidad *en* la diferencia y diferencia *en* la unidad y meramente no identidad *de* las diferencias. Por ello, en el dispositivo analógico Scannone encuentra un camino válido para hacer frente a la problemática de la identidad y la diferencia, que se manifiesta, por ejemplo, (1') entre la unidad y la alteridad singular que se dan en el seno de un pueblo y entre los pueblos mismos, (2') entre continuidad o ruptura de la sabiduría y la ciencia o (3') entre repetición y novedad de las distintas épocas históricas.

2.7. *Impronta tri(u)nitaria y paradigma de la comunión.* Finalmente, la última característica de gesto reflexivo scannoneano es su impronta tri(u)nitaria, presente desde el comienzo de su itinerario y progresivamente decantada como matriz fontal hacia el final de su pensamiento. Esta impronta proviene de su fe un Dios Trinidad

de Amor, donde se da la distinción máxima (tri-) en la máxima unión (-unidad). Pero Scannone pretendió desplegarla en sede o perspectiva filosófica, al asumirla tanto como *estructura* y como *ritmo* pericoréticos.

Baste recordar que uno de los rasgos del contexto religioso y teológico en el que trascurrió su formación fue el proceso de renovación de los estudios trinitarios. En este punto no puede dejar de advertirse el influjo de Karl Rahner, y su teología centrada en la autocomunicación gratuita de Dios por Cristo en el Espíritu y sus trabajos de renovación de la doctrina trinitaria. No es casualidad que al recordar el origen de sus intereses filosóficos, Scannone se haya remontado a un “reparo” sobre el propio Rahner. En una entrevista relataba al respecto:

Cuando Rahner plantea su filosofía, sobre todo en *Espíritu en el mundo*, se queda en la identidad. La relación entre el pensamiento y lo pensado quedan en una identidad dialéctica. En cambio, cuando hace teología, en las problemáticas trinitarias, hay una verdadera trinidad. La diferencia, la alteridad, no se sobreassume en una identidad dialéctica. Esto supone una filosofía de la intersubjetividad que no llegó a plasmar a nivel explícito, porque, Rahner nunca corrigió su filosofía desde su teología⁵⁰

El modelo relacional no dialéctico de la problemática trinitaria de Rahner, generó una fina sensibilidad y operó como inspiración para nuevos desarrollos, que se plasmaron rápidamente en su pensar y su producción. Por mencionar solo algunos de ellos, que hemos mencionado en nuestra reconstrucción: la búsqueda de una dialéctica tri-dimensional, no hegeliana, inspirada en Blondel y en Fessard; la mediación del “tercero” que “abre” una tridimensional liberadora capaz de quebrar la bidimensionalidad de la opresión y dependencia; o la *perijoresis* entre las tres dimensiones metafísicas fundamentales: estar, ser, acontecer o símbolo, logos y ethos.

Por otra parte, también la conformación de un nosotros ético-histórico, del Pueblo fiel de Dios, la propuesta de un sujeto comunitario encuentra su prototipo y fuente en la koinonia intratinitaria. Ya que contra la indistinción que la noción de

⁵⁰ Testimonio recogido en González y Maddonni, 2020.

identidad entendida en su formulación clásica puede arrastrar, el jesuita encuentra en el modelo trinitario, en el cual la unidad y la distinción son igualmente originarios, el “uno distinguierte”, tomando la expresión de Klaus Hemmerle. Unidad distinguierte pues “se trata no sólo de una unidad *en* la distinción, sino de una unidad *que funda* la distinción, al mismo tiempo que ésta —es decir, la relacionalidad— funda la unidad”. (Scannone, 2020b: 15) De aquí que, inspirado en esta estructura y ritmos triunitarios, Scannone ensaya un nuevo concepto de unidad, que no significa uniformidad sino comunión, que se convierte en un nuevo paradigma, no sólo teológico ni filosófico, sino también socio-cultural.

3. Originalidad, vigencia y legado

El señalamiento de estas líneas de coherencia y de algunas de sus notas características nos permite, ahora, al concluir nuestro recorrido, apreciar la originalidad del pensamiento emprendido por Scannone, quien encarna así uno de los múltiples rostros del amplio y polifónico espectro del pensamiento latinoamericano.

Éste se distingue en tanto su propuesta enlaza personal y creativamente una sólida formación en la tradición reflexiva de la filosofía y teología occidentales, que le permite una interlocución que la trasciende desde adentro según la dinámica “en, a través y más allá” de los autores; el reconocimiento de la situacionalidad e historicidad de todo pensar y la exigencia de responsabilidad ético-histórica con ella; y una fina atención a la novedad que acontece “de arriba” (en tanto gratuita y venida de afuera) y a la posibilidad alternativa histórica que ella trae.

Todos estos gestos, cultivados como hemos visto desde su etapa formativa, ensayados desde sus primeros pasos y radicalizados al ritmo de la búsqueda de lo más originario, recubren de vigencia y actualidad su inteligencia filosófica y teológica situada histórica, práxica y geoculturalmente desde América Latina, que alcanzó una consideración mundial.

Más aún si, tras sus pasos, queremos aceptar el desafío de escuchar y ponerse responsablemente al servicio de la historia en esta “época de la globalización y la exclusión” (Enrique Dussel) y la “cultura del descarte” (Papa Francisco) que

produce “víctimas históricas”, que desafía hoy pensamiento a buscar alternativas que se ofrecen al discernimiento para construir “otro mundo posible” (Scannone, 2009).

La llama de su vida se apagó el 28 de noviembre de 2019 a los 88 años, no sin antes, dejar encendida una antorcha con forma de “posta”. El reconocimiento y agradecimiento serán justos sólo si nos atrevemos a tomarla para seguir adelante y nos aventuramos a ir *en y más allá de Scannone*, como creemos a él mismo le hubiera gustado, con el desafío de pensar filosófica y teológicamente “*en, sobre, desde y para América Latina*”, con validez analógicamente universal, en el concierto global de la interculturalidad.

Referencias

Documentos eclesiales

Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes* (GS).

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín*, 1968 (DM).

Declaración del Episcopado Argentino, 1969. *Documento de San Miguel* (DSM).

Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Puebla*, 1979 (DP).

Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 2013 (EG)

Bibliografía

AA. VV. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

AA. VV. (1975). *Cultural popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.

Allende, J. (1976) Diez tesis sobre pastoral popular. Equipo Seladoc, *Religiosidad popular* (pp. 118-127). Salamanca: Sígueme.

- Arenas Pacheco, G. E. (2016). Una aproximación al pensamiento inculturado en el itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone. *Pelícano*, 2, 106-115.
- Bender, J. y González, M. (2007). Lo específico argentino en el teologizar. Entrevista a Juan Carlos Scannone SJ. *Nuevo Mundo*, 8, 131-142.
- Beorlegui, C. (2004). La trayectoria filosófica de J.C. Scannone. Beorlegui, C. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (pp. 706-730), Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bergoglio, J. (2007). Prólogo. En Podetti, A., *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu* (pp. 11-13). Buenos Aires: Biblos.
- Blondel, M. (1941) La filosofía católica en el tiempo presente. *Stromata* vol. 3, 9-14.
- Blondel, M. (1961) *Lettres Philosophiques*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Boasso, F. (1974). *¿Qué es la pastoral popular?*. Buenos Aires: Editora Patria Grande.
- Borghesi, M. (2017). *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intellettuale. Dialettica e mistica*, Milano: Jaca Book.
- Campana, O. (1998) San Miguel, una promesa escondida. Reportaje a Lucio Gera [1987]. *Nuevo Mundo*, 55, 67-91
- Casalla, M. (1973) Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea. AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 38-52). Buenos Aires: Bonum.
- Casalla, M. (1988) *Tecnología y pobreza. La modernización vista desde la perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Fraterna.
- Cuda, E. (2016) *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*, Buenos Aires: Manantial.
- Cuda, E. (2020) La ética teológica social de Juan Carlos Scannone. Edvaldo Antonio de Melo; Cristiane Pieterzack; Dulcelene Ceccato (orgs.), *Juan Carlos Scannone: una aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano* (pp. 207-224), Buenos Aires-Porto Alegre: Poliedro Editorial – Editora Fi.
- Cullen, C. (1978) *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: Castañeda.
- Capurro, R. (1970) Filosofía existencial y dialógica cristiana. *Stromata* vol. 26, 427-432.

- Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez, C. (2011), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*. Buenos Aires-México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2018[1971]). *Metafísica del sujeto y liberación* (1971). Texto crítico y anotado a cargo de Marcelo González y Luciano Maddonni. *Cuadernos del CEL III*, 6, 240-257.
- Ellacuría, I. (1975) *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*. *ECA. Estudios Centroamericanos* 322-323, 409-425.
- Farrell, G. (1974) *A cinco años de San Miguel*. *Actualidad Pastoral* 74, 102-104.
- Fessard G. (1956), *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris: Aubier.
- Fessard, G. (1960) *De l'actualité historique. I: A la recherche d'une méthode*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
- Fresia, I. A (2010) *Teología y filosofía desde la praxis y la cultura popular latinoamericana. Para una lectura de Teología de la Liberación y Praxis Popular*. Scannone, J. C., *Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación* (pp. IX-XXX). Reimpreso en edición facsimilar *Obras Escogidas I*, Buenos Aires: Docencia.
- Fresia, I. A (2014) *Teología del pueblo, de la cultura y de la pastoral popular. A propósito de los primeros escritos teológicos de Scannone*. *Stromata* 70, 227-236.
- Fresia, I. A. (2015) *Estar caído, nosotros y pueblo. Lo que lee Scannone en Kusch*. *Stromata*, 71, 56-76.
- Fresia, I. A. (2020) *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*, Buenos Aires: CICCUS.
- Fresia, I. A. (2020b) *Juan Carlos Scannone: bibliografía completa 1959-2020*. *Medellín XLVI*, N.º 178, 671-733.
- Fornet-Betancourt, R., (1992) *Estudios de filosofía latinoamericana*, México: UNAM.
- Fornet-Betancourt, R., (2004) *Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Gera, L. (2005) *Teología de los procesos históricos*. *Teología*, T. XLII, n° 87, 259-279.

- Galli, C. M. (1991). Evangelización, cultura y teología. El aporte de Juan Carlos Scannone a una teología inculturada. *Stromata* 47, 205-216.
- Galli, C. M. (2013), Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el 'nuevo pensamiento' del ante-ultimo Scannone (2005-2012). Cantó, J.M. y Figueroa, P. (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone en su 80 cumpleaños* (pp. 79-144). Córdoba: EDUCC.
- Galli, C.M. (2017) Líneas teológicas, pastorales y espirituales del Magisterio del Papa Francisco. *Medellín* 33, 93-158.
- Galli, C. M. (2020). Un filósofo y un teólogo argentino y latinoamericano. Sobre Juan Carlos Scannone. *L'Osservatore Romano*, 52 (3), 6-7.
- Gilbert, P. (2020) *Jésuites et philosophes: Des origines à nos jours*, Paris: Editions Lessius.
- González, M. (1998) “El estado de situación de los estudios trinitarios en el umbral del tercer milenio. La conmoción, la explosión creativa y la consolidación de la sistemática trinitaria en la segunda mitad del siglo XX” en AA.VV., *El misterio de la trinidad en la preparación del gran jubileo*, San Pablo, 13-97.
- González M. (2005). *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba: EDUCC.
- González M. y Maddonni, L. (2018). El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar. *Cuadernos del CEL*, 3(5), 72-109.
- Gutschmidt, R. (2016) *Sein ohne Grund: Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, Munchen: Karl Alber.
- Gutiérrez, G. (1981), L'irruption du pauvre dans la théologie d'Amérique Latine. *Convergence*, n° 1-2.
- Gutiérrez, G. (1982), *La fuerza histórica de los pobres*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Jalif de Bertranou, C.A, (2001) *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza: EDIUNC.
- Jugo Beltrán, María Clemencia (2015) Juan Carlos Scannone en diálogo con Jean-Luc Marion. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 17, 1, 25-40.

- Kasper, W. (1990) *El Dios de Jesucristo*, Sígueme: Salamanca.
- Kusch, R. (1975) *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires: Cimarron.
- Kusch, R. (1976) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- Kusch, R. (1978a). *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires: Castañeda.
- Kusch, R. (1978b). Lo americano y argentino desde el ángulo simbólico- filosófico, en: *Stromata*, 35, 1/2, 105-113.
- Ladrière, J. (1999) Filosofía de la acción histórica. *Stromata* 55, 319-324.
- Lehmann, K. (1978) Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación. Comisión Teológica Internacional, *Teología de la Liberación* (pp.3-42). Madrid: BAC.
- Levinas, E. (1995) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme: Salamanca.
- Lonergan, B. (1977) Natural Right and Historical Mindedness. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Ethical Wisdom East and/or West*, V. 51, 132-143.
- Lonergan, B. (1988) *Método en teología*, Salamanca: Sígueme.
- Maddonni, L. (2015) Recomprensión de la religión desde el estar en Rodolfo Kusch. Blanco Araujo, A. (comp.), *Religión desde la América profunda* (pp. 105-129), Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Maddonni, L. (2017) Dependencia ontológica y liberación auténtica. La filosofía de la liberación del «primer Scannone» (1968-1974). *Cuadernos del CEL*, 2 (3). 39-59.
- Maddonni, L. y Zielinski, M. (2017) El sufrimiento se experimenta de ‘muchas maneras’ o acerca de cómo pensar ana-dia-lécticamente la liberación. *Cuadernos del CEL*, 2 (3), 24-38.
- Maddonni, L. (2018) Carlos Augusto Cullen. Perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana. *Cuadernos del CEL* 3(6), 165-183.
- Maddonni, L. y González, M. (2018a) Las «Segundas Jornadas Académicas» de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción. *Cuadernos del CEL*, 3 (5), 110-142

- Maddonni, L. y González, M. (2018b) El primer encuentro del «Grupo Calamuchita» (1971) como cauce de las búsquedas de una red con inquietud filosófica latinoamericana. *Cuadernos del CEL*, 3 (5), 143-162.
- Maddonni, L. y González, M. (2020). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, Buenos Aires: TeseoPress.
- Maddonni, L. (2020b) 1973. El asomar de la cuestión de la sabiduría popular en el pensamiento de Juan Carlos Scannone. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 22, 349-378.
- Marion, J-L. (2008) *Siendo dado*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Marion, J-L. (2011) *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mealla, E. (2020) San Miguel 1969: desde el pueblo. *Vida Pastoral*, año LXI, n° 383, 4-13.
- Müller M. (1961) *Crisis de la metafísica*, Buenos Aires: Ed. Sur.
- O'Neill, C.E. - Domínguez J. M. (dirs) (2001), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, VOL. III*, Madrid: Pontificia Universidad de Comillas/Institutum Historicum.
- Papa Francisco, (2018) *Política y sociedad*. Conversaciones con Dominique Wolton. Madrid: Encuentro.
- Podetti, A. (1987). Filosofía y filosofía americana. *Hechos e Ideas*, n° 15-16, 27- 48
- Podetti, A. (2007). *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*, Buenos Aires: Biblos.
- Podetti, A. (2015). *La irrupción de América en la historia y otros ensayos*, Buenos Aires: Ediciones capiangos.
- Politi, S. (1992). *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda.
- Puntel, L. B. (2012) Consideraciones acerca de la concepción y el manejo del método filosófico en J. C. Scannone. Cantó, J.M. y Figueroa, P. (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños* (pp.281-311). Córdoba: EDUCC.

- Recanatti, G. (2013) *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Reyes Mate, M. (1999). *De Atenas a Jerusalén: pensadores judíos de la modernidad*, Madrid: Akal.
- Ricoeur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y Verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires: Fondo de Cultural Económica.
- Rosenzweig, F. (2005). *El nuevo pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Rosolino, G. (2004) J.C. Scannone: la conciencia histórica en la reciente teología argentina. Rosolino, G. *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia* (pp. 303-384). Córdoba: EDUCC.
- Santuc, V. (1998) “Presentación de los libros del equipo jesuita latinoamericano de reflexión filosófica”. *Stromata* vol. 54 (3/4), 303-311.
- Salazar Bondy, A. (1986[1968]) *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Scannone, J.C. (1954) Reseña a R. Guardini, *La fin des temps modernes*. *Ciencia y Fe* año 10 (39), 138-139.
- Scannone, J.C. (1959) Sobre el *Insight* de Lonergan. *Ciencia y Fe* 15, 475-492.
- Scannone, J.C. (1968a). *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*. Munchen – Freiburg: Verlag Karl Albert.
- Scannone, J.C. (1968b) ¿Un tercer Heidegger? *Stromata* vol. 24 (1), 15-21.
- Scannone, J.C. (1968c) Recensión a F. Skoda, *Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute*. *Stromata* 24, (2/4), 355.
- Scannone, J.C. (1968e) Recensión a *Internationale Dialog Zeitschrift 2*. *Stromata* 24, (2/4), 353.
- Scannone, J.C. (1968f) Recensión a *Internationale Dialog Zeitschrift*. *Stromata* 24, (1), 81.
- Scannone, J.C. (1968g) Diálogo entre creyentes y ateos. *Estudios*, 59, 13–14
- Scannone, J.C. (1968h) Programa de Teología Filosofía de 1968. Profesor Titular: Juan Carlos Scannone SJ. Documento del Archivo de Secretaría de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Inédito.

- Scannone, J.C. (1969a) Dios en el pensamiento de Martín Heidegger. *Stromata* vol. 25 (1/2) 63-77
- Scannone, J.C. (1969b) Reseña a C. Fabro, *God in Exile, Modern Atheism*. *Stromata* vol. 25 n° 3-4, 456.
- Scannone, J.C. (1969c) Reseña a E. de Guereñu, *Das Gottesbild des jüngeren Hegel*. *Stromata* vol. 25 (3/4), 451.
- Scannone, J.C. (1969d) Reseña a G. Muschalek, *Glaubensgewissheit in Freiheit*. *Stromata* vol. 25 (3/4), 463.
- Scannone, J.C. (1969e) Reseña a K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. *Stromata* vol. 25 (3), 451
- Scannone, J.C. (1969f) Reseña a M. Grimson, *Teología natural o teodicea*. *Stromata* vol. 25 (1/2), 252.
- Scannone, J.C. (1970) Reseña a M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. *Stromata* vol. 26 (3/4), 436.
- Scannone, J.C. (1970b) La situación actual de la Iglesia Argentina y la imagen de Dios Trino y Uno. *Estudios*, n° 615, 20–23.
- Scannone, J.C. (1971a) Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy. *Stromata*, 27(1/2), 23-60.
- Scannone, J.C. (1971b) Reseña a H. de Lubac, *M. Blondel - J. Wehrle. Correspondence*. *Stromata* vol. 27 n° 1, 138.
- Scannone, J.C. (1972a) La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, 28 (1/2), 107-160.
- Scannone, J.C. (1972b) La pregunta por el ser en la filosofía actual. *Stromata*, 26 (4), 593-596.
- Scannone, J.C. (1972c) El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación. *CIAS*, XXI, n° 211, 5-20.
- Scannone, J.C. (1973) Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada. *Nuevo Mundo*, 3, 221-245.
- Scannone, J.C. (1973b) La teología de la liberación. *CIAS*, XXII, n° 221, 5-10.
- Scannone, J.C. (1974a) El itinerario filosófico hacia el Dios vivo. *Stromata* vol. 30 (3), 231-256

- Scannone, J.C. (1974b) Teología, cultura popular y discernimiento. *CLAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 237, 3-24.
- Scannone, J.C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme
- Scannone, J.C. (1977) Mestizaje cultural y bautismo cultural: categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana. *Stromata* 33, 73-91.
- Scannone, J.C. (1981) Pensamiento filosófico a partir de nuestra sabiduría popular. *Stromata* 37 (3/4), 283-287.
- Scannone, J.C. (1984). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires: Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1986). Reflexiones acerca de la mediación simbólica. *Stromata* 42, 387-390
- Scannone, J.C. (1987) *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*. Buenos Aires-Madrid: Guadalupe-Cristiandad.
- Scannone, J.C. (1989) Ser, estar, acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano. En Azcuy, E. (comp.), *Kusch y el pensar desde América* (pp. 73-76). Buenos Aires: F. García Cambeiro.
- Scannone, J.C. (1990a) *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1990b) *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1990c). La cuestión del método de una filosofía latinoamericana. *Stromata*, 46 (1/2), 75-81.
- Scannone, J.C. (1991a). Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales. *Stromata* 47 (1/2), 145-192.
- Scannone, J.C. (1991b) La irrupción del pobre y la pregunta filosófica. Aporte para un filosofar en perspectiva latinoamericana. En AA.VV., *Vigencia del Filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni* (pp. 221-227). Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Scannone, J.C. (1992). Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular. En Scannone J. C. y Ellacuría, I. (comps.). *Para una filosofía desde América Latina* (pp. 123-140). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Scannone, J.C. (1993a). La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina. En Scannone J. C. y Perine, M. (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (pp. 123-140). Buenos Aires: Bonum.
- Scannone, J. C. (1993b). La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad. En Scannone J. C. y Perine, M. (comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (pp. 213-239). Buenos Aires: Bonum.
- Scannone, J.C. (1996). Hacia una filosofía inculturada en América Latina. *Yachay* 24, 109-132.
- Scannone, J. C. (1998) Filosofía de la liberación y sabiduría popular. *Anthropos. Huellas del conocimiento* 180, 80-96.
- Scannone, J.C. (1999a). Filosofía in prospettiva latino-americana. *Rassegna di Teologia*, 40, 325-352.
- Scannone, J.C. (1999b). “Presentación general” En Scannone J. C. y Santuc V. (comps.). *Lo político en América Latina: desafíos actuales: contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política* (pp. 7-12). Buenos Aires: Bonum.
- Scannone, J.C. (2001) Aportes para una teología inculturada en América Latina. Tamayo, J. J.- Bosch J. (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana* (pp. 559-572). Navarra: Verbo Divino.
- Scannone, J.C. (2003) La philosophie sociale de Blondel et la théologie de la libération selon Gustavo Gutiérrez: Convergences, divergences, apports. Leclerc, M. (Hrsg.), *Blondel entre L'Action et la Trilogie* (pp. 392-398). Bruxelles: Lessius Éditions Jésuites.
- Scannone, J.C. (2004) Notas sobre la metodología del discernimiento de la realidad histórica. Sociedad Argentina de Teología (ed.) *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe.* (pp. 253-255) Buenos Aires: San Benito.
- Scannone, J.C. (2005) *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina.* Barcelona: Anthropos - UAM.
- Scannone, J.C. (2007) Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural. *Stromata*, 63 (3/4), 201-206.
- Scannone, J.C. (2008) La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado. *Teología* 45, 39-52.

- Scannone, J. C. (2008b) Prólogo. En: López, José Daniel, *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*, Córdoba: EDUCC.
- Scannone, J.C. (2009). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos - UAM.
- Scannone, J.C. (2010) El ‘estar siendo’ como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana. *Análisis. Revista colombiana de Humanidades*, n° 77, 153-162.
- Scannone, J.C. (2011a) Lo mejor que me pasó en la vida. Testimonio de Juan C. Scannone SJ. Disponible en: [<http://enmisiondigital.blogspot.com/2011/07/testimonio-juan-carlos-scannone-sj.html>].
- Scannone, J.C. (2011b) Algunos caracteres socio-culturales de la situación latinoamericana actual como desafío a la teología. Avenatti de Palumbo, C. I. (coord.) *Miradas desde el Bicentenario. Imaginarios, figuras y poéticas*. (pp. 111-119). Buenos Aires: Educa.
- Scannone, J.C. (2012a) Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica. *Stromata*, 68 (1/2), 33-56.
- Scannone, J.C. (2012b) La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política. *Open Insight*, 3 (3), 113–127.
- Scannone, J.C. (2012c) Racionalidades, globalización y culturas. Parra, F. y Serrano, A. (edd) *La inteligencia de la esperanza: homenaje al profesor Juan Noemi Callejas*, Anales de la Facultad de Teología n° 5, (pp. 291-312) Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile,
- Scannone, J.C. (2013) Autobiografía intelectual. Cantó, J.M. y Figueroa, P. (comps.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños* (pp. 19-39). Córdoba: EDUCC.
- Scannone, J.C. (2014a) ‘La realtà si capisce meglio guardandola non dal centro, ma dalle periferie’. Francesco, *Evangelii Gaudium. Testo integrale e Commento de “La Civiltà Cattolica”* (pp. 183-196). Milano: Ancora.
- Scannone, J.C. (2014b) El sujeto comunitario de la espiritualidad y la mística populares. *Stromata* 70, 183- 196.

- Scannone, Juan Carlos, (2014c) El don: de la fenomenología a la teología trinitaria. Groppa, Octavio y Hoevel, Carlos (eds.), *Economía del don. Perspectivas para Latinoamérica*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 65-83.
- Scannone, J.C. (2015a) La filosofía dell'azione di Blondel e l'agire di Papa Francesco. *La Civiltà Cattolica* 3969 (14 novembre), 216-233
- Scannone, J.C. (2015b) Lucio Gera: un teologo 'dal' popolo. *La Civiltà Cattolica* 3954 (21 marzo), 539-550.
- Scannone, J.C. (2015c) Fenomenología de la religión como filosofía primera: ¿es más originario el ser o la donación? (B. Welte y J.-L. Marion). Scannone, J.C.-Walton, R. Esperón, J.P. (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera* (pp. 217-238). Buenos Aires: Biblos.
- Scannone, J.C. (2015d) Cuatro principios para la construcción de un pueblo según el Papa Francisco. *Stromata* 71, 1, 13-27.
- Scannone, J.C. (2015e) Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro. AA.VV. *El surgimiento de un nuevo paradigma. Una mirada interdisciplinar desde América Latina* (pp. 23-46). Buenos Aires: CICCUS.
- Scannone, J.C. (2016a) *Quando il popolo diventa teologo. Protagonisti e percorsi della "teología del pueblo"*, Bologna: EMI.
- Scannone, J.C. (2016b) Discernir y acompañar en actitud teológica de misericordia. Reflexiones sobre la exhortación apostólica *Amoris Laetitia*. *Stromata*, 72 (1/2), 1-12.
- Scannone, J.C. (2016c) Iglesia y discernimiento espiritual en una edad secular y un mundo global. *Stromata* 72, n° 2, 207-215.
- Scannone, J.C. (2017a) El orar como acontecimiento. Scannone, J.C.; Walton, R. y Esperón, J.P. (et.al) *El acontecimiento y lo sagrado* (pp. 21-35). Córdoba: Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- Scannone, J.C. (2017b) Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion. En: Roggero, J. L. (ed.), *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología* (pp. 41-55). Buenos Aires: Ed. San Benito.
- Scannone, J.C. (2017c) Experiencias de salvación comunitaria» según Laudato Si?. Scannone, Juan Carlos (et.al.), *Laudato Si'. Lecturas desde América Latina. Desarrollo, exclusión social y ecología integral* (pp. 33-45), Buenos Aires: CICCUS.

- Scannone, J.C. (2017d) *El papa del pueblo. Conversaciones con Bernardette Sauvaget*, Madrid: PPC.
- Scannone, J.C. (2017e) *La Teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander: Sal Terrae.
- Scannone, J.C. (2018a) El orar como acontecimiento. El llamado originario y la respuesta personal y comunitaria. Scannone, J.C. (et al.), *La hospitalidad del pensar. Homenaje a Bernhard Casper* (pp. 21-35). Editado por Garrido-Maturano, Á. E., Buenos Aires: Ed. SB.
- Scannone, J.C. (2018b) Razón crítica y experiencia religiosa. Su interrelación considerada desde la fenomenología y la hermenéutica. Rabanaque, L. – Bodean, F. (eds.), *De las Ideas al tiempo de la Historia –Edmund Husserl y Paul Ricoeur*. (pp. 211-225). Buenos Aires: Biblos.
- Scannone, J.C. (2018c) *La ética social del Papa Francisco. El evangelio de la misericordia en el espíritu de discernimiento*. Buenos Aires: Ágape.
- Scannone, J.C. (2019a) Hacia una iglesia sinodal y una cultura del encuentro. Bertolini, A. y Cerviño, L. (coord.) *Antropología trinitaria. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria* (pp. 107-132). Bogotá: Celam.
- Scannone, J.C. (2019b) La amistad social según el Papa Francisco. Bertolini, A. y Cerviño, L. (coord.) *Antropología trinitaria. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria* (pp. 159-161). Bogotá: Celam.
- Scannone, J.C. (2019c[1971]). Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana. *Stromata*, 75 (1), 95-107.
- Scannone, J.C. (2020) La actualidad de Medellín y el Papa Francisco. Scannone, J. C. (ed.) *Actualidad de Medellín. Una Relectura para el presente y el futuro de los pueblos latinoamericanos* (pp. 99-115). Buenos Aires: CICCUS.
- Scannone, J.C. (2020b) La ontología de la unidad repensada a partir de la fe trinitaria. *Nuevo Pensamiento* X, n° 16, julio-diciembre de 2020, pp. 13-28.
- Segundo, Juan Luis (1975) *Liberación de la teología*, Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Seibold J. (1991). Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone. *Stromata*, 47 (1-2), 193-216.

- Seibold, J. (2013). Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone, sj. Cantó, J.M. y Figueroa, P. (comps.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños* (pp. 41-52). Córdoba: EDUCC.
- Sobrino, J (1992) *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Bilbao: Sal Terrae.
- Tamayo J. J.- Bosch J. (eds.) (2001). *Panorama de la teología latinoamericana*, Navarra: Verbo Divino.
- Trejo, M. (2000). La preocupación por inculturar el pensamiento. Juan Carlos Scannone y la sabiduría popular. *Proyecto*, 36, 113-126.
- Welte, B. (1968) La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín Heidegger”. *Teología* (6), 25-42.