



Stromata

Revista semestral de filosofía y teología

Año LXXXII - N° 1
enero - junio 2026

ISSN: 3072-6883
(versión electrónica)

ISSN: 0049-2353
(versión impresa)

Un poco de historia de la revista STROMATA

Clemente de Alejandría pasó a la historia como el primer escritor de la Iglesia a quien preocuparon las mutuas relaciones de la filosofía con el cristianismo. De esta manera vino a representar el interés por el problema de la filosofía cristiana, interés y fenómeno que se sigue repitiendo a lo largo de los siglos: el cristiano que filosofa para progresar en el conocimiento de la fe. Llevado por éste, que podría llamarse su “presentimiento”, escribe sus célebres *Stromata* o *Miscelánea*, así llamadas porque los temas tratados en ella dejan al expositor gran libertad de elección.

A la luz de la idea de Clemente de Alejandría nace *Stromata*, la actual revista de investigación de las facultades de Filosofía y Teología de la Universidad Católica de Córdoba que comenzó a publicarse en el año 1937 en la antigua sede de las Facultades en la localidad de San Miguel, en la provincia de Buenos Aires. Hasta el año 1943 la edición de esta revista coexistió de forma independiente de otra publicación de las Facultades: los *Fascículos de la Biblioteca*, con la cual finalmente acabó por unirse en el año 1944 bajo el nombre de *Ciencia y Fe*; esta última denominación representaba para el momento la problemática pretendida por la intuición clementina: la síntesis de fe y cultura mediante la reflexión filosófica y teológica. Sin embargo, en el año 1965, al cumplirse los veinte años de publicación, la Revista retoma su nombre originario y el que mejor representaba sus propósitos con el cual perdura en nuestros días.

“Ciencia, filosófica y teológica, puesta al servicio, como testimonio de nuestra fe viva, de la fe de nuestros lectores, en una miscelánea (*Stromata*) de trabajos de investigación o de boletines bibliográficos y fichero de revistas” *Stromata*, 1965, p. 2.

El contenido de la revista se divide en dos grandes secciones. La primera, que abarca aproximadamente el 70 % del volumen anual, es dedicado a trabajos originales de investigación generalmente en forma de artículos (60 %) y a comunicaciones en forma de notas y comentarios (10 %). Estas últimas incluyen trabajos en los que no se pretende originalidad (aporte de textos críticos, pruebas, documentos, etc.) o bien presentación de hipótesis, planos, etc., que dados los puntos de vista o síntesis que plantean, pueden ser considerados como un aporte para la investigación.

El 30 % restante de la revista está representada por la sección bibliográfica, la cual incluye: las noticias bibliográficas o presentación sintética de los últimos libros llegados a la redacción; las recensiones críticas y más detalladas del contenido; los boletines bibliográficos, presentación conjunta y crítica de las últimas publicaciones recibidas sobre el tema conectadas entre sí y con suministro de nuevas ideas y pistas posibles de investigación; por último el fichero de Revistas Latinoamericanas de Filosofía y Teología, trabajo que se publica una vez por año y para cuya confección se utilizan alrededor de 300 revistas latinoamericanas de filosofía y teología.

Stromata

Contenido

Dossier

Diálogo intercultural y diversas recepciones filosóficas Perspectivas del pensamiento de Juan Carlos Scannone	6
--	---

Artículos

Juan Carlos Scannone S. I. y el diálogo intercultural Alcira Beatriz Bonilla	11
---	----

Cultura y pedagogía del diálogo en Juan Carlos Scannone Ana María Cambours de Donini	29
---	----

Entre el deseo y la ley. Consideraciones scannoneanas para pensar el Estado y el Derecho después del Contrato Social Enrique Del Percio	38
---	----

Acción vinculante y mediación simbólica. Glosas a la tesis de Scannone sobre Blondel, Ser y encarnación Diego Fonti	59
---	----

Medellín y la concepción de Pueblo Pobre en Scannone: recepción filosófica Guillermo Recanati	73
--	----

Coincidencias y divergencias entre la ética del discurso (Apel - Habermas) y la ética intercultural de Juan Carlos Scannone Dorando J. Michelini	99
--	----

Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. Encuentros y desencuentros de una amistad teológico-filosófica latinoamericana abierta al futuro Luciano Maddonni	107
--	-----

Arraigo a la tierra y pregunta filosófica. Un intercambio fructífero
entre Kusch y Scannone

Iván Ariel Fresia

128

Dossier

Diálogo intercultural y diversas recepciones filosóficas

Perspectivas del pensamiento de Juan Carlos Scannone¹

Introducción

Juan Carlos Scannone (1931-2019) fue un destacado filósofo y teólogo jesuita argentino, participante del grupo fundador de la Filosofía de la Liberación en su vertiente histórico-cultural y exponente destacado de la Teología del Pueblo. Scannone no solo fue un filósofo brillante, sino un pensador más amplio, profundamente marcado por su vocación jesuita y su compromiso con la realidad social de América Latina.

Los días 12 y 13 de junio de 2025, se desarrolló el V Coloquio Internacional Juan Carlos Scannone en la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). En esa instancia se organizaron una serie de conferencias generales y mesas temáticas en torno a filosofía intercultural y la recepción de diversos filósofos a lo largo del itinerario intelectual de Scannone. El Coloquio contó con la participación de especialistas en la obra del jesuita argentino, quienes examinaron distintas dimensiones de su pensamiento. Los trabajos reunidos en este número de *Stromata* derivan de algunas de las exposiciones presentadas en dicho encuentro.

Consideramos que Scannone buscó tender puentes entre la filosofía europea y la sabiduría popular, entre la fe y la razón, y entre la ética y el compromiso político y social. En primer lugar, presentamos algunas de esas contribuciones organizadas en torno al aporte del autor al diálogo intercultural y a las relaciones con otras ciencias, particularmente la educación y el derecho (Bonilla, Cambours de Donini y Del Percio). Seguidamente, diversas recepciones filosóficas en las obras del filósofo jesuita: la recepción del filósofo francés Blondel (Fonti) y la influencia del Documento de Medellín en la elaboración de algunas categorías de la Filosofía de la Liberación (Recanati), como también la recepción de la ética del discurso Karl Otto Apel (Michellini); la amistad, los encuentros y desencuentros de Scannone con Enrique Dussel (Maddonni) y las reelaboraciones a partir de la lectura de Rodolfo Kusch (Fresia).

¹DOL: <https://doi.org/10.22529/stromata.2026.82.1.intro>



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0.

Ética intercultural y diálogo con las ciencias sociales

1. “Juan Carlos Scannone S.I. y el diálogo intercultural”, Alcira Bonilla.

A partir de una caracterización del diálogo intercultural desde el *locus enuntiatio-nis* de una filosofía intercultural nuestroamericana liberadora, como deriva de la filosofía de la liberación, Bonilla considera el estilo específico del diálogo intercultural elaborado por Juan Carlos Scannone S.I. y las modalidades de su interlocución dialógica (intra filosófica, intra teológica, con la sabiduría popular, interreligiosa, entre la filosofía y la teología, con las ciencias sociales).

2. “Cultura y pedagogía del diálogo en Juan Carlos Scannone”, Ana María Cambours de Donini.

Cambours de Donini sostiene que el legado de Scannone, escrutador de los signos de los tiempos, es inspirador para el mundo educativo ya que puede ayudar a discernir luces y sombras en el nivel comunitario escolar como también a nivel global. La autora presenta los rasgos del nuevo paradigma socio-cultural en construcción y profundización en las implicancias para una pedagogía del diálogo en el campo educativo. Scannone vislumbraba un redescubrimiento del personalismo social – ni individualista ni colectivista- y de la relacionalidad constitutiva de la persona humana tanto en el ámbito teórico de las ciencias como en las prácticas sociales.

3. “Entre el deseo y la ley. Consideraciones scannoneanas para pensar el Estado y el Derecho después del Contrato Social”, Enrique Del Percio.

La crisis del Contrato Social en tanto mito fundante de dichas instituciones, abre una posibilidad de resignificar la noción de comunidad desde una metafísica de la estancia como alternativa a la sociedad moderna. Enrique Del Percio afirma que Scannone, si bien no se refirió en forma directa al Estado y al Derecho, aporta categorías de gran valor heurístico para pensarlos. Una comunidad que, a diferencia de la comunidad identitaria premoderna, asuma que la identidad se constituye con y en la diferencia, pues lo contrario de la diferencia no es la identidad, sino la indiferencia.

Diversas recepciones filosóficas

4. “Acción vinculante y mediación simbólica. Glosas a la tesis de Scannone sobre Blondel, Ser y encarnación”, Diego Fonti.

Diego Fonti trabaja sobre la traducción de la tesis doctoral de Juan Carlos Scannone *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (*Ser y encarnación. Sobre el trasfondo ontológico de los escritos tempranos de Maurice Blondel*). Considera que se trata de un aporte en el plano de la historia de las ideas que permite identificar algunos núcleos del pensamiento de Scannone en un momento clave de su surgimiento. Además, como obra inicial de Scannone recupera y actualiza el pensamiento de Blondel en términos contemporáneos. En el artículo Fonti ofrece una reconstrucción de los principales argumentos y la secuencia temática de la tesis doctoral: la actualidad del pensamiento de Blondel a la luz del trabajo de Scannone, y la identificación de posibles fuentes conceptuales del pensamiento posterior del jesuita argentino.

5. “Medellín y la concepción de Pueblo Pobre en Scannone: recepción filosófica”, Guillermo Recanati.

Medellín no solo transformó la pastoral de la Iglesia, sino que inspiró un paradigma filosófico y teológico comprometido con la justicia, la paz y la dignidad humana. La opción por los pobres y otras temáticas elaboradas por la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín influyó decisivamente en la Teología y la Filosofía de la Liberación, movimiento nacido en la década de 1970 con figuras destacadas, entre ellas Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. La Filosofía de la Liberación se definió por su compromiso ético y político por los oprimidos, su crítica al eurocentrismo y su arraigo en la realidad latinoamericana. Scannone, teólogo y filósofo argentino, desarrolló la noción de “pueblo pobre” desde una perspectiva histórico-cultural más que meramente socioeconómica. Aunque su visión ha sido criticada por posible idealización del pueblo, su obra sigue siendo central para pensar América Latina desde los pobres y en clave de liberación.

6. “Coincidencias y divergencias entre la ética del discurso (Apel-Habermas) y la ética intercultural de Juan Carlos Scannone”, Dorando Michelini.

La ética del discurso propone un método racional para resolver conflictos a través del discurso práctico, basado en la igualdad y las mejores razones, mientras que Scannone sustenta el método analéctico, que valora la experiencia y sabiduría de las culturas, y promueve una comprensión desde la alteridad y la exterioridad. El autor destaca el enfoque de la ética intercultural, que contrasta con la ética del discurso de Habermas y Apel. Mientras esta última se centra en la universalidad moral basada en la fundamentación racional mediante el discurso, la ética de Scannone enfatiza la importancia de la eticidad concreta, histórica y cultural de los pueblos, defendiendo la diversidad y el valor de las tradiciones culturales. Michelini concluye que ambos enfoques abordan la universalidad: uno, como principio racional y justo, y el otro, como reconocimiento de la diversidad cultural y contextual.

7. “Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. Encuentros y desencuentros de una amistad teológico-filosófica latinoamericana abierta al futuro”, Luciano Maddonni.

Las trayectorias vitales y las reflexiones teóricas de Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel se entrelazaron en una amistad nutrida por encuentros y desencuentros, igualmente decisivos y fecundos para ambos. El artículo examina algunos de esos momentos de proximidad y de distanciamiento, bajo la convicción de que su diálogo abre líneas para pensar desde y más allá de su legado, a la altura de los principales desafíos de América Latina. Tras situar las coordenadas históricas de su primer contacto, el trabajo identifica dos grandes encuentros o convergencias: la recepción inspirativa de Emmanuel Levinas, y la construcción de la ana-léctica. Posteriormente, Maddonni señala algunos desencuentros o divergencias, en particular la temprana discusión sobre el lugar del “tercero” en el proceso de liberación y la tensión entre liberación y sabiduría popular, que derivó en acusaciones cruzadas de riesgos, insuficiencias o retrocesos.

8. “Arraigo a la tierra y pregunta filosófica. Un intercambio fructífero entre Kusch y Scannone”, Ariel Fresia.

El encuentro entre Rodolfo Günter Kusch y Juan Carlos Scannone se produjo en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de Alta Gracia (Córdoba) en 1971, jun-

to a otros jóvenes filósofos argentinos. Kusch ya era reconocido por sus obras, fundamentalmente por *América Profunda y El pensamiento indígena y popular en América*. Ese intercambio entre ambos filósofos continuó hasta el fallecimiento de Kusch en Buenos Aires el 30 de septiembre de 1979. El artículo presenta algunos conceptos, producto de ese intercambio intelectual, como “estar” y acontecer, “estar ahí” y “ahí sin el ser” como “puro ahí”, la categoría “instalación sapiencial” y nosotros ético histórico, la “lógica de la negación” y sabiduría popular, la concepción de la situacionalidad del pensar y la universalidad filosófica y, finalmente, sobre pueblo y símbolo.

Juan Carlos Scannone abordó cuestiones del pensamiento latinoamericano (teológico, filosófico, ciencias sociales) con solidez argumentativa y coherencia metodológica en la construcción de su pensamiento en las diferentes fases de su itinerario. Su intencionalidad dialógica, ética y la lucha por prácticas e instituciones más justas, anclada en la opción por los pobres y las víctimas del sistema fueron la motivación de su rigor intelectual y de su compromiso con las causas de la justicia y contra la exclusión social en la era de la globalización. El Coloquio Internacional y la Revista Stromata rinden homenaje a tan insigne filósofo jesuita argentino

Dr. Iván Ariel Fresia.
Por el equipo coordinador.

Artículos

Juan Carlos Scannone S. I. y el diálogo intercultural

Juan Carlos Scannone S. I. and the intercultural dialogue
Juan Carlos Scannone S. I. e o diálogo intercultural

Alcira Beatriz Bonilla¹

Resumen

A partir de una caracterización del diálogo intercultural, tal como éste es entendido por la filosofía intercultural propugnada por Raúl Fornet-Betancourt, que se desarrolla desde 1995 en el subcontinente como deriva de la filosofía de la liberación, se consideran el estilo específico del diálogo intercultural de Juan Carlos Scannone S.I. y las modalidades de su intensa interlocución dialógica (intrafilosófica, intrateológica, con la sabiduría popular, interreligiosa, entre la filosofía y la teología, con las ciencias sociales). Para ello, se recurre al análisis del artículo “La filosofía de la liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”, de 2018, y a los pasajes más significativos sobre el tema de *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, libro de 2009.

Palabras clave: filosofía intercultural, Juan Carlos Scannone S. I., diálogo intercultural (estilo), diálogo intercultural (modalidades)

Abstract

Based on a characterization of intercultural dialogue, as understood by the intercultural philosophy proposed by Raúl Fornet-Betancourt, which has been developing since 1995 in the subcontinent as an offshoot of liberation philosophy, we consider the specific style of intercultural dialogue of Juan Carlos Scannone S. I. and the modalities of his intense dialogical interlocution (intra-philosophical, intra-theological, with popular wisdom, interreligious, between philosophy and theology, with the social sciences).

¹ Doctora en Filosofía y Letras. Profesora titular consulta y Directora de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural del Instituto de Filosofía (FFyL, UBA). Investigadora principal CONICET. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2241-7849> Contacto: alcirabeatriz.bonilla@gmail.com.

Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (11-28) DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2026.82.\(1\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2026.82.(1)). Recibido: 25/08/2025 - Aceptado: 21/03/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0.

To this end, we resort to the analysis of the article “The Philosophy of Liberation in Argentina. Emergence, Characteristics, History, Current Relevance,” from 2018, and of the most significant passages on the subject from *Discernment of Historical Action and Passion*, a book from 2009.

Keywords: intercultural philosophy, Juan Carlos Scannone S. I., intercultural dialogue (style), intercultural dialogue (categories)

Resumo

A partir de uma caracterização do diálogo intercultural, tal como é entendido pela filosofia intercultural defendida por Raúl Fornet-Betancourt, que se desenvolve desde 1995 no subcontinente como deriva da filosofia da libertação, considera-se o estilo específico do diálogo intercultural de Juan Carlos Scannone S. I. e as modalidades de sua intensa interlocução dialógica (intrafilosófica, intrateológica, com a sabedoria popular, inter-religiosa, entre a filosofia e a teologia, com as ciências sociais). Para isso, recorre-se à análise do artigo “A filosofia da libertação na Argentina. Surgimento, características, história, vigência atual”, de 2018, e aos trechos mais significativos sobre o tema de *Discernimento filosófico da ação e paixão históricas*, livro de 2009.

Palavras-chave: filosofia intercultural, Juan Carlos Scannone S. I., diálogo intercultural (estilo), diálogo intercultural (modalidades)

Introducción

Conocí tempranamente al P. Scannone y mantuve con él una relación de respeto durante varios años que, felizmente, se convirtió en un diálogo tardío. He leído casi toda su obra, sobre todo la filosófica, así como varios estudios que le han dedicado, pero no me considero discípula ni especialista en su pensamiento. Mis guías para su lectura son y han sido los trabajos de Ariel Fresia y Luciano Maddonni², las investigaciones de Marcelo González y Luciano Maddonni³ y los años compartidos en el grupo Interculturalia con Juan Matías Zielinski durante la preparación de su tesis doctoral⁴ y posteriores. Igualmente resultó fructífera la consulta de las excelentes contribuciones del volumen

² Ariel Fresia y Luciano Maddonni, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS; Beccár: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021).

³ Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gabriel Andrés Kozel, 2020).

⁴ Juan M. Zielinski, “De la Redención a la Liberación: modulaciones filosófico-teológico-políticas sobre la ‘justicia mesiánica’ en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo y cristiano-latinoamericano” (tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2023), <https://doi.org/10.34096/cf.n83.15092>.

de homenaje editado en 2013 por José María Cantó S.J. y Pablo Figueroa S.J.⁵, las del número extraordinario de la revista *Medellín*⁶ y las de *Nuevo Pensamiento*, vol. X, n°16⁷, ambas revistas de 2020.

Debo señalar que el *locus enuntiationis* de este trabajo es el de mi reflexión filosófica de los últimos treinta años: una eco(filo)sofía intercultural nuestroamericana liberadora, donde el diálogo intercultural enriquece su práctica adhiriendo al paradigma de la traducción intra- e intercultural, siempre y cuando ésta sea concebida como hermenéusis mutua, e insiste en cuestiones de justicia anamnética, contextual y ecológica, con obvia referencia a la postulación y vigencia de los derechos de los seres humanos y no humanos⁸.

En consecuencia, más que aportar a la exégesis compleja de las publicaciones de Scannone, la contribución, centrada en el diálogo intercultural, tendrá el carácter de un humilde y reconocido homenaje a este gran maestro situado y universal de la filosofía de la liberación, de la teología del pueblo, de la doctrina social de la Iglesia y de la filosofía de la religión, que siempre me asombró por su capacidad de escucha en el trato interpersonal, la vastedad y variedad de sus interlocutores en el pensamiento y en la acción, y la agudeza de su discernimiento de los signos de los tiempos (una de las formas más complejas del diálogo, indudablemente). Después de esta Introducción, el texto comprende dos partes: “¿De qué hablamos cuando hablamos de diálogo intercultural?” y “Cualidades y modalidades del diálogo intercultural, según Juan Carlos Scannone”, con unos párrafos “Para finalizar”.

¿De qué hablamos cuando hablamos de diálogo intercultural?

Raúl Fornet-Betancourt, filósofo cubano-alemán, es uno de los primeros estudiosos de la teología y de la filosofía de la liberación, creador de la revista *Concordia* en 1982 y co-fundador de filosofía intercultural hacia 1990. Dada su interlocución asidua -a veces crítica-, con Scannone, en esta primera parte del artículo parece oportuno reparar en sus ideas sobre el diálogo intercultural, sobre todo las expuestas en “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World” de 2023⁹.

⁵ José M. Cantó S. I. y Pablo Figueroa S. I., *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños* (Córdoba: EDUCC, 2013).

⁶ *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe* 46, n.º 178 extraordinario, (2020), <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/362>.

⁷ *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, Volumen X, Número 16, Año 10, Julio-Diciembre de 2020. <http://www.editorialabiertafaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento>.

⁸ Alcira B. Bonilla, “Hacia una ampliación de derechos: derechos eco culturales como derechos de las comunidades de vida”, en *Comunidad de vida, estado y derecho: 1983-2023: cuarenta años de democracia*, ed. Ezequiel Pinacchio (Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2023), 35-44.

⁹ Raúl Fornet-Betancourt, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World”, en *Dialogue and the New Cosmopolitism. Conversations with Edward Demenchonok*, ed. Fred Dallmayr (Lanham: Lexington, 2023), 17-27. Este artículo es una revisión de “Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo”, en *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, ed. José M. Cantó, y Pablo Figueroa (Córdoba: EDUCC, 2013), 469-483.

Antes de emprender esta reflexión, cabe sintetizar en qué consiste la transformación intercultural de la filosofía emprendida por Raúl Fornet-Betancourt desde la última década del siglo pasado, posteriormente secundada en diálogo filosófico permanente desde Norteamérica, Europa, Asia y África por un nutrido grupo de filósofas y filósofos, entre los que se encontró Scannone, así como por otras personas formadas en teología y en las humanidades y las ciencias sociales.

Este proyecto de transformación intercultural de la filosofía se presentó en Norteamérica sobre todo a partir del I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural celebrado en México en 1995. Tuvo buena acogida, puesto que, tomando como antecesores principales a José Martí y a Rodolfo Kusch, manifestándose deudor de la filosofía de la liberación y en diálogo crítico con las filosofías históricas y actuales, la filosofía intercultural se definía como un intento de pensar estilos posibles y distintos de filosofar dialógico a partir de las lenguas, las memorias y las culturas del mundo (en particular, las de los pueblos ignorados del continente) que, sin dejar de atender la múltiple complejidad y conflictividad presentes, tuvieran como meta última la reconstrucción de la convivencia -no de la mera convivencia- de los seres humanos entre sí y de éstos con todos los seres vivos¹⁰. Por tal actitud de reconocimiento abierta y “responsiva” esta transformación intercultural de la filosofía defendía también la idea de una ampliación de la razón filosófica y del método de traducción intercultural entendido como “hermeneusis mutua” de las partes intervinientes.

A entender de Fornet-Betancourt, la expresión “somos en diálogo” de Friedrich Hölderlin, más conocida en el medio filosófico por haber inspirado *Hölderlin y la esencia de la poesía* de Martín Heidegger, da cuenta del carácter que tiene el diálogo como experiencia existencial básica. Así, inherente a nuestra realidad más íntima, el diálogo constituye “la sustancia primordial desde la cual los seres humanos (...) desarrollan su humanidad y disciernen su situación en el mundo”¹¹, aunque se efective en una tensión constante entre lo ideal de su realización plena (tal como lo reflejaría una teoría del diálogo) y su concreción real en un mundo conflictivo (la práctica del diálogo).

Dada esta naturaleza dialógica de los seres humanos previa a toda comunicación, ha de considerarse igualmente que ésta es anterior a sus usos instrumentales e, incluso, a cualquier conato de estrategias discursivas. En un medio filosófico internacional y *a posteriori* del denominado “giro lingüístico” postmetafísico, donde la “discursividad” impregna el tratamiento de casi todos los asuntos teóricos, no solamente los de la filosofía del lenguaje, sino también hasta los de la filosofía política y la ética, el señalamiento de Fornet-Betancourt sobre el carácter prioritario del diálogo y su negativa a considerarlo una forma especial de discurso deviene relevante para establecer las diferencias cualitativas y de principio entre el proyecto discursivista de la transformación de la filosofía y la transfor-

¹⁰ Cf. Alcira B. Bonilla, “La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre ‘sentipensares’ situados”, *Guillermo de Ockham* 22, n°1 (2024): 75-89.

¹¹ Fornet-Betancourt, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue”, 18.

mación intercultural de la filosofía¹²: mientras que en el diálogo siempre hay una dimensión existencial e interpersonal enraizada en el mundo de la vida, “en el discurso esta dimensión es ocultada por las dinámicas de estructuras e instituciones despersonalizadas”¹³.

En el proyecto de la transformación intercultural de la filosofía cobra enorme relevancia el carácter histórico del dialogismo humano. Si bien no ignora los vastos desarrollos teóricos sobre la comunicación y el diálogo que se han dado en el siglo XX y en lo que va de éste, Fornet-Betancourt propone superar el monoculturalismo occidental inherente a casi todos ellos (y a las prácticas consensualistas y procedimentalistas consecuentes), mediante la inclusión de la perspectiva de la “otredad” cultural como fuente de significación, perspectiva que va más allá del mero presente pues los “otros” (seres humanos y vivientes no humanos, culturas, pueblos) contienen espesor y pregnancia temporal e históricas¹⁴. Dado que los seres humanos vienen al mundo en una comunidad cultural y lingüística específica, su capacidad dialógica resulta de la transmisión comunitaria de un lenguaje y de una tradición. De esta constatación Fornet-Betancourt infiere la necesidad de la memoria y hace patente que la historia es el lugar donde la memoria de la humanidad se forma y transmite. En expresión de Hans Hinkelammert, que recoge el autor, se produciría un “asesinato suicida” si los pueblos del mundo, siguiendo una tendencia contemporánea, perdieran su memoria y abominaran de la historia, puesdo que eso provocaría la imposibilidad de todo diálogo y, por consiguiente, el quiebre de toda relación humana posible.

Del texto de Fornet-Betancourt también puede desprenderse que la inclusión de la “otredad” cultural en el diálogo (“otros”, “otras”, “otres”) convierte a éste en un verdadero ejercicio de traducción intercultural que, obviamente, elude las caracterizaciones técnicas traductológicas de “lengua de origen” y de “lengua de llegada”, así como pone en guardia frente a todo intento de abuso dominador de una lengua, grupo o individuo sobre otro. Vale decir, el nuevo paradigma interpretativo propugnado emerge, precisamente, de lo que puede denominarse una “hermeneusis mutua”. Esta forma de entender el diálogo amplía el horizonte de comprensión entre los seres humanos entre sí y con los demás vivientes, en tanto permite inferir que verdaderos diálogos interculturales -aún sin recibir tal denominación-, se han practicado y pueden realizarse “de muchas maneras”, según circunstancias y contextos¹⁵.

¹² Cf. Bonilla, “La filosofía intercultural como traducción”, 75-89 y Raúl Fornet-Betancourt, “Karl-Otto Apel y su presencia en la filosofía latinoamericana”, *Topologik.net* 3 (2008). <https://www.topologik.net/Fornet-Betancourt.htm>

¹³ Fornet-Betancourt, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue”, 19.

¹⁴ Fornet-Betancourt, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue”, 25, n.2.

¹⁵ Entre innumerables ejemplos posibles como ilustración contemporánea de lo dicho arriba se cita la obra y acción de Bartomeu Melià S. I. (1932-2019) en el medio indígena de las “tierras bajas” del este sudamericano, perfectamente reflejada en su libro *Diálogos de la lengua guaraní* (Asunción: Atlas representaciones, 2019) y los trabajos educativos y publicaciones del Dr. Ricardo Salas Astrain, en el *Wallmapu* (Chile). En ambos casos, estos diálogos interculturales tuvieron y tienen lugar en territorios de diversidad cultural acotada. Diferente es el caso de quienes apuestan por el diálogo intercultural en ámbitos urbanos o suburbanos que albergan a poblaciones cultural y lingüísticamente muy diversas, generalmente de origen migratorio.

En consonancia con lo anterior, igualmente importante es la idea de que la esencia del diálogo consiste en *escuchar*. Si, como es sabido, la capacidad de escuchar posibilita efectivamente el habla, obviamente, carecería de sentido pensar en diálogos sin escucha. Cuando la filosofía intercultural desde su posicionamiento crítico reflexiona sobre esta escucha básica, no alude de modo abstracto a escuchas posibles entre individuos y/o grupos, sino que lo hace sobre las condiciones fácticas en las que se ha dado y se da el diálogo intercultural; vale decir, tomando en cuenta los contextos de dominación propios de historias marcadas por las contradicciones y la contingencia y escritas casi siempre por los vencedores. Poniendo en evidencia el lado oscuro de tales narrativas, generalmente dejado de lado, puede salir así a la luz la tensión entre diálogo y dominación y, según concluye Fornet-Betancourt, también así se logrará entender la fragilidad de nuestros diálogos. Esto último significa poner en evidencia, para evitarlo, el peligro que corremos los seres humanos como seres dialógicos¹⁶.

La mayor parte de los estudios euronoramericanos remontan los comienzos del carácter conflictivo de nuestro presente a la época del predominio de la razón calculadora en la modernidad centroeuropea. Junto con Enrique Dussel y varios autores decoloniales, Fornet-Betancourt hace retroceder estos orígenes hasta el siglo XV, cuando, con el comienzo de la expansión del colonialismo europeo, se inició la historia de la “reducción” del otro, mediante el ejercicio de la violencia epistemológica y política. En este pasado de dominación y de instrumentalización objetivante del mundo, y no recién en tiempos de una modernidad “madura”, están las raíces de varios conflictos en los que la humanidad actual se encuentra sumergida, de la falta de relaciones y de comunicación dialógicas, del silenciamiento o la pérdida de la palabra de los grupos humanos no euronoramericanos y minorizados, del rechazo del extranjero y de la carencia de diálogo con la naturaleza¹⁷.

Resultante de esta historia secular, cultura hegemónica actual puede recibir el calificativo metafórico de “afásica”. En consecuencia, condena el mundo a la fragmentación, la indiferencia, la falta de solidaridad y la guerra. Sólo una filosofía intercultural, desarrollada como ciencia, “cultura” y sabiduría de la razón a través de un proceso abierto de escucha atenta de la diversidad cultural, será capaz de contribuir a romper con el mutismo prevaleciente en las relaciones humanas y de establecer el patrón dialógico para las mismas. Empero, para que el tratamiento de la diversidad cultural no se convierta en relativismo arbitrario y el diálogo, en cháchara, frente a “las asimetrías de poder, las pretensiones hegemónicas, la marginalización de las llamadas culturas tradicionales y la exclusión social de la mayor parte de la población mundial”¹⁸, la filosofía intercultural también ha de asumir un cometido práctico crítico con criterios de verdad y de universalidad como horizonte regulativo.

¹⁶ Cf. Fornet-Betancourt, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue”, 20.

¹⁷ Fornet-Betancourt, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue”, 22.

¹⁸ Fornet-Betancourt, “Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue”, 24.

Cualidades del diálogo intercultural según Juan Carlos Scannone

En comparación con lo dicho antes sobre el diálogo intercultural, me propongo mostrar algunas cualidades del diálogo intercultural de Scannone, sin retomar las críticas, realizadas tiempo atrás por Fornet-Betancourt¹⁹ y por Juan Matías Zielinski²⁰ que, por cierto, ayudan a refinar la lectura. El intento de sistematizar el estilo de diálogo intercultural del P. Scannone (tanto en un sentido lato y extensible a toda su obra, como en el más estricto del intercambio con textos y representantes de otra u otras culturas), resulta una tarea ardua y por cierto riesgosa, si se considera que él, ante todo, fue uno de los grandes protagonistas, si no el mayor, de lo que denominó “un nuevo pensamiento para otro comienzo. Pues ‘otro mundo es posible’”²¹. También lo es porque, siendo Scannone un “pensador eminentemente dialógico”²² durante toda su larga vida activa, este rasgo se complejiza con la autoasignación de “siempre disputante”; y, además, porque muchas veces fue un diálogo interdisciplinario y otras, diálogo con el venero inagotable de las sabidurías populares. En refuerzo de esta caracterización, valga la frase de Fresia y Maddonni: “El rasgo quizá más característico de Scannone es su convicción intelectual y su encarnadura vital del diálogo como la actitud fundamental del pensar”²³.

Siguiendo las orientaciones que brinda la autobiografía de este jesuita que, parafraseándolo, *vivió en cristiano latinoamericano y pensó como filósofo* -también como teólogo-, una exposición completa sobre los varios niveles del diálogo casi siempre intercultural en sentido lato que se encuentran en la obra de Scannone debe tomar en cuenta los tres “factores” que marcaron su formación y producción, el filosófico-teológico, el espiritual-apostólico y “el componente latinoamericano y social”, tercer factor que, según su propia declaración “ha sido mi carisma y misión”²⁴, con América Latina como su “lugar hermenéutico”²⁵. De este modo puede recorrerse la producción scannoneana en los períodos en los que se la suele dividir, nombrados con las nociones-horizonte de liberación (1971-1973), sabiduría popular (1974-1992) y gratuidad (1993-2013), a los que ha de añadirse un complejo y creativo período de formación tanto jesuítica como teológica y filosófica (1949-1970) y las reflexiones finales o un “último Scannone”, que, según Fresia y Maddonni, se tejen con los hilos de pueblo, discernimiento y misericordia,

¹⁹ Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid: Trotta, 2004), 72-73 n.141.

²⁰ Juan M. Zielinski, “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturadas de Juan Carlos Scannone”, *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* 6 (2014): 180-208.

²¹ Juan C. Scannone, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata*, Año LXVIII, N° 1-2, (2012): 54.

²² Fresia y Maddonni, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad*, 29.

²³ Fresia y Maddonni, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad*, 176.

²⁴ Juan C. Scannone, “Autobiografía intelectual”, en *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina*, ed. José M. Cantó, sj, y Pablo Figueroa, sj (Córdoba: EDUCC, 2013), 23.

²⁵ Fresia y Maddonni, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad*, 23.

retomados de su itinerario anterior en clave triunitaria²⁶. Según puede inferirse de los trabajos de estos autores y también de los de Guillermo Recanati²⁷, el rasgo de *coherencia interna* característico de la obra scannoneana impone la necesidad de su recorrido total, puesto que, si bien pueden destacarse los momentos ya referidos en términos de “avance” y “evolución”, éstos sólo se comprenden cabalmente si se los vincula con el movimiento de las “líneas de *continuidad*” que pueden trazarse en la mayor parte de los temas desde la etapa formativa, como es el caso del nuevo pensar y de la actitud dialógica en ese primer momento.

Habida cuenta de estos recaudos, un esquema posible para el estudio complejo de la intensa interlocución dialógica mantenida por Scannone tendría que abarcar los siguientes aspectos:

- I. Diálogos intrafilosóficos con la filosofía europea
- II. Diálogos con la teología europea
- III. Diálogos interculturales con la sabiduría popular (entendida en sentido más tradicional) y con la sabiduría de los grupos populares pobres
- IV. Diálogos interreligiosos
- V. Diálogos interfilosóficos interculturales
- VI. Diálogos entre la filosofía y la teología
- VII. Diálogos interdisciplinarios con las ciencias sociales

Recortando necesariamente la temática, en esta exposición sólo me referiré a algunos aspectos significativos del diálogo intercultural según Scannone, a partir de dos textos: su colaboración en el libro de José G. Gandarilla Salgado, *Del Monólogo europeo al diálogo inter-filosófico*, y algunos pasajes significativos sobre el diálogo intercultural de *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*²⁸.

En el primero, Scannone refrenda su pertenencia al movimiento que vio luz pública en el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en 1971. Si bien no teoriza específicamente el diálogo intercultural, la lectura del capítulo permite defender la hipótesis de que al presentar la historia y vigencia actual de la filosofía de la liberación, Scannone da pruebas de su intensa práctica de este tipo de diálogo en varios pasajes de estas enjundiosas dieciséis páginas. Así, en el acápite destinado al “Surgimiento” de la filosofía de la liberación refiere el momento de confluencia entre *ésta* y las teorías de la dependencia y la teología. Con este relato se vuelve evidente el reconocimiento de un diálogo original y originario desde el *locus* latinoamericano, no sólo intrafilosófico, sino también con la economía entendida como ciencia social y la reciente -en ese momento- teología de la liberación.

²⁶ Fresia y Maddonni, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad*, 145 y 164.

²⁷ Guillermo Recanati, *Filosofía inculturada. Una proximación a la obra de Juan Carlos Scannone* (Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2013).

²⁸ Juan C. Scannone, “La filosofía de la liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”, en *Del Monólogo europeo al diálogo inter-filosófico*, ed. José Gandarilla Salgado y Mabel Moraña (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 39-55; y Juan C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* (Barcelona: Anthropos, 2009).

Al caracterizar la filosofía de la liberación explicita los necesarios diálogos interdisciplinarios, pero igualmente el diálogo con la praxis histórica. Por ello puede sostenerse que de esta presentación se desprende necesariamente la necesidad de un diálogo intercultural, cuyas características no quedan formuladas, pero que en la práctica tuvieron múltiples formas.

El tercer acápite, referido a la “Historia de la filosofía de la liberación”, si bien Scannone no presenta solución definitiva a la diferenciación entre las varias corrientes de este movimiento -tal vez porque no la considera demasiado relevante-, dedica un breve y esclarecedor parágrafo a la que denomina, siguiendo a caracterización de Fernet-Betancourt “corriente histórico-cultural”. En ella, distingue el antecedente de la labor de Rodolfo Kusch y sus propias contribuciones así como las de Carlos Cullen. La caracterización de su propia aportación parece confesar su propia aportación al diálogo intercultural: “tres dimensiones metafísicas que son universales, pero que se acentúan según las culturas: *ser*, *estar*, *acontecer*; las tres se mestizan en la *sabiduría popular* latinoamericana, cuando es auténtica sabiduría, y corresponden a sus tres fuentes históricas: Grecia (*ser*), Jerusalén (*acontecer*) y Amerindia (*estar*)”²⁹. Más adelante, cuando refiere a la situación actual de la filosofía de la liberación, cita de modo expreso la apertura y diálogo intrafilosóficos emprendidos con la ética del discurso, la filosofía intercultural, la filosofía de género, etc.³⁰

El acápite “Vigencia actual de la filosofía de la liberación” plantea tres notas que, presentes en las manifestaciones actuales de la Filosofía de la Liberación, parecen garantizarle un futuro promisorio: 1) ser una filosofía de la acción y la pasión históricas; 2) que reactualiza la puesta al día de la opción por los pobres; 3) y ofrece avances metodológicos.

Respecto de la primera nota señala que la Filosofía de la Liberación no sólo se propone criticar los supuestos ideológicos de la dominación, ni “*llevar a concepto*’ la situación para interpretarla, comprenderla, discernirla e iluminar los caminos de su superación”, sino que va más allá; desde el nuevo horizonte que se ha abierto desde y por esta praxis de liberación se pueden replantear todas las cuestiones filosóficas, “para responder a ellas con un *pensamiento nuevo*”³¹.

Al entender la liberación en toda su complejidad y amplitud “como *tema* de reflexión, como *actitud existencial y política* y como *práctica histórica, aún teórica*, inclusive filosófica”³², el análisis de la situación crítica actual (las víctimas excluidas) y la consideración de las posibilidades de una globalización alternativa, ponen en evidencia que la filosofía de la liberación resulta “más urgente” en la actualidad que en los años de su surgimiento. Scannone también repara en los cambios que la nueva circunstancia de la

²⁹ Scannone, “La filosofía de la liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”, 43-44.

³⁰ Si bien aquí no se la nombra explícitamente, no parece ajeno al pensamiento de Scannone en sus últimos años, el diálogo con una “ecología integral”, tal como expone en “‘Experiencias de salvación comunitaria’ según *Laudato Si'* (LS 149)”, en Juan C. Scannone et alii, *Laudato Si'. Lecturas desde América Latina. Desarrollo, exclusión social y ecología integral* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2017), 33-45.

³¹ Scannone, “La filosofía de la liberación en la Argentina”, 46.

³² Scannone, “La filosofía de la liberación en la Argentina”, 48.

globalización y la exclusión ha operado en la sabiduría popular latinoamericana y, por ello, concluye en la postulación de un “nuevo mestizaje cultural” de imaginarios, al que tampoco es ajeno el aporte de la ciencia y de la tecnología modernas. Pero así como había señalado en textos de los años ’70 la riqueza signficada por la aportación del pensamiento popular, sigue manteniendo la idea de que igualmente en estos tiempos la filosofía de la liberación aprende de la sapiencialidad de los pobres. Esto no va en detrimento de la labor filosófica, sino que pide un criticismo quizá más refinado que los conocidos hasta el momento, en tanto ahora éste implica algunas operaciones fundamentales: 1. *discernir* la sabiduría auténtica de lo que es *sólo* introyección de la cultura dominante; y 2. expresar *reflexivamente en concepto* y articular *argumentativa y sistemáticamente* “lo que en la cultura popular suele expresarse en símbolos y ritos, se conoce *x connaturalidad* y no científicamente, se ‘siente’ (inteligentemente) más que se reflexiona, y se articula narrativa y testimonialmente”³³. A entender de Scannone esto significa que el paradigma inicial de la filosofía de la liberación ha cambiado: ahora asume, radicaliza y sobrepasa el giro hermenéutico-pragmático de la filosofía euronoramericana, en una radicalización ético-histórica, sobrepasándolo “en la línea de lo situado histórica y *geoculturalmente*”³⁴.

Particularmente importante resultan las observaciones de Scannone en este artículo sobre los avances metodológicos que se han ido produciendo con el transcurso del tiempo en la filosofía de la liberación, sobre todo en dos aspectos, a saber: 1) al empleo de las mediaciones proporcionadas por las ciencias sociales más analítico-estructurales propio de sus primeras épocas, actualmente se añaden las aportadas por ciencias más sintéticas y hermenéuticas (nuevos aportes de historiografía y de las ciencias de la cultura), que la conducen a una mayor y mejor articulación entre y con estas ciencias. 2) No sólo reconoce la ventaja de la denominación del método privilegiado como “anadialéctico” -debida a E. Dussel-³⁵, sino que igualmente señala sus propios aportes metodológicos realizados respecto del método a partir del capítulo 6º de *Religión y nuevo pensamiento* de 2005³⁶ y, puede añadirse, en los trabajos posteriores, particularmente de 2009 y 2012³⁷.

Esta recapitulación sobre las aportaciones de la filosofía de la liberación al diálogo intercultural y del propio posicionamiento de Scannone en ella sirve de prólogo (anacrónico, por cierto) a las mayores contribuciones sobre el tema que realizó en el ya

³³ Scannone, “La filosofía de la liberación en la Argentina”, 48.

³⁴ Scannone, “La filosofía de la liberación en la Argentina”, 49.

³⁵ Estima “particularmente feliz” la innovación dusseliana, no sólo porque ella explicita el momento dialéctico de la analogía, según la expuso el Aquinate según el ritmo de “afirmación-negación-eminencia”, sino también “porque asume desde otra perspectiva el tema hegeliano de la *negación de la negación*”. En efecto, se trata, no ya de negar el modo abstractivo predicativo de decir y pensar, sino de negar el mal perpetrado a las víctimas. Cf. Scannone, , “La filosofía de la liberación en la Argentina”, 52.

³⁶ Cf. Juan C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona-México: Anthropos / UAM, 2005), 163-185.

³⁷ Juan C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y la pasión históricas* y “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata*, Año LXVIII, n° 1-2 (2012): 33-56.

mencionado *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* (2009)³⁸. Ya en 2005, señalaba que el “nuevo pensamiento”, denominación que revela su doble raíz heideggeriana y rozensweigeana, conlleva sobre todo una “racionalidad nueva”, que denomina “racionalidad compasiva”, puesto que se trata de una racionalidad atenta a la diferencia de la alteridad, a la gratuidad de la donación, al sentimiento de amor y de justicia, a la historicidad de la novedad histórica y a la originalidad libre e irrepetible del singular. Se trata de “el pensar *desde las víctimas* como lugar hermenéutico: las del Holocausto en Europa, las de la represión y la exclusión en nuestra América”³⁹. A entender de Scannone, la pasión de las víctimas se impone a un pensamiento honesto por “lo irrecusable *irracional* de su carácter de víctimas, la *verdad incondicionada* de su dignidad personal y lo *injustificable* de su situación histórica”⁴⁰, constituyendo una prohibición tanto ética como religiosa (pecado) todo intento (vano) de “autosuficiencia radical”; vale decir, de “negación práctica de la alteridad, tanto de los otros hombres como de Dios”⁴¹.

Como se indicó en el párrafo anterior, en continuidad con esta filosofía de la religión, Scannone elaboró una filosofía práctica de la acción y de la pasión históricas, en la que se considera el discernimiento filosófico como perspectiva hermenéutica y metodológica fundamental. Según Scannone el ser humano no solamente es como “agente”, tal como ha sido considerado por la mayor parte de la filosofía occidental, sino también como “paciente” y “padeciente”. Esta última y precisa distinción permite una mejor ubicación del pensamiento en el lugar de la pasión de las víctimas (que puede invertirse en una específica forma de agencia) y contribuye a la reflexión filosófica de los acontecimientos históricos en dos sentidos determinados: desde la crítica negativa, porque la percepción de la injusticia padecida manifiesta la justicia que falta; y desde la crítica positiva, porque la situación de injusticia exige imaginar otro mundo posible, poniendo la mirada en los gérmenes que de él se presentifican en la actualidad⁴².

Importa subrayar que desde esta nueva perspectiva del discernimiento filosófico de la acción y de la pasión históricas también se produce una innovación metodológica, puesto que el método privilegiado de la analéctica se compone, no ya de tres, sino de

³⁸ La relectura filosófica aplicada a la historia del discernimiento ignaciano y las múltiples implicancias espirituales, sociales y políticas de éste que despliega en el libro, lo convierten en un gran homenaje a San Ignacio de Loyola (1491-1556) y a la innovación signficada por sus Ejercicios Espirituales. A entender de Michel de Certeau, tienen como objetivo dejar hablar el deseo del Otro, crear el espacio infinito de la caridad entendida en su sentido más estricto (“El espacio del deseo o el ‘fundamento’ de los *Ejercicios espirituales*”, en *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (Buenos Aires: Katz, 2007), 257-267), objetivo nada ajeno a la obra scannoniana. En proyección histórica, cabe relacionar la significatividad del texto de Scannone con la de María Antonia de Paz y Figueroa, la “Mama Antula” (canonizada el 11 de febrero del año pasado), a cuya acción de difusión de los Ejercicios ignacianos se debe, además del retorno de la Compañía de Jesús, la elevación de la calidad espiritual y patriótica de los habitantes del antiguo virreinato del Río de la Plata. En este presente, Scannone sienta las bases del nuevo paradigma social y político de la comunión intercultural para Nuestra América.

³⁹ Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 8.

⁴⁰ Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 116.

⁴¹ Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 244.

⁴² Cf. Scannone, *Discernimiento de la acción y de la pasión históricas*, 28-29.

cuatro momentos, tal como lo señalara Scannone en un texto posterior: 1) el del “don y lo dado”, que toma en cuenta los datos empíricos de la realidad (aportados por las ciencias humanas y sociales o por el empleo del método arqueológico de los “maestros de la sospecha”, para proporcionar el diagnóstico de la situación y contribuir a plantear las estrategias de acción; 2) el de la “presencia y la forma”, basado en una fenomenología de la interpelación ética de los otros, del “nosotros” y de las víctimas históricas; 3) el del “trabajo de lo negativo”, en el cual se niega la inmediatez abstracta de lo dado (primer momento) y la forma o esencia abstracta de la interpelación ética (segundo momento); y, por último, 4) el de la “comunidad consumadora” y la “sobreabundancia gratuita”, donde se da una “segunda gratuidad” o “novedad histórica” que sostiene (fundando y finalizando) los tres momentos precedentes⁴³. Como señaló más tarde en su recapitulación de “logros” en 2018, esta ampliación o innovación de la analéctica por una “dialéctica de la analogía” o una “dialéctica analógica”, que propone un tipo de mediación que, pasando por la negación de la negación, no concluye como la dialéctica hegeliana en una totalidad circular cerrada sobre sí misma, sino que parte de una afirmación fundante y concluye con una afirmación eminente, entendiendo su positividad desde una racionalidad transubjetual, transóntica y transontológica⁴⁴.

Hecha esta aclaración metodológica, cabe indicar que, si bien todo *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* constituye una apuesta al diálogo intercultural en sentido lato, en esta colaboración se tratan como particularmente relevantes para la cuestión específica los dos primeros acápites del capítulo séptimo y el capítulo duodécimo. Habida cuenta de la larga conversación mantenida por la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural con las éticas discursivas, particularmente con Apel que se prestó generosamente a un diálogo largo y complejo, merece destacarse que, si bien Scannone fue parte de esas conversaciones, su apropiación de las éticas discursivas es bastante menor que la llevada a cabo por Dussel⁴⁵. Sin embargo, una referencia del libro que se comenta sintetiza un cierto reconocimiento a la posición del autor alemán: “Y lo que me acerca a Apel es mi apreciación de que la comunidad de comunicación es antropológica y ética-mente anterior al conflicto, la opresión, la marginación y la violencia”⁴⁶.

El capítulo séptimo, “‘Mestizaje’ cultural, modernización e identidad latinoamericana”, va como penúltimo de la segunda sección de la obra donde tres fenómenos principalmente latinoamericanos (la irrupción de los pobres, el “nuevo” mestizaje cultural y el neocumunitarismo) se destacan como anuncios seminales y alternativas que permiten alentar la esperanza en el surgimiento del nuevo paradigma de comunión opuesto al del neoliberalismo vigente. En los primeros párrafos del capítulo Scannone presenta

⁴³ Cf. Scannone, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, 55-57.

⁴⁴ Scannone, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, 47.

⁴⁵ A modo de ejemplo, se citan los comentarios a las éticas discursivas del capítulo 2 de Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998), 167-233; y Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación* (Madrid: Trotta, 2005).

⁴⁶ Scannone, *Discernimiento de la acción y de la pasión históricas*, 234.

un desarrollo tal de la “categoría-símbolo” del mestizaje cultural⁴⁷, que, a entender de la autora de esta contribución, enriquece las reflexiones sobre el diálogo intercultural sobre todo si se lo estudia y practica en Nuestramérica. Ante el fenómeno del abigarrado pluralismo cultural de las metrópolis y ciudades contemporáneas, que han actuado como polos de atracción para migraciones internas (sobre todo campesinas) y externas, el “mestizaje cultural” que se da principalmente en ellas, calificado de “nuevo” (en referencia a las instancias fundacionales ibero-indoamericanas y a las ocurridas entre los siglos XIX y primeras décadas del XX), aparece como un fenómeno ambiguo que reclama un Discernimiento ético-histórico, sobre todo por las formas propias de estos grupos, sean positivas o negativas para ellos, de acoger y rechazar los ineludibles procesos de modernización científico-técnica, política, económica o cultural. Designando como “hibridez cultural” los procesos que acaban en sujeción o adopción acrítica (vale decir, empleando la expresión en sentido negativo), para Scannone, por el contrario, debe denominarse “mestizaje cultural” en propiedad la síntesis vital entre “modernidad advenida y adveniente, y cultura popular emergente”. Ésta, positiva para la vida de los pueblos, queda definida como: “una forma propia de responder desde *la praxis cultural vivida* al actual debate sobre la modernidad –como se da en el Primer Mundo- y al del Tercer Mundo acerca de *cómo* responder a su impacto cultural sin alienarse”⁴⁸. Y será ésta la que merezca atención preferencial al momento de plantear opciones esperanzadoras para este áspero presente que transita América Latina.

Si bien a lo largo de todo su estudio Scannone alude implícitamente a diversas instancias de diálogo intercultural y, como se señaló en el párrafo anterior, resulta indispensable tomar en cuenta los fenómenos de “nuevo mestizaje” para la acabada comprensión de la relación de “hermeneusis mutua” que implica todo diálogo intercultural –aún en los horizontes geográfica o socialmente acotados-, en el capítulo duodécimo, “Normas éticas en la relación entre culturas: hacia la interculturalidad (diálogo intercultural en sentido estricto)” se plantea el tema en su proyección internacional, casi como respuesta a la tesis del choque civilizatorio de Samuel Huntington. A entender de la autora de esta contribución y a la luz de los hechos de los últimos años, sobre todo los posteriores a la pandemia de Covid 19, si bien Huntington confesaba a comienzos de la década de 1990 un interés descriptivo de la situación planteado como aviso de resguardo a los Estados Unidos y a los gobiernos de las naciones cristianas occidentales, empero puede colegirse claramente, a la luz de la beligerancia creciente en el mundo y de las acciones de sus actores principales, que tuvo clara intención performativa⁴⁹.

⁴⁷ La expresión, empleada por Scannone a partir de 1990 en *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe), carece de connotaciones raciales inmediatas y, por ello, puede pensarse que resulta hermenéuticamente fructífera, por un lado, también para comprender fenómenos donde no se da un mestizaje racial y, por otro, para evitar recaídas en la “minorización” de grupos connotados étnicamente.

⁴⁸ Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, 152.

⁴⁹ Cf. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

Sin temor de errar, puede señalarse que las páginas de Scannone, de gran pluralismo, apertura y generosidad, son igualmente performativas, porque van mucho más allá de la realidad que discernen en diagnóstico sagaz, para anunciar gérmenes de la transformación posible; es decir, invitan a quienes lo consideren un sentido valioso para sus vidas a aceptar el desafío ético e histórico de lograr una comunión intercultural cada vez más extensa y profunda, que respete tanto la unidad como la pluralidad de las culturas, tanto la identidad y la universalidad humanas como las diferencias históricas y culturales particulares de los seres humanos.

A partir de este posicionamiento planetario (para evitar el empleo de la palabra “global”, que está estrechamente vinculada a las pretensiones de hegemonía del mercado neoliberal), la reflexión scanoneana parte de la definición de culturas habitual como “estilos de vida” de los pueblos o grupos humanos, pero también recuerda que “cultura”, en singular, indica lo propiamente humano de los seres humanos (“un *modo humano* de habitar el mundo, de convivir con los otros y de ser sí mismo⁵⁰); en definitiva, un modo propio (“ético”) de vivir la libertad y la dignidad humanas. Esto significa que los valores y formas culturales son fruto de la libertad de los seres humanos, son expresiones, objetivaciones y concreciones de la libertad y, también condicionan, predisponen, orientan y encauzan la libertad para obrar según normas instituidas socialmente⁵¹.

Para hablar sobre los principios normativos de la relación entre las culturas, Scannone recurre al planteo del filósofo hispano-mexicano Luis Villoro (1922-2014) sobre la existencia de un “principio de sentido” (de la vida y de la praxis humanas) en las culturas (*ad intra* y *ad extra* de ellas), al que se suma un “principio de eficacia”, que “ha de referirse con verdad a la realidad y, a su vez, debe ser capaz de transformarla”, si bien, para ser plenamente humana, ha de tener en cuenta la integralidad del ser humano⁵². Dado que lo humano universal, a entender de Scannone, es norma del sentido, el bien y el orden culturales, está en la base del principio ético de “universalidad”. Universalidad que ha de entenderse como situada, no siendo considerándose que cada cultura sea mero caso de una esencia ideal o que deba obedecer a un imperativo categórico formal, pero tampoco se trata de una universalidad dialéctica, “sino de una universalidad *analógica*, histórica y situada”⁵³.

En síntesis, el universal humano se da en las diferentes culturas en concreciones diversas, abarcando la totalidad de lo humano desde una perspectiva forzosamente parcial y necesitada de las otras. Aquí se muestra la raíz del diálogo intercultural a nivel planetario, puesto que para su mutua fecundación y enriquecimiento intercultural éticos, según la dignidad y libertad de los seres humanos, “han de darse por comunicación y -en la medida de lo posible-, comunión entre culturas”⁵⁴. Lejos de recaer en un optimismo que pudiera tildarse como panglosiano, Scannone toma en cuenta el carácter dramático

⁵⁰ Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, 254.

⁵¹ Cf. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, 255.

⁵² Cf. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, 258.

⁵³ Cf. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, 259.

⁵⁴ Cf. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, 260.

inherente a toda existencia humana y, por ende, al desarrollo de cada cultura y de las interrelaciones entre las mismas. Tal conflictividad, que describe como tensión “analéctica” en el nosotros intercultural ético-histórico, entre los momentos ético e histórico”, puede tomar la forma de conflictos de poder que a veces tienden a negar las autonomías de las partes interrelacionadas. En consecuencia sostiene que el encuentro intercultural, además de normarse por “el principio de intercomunicación ética”, que implica, a su vez, la justicia y la solidaridad entre culturas, implica el “principio de autonomía”, puesto que “se trata de comunicación, justicia y solidaridad *entre libertades*”⁵⁵.

Para finalizar

El *Diccionario* de la RAE define el adjetivo “truculento, -a”, como aquello “que asusta o produce horror por su excesiva crueldad o dramatismo”. Tal vez sea pertinente su empleo para calificar la condensación de males que, sumada a las crisis estructurales anteriores, se ha cernido en los últimos años sobre nuestro planeta y sus habitantes, sobre todo a partir de la “coronacrisis” provocada por la pandemia agobiante de Covid-19 y sus efectos deletéreos en los últimos años, agravada por el estado de “Tercera Guerra Mundial en cuotas” que aqueja a gran parte de la humanidad y por el genocidio perpetrado por el gobierno del Estado de Israel sobre la población palestina de Gaza⁵⁶.

Juan C. Scannone, a quien se dedica el volumen de homenaje en el que se inserta esta colaboración, no llegó a padecer estos tiempos “truculentos”. Sin embargo, la lucidez y compromiso tanto de su discernimiento de la acción y la pasión históricas como de su convocatoria esperanzada al logro de “una *comunidad intercultural* cada vez más extensa y profunda, que respete tanto la unidad como la pluralidad de las culturas”⁵⁷, siguen interpelando hoy y seguirán interpelando a quienes lean sus escritos hasta tanto los males actualmente afligentes no hayan cesado. En “La relación y la misericordia, exigencias para una nueva etapa cultural”, José C. Caamaño en diálogo con el capítulo tercero de *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, hace referencia a que Scannone sugirió los nombres de “comunidad / comunicación” para el desideratum ético-histórico o “aspiración” que enunciaba. Y concluye: “Creo que ésta no es posible si no se cuece en el crisol del amor y la misericordia”⁵⁸.

En una entrevista realizada en 2015, Raúl Fonet-Betancourt, hablaba de la necesidad de ir más allá de la convivencia -muchas veces conflictiva- a la “convivialidad” (entendida como el acto amoroso de compartir la vida) mediante la práctica del diálogo

⁵⁵ Cf. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, 262-267.

⁵⁶ Esta idea está desarrollada en Alcira B. Bonilla, “Apuntes histórico-conceptuales sobre ecosofía intercultural”, en *Pedagogías interculturales y decoloniales: interseccionalidades entre política, ética, ecología y comunidad*, ed. M. Fernández Braga y V. Avendaño Porras (Chile: Editorial Universidad de la Serena, 2023), 223-225.

⁵⁷ Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, 272.

⁵⁸ José C. Caamaño, “La relación y la misericordia, exigencias para una nueva etapa cultural”, *Medellín*. 46, n.º 178 (2020): 469.

go intercultural⁵⁹. Juan Carlos Scannone, además de ofrecer su visión planetaria y esperanzada del diálogo intercultural, pasó la mayor parte de su vida en la entrega a su vocación religiosa y en el magisterio de sus clases y escritos. El capítulo duodécimo de *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* concluye en una convocatoria a la responsabilidad colectiva: “El futuro de la humanidad depende de todos nosotros”. Para Emmanuel Levinas, uno de los maestros del maestro Scannone, la responsabilidad “es el nombre severo del amor”.

Bibliografía

- APEL, KARL-O. Y ENRIQUE DUSSEL. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2005.
- BONILLA, ALCIRA B. “Apuntes histórico-conceptuales sobre ecosofía intercultural”. *Pedagogías interculturales y decoloniales: interseccionalidades entre política, ética, ecología y comunidad*, editado por Mónica Fernández Braga y Víctor Avendaño Porras, 219-266. Chile: Editorial Universidad de la Serena, 2023.
- BONILLA, ALCIRA B. “Hacia una ampliación de derechos: derechos eco culturales como derechos de las comunidades de vida”. *Comunidad de vida, estado y derecho: 1983-2023: cuarenta años de democracia*, editado por Ezequiel Pinacchio, 35-44, Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2023.
- BONILLA, ALCIRA B., “La filosofía intercultural como traducción y diálogo entre ‘sentipensares’ situados”, *Guillermo de Ockham*. 22, N°1 (2024): 75-89. <https://doi.org/10.21500/22563202.6714>.
- CAAMAÑO, JOSÉ C. “La relación y la misericordia, exigencias para una nueva etapa cultural”. *Medellín*. 46, n.º 178 (extraordinario) (2020): 465-480. <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/362>.
- CANTÓ, JOSÉ M. Y PABLO FIGUEROA (Eds.). *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*. Córdoba (Arg.): EDUCC, 2013.
- DE CERTEAU, MICHEL. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Traducción V. Goldstein. Buenos Aires: Katz, 2007.
- DUSSEL, ENRIQUE. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL, “Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo”. En *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a*

⁵⁹ Facundo Giuliano y Daniel Berisso, “La educación como práctica de la convivialidad. Una conversación intercultural con Raúl Fornet-Betancourt”, *Revista del Cisen: Tramas /Maepova*, 3, n.º 1 (2015): 139-151.

Juan Carlos Scannone, *sj en su 80 cumpleaños*, editado por J. M. Cantó y P. Figueroa, 469-483, Córdoba (Arg.): EDUCC, 2013.

- FORNET-BETANCOURT, RAÚL. "Toward a Philosophy of Intercultural Dialogue in a Conflicted World". En *Dialogue and the New Cosmopolitism. Conversations with Edward Demenchonok*, editado por F. Dallmayr, 17-27, Lanham: Lexington, 2023.
- FRESIA, ARIEL Y LUCIANO MADDONNI. *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS; Beccár: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021.
- GIULIANO, FACUNDO Y DANIEL BERISSO. "La educación como práctica de la convivialidad. Una conversación intercultural con Raúl Fornet-Betancourt". *Revista del Cisen: Tramas /Maepova*, 3, n.º 1 (2015): 139-151. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cisen/index>
- GONZÁLEZ, MARCELO Y LUCIANO MADDONNI. *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gabriel Andrés Kozel, 2020.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Medellín. *Biblia, Teología Y Pastoral Para América Latina Y El Caribe* 46 (178 extraordinario), 2020. <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/362>.
- MELIÀ, BARTOMEU. *Diálogos de la lengua guaraní*. Asunción: Atlas representaciones, 2019.
- Nuevo Pensamiento. *Revista de Filosofía*, Volumen X, Número 16, Año 10, Julio-Diciembre de 2020. <http://www.editorialabiertaia.com/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento>.
- RECANATI, GUILLERMO. *Filosofía inculturada. Una proximación a la obra de Juan Carlos Scannone*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2013.
- SCANNONE, JUAN C. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, JUAN C. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona-México, Anthropos / UAM, 2005.
- SCANNONE, JUAN C. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona: Anthropos, 2009.
- SCANNONE, JUAN C. "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", *Stromata*, Año LXVIII, N° 1-2, 2012, 33-56.
- SCANNONE, JUAN C., "Autobiografía intelectual". En *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, editado por José M. Cantó, sj, y Pablo Figueroa, sj. 19-39. Córdoba (Arg.): EDUCC, 2013.
- SCANNONE, JUAN C. "'Experiencias de salvación comunitaria' según *Laudato Si'* (LS 149)". En *Laudato Si'. Lecturas desde América Latina. Desarrollo, exclusión social y ecología integral*, Scannone, Juan. C. *et alii*, 33-45. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2017.

- SCANNONE, JUAN C. “La filosofía de la liberación en la Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual”. En *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, editado por José G. Gandarilla Salgado y Mabel Moraña, 39-55. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- ZIELINSKI, JUAN M. “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturadas de Juan Carlos Scannone”, *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 2014, 180-208.
- ZIELINSKI, JUAN M. “De la Redención a la Liberación: modulaciones filosófico-teológico-políticas sobre la ‘justicia mesiánica’ en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo y cristiano-latinoamericano” (tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2023), <https://doi.org/10.34096/cf.n83.15092>.

Cultura y pedagogía del diálogo en Juan Carlos Scannone

Culture and pedagogy of dialogue in Juan Carlos Scannone

Cultura e pedagogia do diálogo em Juan Carlos Scannone

Ana María Cambours de Donini¹

Resumen

En este artículo intentaremos describir los rasgos del nuevo paradigma socio-cultural en construcción, que aparece en los últimos escritos de Scannone y profundizar en sus implicancias para una pedagogía del diálogo a nivel comunitario, regional y global en el campo educativo. Scannone vislumbraba un redescubrimiento del personalismo social – ni individualista ni colectivista- y de la relacionalidad constitutiva de la persona humana tanto en el ámbito teórico de las ciencias como en las prácticas sociales. Junto a un viraje en el pensar filosófico, la reflexión teológica y las ciencias humanas percibía también un giro anti-individualista en las prácticas sociales y políticas. El legado de Scannone, escrutador de los signos de los tiempos, es inspirador para el mundo educativo ya que puede ayudar a discernir luces y sombras no solamente a nivel comunitario escolar sino también a nivel global.

Palabras clave: nuevo paradigma, diálogo, cultura del encuentro, educación

Abstract

In this article, we will attempt to describe the features of the new sociocultural paradigm under construction, which appears in Scannone's later writings, and delve into its implications for a pedagogy of dialogue at the community, regional, and global levels in the field of education. Scannone envisioned a rediscovery of social personalism—neither individualistic nor collectivist—and of the constitutive relationality of the human person, both in the theoretical sphere of science and in social practices. Along with a

¹ Doctora en Educación, profesora emérita de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) e investigadora del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Educación, Cultura y Sociedad (CEIECS, UNSAM), Argentina. ORCID: 0000-0002-7052-5713. Contacto: adonini@unsam.edu.ar.

Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (29-37) DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.\(2\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.(2)) Recibido: 25/08/2025 - Aceptado: 21/03/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0.

shift in philosophical thinking, theological reflection, and the human sciences also perceived an anti-individualistic turn in social and political practices. Scannone's legacy, as a scrutinizer of the signs of the times, is inspiring for the educational world as it can help discern light and shadows not only at the school community level but also at the global level.

Keywords: New paradigm, dialogue, culture of encounter, education.

Resumo

Neste artigo, tentaremos descrever as características do novo paradigma sociocultural em construção, que aparece nos escritos posteriores de Scannone, e aprofundar suas implicações para uma pedagogia do diálogo nos níveis comunitário, regional e global no campo da educação. Scannone vislumbrou uma redescoberta do personalismo social — nem individualista nem coletivista — e da relacionalidade constitutiva da pessoa humana, tanto na esfera teórica da ciência quanto nas práticas sociais. Juntamente com uma mudança no pensamento filosófico, na reflexão teológica e nas ciências humanas, também percebeu uma guinada anti-individualista nas práticas sociais e políticas. O legado de Scannone, como um escrutinador dos sinais dos tempos, é inspirador para o mundo educacional, pois pode ajudar a discernir luzes e sombras não apenas no nível da comunidade escolar, mas também no nível global.

Palavras-chave: novo paradigma, diálogo, cultura do encontro, educação

Introducción

El objetivo de este trabajo, que se enmarca en el género de ensayo académico, es, a partir de una lectura atenta de algunos textos de la amplia producción de Juan Carlos Scannone, seleccionar aquellos conceptos que van configurando su apuesta por un nuevo paradigma socio-cultural y explicitar su proyección al campo educativo, en sus diversas dimensiones. Hacemos referencia particularmente a: cultura del encuentro, personalismo social, categoría de pueblo, racionalidad sapiencial y principios bergoglianos.

Si bien muchos estudiosos de Scannone han analizado su obra filosófica y teológica en distintas etapas, sus preocupaciones iniciales por la religión y la actualidad histórica se han mantenido, enriquecido y profundizado en los diferentes momentos, en forma dinámica y consistente, con un estilo propio que caracteriza a toda su obra atravesada por el diálogo, la armonía y el encuentro intercultural e interdisciplinario².

² Emilce Cuda, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. (Buenos Aires: Manantial, 2016); Iván Ariel Fresa y Luciano Maddonni, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad: una introducción a Juan Carlos Scannone*. (Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021); y Eloy Mealla, "La racionalidad sapiencial de Scannone", *Revista Criterio*, marzo, Nº 2467 (2020): 40-43.

El diálogo como actitud fundamental del pensamiento de Scannone y el lugar hermenéutico preferencial que tiene la cultura en su producción, nos habilitan a proyectar estos conceptos al campo interdisciplinario de la educación como transmisión crítica de la cultura y “más allá de Scannone” explicitar las implicancia y orientaciones que, a nuestro entender, surgen de su legado.

El trabajo se estructura en tres partes: la primera presenta aquellos conceptos de la obra de Scannone que aportan a una pedagogía del diálogo; la segunda propone algunos cambios a generar en las comunidades educativas a la luz de estos aportes y la tercera, busca interpretar, en el contexto de la contemporaneidad, algunas de las tendencias y pactos educativos a nivel global como “semillas de un nuevo paradigma socio-cultural”.

Cultura del encuentro y aportes para una pedagogía del diálogo

El diálogo no fue para Scannone solamente un concepto iluminador sino una experiencia de vida como inspirador de tantos grupos en los que practicaba la escucha, para construir saberes y pensar con otros, en un proceso creativo y dinámico dirigido a leer e interpretar “los signos de los tiempos” en los complejos cambios epocales. En estos grupos, estimulaba permanentemente el diálogo interdisciplinario entre la filosofía, la teología y las ciencias sociales desde una perspectiva situada, pensando no “para” Latinoamérica sino “desde” Latinoamérica, para así discernir y comprometerse en las transformaciones necesarias³.

La mención a las semillas o gérmenes de una *cultura del encuentro*, las podemos rastrear en el pensamiento de Scannone hacia fines de los años 80 cuando ya hacía referencia a una *antropología del nosotros* y planteaba el surgimiento de un nuevo paradigma sociocultural signado por la *comunicación*, que habría girado del centramiento en el sujeto individual hacia la *comunidad de comunicación* o hacia el “*nosotros ético-histórico*” y que expresa una íntima relación con el sentido comunitario y personalista (no individualista) de la vida y con el neocomunitarismo latinoamericano⁴.

Junto a un viraje en el pensar filosófico, la reflexión teológica y las ciencias humanas Scannone percibía también un giro anti-individualista en las prácticas sociales y políticas. Por un lado, en las comunidades de naciones y los avances de integración regional en el Mercosur y por otro en el despertar de la sociedad civil —distinta del Estado y del mercado— que se expresaba en diversos foros sociales alternativos, movimientos y redes de solidaridad regionales y globales⁵.

³ Ana María Cambours de Donini, “La cultura del encuentro en el pensamiento de Juan Carlos Scannone”, *Revista Medellín*, Vol. XLVI N.º 178, Número Extraordinario (2020).

⁴ Juan Carlos Scannone. “Hacia una antropología del nosotros”, *CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 366 (1987).

⁵ Juan Carlos Scannone. “La nueva cultura adveniente y emergente”, en *Argentina: tiempo de cambios*, ed. por Grupo Farrell (Buenos Aires: San Pablo, 1996) y Juan Carlos Scannone, “Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro”, en *El surgimiento de un nuevo paradigma*, ed. por Grupo Farrell (Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2015).

Scannone plantea como diferente aunque no opuesta a la racionalidad científico-tecnológica, la racionalidad sapiencial como propia de la cultura latinoamericana que por tratarse de la racionalidad más propia del mundo de la vida, por ser esencialmente respetuosa al mismo tiempo de las diferencias y de la unidad plural, puede asimilar el desafío de la modernidad, reubicando sapiencialmente las otras formas de racionalidad sin tocar su autonomía, su carácter crítico y su diferenciación⁶.

Las últimas producciones de Scannone están profundamente relacionadas con el Pontificado de Francisco. Comentando “la hoja de ruta” que presenta en la Exhortación Postsinodal *Evangelii Gaudium* y los primeros gestos del Papa, Scannone vislumbra “un nuevo comienzo” que reivindica para las sociedades el concepto y la realidad del pueblo. Según Scannone la categoría «pueblo» es ambigua, no por pobreza sino por riqueza. Pues, por un lado, puede designar el pueblo-nación y, por otro lado, las clases y sectores sociales populares. La *teología del pueblo* lo entendió ante todo en la primera acepción, desde la unidad plural de una cultura que apunta a un bien común y a un proyecto histórico compartido⁷.

El pueblo es entendido por Francisco, nos recuerda Scannone, no desde el modelo centralizador y uniformante de la esfera, sido desde el poliedro, que asume las diferencias en la unidad de un todo, superior a la mera suma de las partes, a las que sin embargo respeta en su idiosincrasia y de las que se enriquece con su pluralidad multiforme y con lo válido de las que se hallan en conflicto⁸.

Un último aporte que nos parece central para el campo educativo y la construcción de comunidades que desarrollen una pedagogía del diálogo son los cuatro principios “bergoglianos”, inspirados en Romano Guardini, que orientan y sostienen la construcción del pueblo y han sido comentados y analizados por Scannone en diversos trabajos en relación con la paz social⁹.

Esos principios se relacionan con las “*tensiones bipolares propias de toda realidad social*” (EG 221), que podrían amenazar la paz y la amistad social, pero que, por el contrario, pueden y deben ayudar a afianzarla a través del *diálogo*. El primero es: “*el tiempo es superior al espacio*”, el segundo es “*la unidad es superior al conflicto*”, el tercero: “*la realidad es más importante que la idea*” y el cuarto es “*el todo es superior a la parte y es más que su mera suma*”.

La educación como transmisión crítica de la cultura a las nuevas generaciones se enriquece con este legado que abre nuevas líneas de reflexión –acción en el campo edu-

⁶ Juan Carlos Scannone. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. (Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1990) y Juan Carlos Scannone, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales”, *Stromata* 47 (1991).

⁷ Juan Carlos Scannone, *La Teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. (Santander: Sal Terrae, 2017).

⁸ Juan Carlos Scannone, “El Papa Francisco y la teología del pueblo”, *Razón y Fe*, t. 271, n° 1395, (2014a)

⁹ Juan Carlos Scannone, “Cuatro principios para la construcción de un pueblo”, *Stromata*, Vol. 71, N° 1, (2014b) y Juan Carlos Scannone, “Principios bergoglianos para avanzar en la construcción de un pueblo”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. ASOFIL, Año XLIV, N° 25, (2019).

cativo tanto para la vida de las comunidades como para nuevas propuestas a nivel global como el Pacto Educativo Global del Papa Francisco o las Metas 2030 y el Pacto para el Futuro de Naciones Unidas¹⁰.

Cambios a generar para promover una cultura del diálogo en las comunidades educativas

El nuevo paradigma que debemos ayudar a desarrollar invita a que cada comunidad educativa reflexione sobre las estrategias y las mediaciones técnico-pedagógicas que ayuden a generar una cultura del diálogo y del encuentro a través del discernimiento personal y comunitario.

En el contexto de la contemporaneidad, frente al enfoque de la enseñanza y aprendizaje tradicional (academicista, abstracto, pasivo, acrítico, fragmentado en disciplinas aisladas) y frente a una cultura organizacional individualista y burocrática, nos preguntamos cómo construir una enseñanza significativa, liderazgos distribuidos y comunidades de aprendizaje inclusivas.

La experiencia acumulada e investigaciones recientes nos permiten sugerir algunas líneas de revisión en el plano institucional y pedagógico:

- Revisar y “desnaturalizar” las representaciones que adultos y docentes tienen sobre las nuevas generaciones y avanzar en una cultura del reconocimiento y la escucha. Cambiar la mirada del déficit hacia lo positivo.
- Recuperar el vínculo y el diálogo pedagógico: la tarea de enseñar (no imponer pero proponer). Tener presente que no hay relación pedagógica eficaz sin autoridad pedagógica y que la autoridad es el resultado de una relación y no un atributo que es poseído u otorgado por alguien.
- Abrir espacios de participación y diálogo intergeneracional y entre pares en la construcción de comunidades más justas e inclusivas que Scannone relaciona con la libertad y la gratuidad.

Por otra parte, un aspecto esencial de una comunidad basada en el desarrollo de valores democráticos y de convivencia armónica, es considerar la necesidad no sólo de fijar marcos teóricos y conceptuales para “enseñar” a convivir sino que será preciso prestar gran atención a la forma en la que se desarrolle esa convivencia. La coherencia interna en la propia comunidad será la piedra angular para garantizar, muchas veces, el éxito de las metas educativas. En la línea del pensamiento de Scannone, la racionalidad “sapiencial” nos abre a relaciones interpersonales basadas en la gratuidad y en la pertenencia comunitaria¹¹.

¹⁰ Ana Maria Cambours de Donini, “La esperanza del Pacto Educativo Global. Antecedentes y alternativas de futuro”, en *Construir el Reino. Política, historia y teología en el Papado de Francisco*, coord. por Diego Mauro y Aníbal Torres. (Rosario: Prohistoria Ediciones, 2023).

¹¹ Juan Carlos Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (Barcelona: Anthropos, 2009).

Cuatro dimensiones, que podríamos considerar abarcativas y que parecen brindar un marco adecuado para generar una pedagogía del diálogo desde el legado de Juan Carlos Scannone son:

- a) Integralidad: La educación para la amistad social, el diálogo y la cultura del encuentro es parte de una pedagogía de los valores que se desarrolla en tres dimensiones: una dimensión cognitiva —el conocer— una dimensión afectiva y una dimensión comportamental —el saber hacer— (el método del ver, juzgar y obrar que Scannone alentaba)
- b) Interdisciplinariedad: la educación en ciudadanía tradicionalmente tuvo un fuerte acento jurídicista, memorización pasiva de leyes y hechos del pasado, hoy es fundamental incorporar la historia reciente, la ciencia política, el derecho, la ética para promover una mirada crítica y proactiva y el compromiso con la amistad social, el diálogo y la paz.
- c) Transversalidad: *La transversalidad interdisciplinar*, ya que no pertenece a una sola asignatura (las competencias comunicacionales, de resolución de conflictos y de argumentación y discernimiento ético y político deben estar presentes ya que en cada disciplina se presentan debates axiológicos y políticos que es necesario afrontar); *la transversalidad institucional* (los proyectos institucionales y las estructuras organizacionales deben promover la autonomía y posibilidades para la participación activa de todos los actores); y *la transversalidad social* (esta construcción se realiza no solo en la escuela, sino también en todas las organizaciones de la sociedad civil. Este aspecto apunta a la conformación de redes y alianzas entre una escuela abierta a la comunidad y una comunidad atenta a la escuela). En el último Scannone la participación de la sociedad civil (diferenciada del Estado y del Mercado) es central.
- d) Historicidad: Todos los conceptos centrales para la enseñanza de los derechos humanos, la construcción de ciudadanía, el estado democrático, la convivencia social son construcciones históricas que están abiertas a redefiniciones y que pueden variar su sentido en distintos contextos sociales. Tener en cuenta el carácter histórico de las ideas y de los hechos, no significa renunciar a la universalidad de los valores y principios que se enuncian, ni al postulado de los derechos humanos como un todo indivisible. Significa contextualizar cada información o concepto ubicándolo en el mundo social y cultural del que surgió y que le otorga sentido (el modelo del poliedro nos ilumina en este aspecto tanto como la perspectiva de la interculturalidad)

Semillas de un nuevo paradigma a nivel global

Finalmente, nos atrevemos a pensar que el legado de Scannone como escrutador de los signos de los tiempos e inspirador para el mundo educativo del método del ver, juzgar, obrar nos puede ayudar a discernir luces y sombras no solamente a nivel comunitario escolar sino también a nivel global.

Muchos observadores y estudiosos de la educación señalan como problemas centrales de la época: la ampliación de la desigualdad social y económica, el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad, el uso de recursos que sobrepasa los límites del planeta, la polarización ideológica creciente y el retroceso democrático, el futuro incierto del trabajo y el desarrollo del conocimiento digital, con sus oportunidades y con sus exclusiones en una realidad mundial signada por conflictos bélicos y el surgimiento de gobiernos de extrema derecha¹².

Desde diagnósticos coincidentes Francisco propone un Pacto Educativo Global en septiembre del 2019 que se suma a otras iniciativas convergentes como los Objetivos para el Desarrollo Sostenible (ODS) de la ONU en el marco de la Agenda 2030, cuyo Objetivo 4 expresa: *Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos*¹³. Y el Pacto para el Futuro de 2024.

El Pacto Educativo Global pide a las universidades que en forma colaborativa realicen trabajos de investigación científica e interdisciplinaria en cinco áreas temáticas: *Dignidad y derechos humanos, Paz y ciudadanía, Ecología integral y tecnología, Fraternidad y desarrollo y Culturas y religiones*.

Desde el legado de Scannone podemos ver en estas iniciativas otras semillas del nuevo paradigma cultural emergente como una utopía realizable que trasciende los diagnósticos reduccionistas, ideologizados y distópicos: “Parecieran estar dándose fermentos nuevos, en el nivel práctico como en el teórico, que apuntan a un paradigma alternativo: el del encuentro, la comunicación y la comunión. Sin embargo, ello no quiere decir que la utopía se esté por realizar ya en la tierra, pues, aunque se vayan superando alienaciones propias del paradigma moderno de la subjetividad (individualista y/o colectivista), irán seguramente surgiendo nuevos riesgos de antihumanidad que habrá que discernir”¹⁴.

Reflexiones finales

La experiencia del camino recorrido en la lectura de los textos de Scannone y el análisis sobre las implicancias de la “antropología del nosotros” para el campo interdisciplinario de la educación en sus diversas dimensiones, es un inicio promisorio para seguir profundizando en ese ejercicio permanente de pensar la realidad no solo para comprenderla sino también para transformarla.

En los escenarios de la contemporaneidad los sistemas educativos se enfrentan a desafíos inéditos con el desarrollo y expansión de las tecnologías digitales, el surgimiento

¹² Comisión Internacional sobre los Futuros de la Educación, *Reimaginar juntos nuestros futuros: Un nuevo contrato social en la educación* (Madrid: UNESCO y SM, 2021).

¹³ Estalnisao Zawels. “El multilateralismo, la Agenda 2030 y José María Alberdi”, *Revista Criterio*, noviembre 2024 / enero 2025, Año XCVII, N° 2507, (2025).

¹⁴ Juan Carlos Scannone, “Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro”, en *El surgimiento de un nuevo paradigma*, ed. por Grupo Farrell (Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2015).

de la Inteligencia Artificial (IA) con sus riesgos y oportunidades que dividen a apologeticos y detractores como todas las innovaciones radicales. Sus mayores críticos insisten en los peligros de un nuevo sistema de dominación que suprima el juicio subjetivo de las personas, que reduzca la información a los algoritmos matemáticos, y que atente contra los valores de la democracia y la libertad de pensamiento.

El contexto global de mercantilización creciente, fragmentación social, individualismo y pérdida del sentido de lo común también contribuyen a la incertidumbre en un espacio privilegiado para la formación de subjetividades como es el educativo.

Muchos de los conceptos del “nuevo paradigma socio-cultural” que propone Scannone nos acercan algunas respuestas tentativas acerca de la recuperación de la pedagogía desde el eje de la transmisión intergeneracional de saberes y valores. Transmisión a través de los vínculos y el acompañamiento, para brindar herramientas que, entramando el lugar central del conocimiento y del pensamiento crítico, permita a cada sujeto apropiarse de una narración y hacer de ella un relato propio, y al mismo tiempo convierta a la comunidad educativa en un espacio signado por la gratuidad y la pertenencia, capaz de recrear una cultura inclusiva que se proyecte en la construcción de una sociedad más libre, justa y solidaria.

En este sentido, el artículo aspira a sumarse a otros trabajos que confirman que la “vida y producción” de Scannone “fueron lo suficientemente profundas y fecundas como para volverse surco, camino y huella”¹⁵.

Bibliografía

- CAMBOURS DE DONINI, ANA MARÍA. “La cultura del encuentro en el pensamiento de Juan Carlos Scannone”. *Revista Medellín*, Vol. XLVI N.º 178, Número Extraordinario (2020): 641-662.
- CAMBOURS DE DONINI, ANA MARÍA. “La esperanza del Pacto Educativo Global. Antecedentes y alternativas de futuro”. En *Construir el Reino. Política, historia y teología en el Papado de Francisco*, coordinador por Diego Mauro y Aníbal Torres. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2023.
- COMISIÓN INTERNACIONAL SOBRE LOS FUTUROS DE LA EDUCACIÓN. *Reimaginar juntos nuestros futuros: Un nuevo contrato social en la educación*, 2021. <https://www.unesco.org/es/articles/reimaginar-juntos-nuestros-futuros-un-nuevo-contrato-social-para-la-educacion>.
- CUDA, EMILCE. *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. Buenos Aires: Manantial, 2016.
- FRESIA, IVÁN ARIEL. “Teología y filosofía desde la praxis y la cultura popular”. En *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone S. J. en su 80 cumpleaños*, compilado por J. M. Cantó y P. Figueroa. Córdoba: EDUCC, 2013.

¹⁵ Iván Ariel Fresia y Luciano Maddonni *Liberación, sabiduría popular y gratuidad*.

- FRESIA, IVÁN ARIEL Y MADDONNI, LUCIANO. *Liberación, sabiduría popular y gratuidad: una introducción a Juan Carlos Scannone*. Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021.
- GALLI, CARLOS. “Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el nuevo pensamiento” filosófico del ante - último Scannone (2005-2012)”. En *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone S. J. en su 80 cumpleaños*, compilado por J. M. Cantó y P. Figueroa. Córdoba: EDUCC, 2013.
- MEALLA, ELOY. “La racionalidad sapiencial de Scannone”. *Revista Criterio*, n.º 2467, marzo de 2020.
- NACIONES UNIDAS. *La Agenda 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible: una oportunidad para América Latina y el Caribe*. LC/G.2681-P/Rev.3. Santiago: Naciones Unidas, 2018.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Hacia una antropología del nosotros”. CIAS. *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 366 (1987).
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *NUOVO PUNTO DE PARTIDA EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales”. *Stromata* 47 (1991): 145-192.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “La nueva cultura adveniente y emergente”. En *Argentina: tiempo de cambios*, editado por Grupo Farrell. Buenos Aires: San Pablo, 1996.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *DISCERNIMIENTO FILOSÓFICO DE LA ACCIÓN Y PASIÓN HISTÓRICAS. PLANTEO PARA EL MUNDO GLOBAL DESDE AMÉRICA LATINA*. Barcelona: Anthropos, 2009.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “El Papa Francisco y la teología del pueblo”. *Razón y Fe* 271, n.º 1395 (2014a): 31-50.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Cuatro principios para la construcción de un pueblo”. *Stromata* 71, n.º 1 (2014b): 13-27.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro”. En *El surgimiento de un nuevo paradigma*, editado por Grupo Farrell. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2015.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO. RAÍCES TEOLÓGICAS DEL PAPA FRANCISCO*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Principios bergoglianos para avanzar en la construcción de un pueblo”. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. ASOFIL XLIV*, n.º 25 (2019): 7-14.
- ZAWELS, ESTALISNAO. “El multilateralismo, la Agenda 2030 y José María Alberdi”. *Revista Criterio XCVII*, n.º 2507, noviembre de 2024-enero de 2025.

Entre el deseo y la ley. Consideraciones scannoneanas para pensar el Estado y el Derecho después del Contrato Social

Between Desire and the Law. Scannonian Considerations for Rethinking the State and Law after the Social Contract

Entre o desejo e a lei. Considerações scannonianas para pensar o Estado e o Direito depois do Contrato Social

Enrique Del Percio¹

Resumen

Si bien Scannone no se refirió en forma directa al Estado y al Derecho, aporta categorías de gran valor heurístico para pensarlos. En efecto, la crisis del Contrato Social en tanto mito fundante de dichas instituciones, abre una posibilidad de resignificar la noción de comunidad desde una metafísica de la estancia como alternativa a la sociedad moderna, surgida esta desde las metafísicas de la sustancia y del sujeto. Una comunidad que, a diferencia de la comunidad identitaria premoderna, asuma que la identidad se constituye con y en la diferencia, pues lo contrario de la diferencia no es la identidad, sino la indiferencia.

Palabras clave: Contrato Social, Derecho, Estado, comunidad, fraternidad.

Abstract

Although Scannone did not directly address the State and Law, he provides categories of great heuristic value for thinking about them. Indeed, the crisis of the Social Contract as the founding myth of these institutions opens up the possibility of re-signifying the notion of community from a metaphysics of *staying* (*estancia*) as an alternative to modern society, which emerged from the metaphysics of substance and the subject. Such a community, unlike the premodern identity-based community, assumes that iden-

¹ Rector de la Universidad de San Isidro. Profesor de Sociología Jurídica en la Universidad de Buenos Aires. Dirigió el Doctorado en Filosofía de la Universidad del Salvador, Area San Miguel. ORCID: 0000-0001-8138-0989. Contacto: enriquedelpercio@yahoo.com.ar.

Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (38-58) DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.\(3\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.(3)) Recibido: 25/08/2025 - Aceptado: 05/02/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0.

tity is constituted with and within difference, since the opposite of difference is not identity, but indifference.

Keywords: Social Contract, Law, State, community, fraternity.

Resumo

Embora Scannone não tenha se referido diretamente ao Estado e ao Direito, ele oferece categorias de grande valor heurístico para pensá-los. Com efeito, a crise do Contrato Social enquanto mito fundante dessas instituições abre a possibilidade de resignificar a noção de comunidade a partir de uma metafísica da estância como alternativa à sociedade moderna, surgida esta das metafísicas da substância e do sujeito. Uma comunidade que, diferentemente da comunidade identitária pré-moderna, assume que a identidade se constitui com e na diferença, pois o contrário da diferença não é a identidade, mas a indiferença.

Palavras-chave: Contrato Social, Direito, Estado, comunidade, fraternidade.

Presentación

Desde mediados de los años noventa tuve la fortuna de conocer y tratar a casi todos los fundadores de la filosofía de la liberación. Me impactó profundamente la potencia de su pensamiento, sobre todo en comparación con la debilidad de los aportes de los autores de moda en aquellos tiempos, como Rawls, Habermas, Apel o Derrida. Cualquiera que haya hecho política en serio (es decir, con real vocación de poder) en Latinoamérica, entiende a qué nos estamos refiriendo. Como explica Hans Schelkshorn², mientras los del Norte tenían como principal preocupación el debate académico con el escepticismo ético, los del Sur tenían otra preocupación: el hambre, el frío, la enfermedad, creciendo al par que crecían también las desigualdades. Mientras unos teorizaban desde la pulcra comodidad de sus escritorios, otros pensaban desde el hedor y el dolor de los pueblos sufrientes. Así como los primeros corrían el riesgo de profundizar en una reflexión ajena a la realidad, los segundos corrían el riesgo de no tomar la necesaria distancia crítica con respecto a esa realidad. El grito de los pobres puede ser tan lacerante y desgarrador, que el filósofo se sienta tentado no sólo a pensar desde los pobres y con los pobres, sino también cómo los pobres, lo cual puede dificultar su aporte a la comunidad para encontrar respuestas válidas y eficaces.

Supuse entonces que esta falta de distancia crítica con respecto a la realidad dramática abordada, podía explicar por qué nuestros grandes pensadores liberacionistas no ponían en el centro de sus preocupaciones y cogitaciones al Estado ni al Derecho³, siendo

² Ver Hans Schelkshorn, "Discurso y liberación", en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso, ética de la liberación* (Madrid: Trotta, 2004), 11-29.

³ Empleo las mayúsculas para referirme al Estado y al Derecho en general, para distinguirlos de los estados o los derechos en particular.

que ambos institutos son ineludibles para entender el funcionamiento de la política y, en general, de toda la vida en común. Quizá, pensaba yo, ellos creyeran que el Estado y el Derecho fueran instituciones demasiado burguesas, demasiado alejadas de la realidad concreta del pueblo sufriente. No obstante, la caída del Muro de Berlín y la irrupción de la informática habían puesto en el centro de la escena los debates sobre la reforma del aparato estatal, sus misiones y funciones, los modelos de incorporación y formación de los funcionarios públicos, el tipo de vínculo entre la administración y los administrados, los aspectos procedimentales para legitimar las normas en sus distintos planos, entre muchos otros asuntos socialmente significativos. Sin embargo, estos asuntos eran abordados sólo de manera indirecta o tangencial por esos filósofos que, a pesar de esta limitación, eran sin dudas los que mejor entendían y cuestionaban la realidad imperante. Conversé con varios de ellos en muchas ocasiones acerca de esta contradicción y nunca me terminaron de satisfacer sus argumentos, hasta que caí en la cuenta de que esta limitación no era exclusivamente suya: el problema era mío, que les exigía algo que no era exigible a ellos. En efecto, los primeros exponentes intelectuales de la filosofía de la liberación, para hacer que su voz tenga relevancia pública, tuvieron que abordar los temas centrales de la agenda filosófica, agenda que era, y sigue siendo, definida, principalmente, en las facultades de filosofía... donde no existe la asignatura Filosofía del Derecho, al menos como materia destacada. Claro que tampoco existe la asignatura Sociología Jurídica en las carreras de sociología, ni Historia del Derecho en las de historia, o una materia que se encargue de estudiar la relevancia política del Derecho en las carreras de ciencias políticas. Quizá, el mayor aporte epistemológico de la Filosofía de la Liberación consista, precisamente, en aquello que es a la vez su mayor riesgo: el pensar desde las víctimas, los pobres, los excluidos, los vulnerados, la exterioridad con respecto a la hegeliana totalidad eurocéntrica. No se trata de hacer grandes y bellas teorías de la justicia, sino de entender las causas de las injusticias concretas y de tratar de resolverlas. Nos cabe pues asumir el legado de aquellos fundadores y tomar la actitud de Bernardo de Chartres, quien en el siglo XII expresó aquella metáfora tantas veces retomada: "somos como enanos a los hombros de gigantes; podemos ver más y más lejos que ellos, no por la agudeza de nuestra vista ni por nuestra propia estatura, sino porque estamos encaramados en su gran altura".

El contrato social: nacimiento y agonía de un mito

No es posible pensar las cuestiones propuestas sin una referencia, al menos sucinta, al mito articulador del derecho y del Estado modernos: el Contrato Social. Esta referencia requiere el recurso a la historia, la filosofía y las ciencias sociales pues, como enseñaba Scannone, sin la mediación de las ciencias sociales, la filosofía puede devenir una mera ideología (en el mal sentido del término) por no tener en cuenta la situacionalidad histórica y cultural de las ideas. Partiendo de esta premisa, veamos en qué contexto concreto surge ese mito: cabe recordar que en Europa, a mediados del siglo XVII, la burguesía había adquirido la fuerza suficiente como para ocupar el centro de la escena política, económica y cultural, fruto de una larga marcha cuyo inicio puede ser datado en la Inglaterra de 1215 con el fallido intento de acuerdo que significó la Carta Magna. Diversos hitos fueron jalonando el camino, siendo sin duda el de mayor importancia

la conquista de América, desde donde el oro, la plata y una vasta gama de mercancías y materias primas proveyeron el sustento para que algunos europeos pudieran acrecentar sus fortunas de modo jamás visto ni imaginado. Se hizo entonces necesario elaborar un nuevo modo de legitimación para asignar una ubicación destacada en el ámbito de la vida en común a quienes no poseyeran nombres ilustres ni títulos nobiliarios, pero sí dinero. En la Europa de entonces, como en cualquier estructura predominantemente rural, se asumía que si de los perales brotan peras y de los manzanos manzanas, es natural que de los condes nazcan condes, de los zapateros otros zapateros y de los campesinos, campesinos. Es decir que el hecho de ser hijo de unos padres u otros determina qué lugar se ocupa en la escala social y quién tiene derecho a ejercer el poder público (al par que, si en lugar del hijo se trata de la hija, parecerá natural que esta esté destinada a ser dada en matrimonio a quien sus padres decidan, pero esto es otro tema). Era menester, pues, despojar a la naturaleza de esa atribución para permitir que la estratificación social se establezca por una razón distinta del nacimiento, es decir, por el dinero, producto del ingenio y la labor del burgués. La primera operación claramente dirigida a tal fin la realiza Thomas Hobbes cuando publica *Leviatán* en 1651, partiendo del mito del Contrato o Pacto Social⁴ como acontecimiento fundante de un modo de convivencia más deseable que el “estado de naturaleza”. A partir de ahí aparece una barrera de separación absoluta entre el ser humano y el resto de la naturaleza, hasta tal punto esto ha hecho mella en la conciencia occidental que, incluso en nuestros días bajo el concepto de “naturaleza” se incluyen mares y ríos, bosques, selvas y desiertos, vegetales, animales y minerales... pero se excluye completamente al ser humano. Asimismo, en todas las versiones del Contrato, el mismo se realiza entre quienes, a partir de su celebración, se constituyen en ciudadanos, quedando por lo tanto afuera del Pacto quienes no son ciudadanos: además del resto de la naturaleza, quedan excluidos también el ámbito doméstico y los esclavos. La mujer, los esclavos, la naturaleza, pasan a ser tres peligros de los que hay que defenderse, así como los tres principales recursos a explotar. Queda así consolidado el trípode sobre el que se asienta la estructura de dominación moderna: faloratiocentrismo, capitalismo de devastación e imperialismo⁵.

Ante la crisis de los modos de legitimación tradicionales, el mito del Contrato resultó harto funcional para legitimar las nuevas relaciones de poder, por lo que se lo aceptó sin mayores críticas hasta que, a inicios del siglo XX, comenzó a dar señales de agotamiento. En efecto, en las primeras décadas del siglo pasado la convergencia de una serie de acontecimientos pone en jaque esta creencia, dando lugar al nacimiento de ideologías que amenazan toda forma de vida digna. Innovaciones técnicas en energías,

⁴ Utilizaremos de modo indistinto la expresión *Contrato* o *Pacto* con mayúscula inicial para referirnos al mítico acuerdo originario de marras.

⁵ No es ocioso señalar, aunque más no sea como un mero comentario al pasar, la importancia de estos tres pilares a fin de evitar la tentación de creer que con resolver los problemas derivados de uno solo de ellos se resolverán los demás. Así como en el siglo XX había quienes pensaban que acabando con el capitalismo se resolverían también los problemas ecológicos, se acabaría el patriarcado y toda otra forma de explotación, hoy encontramos quienes creen que alcanza con descolonizar el pensamiento o con derribar el patriarcado, olvidando que, necesariamente, el problema debe ser abordado en modo integral.

comunicaciones y materiales, motivaron profundas mutaciones sociales. Los cambios de escala en la producción industrial hicieron necesario contar con muchos más operarios, intensificando el proceso de concentración poblacional en las ciudades. Películas como *Metrópolis* o *Tiempos Modernos* dan cuenta del impacto de estos cambios. Pero quizá quien mejor supo encontrarle nombre a las nuevas realidades haya sido Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*. Hasta ese entonces, el concepto de *pueblo*, constitutivo de la idea misma de democracia (*demos kratos*) estaba directamente asociado al de ciudadanía. Hasta la irrupción de las masas, en los países regidos por el sistema democrático liberal el clivaje principal pasaba por definir quiénes integraban el pueblo, o sea, quiénes eran considerados ciudadanos y, por ende, quiénes tenían derecho a elegir o ser elegidos: si sólo los varones propietarios o también las mujeres, los trabajadores, etc. Se discutía quienes eran ciudadanos, pero no la identificación entre pueblo y conjunto de los ciudadanos⁶. Pero la entrada en escena de las masas como actor principal trastoca abruptamente ese cuadro, entrando en crisis la idea de pueblo hasta entonces vigente.

A la par, entró también en crisis la autoridad: cayeron imperios que parecían in-conmovibles, como el Austrohúngaro, heredero del Sacro Imperio Romano Germánico, la Rusia de los zares o el Reich alemán. Se cuestionaba por doquier la legitimidad monárquica. La política demoliberal no acertaba a atender con eficacia los problemas derivados de la Primera Gran Guerra ni de la gripe española. La obra de los grandes teóricos de la política de entonces, como Pareto, Michels o Mosca, expone crudamente los infortunios del sistema democrático, obra que nos recuerda que no estamos hablando de una historia totalmente pasada, sino que guarda hoy dramática vigencia.

Por último, los fundamentos mismos de la vida en común entraron en crisis, poniendo en entredicho las bases de existencia del Contrato Social. El desempleo, el hambre, las crisis económicas, los *cracks* financieros, fueron llenando los espíritus de desesperanza y desesperación.

Ahora bien, la política tiene horror al vacío, y el vacío que dejan el pueblo, la autoridad y el fundamento tenderá a ser llenado por, respectivamente, el populismo⁷,

⁶ Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia. El debate contemporáneo* (Bs. As.: Editorial REI, 1990).

⁷ Siguiendo a Kusch y a Scannone, entendemos por *pueblo* una entidad relacional, no sustancial, que se va construyendo históricamente a partir de un núcleo ético-mítico (cfr. Ariel Fresia, *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión* (Bs. As.: CICCUS, 2020) mientras que para el populismo el pueblo es una construcción discursiva ahistórica que surge como reacción a un antipueblo que no es capaz de satisfacer una cadena equivalencial de demandas y que se articula en torno a un líder (cfr. E. Laclau, *La razón populista* (Bs. As.: FCE, 2011). Conforme a nuestra concepción, puede haber un momento populista dentro de la historia de un pueblo, pero no puede haber pueblo sin historia. Por ejemplo, el pueblo judío se articula en torno a Moisés a partir de una serie de demandas insatisfechas por el Faraón (momento populista) pero se asume como pueblo en razón de participar de un núcleo ético-mítico (Abraham, Israel, etc.) y un devenir histórico.

el autoritarismo⁸ y el fundamentalismo⁹. La conjunción de populismo, autoritarismo y fundamentalismo constituye el suelo fértil para que florezcan los fascismos: solo hace falta un líder que sepa crear un culpable de todos los males. Dado que hace un siglo el centro de la escena estaba ocupado por la masas, esta trilogía constituyó el terreno propicio para el desarrollo de los fascismos de masas, tanto del fascismo verticalista o supremacista en Alemania o Italia, como del igualitario en la URSS y sus satélites. Tal como entonces, la dirigencia democrática contemporánea encuentra serias dificultades para afrontar los desafíos generados por el impacto de las nuevas tecnologías y, consecuentemente, de las nuevas subjetividades. También hoy entran en crisis las nociones de pueblo, de autoridad y de fundamento. Claro que los nuevos populismos, autoritarismos y fundamentalismos no habrán de adquirir las formas de los fascismos de masas, sino de un nuevo tipo: en lugar de las masas, el actor contemporáneo es un sujeto egoísta y narcisista. Mas esta diferencia no anula la analogía principal: en uno y otro caso, basta que aparezca un líder capaz de encontrar un chivo expiatorio adecuado para que se active el odio y el desprecio hacia esos supuestos responsables de tanta frustración y malestar. Basta una chispa para que se encienda de nuevo la llama terrible del fascismo¹⁰ aunque, claro, ahora se trata de un fascismo de signo muy distinto: ambos exigen sacrificios, lo cual es lógico, pues los pueblos siempre se reúnen en torno al tributo, en torno a algo sagrado. El tributo puede ser don (que no es exigible), ofrenda o sacrificio. Si lo sagrado se articula en torno a la dimensión salvífica, el tributo puede ser el elemento que permita que todos puedan acceder a los beneficios de la vida en común; mas cuando lo sagrado se constituye sin referencia a lo santo, a lo salvífico, solo queda en pie la dimensión sacrificial: no se cobrarán impuestos, pero se exigirá el sacrificio de los ancianos, los

⁸ Cabe recordar que el término autoridad deriva de *augere*, que significa aumentar, hacer crecer. A partir de esto, entendemos que cada cual tiene autoridad en un área sin necesidad de imponerla por la fuerza: por ejemplo, el profesor de historia tiene autoridad cuando le explica a sus estudiantes las guerras napoleónicas, pero estos tienen autoridad cuando le explican a aquél cómo utilizar una tecnología informática. Unos y otros van creciendo sin coacción ilegítima. Idealmente, la norma general, la ley, debería ser asumida del mismo modo: el caso del ladrón que acepta la existencia de la ley, él sabe que si roba y lo descubren sufrirá las consecuencias, no quiere la derogación de la ley e incluso, pedirá su aplicación si alguien le robara a él.

⁹ La diferencia entre quien acepta un fundamento y un fundamentalista no es tanto conceptual como de actitud. El primero asume el carácter siempre incompleto e inestable de los acuerdos que permiten la vida en común (*fundamento* entendido como de reglas de juego, como tales, siempre susceptibles de ser discutidas y reformuladas) y quienes creen conocer su fundamento inmovible y se asumen con derecho a imponerlo a quienes lo ignoran. Obviamente, cada uno de estos tres conceptos (pueblo, autoridad y fundamento) amerita estudios mucho más profundos que estas meras menciones. Para un abordaje crítico de esta temática ver O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional* (Bs. As.: FCE, 2011) y A. Poratti, *Diálogo, comunidad y fundamento* (Bs. As.: Biblos, 1993)

¹⁰ Empleo el término "fascismo" a falta de otro que pueda dar cuenta a la vez de las dos situaciones análogas: populismo, fundamentalismo, autoritarismo articulados por un líder que señala al enemigo causante de todos los males. Conforme la posición que estamos exponiendo, no todo populismo es fascismo, como tampoco lo es todo autoritarismo o todo fundamentalismo. Es necesaria la conjunción de los tres factores más la atribución de todos los males a un chivo expiatorio que debe ser aniquilado por cualquier medio. Del mismo modo, en sentido estricto, no se puede calificar como fascista a dictaduras como la de Pinochet en Chile o Videla en Argentina, por faltar el componente populista.

discapacitados, los enfermos, que no encontrarán asilo, ni remedio, ni cuidado, en las instituciones públicas. Veamos esto con un poco de atención.

La implosión del Pacto Social

En el último medio siglo la humanidad está presenciando el paso de una sociedad de producción a una de consumo, paso que aún no ha sido acompañado por las instituciones: la escuela, el derecho, el Estado, siguen teniendo un formato más acorde a aquella sociedad que a la actual. En efecto, lo que queda de las instituciones aún vigentes responde a una sociedad que ya no existe. Aquella sociedad, conformada por tres grandes revoluciones: la Francesa, la Industrial y la de Independencia de América, fue testigo y protagonista de las guerras más masivas de la historia, desde las napoleónicas hasta la de Vietnam, guerras que requerían que todos los varones en algún momento de su vida formen parte de las fuerzas armadas. Fue asimismo una sociedad industrial, en la que los hombres que sobrevivían a las guerras pasaban la mayor parte de su vida en la fábrica. Ejército e industria requerían forjar subjetividades acordes a las necesidades de ese sistema: era sumamente importante obedecer órdenes sin cuestionar, ser capaz de posponer cualquier goce inmediato en pos de un bien arduo de obtener, asumir como valores la lealtad, el esfuerzo e, incluso, el sacrificio, para el logro de un objetivo colectivo y, por sobre todas las cosas, la solidaridad constituía el valor fundamental. ¿Cómo se logró forjar este tipo de subjetividad? Pues introduciendo en cada hogar un sargento y un capataz que vaya introyectando esos valores en cada miembro de la familia desde su mismo nacimiento. En efecto, cada persona incorporaba esas creencias desde la cuna, pues nacía en el seno de un hogar cuyo jefe era un varón habituado a acatar la autoridad del sargento y del capataz; por ende, al ser ese el modo de ejercicio de autoridad al que estaba habituado, la replicaba en casa, constituyendo para su familia un sargento o un capataz doméstico, muy alejado del modelo de paternidad que Jesús propone en el Evangelio. Obviamente, el padre afectuoso de, por ejemplo, la parábola del hijo pródigo, no es el padre que necesitaba el sistema para formar soldados y proletarios dispuestos a acatar órdenes sin cuestionarse, aunque esa orden exija el sacrificio de la propia vida en pos de un objetivo en última instancia ignorado.

En ese marco, no solo la obediencia al sistema se practicaba conforme a esas pautas, sino también la resistencia: los sindicatos y los partidos políticos populares hicieron un astuto empleo de estos valores para obtener y defender sus derechos, basando su potencia en la lealtad, el esfuerzo, la organización y, sobre todo, la solidaridad entre sus miembros. ¡Hasta los anarquistas eran organizados, solidarios y capaz de sacrificarse por un ideal!

Este tipo de sociedad cambia radicalmente a partir de la emergencia de nuevas tecnologías, especialmente las informáticas, cuya aplicación a la guerra y a la producción industrial tornó innecesarios tantos soldados y tantos operarios. Las nuevas máquinas adecuadamente programadas posibilitaron aumentos exponenciales de la productividad con prescindencia de mano de obra masiva. Esa superproducción se sostiene a partir de un incremento exponencial del consumo de bienes y servicios de alto valor agregado. En efecto, en el marco de una sociedad de consumo, la familia numerosa es claramente

disfuncional, pues sus miembros no pueden consumir en gran escala ese tipo de bienes y servicios de alto costo. Lo ideal serán los DINKs o los SINKs¹¹. Por eso, cuando nace un chico, especialmente en las clases medias y altas urbanas (que suelen imponer sus pautas culturales al resto de la sociedad) ese niño es hijo único, nieto único, sobrino único: toda la familia gira en torno suyo. Tanto se acostumbra a ser el centro de atención desde que nace, que lo que mejor sabe hacer es mirarse a sí mismo. Si antes el chico al salir de casa buscaba un padre que le dijera lo que debía hacer, y lo encontraba en la maestra, el sacerdote o el policía, hoy se busca a sí mismo: se saca una *selfie* y la publica en Instagram. Nuestra sociedad no se ha vuelto narcisista por causa de las redes sociales, sino que, a la inversa, estas existen porque nos hemos vuelto narcisistas, contribuyendo a afianzar una tendencia de la que no es la causa directa. Ese joven narcisista, poco o nada acostumbrado a tratar con los demás, hijo de padres que tampoco tienen vínculos estrechos con sus compañeros de trabajo ni con sus vecinos, que ignora lo que es lidiar con sus hermanos, que sólo se relaciona a través de las redes sociales con quienes piensan y sienten como él, tiene serias dificultades para admitir a otras personas: tiende a querer más a su mascota que a su abuelo. Además, está poco preparado para aceptar la frustración. Cuando un joven ve en sus redes sociales que los demás están alegres, disfrutando en lugares paradisíacos, degustando platos exquisitos, riendo junto a sus parejas, mientras él o ella atraviesan la profunda angustia de no tener el *i-Phone* de último modelo, siente que la vida es una fiesta a la cual no le invitaron. Ese consumo conspicuo¹², antes privilegio de las clases más altas, ahora debe ser incorporado como un mandato ético (y estético) por todos los estratos sociales. Para esto, es necesario un nuevo tipo de persona, se requiere alguien que asuma el mandato imperativo de disfrutar consumiendo y de consumir constantemente, sin posponer el goce del consumo inmediato, pues la posposición del goce implica posponer el gasto, y el gasto, claro está, es indispensable para aceitar el funcionamiento del mercado. Se requiere un sujeto que huya del esfuerzo y del sacrificio, que piense y busque ante todo su deleite a través de los bienes y servicios que le ofrece la publicidad. Pero lo más importante: el consumo es individual y exige un tipo de individualidad que anteponga la libertad de elección a cualquier otra consideración¹³. Cuando el individualismo hedonista y la libertad de elección sustituyen al esfuerzo y la solidaridad como valores fundantes de la vida en común, está claro que es necesario repensar las formas de legitimación de las instituciones clásicas, en particular de la ley y del Estado, ya que el individuo no entiende por qué debería aceptar que haya leyes que, desde su perspectiva,

¹¹ Siglas de *Double Income No Kids* y de *Single Income No Kids*: doble ingreso sin hijos o simple ingreso sin hijos. Hizo falta una gran operación cultural para este cambio de estructura familiar, en la que la píldora anticonceptiva fue uno de los factores importantes, pero no el más importante, para lograr que la mujer trabaje afuera del espacio doméstico, generando así otro ingreso dinerario y deje de tener muchos hijos.

¹² Tomo la expresión "consumo conspicuo" para hacer referencia a la adquisición de bienes en función prioritariamente de su marca u otros signos que confieren prestigio y reconocimiento social, para distinguirlo del consumo de las cosas que se adquieren prioritariamente para vivir bien, con independencia de la opinión de los demás. Como suele pasar, el problema es confundir los medios con los fines: el consumo como medio para vivir mejor es algo deseable, no así el consumo como fin en sí mismo, fuente de frustración e infelicidad.

¹³ Para un análisis a la vez claro y exhaustivo de este proceso, cfr. Z. Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Barcelona: Gedisa, 1999).

coarten su libertad. Menos aún puede aceptar que se le cobren impuestos, ya que por definición “impuesto” es lo que se impone, es contrario a la libertad de elegir qué hago con mi dinero.

En una sociedad vertebrada en función del ejército y de la industria, todas las clases sociales tienen interés en la instrucción (más que en la educación) y en la salud pública: es importante que soldados y operarios tengan conocimientos elementales de matemáticas y gramática para poder operar un arma o una máquina y que tengan nociones de historia y geografía para sentir la pertenencia a un espacio común por el cual sacrificarse. Por ende, en ese marco, escuelas y hospitales públicos brindan servicios acordes con esas necesidades, luego, la gran mayoría acepta que es legítimo pagar impuestos para proveer salud e instrucción, así como subsidios al transporte para que los estudiantes y trabajadores puedan llegar a la escuela o a la fábrica. Pero cuando lo importante es el consumo, ya no se requiere instrucción (los productos de consumo se elaboran para que cualquiera pueda utilizarlos con la menor capacitación previa) por lo que los estratos medios y altos se desentienden de la formación que reciben los pobres y, como se sabe, una educación para los pobres es una pobre educación. Lo mismo ha de acontecer con la salud: quienes puedan, pagarán su propia medicina privada desentendiéndose de la suerte que corran los que no accedan a esos beneficios, y también ocurre que un sistema de salud para pobres es un pobre sistema de salud. En cuanto al transporte, se tenderá a privilegiar el automóvil sobre el transporte público, que sufrirá constantes deterioros por falta de inversión. Por lo tanto, los miembros de las clases acomodadas consideran que los impuestos que pagan son una exacción del Estado para favorecer a vagos que no quieren trabajar, al par que los miembros de las clases destinatarias de esa ayuda consideran que el Estado les brinda las sobras, cosas de mala calidad y, además, no les permite la sagrada libertad de elección: deben ir a la escuela o al hospital que el Estado les indica y recibir la educación o la salud que el Estado dispone, concurriendo en medios de transporte deficientes. Ni unos ni otros ven al Estado como algo digno de ser defendido, sino que, por el contrario, es percibido como una suerte de rémora sin mayor razón de ser¹⁴.

Esta es la realidad con la que tenemos que trabajar. Seguramente no es la que querríamos, pero es la que hay. Tampoco es mucho peor que la realidad en la que se forjó la personalidad autoritaria característica del Siglo XX. Es que, en definitiva, como decía Borges, a nosotros, como les pasó siempre a todas las gentes, nos tocó vivir en una mala época. Mas, también es cierto que no todas las épocas fueron igualmente malas; cierta-

¹⁴ Quizá el único servicio que unas clases y otras perciben o exigen del Estado (y que constituiría por ende su razón de ser en última instancia) es la seguridad frente al delito violento. Pero acontece que cuando el principal factor para asignar prestigio y status es el consumo, si una sociedad no provee a todos sus integrantes de medios legítimos para consumir, no es difícil que el delito violento sea una alternativa válida para muchos. El mandato de consumir (se trata de todos los consumos, incluso los que conllevan adicciones problemáticas) no es compatible con el de ir a la escuela o de realizar trabajos arduos. Si en este marco sigue habiendo Estado es, en buena medida, porque hay delito, sobre todo delito violento. Mientras haya delito violento habrá necesidad de más policía y, por tanto, el Estado seguirá existiendo aunque reducido a una mera agencia de seguridad, ya que si dejamos la protección frente al robo exclusivamente en manos privadas no tardaríamos en tener ejércitos privados y, por tanto, estaríamos siempre al borde de caer en la guerra de todos contra todos, como explicó Hobbes.

mente las hubo peores y, aún en estos tiempos aciagos, encontramos signos que, si bien no nos alcanzan para ser optimistas, son suficientes para consolidar nuestra esperanza.

Para poder atisbar esos signos de los tiempos, primero tenemos que tomar nota de que hemos pasado, al menos en este lado del mundo, de una humanidad que obedecía la Ley sin tener en cuenta al Deseo, a una humanidad que obedece al Deseo sin tener en cuenta la Ley. Se pasó de una personalidad forjada en un ambiente familiar donde se obedecía la orden dada por el padre sin que tenga ninguna relevancia lo que el hijo pudiera desear, a una personalidad (des)estructurada en función de un Deseo ilimitado, tal como lo propone la sociedad de consumo, pues todo deseo es de suyo ilimitado y, sin la ley, el individuo está necesariamente condenado a la más profunda insatisfacción: “si no puedo tenerlo todo, nada tiene sentido” podría ser el lema de la época. El problema es que en ambos casos, la persona está destinada a ser sacrificada: en aras de la guerra o de la producción en un caso, en aras del consumo en el otro. ¿Acaso el hecho de que más de un tercio de nuestros jóvenes padezca de trastornos mentales asociados a la insatisfacción existencial no es un síntoma evidente de un trastorno social más extendido? Ansiedad, depresión, consumos problemáticos, dificultad para manejar sus emociones, son los principales problemas que enfrentamos los educadores en occidente, sin mencionar, claro está, el principal adversario de la educación: los propios padres. Cuando los hijos buscaban el reconocimiento de sus padres, estos eran aliados del docente; pero cuando los padres buscan el reconocimiento de sus hijos, se convierten en enemigos del docente, aliándose sistemáticamente con ese hijo sin límites.

Llegados a este punto, pareciera que está todo perdido. Sin embargo, está lejos de ser así. Por un lado, si bien el ejército y la industria forjaban una personalidad esforzada, organizada y solidaria, también formaban gente insensible al dolor, tanto al propio como al ajeno, gente que despreciaba la diferencia, pues todos los soldados y los operarios debían ser lo más parecidos posibles, uniformados por fuera pero también por dentro, lo suficientemente “viriles” y “recios” como para alcanzar el objetivo impuesto por los líderes al precio que fuere. Aquí ya tenemos una primera pista de un signo de esperanza: esos mismos chicos egoístas, narcisistas, que tienen la hipersensibilidad a flor de piel y se llenan de pena cuando no tienen la suficiente aceptación en las redes sociales, tienen también una sensibilidad especial para cuidar a su mascota, para tornar usual un concepto relativo al cuidado de sus compañeros como es el *bullying*, en especial aquel del que es víctima el diferente. (Pensemos que esa palabra ni siquiera existía hace treinta años y hoy ya hacemos mediciones de *bullying* en el sistema educativo) Especial importancia tiene el cuidado de la Casa Común: ni a la industria ni al ejército les importa un bledo destruir lo que hiciere falta para conseguir el objetivo. Hoy son cada vez más los oídos atentos al grito de la tierra. Es decir que esas mismas amenazas suscitan una preocupación en sentido contrario. La misma época que ve disolverse los lazos sociales que daban fundamento al Pacto, es también la época que ve emerger los cuestionamientos más serios a ese Contrato por haber dejado afuera al resto de la naturaleza, al espacio doméstico, a los no-ciudadanos. En efecto, en esta misma época se produce el replanteo del lugar de la humanidad en el marco de la biosfera por el pensamiento ecologista, el feminismo saca a la luz que lo doméstico es político y se profundiza la lucha por el reconocimiento de quienes por

razón de su orientación sexual, etnia, creencias, etcétera, no gozan de la plenitud de los derechos ciudadanos. En este marco se plantea la necesidad de pensar seriamente las estrategias para afrontar los desafíos de la relación con la otredad: estas estrategias serán disímiles, pero todas tienen análogo propósito: el denominador común es la actitud de respeto y cuidado a la otredad y a la diferencia, respeto y cuidado hacia uno mismo, hacia los demás y hacia el resto de la casa común; actitud radicalmente opuesta al narcisismo consumista. En última instancia, la alternativa es devastación o cuidado. Ley sin Deseo o Deseo sin Ley, conducen necesariamente a la devastación: el desafío consiste en articular la Ley con el Deseo;

Repensar la vida en común

Nuevas formas de constitución de la subjetividad, de socialidad y de distribución del poder requieren nuevas formas de regular y ordenar la vida en común. ¿Cómo repensar entonces nuevas instituciones regulatorias de la vida en común capaces de articular la Ley y el Deseo? ¿A qué categorías de análisis podemos acudir para pensar el derecho y el Estado en estos tiempos y desde América Latina?

La historia nos advierte que no sirve imponer instituciones ni categorías cual lecho de Procusto a las que deba adecuarse la realidad. La tarea consiste, más bien, en traducir realidades en conceptos que permitan discutir con mayor precisión qué instituciones se necesitan y para qué. Con este presupuesto retomaremos la propuesta enunciada por Scannone de un nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana¹⁵, teniendo siempre como horizonte de comprensión las tres esferas o principios planteados por Dussel referentes a la institucionalidad política: el principio *material* o contenido de la acción, el *formal* o procedimental y el de *factibilidad* o legitimidad para ejecutar los contenidos¹⁶. Adaptando esas esferas a nuestras necesidades expositivas diremos que la esfera *material* nos recuerda que el sentido último de las instituciones consiste en garantizar la continuidad de la vida: el alimento, el vestido, la vivienda y otros bienes que permiten que los seres humanos desarrollen una vida digna de ser vivida, pero esta esfera material también se refiere a la continuidad de las otras formas de vida más allá de la humana. La esfera *formal* nos plantea la importancia de respetar un sistema normativo, aunque a veces no sea el deseado. Como bien sabemos los argentinos, cuando se denegó a la democracia *formal* por no satisfacer demandas de justicia, se allanó el camino a la dictadura más atroz que hubimos de padecer: la diferencia que va de la democracia formal a la democracia sustantiva, es una cuestión de vida digna o indigna, pero la que va de la democracia formal a la dictadura, es una cuestión de vida o muerte. Por último, el principio o esfera de *factibilidad* nos advierte acerca del peligro de quedarse sin nada por quererlo todo: poner límite al Deseo. Alcanzar logros políticos implica necesariamente negociar, pactar, claro que a veces hay que acordar cosas que no son las ideales.

¹⁵ Cfr. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Bs. As.: Editorial Guadalupe, 1990) sin olvidar que este autor retoma la temática en numerosas oportunidades, constituyendo ésta uno de los ejes de su pensamiento filosófico.

¹⁶ Enrique Dussel, *20 Tesis de política* (México: Siglo XXI, 2006), [Tesis 7.25], 54

No creo que sea necesario pactar con el Diablo, como dice Weber¹⁷, pero sí que a veces es necesario tragarse más de un sapo e, incluso, algún cocodrilo. La *phronesis* o *prudentia* nos indica en cada caso el límite, hasta dónde es legítimo y hasta dónde no es legítimo negociar, no existiendo una norma abstracta y universal al respecto.

La realidad social no tiene una existencia sustancial susceptible de ser conocida a partir de un marco categorial dado, sino que esa realidad está siendo construida constantemente y el marco categorial con el que se analice ese proceso es, también, parte fundamental de esa construcción dinámica y siempre inconclusa. Para Scannone el eje que articula el modo de comprensión/construcción de la realidad puede expresarse en el modo en que cada época y cada cultura concibe el principio originario o *arché*. Esto lo lleva a una escucha atenta de las voces de los pueblos. En este sentido, el *corpus teórico* scannoniano arroja un resultado bastante sencillo de comprender. Sin embargo, como para llegar allí se requiere desmontar el sentido común hegemónico, Scannone realiza una operación compleja y ardua, por lo que es necesaria una dosis de paciencia y de lectura atenta de sus textos filosóficos y teológicos, siendo esto lo que hace que su pensamiento sea poco apto para una aproximación liviana o superficial. Los párrafos que siguen son un intento de resumir los principales aportes scannoneanos en esta intrincada tarea de de-construcción, en diálogo con los aportes de su amigo y socio intelectual, Rodolfo Kusch.

En líneas generales, cabe afirmar que la cultura étnica blanca, desde la Grecia clásica y hasta los albores de la modernidad, se caracterizó por entender la realidad a partir de una prelación de la sustancia sobre la relación, otorgando a la sustancia las notas o rasgos de: 1) universalidad; 2) identidad; 3) inteligibilidad autotransparente y 4) necesidad y eternidad¹⁸. Todo ente tiene una sustancia, ya sea que esta se encuentre en un mundo de las ideas al modo platónico o que resulte de abstraerla de las cosas mismas al modo aristotélico. En todo caso, todo árbol tiene su sustancia, su “arboreidad”, la que es idéntica a sí misma (identidad) en cualquier tiempo y lugar (universalidad) no necesitando ser explicada pues es ella la que hace que un árbol sea un árbol (inteligibilidad autotransparente) y existe como tal desde siempre y hasta siempre (eternidad).

El cambio de concepción de la realidad operado en la modernidad puede ser explicado a partir de esos mismos cuatro principios, sólo que en lugar de ser atributos de la sustancia, serán ahora atributos del sujeto que celebra el Contrato Social. En efecto, estas cuatro notas pasarán a ser asumidas por el sujeto moderno como atributos de sí pues, de algún modo, él mismo pasa a ser el *arché*. A diferencia de la sustancia, que denota algo firme, asentado, como queda de manifiesto en la etimología latina *sub-stare*, donde *stare* es un estar firme como el guardia (o como en la traducción de la expresión *bienes raíces* al inglés: *real state*, es decir la *res*, la cosa, que está implantada – *stare* - en la tierra) el hombre moderno, por el contrario, se siente arrojado a la existencia. Ese hombre vive

¹⁷ Cfr. Max Weber, *El político y el científico* (Bs. As.: Alianza, 1988), 115; 168. Un interesante análisis crítico de la tesis weberiana se puede leer en el artículo de Luciano Nosetto, “Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa” en *Revista de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia* 46 (2015): 179-196.

¹⁸ Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento* (Barcelona: Anthropos, 2005), 238.

en una época en la que se derrumbaron todas las certidumbres: en menos de una generación cambia el modo de asignación de poder y prestigio dentro de su comunidad, la religión católica deja de ser la única religión oficial en toda Europa, el mundo es esférico, hay otros seres humanos, la Tierra no es el centro del universo, las certezas filosóficas, la pintura, la música, la arquitectura, todo muta dramáticamente. Este hombre (no así la mujer) siente que él es algo así como la sustancia, ya que sólo está seguro de su propio yo, incluso con independencia de su cuerpo, mera *res extensae*: el yo sería algo que estaría “por debajo” de su cuerpo y de su vida, algo más íntimo y profundo. Esa cartesiana *res cogitans* se asume como algo similar a la sustancia pero con una diferencia: no se halla firme en la existencia, *stare*, sino que se siente “arrojado”, *jectum*, se autopercibe no como *sub-stare* sino como *sub-jectum*, no como sustancia, sino como sujeto. Este sujeto que se identifica con su conciencia (yo pienso, luego yo existo) siente que la vida en común es resultado de una decisión, que podría vivir aislado, aunque en condiciones miserables, es decir, que voluntariamente pacta con los demás: sujeto moderno y pacto social son dos caras de una misma moneda.

Así, la metafísica de la sustancia da lugar a la metafísica del sujeto, siendo que éste se autopercibe como *universal*, *idéntico* a sí mismo, *inteligible* y, en cierto sentido, *eterno* y *necesario*.

- a) Es *universal*, es decir, el mundo es como él lo ve y si los demás (los negros, los indios o quien fuere) no lo ven así, es porque son incapaces de entender cómo son las cosas. Así, su cultura es “la cultura”, sus instituciones son “las” instituciones, su filosofía es “la” filosofía, etc.
- b) Es *idéntico* a sí mismo, entendiendo la identidad como la igualdad de lo mismo, resultándole sumamente problemático incorporar la diferencia. Es capaz de decir “yo soy dueño de mi cuerpo y de mi vida”, como si ese *yo* fuera un ente susceptible de existir en forma independiente de su cuerpo y su vida, que vive en sociedad porque decide voluntariamente “asociarse” a través de un contrato o pacto social.
- c) Es *inteligible*, no hay misterio *de ni en* lo humano que no haya sido ya develado o que pueda develarse con el progreso de las ciencias.
- d) Por último, si bien no se aplica a sí mismo los rasgos de *necesidad* y *eternidad*, sí lo hace con respecto a la naturaleza y a las instituciones, pensando que todo puede ser explotado como “recurso natural” eterno e inagotable y que el capitalismo financiero no puede ser superado: el fin de la historia implica creer que se puede acabar el mundo pero no el capitalismo, según reza la frase habitualmente atribuida a Frederic Jameson.

Mas las certezas derivadas de ambas metafísicas fueron minadas por los cambios económicos, políticos y culturales acaecidos tras la revolución industrial y la francesa, siendo consiguientemente cuestionadas desde diversos ángulos del pensamiento. En efecto, las llamadas por Ricoeur “escuelas de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud) los estudios culturales, los pensadores habitualmente englobados en las categorías de estructuralismo y post estructuralismo, las distintas corrientes posmodernas y un largo etcétera,

dejaron sin fundamento, sin *arché*, a la sustancia y al sujeto. Ello ha llevado a buena parte de la filosofía occidental a pensar nuestra época como una etapa postmetafísica en la que “la misma razón humana descubre su facticidad y contingencia”¹⁹.

Claro que esto no es gratis: es que al entrar en crisis el sujeto, no sólo entra en crisis el sujeto individual sino también el colectivo: no se habla más de pueblo, se desvanece la autoridad, desaparece el fundamento de la vida en común, dejando esos vacíos que, cabe reiterar, se llenan por el populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo con las graves consecuencias que hemos analizado.

Así las cosas, encontrar una alternativa a esta crisis no es un mero ejercicio intelectual destinado a la autosatisfacción académica. Muy por el contrario, es tarea urgente y necesaria. En la filosofía europea, la conciencia del agotamiento de la metafísica del sujeto ha dado lugar a un nuevo “giro” al modo del que operó al pasar del paradigma de la sustancia al del sujeto. Así, “Heidegger realiza una *Kehre* (vuelta o viraje) y superación de su pensamiento; los filósofos del lenguaje se refieren al *linguistic turn* (giro lingüístico); Levinas habla del humanismo, pero no del *yo* sino del *otro hombre*, Habermas plantea una nueva racionalidad: la *comunicativa*”²⁰ etcétera.

En esa línea Scannone, tomando el concepto de “nuevo pensamiento” de Rosenzweig²¹ propone repensar el *arché* a partir de un principio aún más original. Así como Heidegger va a encontrar vínculos entre su búsqueda de ese principio en algunas filosofías orientales²² y Rosenzweig lo hará en la filosofía judía, Scannone pondrá en diálogo estas tradiciones con la filosofía latinoamericana. Cabe advertir que cuando hablamos de filosofía latinoamericana lo hacemos en el sentido que emplea Kusch: “en materia de filosofía tenemos en América, por una parte, la forma oficial de tratarla (...) la que aprendemos en la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo”²³. Ese pensar implícito, producto de una historia común que se inició a fines del siglo XV y que aún hoy se mantiene (como queda de manifiesto en la sincronía de procesos relevantes desde México hasta Chile y Argentina, tales como el período de las guerras de independencia, las guerras civiles, las dictaduras, las restauraciones democráticas, modelos neoliberales, etcétera) es la matriz de un modo de pensar que permite hablar de “filosofía latinoamericana” en singular, aunque bajo otros aspectos quepa mentarlas en plural. Es que este pensar implícito se da de modo concomitante y dinámico con una confluencia entre diversas tradiciones como las andinas, nahuas, guaraníes, africanas, europeas, semitas y asiáticas. Por cierto esta confluencia no siempre produce resultados coherentes ni está exenta de conflictos, mas conserva un “aire de familia” fácilmente

¹⁹ Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 23.

²⁰ *Ibíd.*, 85-86.

²¹ Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento* (Bs. As.: Adriana Hidalgo Editora, 2005)

²² Para un estudio de la vinculación entre Heidegger y la filosofía asiática, cfr. Antonio Morillas, “El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático” en *Proyección* LIX (2012): 325-342

²³ Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América* (Buenos Aires: Hachette, 1977), 15.

perceptible. En todo caso, esa filosofía “podría tratarse de nuestra raíz o fundamento. Es posible que esto del fundamento no sea más que un arquetipo (...) pero aunque lo popular y americano sea un arquetipo (...) al menos podría corregir el exceso de retórica, la aparatosa brillantez de las ideas adquiridas, el modelismo evasivo de tantos dirigentes, el eficientismo importado de tantos otros y podría embarcarnos, al fin, en un examen riguroso de nuestras verdaderas raíces. Porque es indudable que tiene que haber raíces. Siquiera como supuesto.”²⁴

Si se pudiera condensar ese fundamento en una sola expresión, esa sería “estar” o, quizá con mayor propiedad, “estar siendo”. Ya en el encuentro fundacional de la filosofía de la liberación, en el marco del II Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Córdoba en 1973, Kusch planteó una ponencia cuyo título es todo un programa: “El ‘estar siendo’ como estructura existencial y decisión cultural americana”. Esto lleva a Scannone a afirmar que, desde el punto de vista metafísico, el estar precede al ser²⁵, lo que nos habilita para retomar el concepto de “giro” pero, desde nuestra América, pensarlo como el paso del paradigma de la subjetividad al paradigma de la estancia. Así como del *ser* entendido en el sentido fuerte de los idiomas indoeuropeos se deriva la idea de esencia (en Platón) o sustancia (Aristóteles), del *estar* se deriva el concepto fundante de *estancia*.

Si, con Scannone, retomamos los rasgos de la metafísica de la sustancia y del sujeto pero para leerlos ahora en clave de *estancia*²⁶, advertimos en primer término que no somos un sujeto autónomo, sino que necesariamente estamos siendo en relación: en relación a nosotros mismos, a los demás (incluyendo a nuestros ancestros y descendientes) y al resto del cosmos.

En este marco, pensar en términos interculturales es una exigencia epistemológica, como se desprende del análisis de los cuatro caracteres:

- a) La *universalidad* deja de ser la visión particular del vencedor impuesta como si fuera la única y universal posibilidad de ver “las cosas tal cual son”. Pero sin resignar la pretensión de conocer lo universal, preferimos hablar de universal situado, concepto que tomamos prestado de Mario Casalla aunque con otros matices. La situacionalidad se diferencia de la perspectiva en que esta se refiere a *ver* o conocer lo que es perceptible desde el punto de vista del observador, pero si se quiere conocer lo universal y no sólo lo que entra en el campo visual, se hace necesario *escuchar* a quienes ven desde otras perspectivas, desde otras situaciones, sobre todo escuchar a las víctimas, pues los vencedores dejan monumentos y documentos²⁷ que pueden ser vistos y leídos, mientras las víctimas dejan su testimonio. Como dice el poeta: “si la historia la escriben los que ganan / eso quiere decir que hay otra historia / la verdadera historia / quien quiera oír, que oiga”.

²⁴ *Ibíd*, 10.

²⁵ Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 234, nota.

²⁶ *Ibíd*, 82ss.

²⁷ Lito Nebbia, *Quien quiera oír que oiga*.

- b) *La inteligibilidad* pasa a ser ampliada: la cultura europea tiende a moverse entre los límites del racionalismo o del irracionalismo, pero desde la metafísica de la estancia, asumimos la inteligibilidad como fruto de una razón sentipensante. La filosofía (diría Levinas) no sólo como amor a la sabiduría, sino también como sabiduría del amor, en el doble sentido del genitivo.
- c) *La necesidad* deja lugar a la novedad y a la gratuidad. Para las lógicas europeas, todo está contenido en el inicio, desde el concepto aristotélico de desarrollo (*des-arrollo*: desplegar el rollo) hasta la dialéctica hegeliana donde la antítesis ya está contenida en la tesis y, por ende, la síntesis no es sino el “desarrollo” lógico de aquellas. En cambio, en América sabemos que esto no es así: no había nada “en” la historia de América que permitiera suponer que su desarrollo natural o su despliegue dialéctico iba a incluir la invasión europea. Recíprocamente, no estaba contenido en ningún origen que América irrumpiera en Europa como lo hizo con el oro, la plata y todos los elementos materiales e ideológicos que cambiaron radicalmente la historia de aquella península occidental de Asia.

Asimismo, para las lógicas europeas, lo que no es necesario es azaroso o contingente. En cambio, para otras lógicas (como la judía o la latinoamericana) hay cosas que no son ni necesarias ni azarosas, sino gratuitas. Así, para la filosofía judía (y su herencia cristiana) el cosmos entendido como “creación” no es fruto del azar, ni tampoco de una necesidad: existe por decisión del Creador. Gratuitamente. Por eso, se le debe gratitud. Análoga comprensión se da, por ejemplo, en el mundo andino, como queda de manifiesto en las ceremonias de agradecimiento a la Pachamama.

- d) *Lo igual a sí mismo* pasa a ser entendido como identidad en y con la diferencia. Si pensamos en cómo eramos cada uno de nosotros hace unos años advertimos que, aunque conservamos nuestra identidad, no somos iguales, hemos cambiado. Esto que vale diacrónicamente, vale también sincrónicamente: no somos iguales a nosotros mismos ni siquiera en este mismo instante. Sin embargo, eso no significa que tengamos una crisis de identidad sino todo lo contrario: somos capaces de advertir que nuestra identidad se constituye en y con la diferencia. La diferencia no es lo opuesto a la identidad; la diferencia es lo opuesto a la indiferencia. Esto que vale para la identidad individual, vale también para nuestra identidad como nación. Por último, diferencia no implica jerarquías o verticalidades, así como son diferentes los dedos de una mano, sin que haya necesariamente una jerarquía entre ellos.

Desde allí cabe pensar entonces en alternativas posibles de superación de la realidad caracterizada por la injusticia y la opresión, el “absurdo social” en términos de Scannone. A esto debemos sumar otra diferencia entre el pensamiento americano y el europeo, que obedece a la tradicional desconfianza de la intelectualidad europea hacia las instituciones en general y hacia el Estado en particular, desconfianza que proviene de haber tenido que habérselas con absolutismos y totalitarismos de diversa laya durante siglos. Claro que si en nuestras tierras nos hacemos tributarios de esas desconfianzas, como pasa con ciertas izquierdas progresistas o derechas libertarias, estaremos imposibilitados

de afrontar con eficacia los desafíos estructurales que demandan necesariamente la acción del Estado y otras instituciones. No todo Estado es patriarcal, como proclama cierto progresismo. No toda intervención estatal en economía inicia un camino de servidumbre, como sostiene alguna derecha libertaria. La construcción institucional es dinámica y relacional, pudiendo y debiendo adaptarse las instituciones a las necesidades de cada lugar y cada tiempo.

Por eso, cobra sentido retomar la distinción entre *metafísica del sujeto* y *metafísica de la estancia* para pensar situadamente los conceptos políticos clave para entender de *pueblo*, de *nación* y de *universalidad*. En efecto, frente a una filosofía de matriz europea que desconfía de estas categorías por los riesgos implicados si se los lee desde la *metafísica de la sustancia* (desde la que es fácil caer en una concepción fascista de estas nociones) nuestra filosofía de la liberación no les teme, pues al leerlos desde la *metafísica de la estancia* esos riesgos quedan aventados. No es lo mismo “ser un pueblo” que estar siendo un pueblo; el “ser nacional” como parte de una “eterna metafísica” que estar construyendo una nación, ni es lo mismo la imperial universalidad abstracta que la universalidad situada pensada desde las víctimas de aquella. Ahí radica la potencia del nuevo pensamiento al que refiere Scannone retomando a Rosenzweig. No es “nuevo” en el sentido de que sea una creación de escritorio elaborada por dos o tres mentes iluminadas, sino que es “nuevo” por partir desde otro lugar: no sólo desde Atenas, sino también desde el Cuzco y desde Jerusalén. Al partir de ese lugar otro, se recuperan categorías y conceptos aplicando uno de los aportes más importantes de la filosofía latinoamericana: el método anadialéctico. Este método (desarrollado por Dussel a partir de Scannone) permite superar tanto las aporías de la dialéctica presentes en las lecturas usuales de la dialéctica hegeliana o marxiana (consistentes en que, por un lado, no incorpora la novedad, pues todo está ya contenido en la tesis inicial, siendo la historia un mero desenvolver lo que ya está contenido en el inicio, y por otro, la síntesis al ser igual a sí misma tiende a ser el momento del poder y de la absolutización) como de la analogía y su dificultad para incorporar la negatividad del mal histórico²⁸. Mientras la dialéctica identifica ser y pensar, la anadialéctica considera que el ser sobrepasa al pensar, pues el ser siempre está siendo, siempre “se escapa” al concepto. Dicho en términos del Papa Francisco: la realidad es superior a la idea y el tiempo (“estar siendo”) es superior al espacio. Se asume así que *pueblo* y *nación* no son, sino que están siendo. Por ende, estamos afirmando que pueblo y nación son conceptos relacionales y no sustanciales, dejando lejos el peligro de una apropiación fascista de los mismos.

De algún modo, esto nos recuerda la distinción que hace Simone Weil entre el concepto impuro o “romano” de amor a la patria y el concepto puro de ese amor. Dada la profundidad y vigencia de sus reflexiones al respecto, cabe detenernos a compartirlas detalladamente: “En el primer caso, se ama a la patria por considerarla una sustancia eterna y poderosa, pero también la podemos amar precisamente por lo contrario: porque está siendo, pero puede dejar de ser, porque es débil, pequeña y, si no la cuidamos, se nos muere”. En palabras de la gran pensadora en tiempos de la Francia ocupada por el nazismo: “Ese sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y

²⁸ Cfr. Juan Carlos Scannone, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, en *Stromata* LXVIII (2012): 33-56

perecedera, tiene un calor distinto al de la grandeza nacional. La energía de la que procede es muy intensa y perfectamente pura. ¿Acaso un hombre no es capaz de heroísmo para proteger a sus hijos o a sus padres ancianos, los cuales no se asocian comúnmente al prestigio de la grandeza? Un amor perfectamente puro hacia la patria tiene afinidades con los sentimientos que le inspiran a un hombre sus hijos, sus padres ya mayores o una mujer amada. La idea de la debilidad puede inflamar el amor tanto como la de la fuerza, pero se trata de una llama con una muy distinta pureza. La compasión por la fragilidad va siempre unida al amor de la auténtica belleza, pues sentimos vivamente que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada, y no la tienen, una existencia eterna. Se puede amar a Francia por la gloria que parece asegurarle una existencia desplegada a lo largo del tiempo y el espacio. O como a algo que, por ser terreno, puede ser destruido, y cuyo valor es por ello tanto mayor. Son dos amores distintos; quizá, probablemente, incompatibles, aunque el lenguaje los confunda.”

Tengamos en cuenta que compasión no es sinónimo de lástima, sino que es la emoción que nos mueve a estar cerca de quien sufre para darle fuerza. Aclarado esto, sigamos leyendo a Simone Weil, que explica que el amor a la patria no es un amor ciego, ignorante o ingenuo: “por otro lado, ese amor puede abrir los ojos, sin disimulos ni reticencias, a las injusticias, las crueldades, los errores, las mentiras, los crímenes y las vergüenzas contenidas en el pasado, el presente y los apetitos del país sin verse disminuido por ello; simplemente, se ha tornado más doloroso. Para la compasión el crimen mismo es una razón no ya para el alejamiento sino para la aproximación; para compartir no ya la culpa sino la vergüenza. Los crímenes humanos no han disminuido la compasión de Cristo. Así, la compasión abre los ojos al bien y al mal, y halla en ambos razones para amar. Es el único amor verdadero y justo de aquí abajo.” Asimismo, dado que ningún país es plenamente dichoso, sino que en todos hay dolor y sufrimiento, este tipo de patriotismo no se opone en absoluto a la universalidad de la compasión: “tal compasión puede franquear sin problemas las fronteras, extenderse a todos los países desdichados, a todos los países sin excepción; pues todas las poblaciones humanas están sometidas a las miserias de nuestra condición. Mientras que el orgullo de la grandeza nacional es por naturaleza excluyente e intransferible, la compasión es por naturaleza universal; únicamente es más virtual para las cosas lejanas y extranjeras y más real, más carnal, más cargada de sangre, de lágrimas y de energía eficaz para las cosas próximas.”

Entiendo que no es casual que haya sido una filósofa judía, aunque conversa al cristianismo, la que discierna con tanta claridad la diferencia entre un concepto de nación y otro, así como la importancia de esta distinción para evitar la desgracia de involucrar al pueblo en cualquier aventura bélica, pues resuena en este párrafo algo del concepto bíblico del Pueblo de Dios: “Un patriotismo inspirado en la compasión confiere a la parte más pobre del pueblo un lugar moral privilegiado. (...) El pueblo no puede sentirse a gusto en un patriotismo fundamentado en el orgullo y la gloria. Se siente tan extraño como en los salones de Versalles, que, por otro lado, constituyen su expresión. (...) Por el contrario, si la patria se les presenta como algo bello, precioso, pero por un lado imperfecto y por otro muy frágil, expuesto a la desgracia, algo que hay que amar y preservar, se sentirá más cerca de ella que el resto de las clases sociales. Pues el pueblo

tiene el monopolio de un conocimiento, quizás el más importante: el conocimiento de la realidad de la desgracia. Por ello comprende mucho más vivamente cuán preciosas son las cosas que merecen ser sustraídas a la desgracia, cuán obligado está cada uno a amarlas y a protegerlas. (...) Sólo la compasión por la patria, la angustiosa y tierna preocupación por evitarle la desgracia, pueden darle a la paz lo que la guerra tiene lamentablemente por sí misma: algo entusiasmante, conmovedor, poético, sagrado. Sólo esa compasión puede hacernos recuperar el sentimiento perdido tanto tiempo ha -y, por otro lado, tan raramente experimentado a la largo de nuestra historia- que expresaba Théophile en aquel hermoso verso: *La santa majestad de las leyes...*²⁹

Una de las objeciones más frecuentes al empleo de las nociones de *pueblo* y de *nación* en el análisis político radica en la dificultad para definirlos. Si entendemos por *definir* lo que su etimología indica, esto es poner fin, delimitar, es obvio que nada importante puede ser objeto de una definición indiscutida: ni la libertad, ni el tiempo, ni la belleza, ni la justicia, ni el amor. Sin embargo, si nos salimos de metafísica del ser y en lugar de preguntarnos, por ejemplo, *qué es* la justicia o el amor, pensamos desde la vida (más asequible desde la metafísica de la estancia) cualquiera que haya padecido una injusticia entiende qué significa demandar justicia, y quien haya sufrido una pena de amor sabe de qué se trata el amor. En la vida, a la inversa de lo que ocurre en la academia, solemos entender de qué se trata algo a partir de experimentar su ausencia. En cambio, para el talante derivado de la metafísica de la sustancia, las definiciones se establecen por género y diferencia específica, lo que nos lleva a construir una suerte de pirámide en cuya cúspide está el ser: así, si el hombre se define como animal (género) racional (diferencia específica) esa definición requiere a su vez definir “animal”, así el animal se define como un viviente (género) semoviente (diferencia específica) y, por su parte, el viviente como un ser (género) que crece, se reproduce y muere. Siempre terminamos en el *ser* coronando lo existente. Pero si en lugar de pensar en términos de *ser* pensamos en términos de la primacía existencial del *estar siendo*, entonces, en lugar de buscar una definición sustancial, procuraremos entender un concepto a partir de aquello que se le opone. Así, para una rama de una filosofía del “estar siendo” como la judía, la paz se entiende mejor si la asumimos como lo opuesto al exilio, siendo en la experiencia del exilio donde mejor se conoce lo que vale la paz. Del mismo modo, podemos entender a la nación como aquello que trata de ser negado por el imperio y al pueblo como el núcleo ético-mítico que configura un *ethos* opuesto al individualismo meritocrático³⁰. El pueblo se fundamentaría sobre un núcleo ético-mítico que configura un *ethos* desde el que se organiza la esperanza colectiva.

²⁹ Simone Weil, *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 1996), 139ss.

³⁰ Entiendo por individualismo meritocrático aquella postura que sostiene que cada cual ocupa el lugar que tiene en la sociedad y posee lo que posee en función de sus propios méritos, sin deberle nada a nadie. En cambio, el pueblo está integrado por quienes reconocen que la salud, la educación, el trabajo o la seguridad a la que cada cual puede acceder tienen que ver con una estructura social que permite que el esfuerzo individual rinda sus frutos. Ninguna de ambas posturas niega la importancia del esfuerzo individual, solo que la primera lo considera como el único factor mientras que la segunda reconoce la existencia de múltiples factores que facilitan o dificultan el logro de esos propósitos por parte de cada miembro de la sociedad. En tal sentido, lo que define al pueblo no es la clase social de pertenencia de sus miembros sino el modo en que estos se relacionan con los demás.

Corresponde precisar que cuando se habla de relación, siguiendo otra vez a Scannone, cabe distinguir entre cuatro tipos: relación *con*, *hacia*, *entre* y *cara a cara*. La relación *con* y la relación *hacia* constituyen dos modos básicos y necesarios de relación para que haya pueblo, pero si nos quedamos con esos dos modos no habría mayor diferencia con el pueblo en sentido fascista, ya que bien pueden ir todos unos *con* otros, *hacia* donde indica el dedo del Duce. Pero si incorporamos la relación *entre* y la relación *cara a cara*, nace la posibilidad de entender al pueblo y a la nación organizadamente³¹. Asimismo, al ser el Estado un ente relacional y no sustancial, su soberanía no merma, sino que se acrecienta en virtud de su relación con otros Estados, quedando claro que para que ello se de, el vínculo debe ser en razón del beneficio mutuo y no de la sumisión de uno a los intereses de otro³². Entre otras razones, esto es de vital importancia en un contexto en el que “el fuerte posicionamiento de poderes privados transnacionales que han entrado a jugar un rol determinante no solo en las dinámicas económicas sino también en las sociales y políticas, desfigura cualquier posibilidad de aproximarnos al análisis de nuestros tiempos bajo los paradigmas de la sociedad liberal clásica³³”, ya que pocos Estados tienen la capacidad real de garantizar por sí mismos y en soledad el respeto a los más elementales derechos humanos, por lo que la vinculación entre estos es indispensable para asegurar su efectiva vigencia. Como recuerda Botero, “la asimetría en la que se producen varios de los más graves casos de violación de derechos humanos por parte de empresas multinacionales se debe a dos factores centrales: un contexto detonante de la conflictividad que es el asentamiento del modelo y del discurso neoliberal, y otro elemento dinamizador de dicha conflictividad que es la globalización y, dentro de ella, el realce que han cobrado las grandes empresas transnacionales; variables críticas éstas que demandan otro tipo de análisis y de respuestas.³⁴” Quizá valga la pena tomar más en serio a la compasión a la que hacía referencia Simone Weil como una categoría política susceptible de tener impacto en el derecho, ya que nos permitiría concebir un Estado que se relaciona con otros Estados a partir del sufrimiento común, un Estado que al relacionarse con otros Estados sea posibilitador de la conformación de una comunidad organizada, que incluya a todos los sufrientes, no sólo humanos. Una comunidad de vida transmoderna, que se diferencie radicalmente de la comunidad premoderna en que ésta es una comunidad excluyente, mientras que la transmoderna es una comunidad en la cual se integran todos los pueblos, los vivientes, la Casa Común, ya que lo importante de este concepto radica en aquel tesoro contenido en su etimología: *com-munus*, no tanto en el *com* de lo común, de lo compartido, sino en el *munus*, en el cuidado. Una comunidad que sepa enlazar la Ley

³¹ Por eso llega a decir Scannone que “lo éticamente prohibido consiste entonces en no abrirse a la rectitud del cara a cara, respondiendo responsablemente al otro y a los otros y, en, a través y más allá de ellos, al in-finito en los finitos” en Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 241.

³² Para un desarrollo de las consecuencias teológico políticas derivadas de la distinción entre el Estado como Dios en la tierra (según la conocida definición de Hobbes) según se trate de un Dios Trino (y por ende relacional) o de un Dios Uno y único, ver Enrique del Percio, *Ineludible Fraternidad*, (Bs. As.: CICCUS, 2014), 176ss.

³³ Santiago Botero, “Neoliberalismo, globalización y empresas transnacionales: una revisión de sus implicaciones en materia de derechos humanos”, en *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, 2 (2021): 47

³⁴ *Ibíd.*

y el Deseo, a partir de la conciencia de sus miembros de una realidad humana radical: nadie se salva solo, nadie se realiza si no es en el seno de una comunidad que se realiza.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Botero, Santiago. “Neoliberalismo, globalización y empresas transnacionales: una revisión de sus implicaciones en materia de derechos humanos”, en *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, 2 (2021): 32-60
- Del Percio, Enrique. *Ineludible Fraternidad* (Bs. As.: CICCUS, 2014).
- Fresia, Ariel. *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. Bs. As.: CICCUS, 2020.
- Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, 1977).
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Bs. As.: FCE, 2011.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Bs. As.: FCE, 2011.
- Morillas, Antonio. “El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático” en *Proyección LIX* (2012): 325-342
- Nebbia, Litto. 1983. “Quien quiera oír que oiga”. En *Evita: Quien quiera oír que oiga* (Banda sonora original). Buenos Aires: Melopea Discos.
- Nosetto, Luciano. “Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa” en *Revista de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia* 46 (2015): 179-196.
- Poratti, Armando. *Diálogo, comunidad y fundamento*. Bs. As.: Biblos, 1993.
- Rosenzweig, Franz. *El nuevo pensamiento*. Bs. As.: Adriana Hidalgo Editora, 2005.
- Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Scannone, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Bs. As.: Editorial Guadalupe, 1990.
- Scannone, Juan Carlos. “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, en *Stromata LXVIII* (2012): 33-56.
- Weber, Max. *El político y el científico*. Bs. As.: Alianza, 1988.
- Weil, Simone. *Echar raíces*. Madrid: Trotta, 1996.

Acción vinculante y mediación simbólica. Glosas a la tesis de Scannone sobre Blondel, *Ser y encarnación*

Binding Action and Symbolic Mediation. Glosses on Scannone's

Thesis on Blondel, Being and Incarnation

Ação vinculante e mediação simbólica. Notas sobre a tese de Scannone sobre Blondel, Ser e encarnação

Diego Fonti¹

Resumen

La traducción de la tesis doctoral de Juan Carlos Scannone *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (*Ser y encarnación. Sobre el trasfondo ontológico de los escritos tempranos de Maurice Blondel*) significa una doble posibilidad. Por un lado, es un aporte en el plano de la historia de las ideas, en tanto permite identificar algunos núcleos del pensamiento de Scannone en un momento clave de su surgimiento. Por otra parte, el trabajo de Scannone en esa obra inicial es un impulso para recuperar y actualizar también el pensamiento del propio Blondel en términos contemporáneos. Este trabajo ofrece, luego de una reconstrucción de los principales argumentos y la secuencia temática de la tesis doctoral de Scannone, un abordaje de ambos aspectos: la actualidad del pensamiento de Blondel a la luz del trabajo de Scannone, y la identificación de posibles fuentes conceptuales del pensamiento posterior de Scannone.

Palabras clave: Scannone, Blondel, acción, vínculo, mediación

Abstract

The translation of Juan Carlos Scannone's doctoral dissertation, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* offers a twofold

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs Universität Freiburg. Es investigador de CONICET y de la Universidad Católica de Córdoba. Su ámbito de investigación y producción académica incluye la Ética - fundamental y aplicada - y la Filosofía de las Religiones. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2756-2364>. Contacto: diego.fonti@ucc.edu.ar.

Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (59-72) DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1>. Recibido 25/08/2025 - Aceptado: 17/03/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0.

opportunity. On the one hand, it is a contribution to the history of ideas, since it allows us to identify some of the core elements of Scannone's thinking at a key moment in their emergence. On the other hand, Scannone's work in this early writing means an impulse to recover and update Blondel's own thinking in contemporary terms. This paper offers, after a reconstruction of the main arguments and thematic sequence of Scannone's doctoral thesis, an approach to both aspects: the relevance of Blondel's thought in light of Scannone's work, and the identification of possible conceptual sources of Scannone's later thought.

Keywords: Scannone, Blondel, action, bond, mediation

Resumo

A tradução da tese de doutorado de Juan Carlos Scannone *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (Ser e encarnação. Sobre o pano de fundo ontológico dos escritos iniciais de Maurice Blondel) representa uma dupla possibilidade. Por um lado, constitui uma contribuição no campo da história das ideias, na medida em que permite identificar alguns núcleos do pensamento de Scannone em um momento-chave de seu surgimento. Por outro lado, o trabalho de Scannone nessa obra inicial constitui um impulso para recuperar e atualizar também o pensamento do próprio Blondel em termos contemporâneos. Este trabalho oferece, após uma reconstrução dos principais argumentos e da sequência temática da tese de doutorado de Scannone, uma abordagem de ambos os aspectos: a atualidade do pensamento de Blondel à luz do trabalho de Scannone, e a identificação de possíveis fontes conceituais do pensamento posterior de Scannone.

Palavras-chave: Scannone, Blondel, ação, vínculo, mediação.

Suele suceder con grandes filósofos y filósofos, que en sus años de formación producen un texto que luego tiene repercusiones en su vida intelectual posterior. Un artículo o una tesis de juventud se revela clave para interpretar su recorrido intelectual, la persistencia y evolución de temas, o las tensiones y transformaciones que alimentan su obra. En este sentido, la traducción de *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* significa, además del contenido objetivo del estudio, una indagación posible en las primeras capas de temas y núcleos de preocupaciones en la obra de Scannone.² Como se ve en el título de la publicación de su tesis doctoral, Scannone aborda desde dos significantes – ser y encarnación – el trasfondo ontológico de los escritos tempranos de Maurice Blondel. Hasta ahí promete una reconstrucción prolija del contexto de surgimiento de las ideas de un autor, reconocido como renovador

² Juan Carlos Scannone, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (Freiburg-München: Alber, 1968). La traducción al castellano será próximamente publicada por la Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, por lo cual las referencias se harán desde la paginación en obra en alemán y a partir de la traducción en curso por parte de Marcos Breuer y el autor del presente artículo.

del pensamiento católico a fines del s. XIX, que influyó sobre las discusiones acerca de la actualización del vínculo de la Iglesia con el presente (lo que efectivamente se concretaba *mientras* Scannone escribía la tesis contemporáneamente al desarrollo del Concilio Vaticano II), y que incluso es considerado afluente de otras corrientes del s. XX (el existencialismo heideggeriano o la deconstrucción).³ Ciertamente, la tesis cumple esa promesa.⁴

Pero el texto nos presenta más que un trabajo hermenéutico de reconstrucción de los sentidos y conceptos del trasfondo ontológico, ubicados en su contexto de surgimiento en la obra de Blondel. También, mediante una atención a la selección de referencias, a la explicitación de relaciones filosóficas (vinculando las ideas de Blondel con otras tradiciones y corrientes), y a la evolución posterior de ideas y asociaciones en la obra de Scannone, nos permite ver cómo gracias a Blondel, Scannone abre cuestiones muy relevantes para su obra posterior. Es por eso que a continuación presentaré en dos bloques ambas cuestiones. En primer lugar, reconstruiré los aspectos centrales del estudio mismo de Scannone sobre Blondel. En segundo lugar, propondré una doble revisión del devenir posterior: las posibilidades que el propio Scannone nos permite proponer desde Blondel para circunstancias presentes y la proyección en la obra de Scannone mismo.

Un doctorado sobre otro: Scannone estudia a Blondel

La tesis de Scannone, impulsada por su vínculo con un notable conocedor de Blondel como Henrici y bajo dirección del heideggeriano Max Müller, apunta a la reconstrucción del momento de gestación de las ideas que serían centrales para el pensador francés. Su intención expresa es remitirse al origen de la tesis doctoral de Blondel – que en una de sus versiones cuajaría en su libro sobre *La Acción*⁵ – para indagar ahí su planteo metafísico, que al mismo tiempo incluye una epistemología y una filosofía práctica *en su relación inseparable*. Las herramientas de Scannone no son sólo el trabajo hermenéutico contextual o analítico conceptual, sino que además agrega un enfoque claramente influenciado por sus propias referencias teóricas (por ejemplo, el uso de la terminología de la fenomenología husserliana y la crítica heideggeriana a la ontoteología).⁶ Además, recurriendo al registro de diálogos y cartas, busca reconstruir la intención y justificación de Blondel al recuperar filosóficamente el lenguaje cristiano-católico como expresión adecuada de esa metafísica renovada. Es que para Blondel hay significantes surgidos de la tradición cristiana – como encarnación o caridad – que no serían sólo símbolos o repre-

³ Cf. la entrada “Maurice Blondel” en la Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/maurice-blondel/>

⁴ Scannone mismo hace una selección temática retrospectiva de los hitos de su tesis en “Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie”, en Marco M. Olivetti (Ed.) *Incararnation* (Padova: CEDAM, 1999), 663-671.

⁵ En su versión en castellano: Maurice Blondel, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica* (Madrid: BAC, 1996).

⁶ Es muy útil para reconstruir estos vínculos intelectuales el cap. 1 (particularmente el apartado 1.2) de Iván Ariel Fresia y Luciano Maddonni, *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone* (Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021).

sentaciones de creencias religiosas, sino expresión adecuada de la concreción metafísica – en el sentido de la ontología constituyente – de la realidad del mundo, una terminología clave para entender y expresar el vínculo que unifica las facetas de la realidad. Esta reivindicación filosófica de un lenguaje con proveniencia religiosa significa, según Blondel, la rehabilitación y legitimación de su uso en filosofía, es decir, su capacidad expositiva y explicativa en las cosas del mundo.

En 1893, Blondel defiende su tesis doctoral, luego publicada como *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, y la tesis complementaria *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*. Ambos textos, así como los trabajos complementarios, epistolario y diario de Blondel – incluyendo también sus posteriores reflexiones retrospectivas sobre este período, son fuentes materiales del trabajo de Scannone. Junto al acervo de Blondel mismo, Scannone interactúa con textos de coetáneos de Blondel que fueron significativos para la elaboración y recepción de su pensamiento, así como también con los estudios posteriores hasta la década de 1960. A partir de todo este material, Scannone reconstruye dos núcleos esenciales para el joven Blondel. En el plano ontológico, el rol de vínculo y acción para su comprensión de la realidad. En el plano filosófico-teológico, la capacidad que tiene el lenguaje cristiano, particularmente católico, a la hora de mediar simbólicamente y expresar esa estructura de la realidad con su acervo lingüístico.

Se puede enunciar una secuencia de los pasos de la tesis del siguiente modo: la lectura de los manuscritos, cartas y primeros bosquejos de la tesis doctoral de Blondel muestran cómo la noción de “vínculo”, particularmente desde su versión leibniziana, se ofrece, según su juicio, como un concepto central para comprender el rol de la acción en la constitución de la realidad.⁷ A continuación, Scannone reconstruye el texto que Blondel redacta en latín, como un trabajo que acompaña la presentación de su tesis. Este texto permite también reconstruir la autocomprensión de Blondel en la historia de la filosofía, como superación de las clásicas tensiones metafísicas entre empiristas y racionalistas o idealistas, mostrando que la acción es lo que ofrece la mejor interpretación de la unidad de lo que existe.

La autonomía subrayada por Blondel recién se hace comprensible gracias a una heteronomía más profunda, la inmanencia recién por una trascendencia que está a la base. Lo que ante todo parece ser una dialéctica incremental, se mostrará como una dialógica descendiente de la participación del ser. Incluso la necesidad interior del determinismo fenomenológico se comprenderá como el momento lógico de la mediación libre y fáctica del ser.⁸

Después de confrontar esa autopercepción con la crítica a referentes insoslayables de la filosofía occidental (Aristóteles, Kant, Hegel), Scannone avanza sobre la comprensión blondeliana de la acción. Este es el núcleo de la tesis y la fuente de su potencia.

⁷ Scannone, *Sein und Inkarnation*, 40.

⁸ *Ibid.* 74.

Entender la acción como un lazo relacional y también constitutivo del mundo, la saca del lugar de accidente y la presenta como estructura fundamental de lo que hay. Al mismo tiempo, señala la posibilidad de superación de dicotomías e introduce, a partir del plano interpersonal, una comprensión activa del rol humano en ese devenir. Esta acción no se da sólo en el plano cognitivo, “noético”, que media lo universal y los signos particulares, sino también en las sucesivas acciones comunicativas “pneumáticas”, en las que el amor se encarna activamente.⁹ Luego, Scannone retoma la preocupación religiosa de Blondel: aunque la mantiene, muestra cómo se ve obligado a una “conversión filosófica”, en tanto no puede tratarse de un discurso sólo para quienes comparten ese compromiso creyente.¹⁰ Aquí se opera tanto metodológicamente como existencialmente una referencia a lo donado o dado del ser y la remisión a una alteridad donante y necesaria. Esta remisión lleva, en sendos capítulos, a revisar y corregir las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, pero también a revisar la comunicación del ser y el rol de la libertad, en un movimiento pericorético continuo en la historia.

La prospección y la reflexión se atraviesan mutuamente. Sin su pericóresis sería la primera una intuición abstracta y la segunda una construcción abstracta. Cada una vive de la otra, pero su lugar de encuentro acontece en la experiencia momentánea del universal concreto, donde nous y pneuma se unen en su diferencia insuperable. Así se revela la verdad de modo totalmente distinto que como se la entendió en el idealismo o el realismo (*Point dép.* II, 246). Es que la prospección trascendente y la reflexión trascendental no pueden remitirse una a otra separadamente, sino que se armonizan en el realismo superior de la experiencia actual del *vinculum*, que es igualmente *ciencia* (práctica) e *intuición* (mediadora), o sea experiencia, que ha pasado por la mediación del análisis retrospectivo pero lo supera al comprender el vínculo que se da sólo en el acto.¹¹

Finalmente, los dos últimos capítulos abordan dos derivas fundamentales: Por un lado, la “opción” (en sentido blondeliano) no es sólo la mera capacidad de decisión sin coacción, sino una aceptación extra, que rubrica el rol de la acción en la participación y unificación de la realidad, pero al mismo tiempo incluye la decisión de aceptación del “único necesario” que estaría al origen de la donación de lo que hay.¹² Es decir, la necesaria aceptación de la “fenomenalización” del ser, en tanto experiencia de acción, puede llevar – no obliga – a plantear el origen de esa acción en una relación personal. Da así lugar a una “sabiduría” que excede la ciencia de la lógica del ser hegeliana. Finalmente,

⁹ *Ibid.* 189.

¹⁰ *Ibid.* 99. Si bien en *La Acción* debe defenderse de las críticas de apologética – que Scannone reconstruye en su tesis, así como también la respuesta filosófica dada por Blondel –, es innegable que esta preocupación se mantuvo en dos niveles: el intento de mostrar el uso secular válido de la conceptualización proveniente del cristianismo, y, por otro lado, la exigencia al cristianismo mismo de dar cuenta en términos filosóficos de sus supuestos. Cf. Maurice Blondel, *Exigencias filosóficas del cristianismo* (Barcelona: Herder, 1966).

¹¹ *Ibid.* 99.

¹² *Ibid.* 151.

el vínculo que establece la acción no es prescindente de mediaciones. Hay algo paradójal que debe sostenerse: la encarnación, lo particular – lo que llama la “letra” –es, al mismo tiempo, la posibilidad de lo concreto-universal, que requiere mediaciones en su devenir histórico, y permite – con lenguaje que recuerda a Heidegger – lo propio y auténtico de cada individuo.

La respuesta a esa pregunta fundamental está en la estructura del amor que se da, se vacía, se concretiza (apuntando a lo concreto), que apunta a la singularidad del otro como otro y se “encarna” en letras concretas. Pues no es suficiente subrayar la comunicación general, sin al mismo tiempo resaltar en cada caso lo propio de cada individuo.¹³

Obviamente no se puede reconstruir aquí en detalle la trama argumentativa de Scannone, ni mucho menos todos los aportes de las fuentes blondelianas. Pero sí se pueden formular una serie de argumentos que se desprenden del trabajo, de los que seleccionaré cuatro:

a) Crítica a la filosofía: Blondel encuentra en Leibniz el punto de partida para una respuesta, todavía insuficiente, a los problemas ontológicos que la historia de la filosofía dejó abiertos. Su noción de “vínculo” permite un realismo superior al del idealismo y el dogmatismo, ya que es una interacción que fundamenta la subsistencia de lo existente. Scannone lee aquí una posible exposición de la relación de ser y ente, la diferencia ontológica advertida por Heidegger. Pero sobre todo sirve a Blondel para corregir tres posiciones previas.¹⁴ Primero, la respuesta insuficiente de Kant al engaño racionalista, la separación de lo empírico y lo ideal, así como la escisión de razón teórica y práctica. Mientras Kant resuelve el problema de la continuidad con la apercepción trascendental, Blondel ve la necesidad de una unidad superior y recurre al vínculo basado en la acción para resolver el problema de la continuidad. Segundo, y frente al idealismo que identifica de Spinoza a Hegel, Blondel valora su impulso hacia la unidad y su comprensión del todo como relaciones entre los elementos, pero advierte las dificultades surgidas del panteísmo y el enfoque dialéctico. La pregunta blondeliana por la superación de la diferencia se responde mediante un reconocimiento de la alteridad que, sin embargo, no elimina la posición inmanente de los sujetos y su acción. Al mismo tiempo implica el reconocimiento de lo donado y de la libertad personal en la respuesta (eventualmente amorosa) a esa donación. En tercer lugar, esta revisión permite repensar el antiguo método aristotélico que, si bien *retrospectivamente* reconoce lo fijado en el tiempo, es incapaz de advertir *prospectivamente* la evolución, abierta y sin fijación teleológica, efectuada por la acción humana.¹⁵ La crítica – injusta, según Scannone – al intelectualismo de Aristóteles, permitiría superar la visión estática del “ser en cuanto ser” mediante la “acción en cuanto acción”, y proveer así una comprensión metafísica dinámica en el tiempo, no sólo retrospectiva sino también prospectiva.

¹³ *Ibid.* 237.

¹⁴ *Ibid.* 61-73.

¹⁵ *Ibid.* 173.

b) Experiencia de la acción: La parte principal de la tesis de Scannone se centra en el modo cómo Blondel piensa la acción como unidad originaria del ser y su relación con la libertad y el amor. Aquí se concreta la relación de vínculo y acción, la encarnación del ser. En la acción se realiza la verdad del ente, y al mismo tiempo establece las relaciones entre los entes y el ser – acción –, así como la posibilidad de comprender libertad y acción. La acción no sólo es un acto subjetivo sino una encarnación en el ser, su ex-sistencia e in-sistencia.

Entonces, la acción humana es ex-sistencia hacia el ser y a partir del ser, y sin embargo es in-sistencia. Pues significa a la persona misma en su fuente de actividad, en tanto inhala el ser como don de Dios y lo exhala originalmente. Es precisamente el medio y la mediación de ese inspirar y exhalar¹⁶

Conecta al actuante con el todo; participa en el ser generándolo al mismo tiempo. No se trata de un sujeto que es primero y actúa después, o que primero piensa y luego decide, ya que la acción misma es fuente del sujeto y de su acción, es una dinámica que constituye la realidad antes de cualquier interpretación subjetivista. Pensar es ya una acción, participa del orden general del ser como acción y así alcanza el nivel de experiencia y conciencia. Utilizando el lenguaje heideggeriano, Scannone ve en el Dasein una experiencia de acción, pero no es la única, ya que incluye también lo espiritual y la totalidad del conjunto de relaciones. Actuar es “la función propia del todo”, donde se da el “συνβάλλειν del todo” (cada acción proyecta el todo en un punto; cada punto es concreto universal), y también es el diálogo de cada punto finito – incluida la persona – con el universo, lo infinito.¹⁷ Es una experiencia encarnada del ser como acción.

c) Vínculo y encarnación: Lo concreto universal es al mismo tiempo el modo de pensar la encarnación del ser y la unidad de lo existente. Dos derivas son ineludibles. Por un lado, la experiencia del amor como experiencia de libertad y unidad, separación que reconoce una convocatoria preexistente y ejercicio libre de opción amorosa por eso que antecede. De ahí el uso filosófico de términos caros al cristianismo – encarnación, caridad – para expresar la estructura de lo que hay. Además, la noción sacramental del cristianismo permite entender el rol de la encarnación del ser, mediante una práctica que no es símbolo o espejo sino ejercicio de concreción, realización en la acción de su ejercicio. La acción es el conjunto de relaciones, el vínculo de energías (“sinergia”, “coenergía”, etc.).¹⁸ Es donde confluyen todas las fuerzas en la existencia individual como encarnación del ser. Pero además es lazo mediador, mediación y síntesis de voluntad, conocimiento y ser. También es mediación necesaria porque cualquier experiencia del origen o de lo divino debe reconocer su retirada y alejamiento, debe “mortificar” su ansia de dominio y poder, o su identificación definitiva. Es decir, impide que el ser “sea confundido con ninguna de sus ‘encarnaciones’ ónticas”. La acción como mediación integra experiencia

¹⁶ *Ibid.* 81.

¹⁷ *Ibid.* 84.

¹⁸ *Ibid.* 83.

sensible, conocimiento científico y especulación filosófica, ya que son todos ellos acciones en mutua dependencia. Conecta además los aspectos que la filosofía tradicional había dejado separados o había remitido a una instancia metafísica (trascendente o trascendental) para su unificación. Pero, y sobre todo, es interacción social o encuentro interpersonal. Cuando vemos cualquier obra, la sociedad incluida, vemos que ella presenta un lazo que trasciende la suma de sus partes, un entre convertido en “letra” o concreción de lo universal en una instancia concreta. Cada obra es signo y al mismo tiempo herramienta de unificación interhumana.

d) Libertad y unidad: en su integración de acción y libertad, vínculo y concreción, Blondel rechaza tanto el intelectualismo antiguo como el fideísmo moderno. A pesar de su crítica a Hegel, Blondel también quiere encontrar un modo de reconciliar las antinomias del pensamiento y la mediación de ser, pensar y hacer, así como también la encarnación y la relación de ser y ente. Pero a diferencia de Hegel, la respuesta no se da en la lógica sino en la ciencia práctica del amor, que no elimina la diferencia pero permite mediar la unidad. Si el entendimiento filosófico tradicional reconocía separaciones insalvables, la acción significa la posibilidad de ἐνῶσις ἐπαντίων, de acceso a un punto de vista integrador, tanto porque “el problema está solucionado antes de que sea necesario formularlo”, por vía de la acción, cuanto que el sujeto puede optar libremente por aceptar eso necesario (o no).¹⁹ Puede ingresar a la “libre apropiación por la libertad que recibe (ἔξις, ‘conocimiento posesivo del ser’), pero también reconocer la anterioridad que le excede, la “desposesión positiva (στέρησις, ‘conocimiento privativo del ser’).”²⁰ El amor se da, llama, pero también se retira. Identidad y diferencia son así igualmente originarios. Es comunión y mediación, pero puede haber negación porque subsiste la libertad. El vínculo permite entender el modo cómo opera la acción en el plano del ser y su relación con la libertad. Por un lado, la libertad es respuesta a una donación de mundo previa, que a su vez remite a un “único necesario”. Entiende así la autonomía humana como basada en una heteronomía previa. En este sentido, las pruebas de la existencia de Dios son enfocadas desde una perspectiva distinta: no se trata de deducir o argumentar, sino de señalar y actuar frente al mundo reconociendo su preexistencia. Además, esta relación puede entenderse como “opción” (no forzamiento) en sentido estricto blondeliano, es decir, como afirmación de un origen personal y voluntario de eso dado, aunque no es imprescindible ni obligatorio que este paso suceda. Al mismo tiempo, esta experiencia muestra el rol del amor en la comprensión unificadora del mundo: respuesta libre a una donación.

Dos obras para el presente: Blondel y Scannone

El apartado anterior nos proporciona un doble punto de partida para el diálogo con el presente. Por un lado, desde la interpretación de Scannone se abre una serie de actualizaciones posibles para la obra de Blondel en diálogo con posiciones contemporáneas. Al mismo tiempo, el modo de trabajo del filósofo francés, así como las decisiones respec-

¹⁹ *Ibid.* 198.

²⁰ *Ibid.* 203.

to a temas y acentos, permiten reconstruir y proyectar algunos núcleos insoslayables en la obra posterior de Scannone mismo, que crecerían enriqueciéndose en el tiempo.

a) Actualizaciones de Blondel

Puede verse la posición disruptiva y las tensiones de Blondel ya en sus intenciones, cercanas al catolicismo – hasta la apología, en ciertos puntos – pero con una metodología y una filosofía disonantes para una época marcada por el neotomismo. Sostiene que la tradición cristiana porta conceptos útiles para problemas clásicos de la filosofía – relativos al empirismo e idealismo, lo espiritual y material, etc. –, aunque sus acentos están en el mundo griego clásico y la filosofía moderna. Pero, además, sus posiciones permiten adelantar y establecer un diálogo con temáticas posteriores, que llegan a la actualidad. A partir de análisis del vínculo y la acción, la tesis de Scannone sobre Blondel nos permite identificar una serie de aportes válidos para la filosofía presente.

Ante todo, la noción de acción y las filosofías de la praxis señalan una serie de afinidades electivas. En particular la tradición del pragmatismo, con su acento en la interacción (intersubjetiva, que Blondel amplía a la totalidad de la realidad), su conciencia del falibilismo, de la contingencia y la revisión de resultados, y la abstención de compromisos filosóficos teleológicos de corte hegeliano, muestran ya una afinidad electiva. Pero además, y sobre todo, con una intención cercana a la tradición pragmatista, Blondel afirma la posibilidad de superar los dualismos metafísicos y cognitivos mediante una filosofía de la acción.²¹ Es decir, la praxis de la acción provee un punto de vista superior e integrador, ante el cual las posiciones reductivas – empirismo, idealismo, a priori, a posteriori – quedan integradas. Más aún, los dualismos morales – voluntad vs intelecto, voluntad y bien querido, etc. – caen con su fenomenología de la acción, en tanto relación entre “voluntad queriente” y “voluntad querida”, o sea, entre el acto de querer y lo querido, sin recurrir ni al intelectualismo ni a la dialéctica.²²

Este último aspecto permite pasar a la noción de libertad y “opción” como posible diálogo con la fenomenología de las últimas décadas. Permite emitir ante todo a una noción de donación en el plano fenomenológico, notablemente elaborada por Marion. Su análisis muestra el rol de lo preexistente para la acción, y cómo la propia subjetividad surge en la interacción con eso. Cuando habla de “pruebas de la existencia de Dios”, para indicar un modesto “señalamiento” del “único necesario”,²³ no está moviéndose en el plano lógico sino en la fenomenología del don, que puede alentar – pero nunca definir, ni

²¹ Aunque hay numerosos y diversos sentidos del pragmatismo, así como múltiples recepciones, pueden verse una serie de vasos comunicantes desde sus autores clásicos de fines del s. XIX hasta llegar al neopragmatismo. Particularmente la relación entre prácticas, verdad y conocimiento, la corrección de la alternativa reduccionista entre racionalismo o empirismo, el rol de las prácticas y las creencias en la guía de nuestras acciones, la noción de subjetividad constituida por el vínculo con otros y por mediación simbólica del lenguaje, etc., son todos elementos que se revelan fecundos para analizar las posibles interacciones con las nociones blondelianas, particularmente acción y vínculo. Puede pensarse como punto de partida la obra de Richard Bernstein, *El giro pragmático* (México DF: Anthropos, 2014).

²² *Ibid.* 210.

²³ *Ibid.* 151.

mucho menos forzar – la “opción” por el donante del dicho don.²⁴ Por eso entra en juego la libertad. Porque a la par de esta donación de orden fenomenológico analiza el tipo de respuesta que el sujeto puede dar a esa convocatoria. Establece así un diálogo con las posiciones “respondientes” o “responsivas” de la libertad. Esto es, aquellas posiciones que tanto en la tradición fenomenológica – Levinas es un ejemplo paradigmático²⁵ – como aquellas posiciones que desde el pragmatismo sostienen la intersubjetividad como originada no en una autonomía autogenerada sino en la recepción y respuesta, como vemos en la reconstrucción que hace Joas de pensadores como Ricoeur o Tillich.²⁶ Finalmente, en cuanto a la “opcionalidad” en un sentido amplio, puede contraponerse de modo enriquecedor la noción de “opción” blondeliana con la “opción secular” analizada por Taylor.²⁷

Finalmente, al ver la preocupación y el rol de la metafísica en la obra de Blondel, que todavía se sostiene en la recepción de Scannone, se puede proponer la hipótesis de que ambos sentían que su ontología todavía debía rendir cuentas al contexto y preocupaciones que les rodeaban. Esto es, que debía proponer una respuesta a la tradición filosófica cristiana, fuertemente influenciada por la metafísica, pero también a las cuestiones metafísicas heredadas de la modernidad y presentes todavía en su época. En este sentido, podría argumentarse que una época postmetafísica podría prescindir de esa parte de la obra de Blondel, y concentrarse en sus análisis prácticos.²⁸ Sin embargo, precisamente las actuales operaciones posibilitadas por los neomaterialismos y neorrealismos, que ciertamente prescinden de la carga metafísica clásica, pero son ellos mismos insoslayablemente pasibles de un abordaje metafísico, podrían postularse para una interacción con Blondel. Es decir, la noción de “vínculo” y los rasgos que Blondel halla en ella, parece un insumo relevante a la hora de analizar cuestiones tales como la crisis ambiental, las relaciones interhumanas en condiciones de pluralidad, los vínculos entre entidades materiales e inmateriales, e incluso las preguntas por la ética intergeneracional.²⁹

b) Proyecciones en Scannone

La tesis de Scannone nos permite también una retrospectiva actualizada sobre la obra de Scannone mismo. Entre otras, pueden identificarse líneas evolutivas en torno al rol de la hermenéutica existencial, las figuras de la sabiduría y el requisito de las mediaciones.

²⁴ Sobre una actualización de la fenomenología en Blondel en relación con la teúrgia y la tradición filosófica antigua, cf. Jonathan M. Ciraulo (2024). “Theurgy in Modernity: Maurice Blondel’s Liturgical Phenomenology”. *Duquesne Studies in Phenomenology* 4, 1, 62-77. *Studies in Phenomenology*, 4 (1).

²⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1995), p. 214.

²⁶ Hans Joas, *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche* (Maliaño: Sal Terrae, 2024), Tercera parte, 275-401.

²⁷ Charles Taylor, *La era secular* (Barcelona: Gedisa, 2014).

²⁸ Se podría plantear la hipótesis de una mayor influencia – aunque poco reconocida – en la teología que en la filosofía del s. XX y lo que va del presente, cf. William L. Portier, “*Twentieth-Century Catholic Theology and the Triumph of Maurice Blondel*”, *Communio* 38, Spring 2011, 103-137.

²⁹ Cf. los múltiples trabajos reunidos por Emmanuel Biset (Coord.), *Arqueologías políticas del porvenir* (Córdoba: Editorial UNC, 2023), que se aproximan desde diversas aristas a esta cuestión.

Scannone lee en Blondel sus propias preocupaciones fenomenológicas. El propio Blondel busca dar expresamente respuestas a posiciones fenomenistas y ontológicas, que pueden interpretarse en clave de la fenomenología husserliana y la hermenéutica existencial heideggeriana. Scannone otorga importancia la crítica blondeliana a la dicotomía de ser y fenómeno, y como ya se mencionó, rechaza – junto a otros dualismos – el intelectualismo que supone. Al mismo tiempo, afirma que la metodología de reducción no significa un rechazo del ser, y aclara que las nociones de “reserva” y “suspensión”, que Blondel utiliza para su método, deben leerse como la “reducción” fenomenológica.³⁰

Un segundo aspecto que aparece en el texto de la tesis y que tendrá enorme influencia al ser transplantado al contexto latinoamericano, es la noción de libertad. Frente a posiciones deterministas o teleológicas, frente a las visiones de la historia bajo el modo de la eternidad o desde una teleología predeterminada, Blondel muestra que hay un don previo, dado en condiciones concretas, pero esa “participación necesaria” es “asimismo don de la libertad absoluta para la libertad humana”. La acción parte de ese don, analiza las circunstancias y efectiviza una respuesta, una praxis que reformula el vínculo constitutivo, lo encarna y media nuevamente. Naturalmente no se trata de un antecedente directo del rol del liberacionismo en Scannone, pero sí vale pensarlo como gestación de una sensibilidad sobre el rol de la acción humana en la historia bajo la perspectiva de la libertad.

También la noción de mediación tiene un gran valor. Aunque Blondel critica la noción dialéctica de Hegel y el logicismo que implica, hay una revisión y reutilización en Scannone al vincular analogía y dialéctica como mediación. Hay una afinidad electiva evidente en las obras de Blondel y Scannone: ambos comparten la preocupación de volver no sólo inteligible su opción de fe (trabajo de la teología), sino también volver los contenidos conceptuales, que provienen de esa opción, conceptos operativos para la comprensión y explicación del mundo, de su sentido, y del rol humano en el mismo (trabajo de la filosofía). Aquí sucede algo notable. Scannone sostiene compromisos del trabajo filosófico que provienen de tradiciones premodernas como la analogía. Pero al mismo tiempo es capaz de reflejar algo característico del cristianismo anterior a la reforma, esto es, la necesidad de mediación. En el plano filosófico puede prescindirse de los compromisos de fe vinculados a la mediación, y enfocarse directamente en las operaciones que suplen las dificultades o incapacidades que surgen de las interacciones directas. Un ejemplo claro, aunque no el único, es la atención que presta Scannone a los intentos de extrapolar proyectos económicos y políticos de Europa a América Latina, con sus consecuentes efectos indeseables.

En esta escueta selección, conviene incluir la *sagesse*, sabiduría, en Blondel. En este sentido, el hallazgo no sólo importa para Scannone por su contraposición entre el “saber absoluto” de Hegel y la “ciencia práctica” o “sabiduría” en Blondel, como *discretio caritatis* en conocimiento y acción.

³⁰ Una visión actualizada de Scannone sobre el vínculo de Blondel y la fenomenología puede leerse en Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona, Anthropos: 2005), 48.

Lacroix contrapone correctamente esta “sabiduría” de Blondel a la “ciencia absoluta” de Hegel. Según mi parecer, la “ciencia práctica” (sabiduría) del primero corresponde (en afirmación y contradicción) a la “ciencia absoluta” del segundo, en tanto ella es la afirmación propia del absoluto. Pero debido a que sólo se da por la iluminación del amor y en las letras del acto, o sea como *discretio caritatis* (íge-nitivo objetivo y subjetivo!), no es un saber absoluto. Porque el ser no es espíritu absoluto, sino amor: “El ser es amor”. Pero el amor afirma la co-origenariedad de identidad y diferencia.³¹

También es reconocimiento de la diferencia en el ser, de la retirada o lo inabarcable de la alteridad con la que nos encontramos, y la posibilidad de las voluntades (sólo ellas, según Blondel) de entrelazarse con un vínculo activo, “para que sean uno”. Tenemos aquí otro signifiante que reencontramos en la obra posterior de Scannone, cuando la vincula con la racionalidad o sabiduría popular.³² Nuevamente, se trata de un término dentro de una evolución semántica en su obra intelectual, que requiere de otros múltiples aportes, pero del que no puede obviarse su presencia germinal en esta tesis de doctorado.

A modo de cierre

¿Puede una tesis presentada en 1967, con un lenguaje y algunos compromisos difíciles de actualizar en el tiempo presente – pensemos la preocupación constante por una justificación metafísica o el rol que adquieren las pruebas de la existencia de Dios – tener vigencia? Ante el trabajo de Scannone, he propuesto en las páginas anteriores responder por la afirmativa con una doble justificación. En primer lugar, lo que Scannone resalta en Blondel, permite identificar algunos temas de notable actualidad, con un gesto de vinculación con lenguajes y preocupaciones anteriores, y con una actualización y puesta en valor presente. Pero, además, por vía de la historia de las ideas, la tesis es una clave de interpretación de la obra posterior de Scannone mismo.

En cuanto a Blondel, su creatividad en la resignificación filosófica del lenguaje de proveniencia religiosa; su actualización de la noción de acción y vínculo como comprensión evolutiva, práctica, cognitivamente revisable y valorativamente evaluable de la realidad; su noción de vínculo como práctica constitutiva de los elementos del mundo (a los que hoy se deberían agregar, en el marco del antropoceno, las realidades construidas por el ser humano que tienen efectos insoslayables sobre todos los ecosistemas y los humanos como tales); son todas posibilidades de un diálogo enriquecedor y crítico con el contexto presente.

Por su parte, Scannone se muestra en esta obra ya como un lector activo, capaz de tomar una serie de nociones, resignificarlas al actualizarlas (en el momento de la obra, a la

³¹ *Ibid.* 218.

³² Para una reconstrucción exhaustiva en la obra de Scannone, cf. Guillermo Carlos Recanatí, *Filosofía incul-turada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone* (Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2019), cap. 3.

luz de la fenomenología existencial; más adelante, a la luz de las preocupaciones latinoamericanas), y convertirlas en algo que – se supone – está en la base misma del filosofar: una *sophia*, la sabiduría práctica que engloba conocimientos, diferencias y multiplicidades en una unidad viviente.

Para finalizar, es útil retomar la noción de experiencia ya aludida, aunque de un modo diverso. En su reconstrucción, Scannone señala el peso de la experiencia personal de Blondel: su vínculo con lo religioso, el impacto en su pensamiento de prácticas religiosas como los ejercicios espirituales ignacianos, también la experiencia intelectual de los sucesivos modos con los que intenta mostrar el valor filosófico de los conceptos derivados de esas prácticas. Todo esto implica una rehabilitación de la experiencia y su contexto hermenéutico, no sólo como un ejercicio de comprensión, sino y sobre todo como una recuperación de la capacidad filosófica del trabajo intelectual nacido en ella. Paralelamente, la propia experiencia de Scannone admite una interpretación análoga. Ciertamente sus experiencias personales y compromisos no le obturaron el uso filosófico de la racionalidad, sino que lo incentivaron. Pero también le mostraron cómo ese libre uso también se debe a los valores vitales y existenciales, las cargas de sentido y las responsabilidades originadas en los contextos situados, donde se dio su experiencia personal.

Bibliografía

- BERNSTEIN, RICHARD. *El giro pragmático*. Traducción de Pablo Lazo Brriones. México DF: Anthropos, 2014.
- BISSET EMMANUEL (Coord.). *Arqueologías políticas del porvenir*. Córdoba: Editorial UNC, 2023.
- BLONDEL, MAURICE. *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Traducción de Jorge Hourton. Barcelona: Herder, 1966.
- BLONDEL, MAURICE. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Traducción de Juan María Isasi y César Izquierdo. Madrid: BAC, 1996.
- CIRAULO, JONATHAN M. (2024). “Theurgy in Modernity: Maurice Blondel’s Liturgical Phenomenology”. *Duquesne Studies in Phenomenology* 4, 1, p. 62-77.
- FRESIA, IVÁN ARIEL; MADDONNI, LUCIANO. *Liberación, sabiduría popular y gratuidad Una introducción a Juan Carlos Scannone*. Beccar : Editorial de la Universidad de San Isidro, 2021.
- JOAS, HANS. *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*. Traducción de Diego Fonti, Marcos Breuer y Claudio Viale. Maliaño: Sal Terrae, 2024.
- LEVINAS, EMMANUEL. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- PORTIER, WILLIAM L. “Twentieth-Century Catholic Theology and the Triumph of Maurice Blondel”. *Communio* 38, Spring 2011, p. 103-137.
- RECANATI GUILLERMO C. *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 2019.

- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*. Freiburg-München: Alber, 1968.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. "Aktion und Inkarnation. Die Fragestellung des jungen Blondel und die Ontotheologie", en Marco M. Olivetti (Ed.) *Incarnation*. Padova: CEDAM, 1999, p. 663-671.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona, Anthropos: 2005.
- TAYLOR, CHARLES. *La era secular*. Traducción de Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa, 2014.

Medellín y la concepción de Pueblo Pobre en Scannone: recepción filosófica

Medellín and the conception of Poor People in Scannone: philosophical reception

Medellín e a concepção de Povo Pobre em Scannone: recepção filosófica

Guillermo Recanati¹

Resumen

La década de 1960 en América Latina constituyó un período de intensa conflictividad sociopolítica que dio lugar a profundas transformaciones en el pensamiento teológico y filosófico de la región. En este contexto, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, representó un punto de inflexión al formular la opción preferencial por los pobres y promover una comprensión de la liberación en clave integral.

El presente artículo sostiene que la noción de “pueblo pobre” elaborada por Juan Carlos Scannone constituye una recepción filosófica específica de los postulados de Medellín, articulada en un registro histórico-cultural que excede una interpretación meramente socioeconómica. A partir de un enfoque descriptivo e histórico, el trabajo reconstruye la apropiación conceptual que realiza Scannone, atendiendo a la centralidad de categorías como pueblo, pobreza y liberación en su pensamiento.

Se argumenta que esta recepción no solo prolonga las intuiciones medellinenses, sino que las resignifica filosóficamente en el marco de la Filosofía de la Liberación, configurando una comprensión del pueblo como sujeto histórico-cultural de la praxis liberadora. De este modo, el artículo contribuye a precisar el vínculo entre acontecimiento eclesial y elaboración filosófica en el surgimiento de un pensamiento latinoamericano situado.

¹ Doctor en Filosofía. Profesor en la Universidad Nacional de Villa María, en la Universidad Católica de Santiago del Estero y en la Universidad Católica Boliviana. Investigador adscripto en Universidad Católica de Córdoba, Argentina. ORCID: 0000-0003-3098-6301. Contacto: guillermorecanati7@hotmail.com.

Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (73-98) DOI: <https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1> Recibido: 25/08/2025 - Aceptado: 07/04/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0.

Palabras clave: Medellín, Filosofía de la Liberación, Scannone, pueblo pobre, opción preferencial.

Abstract

The 1960s in Latin America constituted a period of intense sociopolitical conflict that gave rise to profound transformations in the theological and philosophical thought of the region. In this context, the Second General Conference of the Latin American Episcopate, held in Medellín in 1968, represented a turning point by formulating the preferential option for the poor and promoting an integral understanding of liberation.

This article argues that the notion of “poor people” developed by Juan Carlos Scannone constitutes a specific philosophical reception of the Medellín postulates, articulated within a historical-cultural framework that goes beyond a merely socioeconomic interpretation. From a descriptive and historical approach, the study reconstructs Scannone’s conceptual appropriation, focusing on the centrality of categories such as people, poverty, and liberation in his thought.

It is argued that this reception not only extends the Medellín intuitions but also philosophically reinterprets them within the framework of the Philosophy of Liberation, shaping an understanding of the people as a historical-cultural subject of liberating praxis. In this way, the article contributes to clarifying the relationship between ecclesial event and philosophical elaboration in the emergence of a situated Latin American thought.

Keywords: Medellín, Liberation Philosophy, Scannone, poor people, preferential option.

Resumo

A década de 1960 na América Latina constituiu um período de intensa conflitualidade sociopolítica que deu origem a profundas transformações no pensamento teológico e filosófico da região. Nesse contexto, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín em 1968, representou um ponto de inflexão ao formular a opção preferencial pelos pobres e promover uma compreensão integral da libertação.

O presente artigo sustenta que a noção de “povo pobre”, elaborada por Juan Carlos Scannone, constitui uma recepção filosófica específica dos postulados de Medellín, articulada em um registro histórico-cultural que ultrapassa uma interpretação meramente socioeconômica. A partir de uma abordagem descritiva e histórica, o trabalho reconstrói a apropriação conceitual realizada por Scannone, considerando a centralidade de categorias como povo, pobreza e libertação em seu pensamento.

Argumenta-se que essa recepção não apenas prolonga as intuições de Medellín, mas também as ressignifica filosoficamente no âmbito da Filosofia da Libertação, configurando uma compreensão do povo como sujeito histórico-cultural da práxis libertadora. Desse modo, o artigo contribui para precisar o vínculo entre acontecimento eclesial e

elaboração filosófica no surgimento de um pensamento latino-americano situado.

Palavras-chave: Medellín, Filosofia da Libertação, Scannone, povo pobre, opção preferencial.

Introducción

La década de 1960 en América Latina estuvo marcada por una intensa agitación sociopolítica. Este período presenció el surgimiento de movimientos revolucionarios, una profunda polarización ideológica y un clima de violencia y represión que preparó el terreno para la emergencia de nuevas corrientes de pensamiento. En este contexto, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se erigió como un acontecimiento histórico de crucial importancia.

Conferencia de Medellín adoptó la opción preferencial por los pobres y subrayó la necesidad de una profunda transformación social, impactando no solo el ámbito religioso, sino también el desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Esta conferencia ofreció un impulso fundamental para pensadores que buscaban articular un pensamiento filosófico centrado en la liberación de los pueblos oprimidos en la región.

La influencia de Medellín fue notable en los filósofos pioneros de la FL, como Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Aunque otros miembros del grupo fundador también fueron influenciados (Ardiles, Assmann, Casalla, Fornari, entre otros), este artículo, en particular, se enfoca en analizar la conexión entre los postulados de Medellín y el pensamiento de Scannone.

Juan Carlos Scannone es una figura central en la intelectualidad latinoamericana y un pionero de la FL. Su profunda vinculación con la vida eclesial y su valoración del Magisterio de la Iglesia católica generaron una rica retroalimentación entre sus aportes y los postulados de la Teología de la Liberación y la Filosofía de la Liberación. Esto fue particularmente relevante en torno a conceptos clave como “pueblo”, “pobre” y “pobreza”.

El presente artículo explora la recepción filosófica de la Conferencia de Medellín en la obra de Juan Carlos Scannone, específicamente en relación con la noción de Pueblo Pobre. En este sentido, el trabajo adopta deliberadamente un enfoque descriptivo e histórico, orientado a reconstruir la génesis, el desarrollo y la apropiación conceptual de los postulados de Medellín en el pensamiento scannoneano. Este recorte metodológico no persigue una comparación sociológica sistemática con otros autores o corrientes, sino que busca, ante todo, dar cuenta de la especificidad interna de esta recepción, privilegiando la coherencia entre el acontecimiento eclesial, su contexto histórico y la elaboración filosófica del autor.

Este trabajo se estructura en tres partes.

1. La primera parte ofrece un acercamiento a los postulados de Medellín sobre la pobreza y los pobres. Se analiza cómo la noción de liberación, surgida en esta época, es fundamental para comprender las ideas de Scannone sobre “pueblo”, “pobre”, “pobreza”, “opresión” y “exclusión”. En parte, este análisis se basa en el propio testimonio de Scannone para asegurar coherencia.

2. La segunda parte presenta un breve recorrido histórico-temático acerca de los inicios de la Filosofía de la Liberación latinoamericana.
3. La tercera parte profundiza en la noción de “pueblo” en el pensamiento de Scannone, su base epistemológica y sus implicaciones.

1. Segunda Conferencia de Medellín: Cuestiones históricas y principales temas

1. 1. Contextualización histórica

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, Colombia, en 1968, tuvo lugar en un período de profunda transformación sociopolítica en América Latina. La región estaba inmersa en las dinámicas de la Guerra Fría, con la proliferación de dictaduras militares, la emergencia de movimientos guerrilleros y una creciente desigualdad social que agudizaba los conflictos y las tensiones². Este escenario de agitación y opresión social impulsó una urgente reflexión teológica y filosófica sobre la justicia social y el papel de la Iglesia Católica en la transformación de la sociedad.

Medellín representó una respuesta directa a las directrices del Concilio Vaticano II (1962-1965), que había exhortado a la Iglesia a abrirse al mundo moderno y a abordar activamente los problemas sociales contemporáneos. Inspirados por esta renovación conciliar, los obispos latinoamericanos adoptaron una postura decididamente crítica frente a las estructuras de poder que perpetuaban la pobreza y la injusticia en la región. Este enfoque culminó en la proclamación de la “opción preferencial por los pobres”³.

La Conferencia de Medellín no solo marcó un hito en la adaptación de la Iglesia Católica a las realidades socioeconómicas de América Latina, sino que también fue un momento clave en la articulación de la Teología de la Liberación. Este movimiento teológico, que buscaba responder a las realidades de la pobreza y la opresión, encontró en los documentos de Medellín un pilar fundamental para su desarrollo y su principio de compromiso con los más vulnerables⁴. La adopción de la “opción preferencial por los pobres” se convirtió, así, en un principio rector y una base ineludible para la reflexión teológica y la acción pastoral en toda la región⁵.

² Cf. Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith, *Historia contemporánea de América Latina. América Latina en el siglo XX*, (Editorial Crítica, 1999), 400-411.

³ Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), “Introducción”, en *Documentos de Medellín*, 1968.

⁴ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas*, (Lima: CEP, 1971), 203.

⁵ Cf. Jon Sobrino, *La Iglesia de los pobres., concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo Sínodo extraordinario*, (San Salvador, El Salvador: Centro de Reflexión Teológica, 2004), 126-127.

1.2. Influencia del Concilio Vaticano II en América Latina y en la Conferencia de Medellín

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, se erige como una respuesta fundamental tanto a las reformas impulsadas por el Concilio Vaticano II como a la compleja situación sociopolítica de América Latina⁶. Este evento fue crucial para la renovación de la Iglesia en la región, al centrarse explícitamente en temas como la justicia social, la pobreza y la liberación.

1.2.1. Recepción del Vaticano II en América Latina: Una “Tercera Iglesia”

Medellín es ampliamente interpretada como la recepción original y distintiva del Concilio Vaticano II en América Latina. De hecho, el título oficial de la Conferencia, “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, subraya esta conexión. A diferencia de concilios anteriores (como Trento o el Vaticano I), el Vaticano II no fue meramente replicado, sino que se constituyó en una fuente de inspiración para una reflexión teológica y pastoral desde la propia realidad latinoamericana, marcando un quiebre con las especulaciones eurocéntricas⁷.

Según la influyente interpretación del teólogo alemán Karl Rahner, el Vaticano II desencadenó un proceso de “des-europeización” de la Iglesia Católica. Este fenómeno, sin precedentes desde los inicios del cristianismo (cuando los judeocristianos evangelizaron el mundo griego, trascendiendo sus fronteras culturales), impulsó la auto-reflexión de las iglesias locales sobre su propia identidad y, en muchos casos, el inicio de su construcción⁸. En esta línea, Clodovis Boff señala que “la construcción de las Iglesias de la Periferia, posibilitada por el Vaticano II, dio origen a la ‘Tercera Iglesia’ – la del ‘Tercer Mundo’”⁹. Boff aclara que la expresión “Tercera Iglesia”, acuñada por el misionólogo Walbert Bühlmann, designa al conjunto de Iglesias del Sur global, surgidas después de la “Primera Iglesia” (la de Oriente) y la “Segunda Iglesia” (la de Occidente o latina). En consecuencia, sin el Concilio Vaticano II, la Conferencia de Medellín y la consiguiente construcción de una Iglesia con identidad propia en América Latina difícilmente se habrían concretado.

1.3. Realidad latinoamericana: Contexto de la reflexión eclesial

No obstante, sería impreciso atribuir únicamente al Vaticano II la posibilidad de que la Iglesia latinoamericana reflexionara por primera vez sobre su identidad. Las circunstancias particulares que experimentaba el “Nuevo Continente” en ese momento histórico contribuyeron significativamente a la necesidad de tal reflexión. La Iglesia en

⁶ Cf. Medellín, “Introducción”.

⁷ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología*, 30-35.

⁸ Cf. Karl Rahner, “Interpretación teológica fundamental del concilio Vaticano II”, en *Escritos sobre Teología*, Volumen 14, Preocupación por la Iglesia, (Einsiedeln, 1980), 287-302.

⁹ Clodovis Boff, “La originalidad histórica de Medellín”, Servicios Koinonía, consulta: 13 de agosto de 2025, <http://servicioskoinonia.org/relat/203.htm>.

América Latina “nació” y “creció” en un contexto de pobreza y opresión, y su identidad se ha ido forjando en medio de carencias y necesidades. Por ello, su autodefinición en Medellín estuvo intrínsecamente ligada a lo social, a su responsabilidad con el pobre y oprimido. Se consolidó la conciencia de una “Iglesia social”, que se concibe a sí misma como pobre, de los pobres y para los pobres; una Iglesia comprometida con la liberación de las esclavitudes tanto espirituales y morales como materiales.

Los acontecimientos sociopolíticos de las décadas de 1950 y 1960 –como la Revolución Cubana, los gobiernos populistas y desarrollistas, y las dictaduras militares– confluyeron en la conformación de nuevos replanteamientos filosóficos y teológicos, dando lugar a expresiones conjuntas como los documentos de Medellín. De hecho, fue en este período previo a la Conferencia cuando varias iglesias locales latinoamericanas comenzaron a cuestionar los modelos desarrollistas y de Seguridad Nacional, así como la histórica alianza secular de la Iglesia con el poder, al vislumbrar el verdadero “rostro” elitista y opresor de tales modelos y regímenes. Según Clodovis Boff, “Medellín, en el camino abierto por el Vaticano II, que rompió la ‘alianza constantiniana’ (M.-D. Chenu), fue decisivo para dar a la Iglesia de América Latina el perfil de una Iglesia libre del poder, próxima a los pobres y compañera del pueblo en su camino de liberación”¹⁰.

1.4. La novedad de Medellín: Un punto de inflexión

Gracias al impulso del Vaticano II y a las circunstancias particulares de América Latina, Medellín representó el primer paso “oficial” de la Iglesia latinoamericana como reflexión conjunta y declaración de sus obispos hacia una pastoral centrada en los pobres y oprimidos de la sociedad. Además, la Acción Católica especializada ya había enseñado a los pastores del continente a aplicar en la pastoral el método “ver, juzgar y actuar”, que permitió que la realidad emergiera como un “lugar teológico” a ser tenido en cuenta para discernir “lo que el Espíritu dice a las iglesias”¹¹. Los documentos de Medellín, y más tarde los de Puebla, seguirían este método.

La Segunda Conferencia de Medellín supone un salto cualitativo en la conciencia de la Iglesia latinoamericana acerca de la realidad social y la injusta pobreza de millones de personas. Para dimensionar esta conciencia, podemos contrastar Medellín con la Conferencia anterior, celebrada en Río de Janeiro en 1955. En esta última, la realidad social y cultural de América Latina aparece de manera muy escueta; de 97 números de sus conclusiones, solo cuatro se dedicaron a la problemática social, y, aun así, desde una óptica bastante genérica. Más de la mitad del documento se centró en la preocupación por la constitución de un clero suficiente y sus auxiliares laicos¹². Quizás el aporte intra-eclesial más significativo de la Conferencia de Río de Janeiro fue haber concebido una “pastoral de conjunto” para toda América Latina, que ha perdurado en algunos ámbitos hasta nuestros días.

¹⁰ Cf. Clodovis Boff, “La originalidad histórica de Medellín”.

¹¹ Medellín, “Anexo”.

¹² Cf. Juan Carlos Silva, *De Río a Medellín: Un análisis de las conferencias episcopales latinoamericanas* (2010), 80-82.

Clodovis Boff afirma que:

Medellín constituye el verdadero ‘divisor de aguas’ en la historia de la iglesia del Continente, de tal modo que se puede hablar de ‘antes de Medellín’ y ‘después de Medellín’. Los obispos que hicieron aquella conferencia estaban conscientes de la importancia histórica de aquel momento. En la Introducción a las ‘Conclusiones’ proclaman explícitamente una ‘nueva época de la historia’ y la definen precisamente en términos de ‘liberación’: ‘Estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro Continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre... Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización’¹³.

Así, los acontecimientos eclesiales latinoamericanos que siguieron a Medellín fueron directamente influenciados por este evento. La Asamblea de Puebla de 1979 lleva su impronta; lo que en Medellín se había expresado en forma de intuición, en Puebla se desarrolló conceptualmente. Nociones como “opción por los pobres”, “Comunidades Eclesiales de Base” y “Teología de la Liberación”, ya esbozadas en la II Conferencia del CELAM, se delinearón y clarificaron en el Documento de Puebla¹⁴. En Santo Domingo, en 1992, se incorporó a la reflexión eclesial la cuestión de la “identidad cultural”, y a partir de este momento la idea de la “inculturación” dentro de la diversidad cultural del Continente fue una temática permanente. La concepción de una “iglesia mestiza” y/o un “cristianismo moreno” ya estaba en germen en los postulados de los documentos de Medellín.

1.5. Principales postulados de las reflexiones de Medellín sobre la pobreza y los pobres

La Conferencia de Medellín marcó un hito al integrar la sensibilidad por la realidad de pobreza, opresión y exclusión del pueblo latinoamericano con una metodología de análisis de la realidad social a la luz de la Palabra de Dios. Este enfoque, que la Teología de la Liberación (TL) profundizaría a partir de la década de 1970, constituye la “quintaesencia del ‘nuevo modo de hacer teología’ que define a la Teología de la Liberación: la relación entre fe y vida”¹⁵.

1.5.1. La categoría de Liberación: del desarrollo integral a la opción preferencial

Un concepto central en Medellín fue la categoría de “liberación”. Si bien aún estaba vinculada en parte a la cuestión del “desarrollo”¹⁶, se presentaba como un concepto

¹³ Clodovis Boff, “La originalidad histórica de Medellín”.

¹⁴ Cf. *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM). Documento de Puebla* (Puebla: CELAM, 1979), nn. 1130-1137.

¹⁵ Clodovis Boff, “La originalidad histórica de Medellín”.

¹⁶ Cf. *Medellín*, “Paz 14”.

con una fuerza y promesas de reflexión futura sin precedentes. Esta categoría había sido anticipada por Gustavo Gutiérrez un año antes en la célebre Conferencia de Chimbote¹⁷ y continuaría desarrollándose con el impulso de Medellín. Se produjo una “retroalimentación eclesial”: muchos obispos y teólogos se nutrieron de la propuesta de Gutiérrez, y a partir de la Conferencia, el propio Gutiérrez (junto a quienes compartían su pensamiento) profundizó en la posibilidad de una liberación integral del ser humano en perspectiva latinoamericana y a la luz de Medellín¹⁸.

La importancia de la liberación integral se advierte con claridad en los dos documentos más influyentes de Medellín: “Justicia” y “Paz”. En ellos, “todo el espíritu de la teología de la liberación está presente”¹⁹. Se hace alusión a la “misericordia injusta que padecen grandes grupos de personas, las cuales claman por su liberación”²⁰. Esta liberación, entendida como el acto de superar todas las esclavitudes, supone la conversión personal y colectiva, y requiere la fuerza del amor como la única “*potencia liberadora*” integral del ser humano.

1.5.2. La denuncia de la injusticia estructural y la violencia

El Documento “Justicia” acusa directamente al subdesarrollo injusto, señalándolo como causa de tensiones y posibles actos de violencia social²¹. Esta violencia es provocada por lo que el Documento denomina “violencia institucionalizada”²², la cual es consecuencia de una “situación de violencia” o “situación de pecado” permanente. La relación entre justicia y paz es central: las desigualdades sociales injustas y persistentes atentan directamente contra la paz.

El Documento “Justicia” busca promover la “concientización social”, es decir, la toma de conciencia de la propia realidad de pobreza, opresión y exclusión, y de las causas que la provocan²³. Por su parte, el Documento “Paz” exige “transformaciones radicales”²⁴. Se critica, además, las posturas “cómodas” que, bajo la excusa de apoliticismo, se instalan en una pasividad omisiva y cómplice.

Si bien el Documento reconoce la legitimidad de la “insurrección revolucionaria”, enfatiza que esta debe ser pacífica y no armada, buscando evitar el derramamiento de sangre por todos los medios posibles²⁵. El mensaje evangélico, al conllevar la paz, exige que las actitudes de todo cristiano sean pacíficas. Estas afirmaciones, fundamentales en un

¹⁷ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología*, 25.

¹⁸ Cf. Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* 50, n.º 1 (2009): 59-73, aquí 60, nota 2.

¹⁹ Clodovis Boff, “La originalidad histórica de Medellín”.

²⁰ Medellín, “Justicia 1”.

²¹ Medellín, “Justicia 1”.

²² Medellín, “Paz 16”.

²³ Medellín, “Justicia 2.1”.

²⁴ Medellín, “Paz 2”.

²⁵ Medellín, “Paz 18”.

contexto de represión política y ante la percepción de la lucha armada como única salida, señalaron una línea de acción clara que marcaría el rumbo de la TL y, consecuentemente, de la Filosofía de la Liberación.

En las “conclusiones pastorales”, el Documento refiere la necesidad de generar “un orden social justo”, de atender a los “derechos de los pobres y oprimidos”, de la urgencia en “denunciar enérgicamente los abusos y... las desigualdades excesivas entre ricos y pobres”, y de la responsabilidad de la Iglesia en colaborar “con los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base”²⁶.

1.5.3. La educación liberadora y la visión integral de la pobreza

El Documento IV, “Educación”, también enfatiza la cuestión de la liberación. El término aparece siete veces, y en el párrafo 8, se define la “educación liberadora” como aquella “que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo” y como “el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre”²⁷. A pesar de que muchos pronunciamientos sobre liberación hacen referencia urgente a problemáticas sociales, la concepción medelliniana de este concepto apunta siempre a la “liberación integral” de todo ser humano.

Medellín constituye un hito por su novedad y sus consecuencias en la historia reciente de la Iglesia latinoamericana. Recogió y reflexionó sobre problemáticas ya abordadas en documentos anteriores. Pasó de una Iglesia y teología que históricamente solo habían repetido postulados europeos a una Iglesia que piensa por sí misma, que reflexiona desde y para su propia realidad de pobreza, injusticia y opresión. Los temas centrales tratados fueron:

- a. La pobreza y la justicia.
- b. El amor al prójimo y la paz en medio de una situación de violencia estructural y/o institucional.
- c. La unidad de la historia y el ámbito político de la fe.

La Conferencia puso de manifiesto que el episcopado latinoamericano no podía permanecer indiferente ante las “tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria”²⁸. Se reconoció un “sordo clamor” de millones de personas pidiendo una liberación que no les llegaba, y se afirmó que esta miseria colectiva es “una injusticia que clama al cielo”.²⁹

Frente a esta realidad, urgía el análisis científico de la situación social para identificar las causas de la injusticia, pero esta tarea no era suficiente; era necesaria la acción concreta. Medellín exhortó a la solidaridad, al testimonio de vida evangélica, al compro-

²⁶ Medellín, “Justicia 22, 2.3, 2.4”.

²⁷ Medellín, “Educación 8”.

²⁸ Medellín, “Mensaje a los Pueblos 1”.

²⁹ Medellín, “Justicia 1”.

miso con el marginado y excluido, y al esfuerzo por la justicia social y la liberación del oprimido³⁰. La cuestión del amor al prójimo que sufre por la vulneración de sus derechos, es decir, la lucha por la justicia y la paz, son temas centrales. La situación de pobreza, exclusión y explotación genera tensiones y atenta contra la paz, llevando a los obispos a señalar que “América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia, que puede llamarse de violencia institucionalizada... Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras”³¹.

Tanto las reflexiones teológico-pastorales de Medellín como la acción posterior dieron lugar a una apertura e irrupción de la Iglesia latinoamericana en el ámbito social y político sin precedentes. Los lineamientos de la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI, permitieron una comprensión más integral de la vida humana, posibilitando la síntesis entre el progreso humano (incluso material) y el espiritual. A partir de aquí, la cuestión de la liberación, en consonancia con el Vaticano II y Medellín, se enfocó hacia una liberación humana integral, que maduraría en los años posteriores.

1.5.4. La pobreza: negativa (injusta) y positiva (evangélica)

El núcleo central de la noción de pobreza en Medellín se compone de dos ideas: por un lado, una idea negativa de la pobreza como una realidad “mala” que debe ser superada (la miseria injusta); por otro, un ámbito positivo que tiene que ver con la pobreza espiritual, la cual es voluntaria, vivida “por el Reino”³².

En el “Mensaje a los Pueblos de América Latina”, los obispos afirmaron que dichos pueblos “aspiran a su liberación y a su crecimiento en humanidad”, exhortando al compromiso de “inspirar, alentar y urgir un orden nuevo de justicia que incorpore a todos los hombres en la gestión de sus propias comunidades”³³.

El Documento “Justicia” inicia su análisis de la angustiante situación de pobreza y opresión denunciando que la miseria “margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo”³⁴. Se enumeran las situaciones de familias, jóvenes, mujeres, campesinos, clase media, profesionales autoexiliados, artesanos y pequeñas empresas, concluyendo con la “casi universal frustración de legítimas aspiraciones que crea el clima de angustia colectiva que ya estamos viviendo”³⁵. Se identifican problemáticas culturales y económicas, como la falta de integración que provocó la superposición de culturas, y sistemas económicos que beneficiaron solo a sectores privilegiados, generando inestabilidad política e instituciones meramente formales. A esto se suma la falta de solidaridad, que conlleva situaciones de injusticia y pecado social.

³⁰ Medellín, “Justicia 2, Paz 2”.

³¹ Medellín, “Paz 16”.

³² Cf. Medellín, “Pobreza, 1 y 2”.

³³ Medellín, “Mensaje 4”.

³⁴ Medellín, “Justicia 1”.

³⁵ Medellín, “Justicia 1”.

En su fundamentación doctrinal, Medellín se dirige a “todos los hombres que, en este continente, tienen ‘hambre y sed de justicia’”³⁶. Se afirma que los bienes de este mundo son para todos y deben alcanzar a todos de manera justa. Dios otorgó al ser humano la capacidad de transformar la creación mediante la solidaridad. En la “plenitud de los tiempos”, Dios envió a su Hijo para redimir a toda la humanidad, para “liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano”³⁷.

1.5.5. Las tensiones sociales y la violencia institucionalizada

El Documento “Paz” amplía las causas de la injusticia y la inestabilidad social. Afirma que “si ‘el desarrollo es el nuevo nombre de la paz’ (PP 87), el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (CELAM 1968, Paz 1). Los obispos distinguen entre la pobreza/miseria causada por factores naturales y la resultante de injusticias sociales (pecado), enfatizando esta última como una amenaza a la paz social.

Las injusticias generan tensiones que los prelados dividen en tres grupos:

1. “Tensiones entre clases y colonialismo interno”: Se describen diversas formas de marginalidad, desigualdades excesivas, frustraciones crecientes, y opresión de los sectores de poder. Esta situación se vuelve cada día más intolerable a medida que las víctimas toman conciencia.
2. “Tensiones internacionales y neocolonialismo externo”: Se enfatiza la dependencia económica que subyuga a los países latinoamericanos, privados del control sobre sus bienes y decisiones económicas. La aparente seguridad de una economía primaria somete a estas naciones a la dependencia de los formadores de precios. Los países industrializados, por el contrario, se enriquecen desmedidamente, incluso “con la fuga de capitales económicos y humanos, evasión de impuestos y fuga de las ganancias, endeudamiento progresivo, monopolios internacionales e imperialismo político tanto indirecto como directo”³⁸.
3. “Tensiones entre los países de América Latina”: Los conflictos *ad intra* de la región, de origen histórico-político, persisten a causa de nacionalismos exagerados y la carrera armamentística, que dificultan la integración y socavan los vínculos fraternos³⁹.

A la descripción de estas injusticias le sigue la advertencia sobre las tensiones que causan las actitudes opresivas. Se señala que aquellos que las padecen están tomando conciencia progresivamente de su situación, lo que aumenta su intolerancia:

³⁶ Medellín, “Justicia 2.1”.

³⁷ Medellín, “Justicia 2.1”.

³⁸ Medellín, “Paz 8 y 9”.

³⁹ Medellín, “Paz 10”.

La educación de base, la alfabetización, aumentarán la toma de conciencia, y la explosión demográfica multiplicará los problemas y tensiones. No hay que olvidar tampoco los movimientos que existen de todo tipo, interesados cada vez más en aprovechar y exacerbar estas tensiones. Por tanto, si hoy la paz se ve ya seriamente amenazada, la agravación automática de los problemas provocará consecuencias explosivas⁴⁰.

Según los obispos, “el origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana, que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación”⁴¹. El mensaje cristiano no apunta primero a un cambio de estructuras, sino a la conversión personal, que luego exige dicho cambio. La transformación personal, mediante la toma de conciencia de la propia realidad (a veces de injusticia o pecado), es el punto de partida de la liberación. Este tema, aunque abordado desde una perspectiva teológica, sería una influencia fundamental en los iniciadores de la Filosofía de la Liberación.

El amor es clave para llevar a cabo la praxis liberadora en pos de transformaciones reales y concretas con cambios estructurales y efectos permanentes. Para Medellín, “el amor ‘la ley fundamental de la perfección humana, y por lo tanto de la transformación del mundo’ (GS 38) no es solamente el mandato supremo del Señor, es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad”⁴².

Los obispos aclaran que, aunque la “Fiesta futura del Reino Celestial” es el destino del hombre, la realidad terrena también es parte de su vida, ya que el Reino se construye día a día.

No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, ‘en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios’ (GS 39)”⁴³. Expresan optimismo: “creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la injusticia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos”⁴⁴.

1.5.6. Compromiso pastoral y reivindicación de las estructuras intermedias

En las “Proyecciones de Pastoral Social”, los obispos señalan que el servicio pastoral busca contribuir a la toma de conciencia de las responsabilidades personales y sociales de la fe, sustentado en el Magisterio de la Iglesia. Entienden que debe organizarse una “organización global de las comunidades nacionales”, donde “toda la población, muy

⁴⁰ Medellín, “Paz 11”.

⁴¹ Medellín, “Paz 14”.

⁴² Medellín, “Paz 15”.

⁴³ Medellín, “Paz 15”.

⁴⁴ Medellín, “Paz 15”.

especialmente las clases populares, han de tener, a través de estructuras territoriales y funcionales, una participación receptiva y activa, creadora y decisiva, en la construcción de una sociedad”⁴⁵. Estas estructuras intermedias, libremente organizadas, son “la trama vital de la sociedad” y “la expresión real de la libertad y de la solidaridad de los ciudadanos”⁴⁶.

Medellín incluye a las familias dentro de estas estructuras, destacando que deben organizarse económica y culturalmente para que el cambio social sea efectivo y sus “legítimas necesidades y aspiraciones sean tenidas en cuenta en los niveles donde se toman las decisiones fundamentales que puedan promoverlas o afectarlas”⁴⁷. Estas organizaciones materializan los ideales de participación y representación democrática⁴⁸. La Conferencia se dirige a obreros y campesinos, reconociéndolos como sujetos protagónicos de la transformación social, a pesar de su frecuente mal remuneración.

La reflexión episcopal también alcanza al empresariado, criticando la concepción latinoamericana del “derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía”⁴⁹. Se afirma que la empresa, en una economía humana, “no se identifica con los dueños del capital, porque es fundamentalmente comunidad de personas y unidad de trabajo, que necesita de capitales para la producción de bienes. Una persona o un grupo de personas no pueden ser propiedad de un individuo, de una sociedad o de un Estado”⁵⁰. Los obispos critican por igual el sistema liberal capitalista y el marxista, considerándolos atentatorios contra la dignidad humana. Aunque no siempre conscientes de la raíz europea de estas categorías económicas, abogan por una economía humanista basada en la Doctrina Social de la Iglesia, como condición *sine qua non* para un auténtico proceso de desarrollo e integración.

Se reafirma que ni el capital, ni la técnica, ni los planes económicos servirán eficazmente al hombre si los trabajadores “no son incorporados con toda la proyección de su ser humano, mediante la ‘activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto’ (GS 68), y en los niveles de la macroeconomía, decisivos en el ámbito nacional e internacional”⁵¹.

Para solucionar los problemas sociales y económicos, Medellín propone la organización colectiva de obreros y campesinos. Las entidades sindicales deben tener mayor fuerza en las estructuras intermedias profesionales para ejercer su derecho de representación y participación en la producción y comercialización a nivel nacional, continental e internacional, y también en los niveles político, social y económico donde se toman

⁴⁵ Medellín, “Pastoral Social 4”

⁴⁶ Medellín, “Pastoral Social 4”. Este postulado es fundamental, pues en él parecen estar en germen los planteos de Enrique Dussel sobre la comunidad y la participación.

⁴⁷ Medellín, “Pastoral Social 4”

⁴⁸ Un tema central en la obra de Dussel

⁴⁹ Medellín, “Pastoral Social 7”

⁵⁰ Medellín, “Pastoral Social 7”

⁵¹ Medellín, “Pastoral Social 7”

decisiones sobre el bien común⁵². La unidad en la diversidad es clave para superar el neocolonialismo, especialmente la integración de sectores económicos y productivos para superar la dependencia.

El Documento “Justicia” presta particular atención a los campesinos e indígenas, históricamente explotados y excluidos. Es necesario reivindicarlos y promocionarlos mediante una auténtica y urgente reforma de las estructuras sociales y políticas agrarias⁵³. Se estima que la organización cooperativa es la mejor, y se debe estimular la creación de centros urbanos que permitan el acceso a bienes culturales y de salud, y favorezcan la participación en la toma de decisiones. Este “elevación del medio rural contribuirá al necesario proceso de industrialización y a la participación en las ventajas de la civilización urbana”⁵⁴.

El proceso de industrialización es irreversible y clave para elevar el nivel de vida. Exige un replanteo de la macroeconomía que considere a los países o sectores históricamente excluidos para lograr una auténtica integración latinoamericana, siempre con las personas y sus derechos como protagonistas.

Finalmente, los obispos consideran que los cambios estructurales en América Latina solo son posibles con una verdadera reforma política. El ejercicio de la autoridad política tiene como única finalidad el bien común, y debe asegurar los derechos y libertades inalienables de los ciudadanos y el libre funcionamiento de las estructuras intermedias⁵⁵. La autoridad pública tiene la misión de “propiciar y fortalecer la creación de mecanismos de participación y de legítima representación de la población o si fuera necesario, la creación de nuevas formas”⁵⁶, insistiendo en vitalizar la organización municipal y comunal como punto de partida.

La *concientización* se presenta como un momento clave de la transformación socioeconómica y política. La toma de conciencia social debe ser provocada, pues “no es posible lograr cambios reales sin ser conscientes de la situación en que se vive”⁵⁷. Se reconoce implícitamente la necesidad de formación para los pastores mismos, proponiendo encuentros con diversos grupos socioprofesionales para una visión más completa de la dinámica social y una acción colegiada. Se comprometen a organizar cursos mediante la Pastoral Social para quienes tienen responsabilidad en la toma de decisiones. Las “comunidades sociológicas de base” deben velar por sus derechos y establecer “algún tipo de equilibrio” con los sectores de poder⁵⁸. La Iglesia ofrecerá “ayuda a los desvalidos... para que conozcan sus propios derechos y sepan hacer uso de ellos. Para lo cual utilizará su

⁵² Medellín, “Pastoral Social 7”

⁵³ Medellín, “Pastoral Social 10”

⁵⁴ Medellín, “Pastoral Social 10”

⁵⁵ Medellín, “Justicia 14”

⁵⁶ Medellín, “Justicia 14”

⁵⁷ Medellín, “Justicia 15”

⁵⁸ Medellín, “Pastoral Social 4”

fuerza moral y buscará la colaboración de profesionales e instituciones competentes”⁵⁹. Se entiende que la promoción humana es una función subsidiaria de la Iglesia, en casos de urgencia.

El Documento “Paz” reitera que

la paz es, ante todo, obra de justicia (GS 78). Supone y exige la instauración de un orden justo (*Pacem in terris* 167 y PP 76) en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en que los hombres no sean objetos, sino agentes de su propia historia. Allí, pues, donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz⁶⁰.

Este “nuevo orden”, condición indispensable para la paz, tiene al amor como su piedra angular, pues este es “el alma de la justicia”.

La “violencia institucionalizada” en América Latina ha provocado terribles violaciones a los derechos humanos. Medellín advierte a los poderosos que “no deben abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos”⁶¹.

A modo de cierre de esta primera parte, resulta pertinente preguntarse, cincuenta años después de este significativo evento, si la Iglesia Católica, al denunciar estas injusticias y advertir sobre el potencial de la violencia, fue plenamente consciente de la complicidad histórica de algunos sectores de la misma Iglesia con el poder político y económico, o si los sectores más empobrecidos de la sociedad fueron siempre acogidos en el seno de las comunidades eclesiales. La reflexión sobre estas interrogantes, crucial para una valoración integral de Medellín, invita a mantener vivo el debate sobre su legado y la autocrítica institucional.

2. Acontecimientos fundacionales y el surgimiento de la Filosofía de la Liberación

La Filosofía de la Liberación (FL) emergió en Argentina a comienzos de la década de 1970⁶². Esta corriente, fundamental en el pensamiento latinoamericano, fue inicialmente configurada por un grupo de filósofos y teólogos que iniciaron una reflexión crítica “en, para y desde América Latina”. Entre ellos, Juan Carlos Scannone se destaca como uno de los principales representantes, y sus aportes filosóficos y teológicos constituyen el núcleo del presente trabajo.

⁵⁹ Medellín, “Justicia 16”

⁶⁰ Medellín, “Paz 1”

⁶¹ Medellín, “Paz 16”

⁶² Cf. Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación”, 60-61.

La Segunda Conferencia de Medellín (1968) tuvo un impacto profundo y duradero en el desarrollo de la FL en América Latina, visible en varios niveles:

- Énfasis en la ética y la praxis: Medellín subrayó que la reflexión no podía ser meramente teórica, sino que debía estar intrínsecamente ligada a la praxis liberadora. Los filósofos de la liberación, como Dussel, Zea, Scannone, entre muchos otros, adoptaron este enfoque ético-práctico, concibiendo la filosofía como una herramienta para la transformación social⁶³.
- Crítica al eurocentrismo: La Conferencia instó a una reflexión teológica y filosófica que partiera de la realidad latinoamericana, cuestionando la dependencia intelectual de Europa. Esta crítica fue adoptada por la FL, que buscó romper con la hegemonía cultural y epistemológica del Norte Global, desarrollando una filosofía arraigada en las experiencias locales⁶⁴.
- Opción preferencial por los pobres: Concepto central en Medellín, se convirtió en un pilar ético y político de la FL. No solo implica una prioridad moral, sino un enfoque epistemológico que parte de la realidad y las experiencias de los oprimidos⁶⁵.

En suma, Medellín fue un evento decisivo que proporcionó a los filósofos de la región un marco ético y político para articular una respuesta filosófica crítica y comprometida con la justicia social. No solo impactó la teología, sino que sentó las bases para una filosofía auténticamente latinoamericana, distanciada de imposiciones culturales y filosóficas europeas, y enfocada en las realidades concretas de opresión y exclusión.

2.1. La configuración de un nuevo paradigma filosófico

La Filosofía de la Liberación es un movimiento filosófico que emergió en América Latina durante la década de 1970 con el propósito de confrontar las realidades de opresión y explotación que enfrentaban los pueblos de la región. Este movimiento se opone directamente a la dominación cultural, económica y política ejercida por los países del Norte Global, y se esfuerza por desarrollar una filosofía que emane de las experiencias y luchas de los pueblos oprimidos⁶⁶.

El origen de la FL está íntimamente ligado a las reflexiones y decisiones tomadas en la Segunda Conferencia de Medellín. Un sector significativo de pensadores latinoamericanos sitúa su génesis entre finales de los años 1960 y principios de los 1970. Los filósofos fundadores de esta corriente se nutrieron de diversas influencias teóricas,

⁶³ Cf. Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación* (México D.F.: Edicol, 1985), 110; Juan Carlos Scannone, "La filosofía de la liberación", 60.

⁶⁴ Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana como simple humanismo* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 1974), 75.

⁶⁵ Cf. Medellín, "Pobreza 1 y 2".

⁶⁶ Cf. Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973), 25-30.

tanto europeas como latinoamericanas. Entre las internas, la Conferencia de Medellín, tal como hemos señalado, celebrada en un contexto de profunda injusticia, opresión y exclusión en América Latina, impactó directamente en sus reflexiones sobre la pobreza y los pobres, impulsándolos a concebir un nuevo modo de filosofar.

Al regresar a Argentina a finales de 1967, tras su doctorado en Europa, el filósofo y teólogo Juan Carlos Scannone se encontró con una Iglesia latinoamericana en plena renovación posconciliar, organizando la Conferencia de Medellín. Este evento visibilizaría la precariedad, pobreza injusta, subdesarrollo y dependencia socioeconómica de la región. La Iglesia se enfrentaba al desafío de repensar su misión evangelizadora desde su propia realidad. En este contexto, no solo surgió el planteo de la liberación en el ámbito teológico, sino también la necesidad de un “pensar propio” en la filosofía latinoamericana, históricamente dependiente de los presupuestos y categorías europeas⁶⁷.

Scannone, en su artículo citado “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual” (2009), subraya la relevancia de Medellín en los albores de la FL. Afirmó que “mientras que hasta aproximadamente 1965 la preocupación principal en América Latina había sido la del desarrollo, desde Medellín comenzó a privilegiarse otro enfoque, que interpretaba al anterior: el de la liberación”⁶⁸. Así, la Teología de la Liberación (TL) nació y se potenció tras Medellín, influenciada por la teoría de la dependencia, desarrollada por intelectuales como Enzo Faletto, Fernando H. Cardoso, Orlando Fals Borda y André Gunder Frank. Esta teoría sostenía que el subdesarrollo latinoamericano no era un estadio atrasado del capitalismo, sino el producto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales⁶⁹. De esta manera, “liberación” se empleó como concepto dialécticamente opuesto a dependencia y opresión. Sin embargo, al ser asumido por la TL y la FL, fue reinterpretado como liberación integral del ser humano, trascendiendo lo puramente económico y social, tal como ya había sido expresado en Medellín⁷⁰.

Scannone añade que “en el ambiente creado por Medellín, bajo el influjo de dichas teorías de la dependencia y como respuesta a la pregunta planteada por Augusto Salazar Bondy sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana, nació entonces en Argentina, la FL”⁷¹.

⁶⁷ Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1999), 15-20.

⁶⁸ Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación”, 60.

⁶⁹ Cf. Fernando Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina: Ensayo de interpretación sociológica* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1969), 70-75.

⁷⁰ Cf. Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación”, 60.

⁷¹ Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación”, 60.

2.2. La Teología de la Liberación: Un giro metodológico fundamental

En un artículo de la década de 1980, Scannone enumera una serie de circunstancias que propiciaron el surgimiento de la TL, aplicables análogamente a los inicios de la FL⁷². En primer lugar, destaca la *Gaudium et Spes*, que presentó un nuevo abordaje teológico de la realidad a través del movimiento metodológico “ver, juzgar, actuar”⁷³. En segundo lugar, se produjo una creciente toma de conciencia, tanto *ad intra* como *ad extra* de la Iglesia católica latinoamericana, sobre la propia realidad de injusticia, dependencia, subdesarrollo, opresión y exclusión de la región respecto a los países centrales. Esta conciencia intraeclesial se gestó, en gran medida, gracias a la euforia pro-revolucionaria en diversos grupos sociales y a la interpretación de la teoría de la dependencia por parte de referentes de las ciencias sociales, quienes concibieron el subdesarrollo como consecuencia negativa del capitalismo global, no como un capitalismo tardío⁷⁴.

En tercer lugar, la propuesta de Gustavo Gutiérrez en torno a Medellín provocó un giro metodológico fundamental en la reflexión teológica católica universal. El nuevo enfoque del teólogo peruano dio lugar a la TL propiamente dicha, que inició con un planteo crítico de las posturas teológicas subyacentes a la praxis pastoral latinoamericana. Así, la reflexión teológica se concibió como un servicio crítico -desde la fe- a la acción eclesial en el mundo. La propia interpretación de Gutiérrez se vinculó directamente con su “pastoral profética”. El punto de partida es la perspectiva del pobre, entendida no solo como solidaridad, sino como un “nuevo lugar” hermenéutico de reflexión teológica⁷⁵. A partir de ello, se formuló y asumió teológicamente el concepto de liberación, que maduró en torno a los acontecimientos eclesiales (Medellín, Puebla) y sociopolíticos de la época, culminando en su obra *Teología de la liberación: Perspectivas* (1971).

Scannone considera que la Conferencia de Medellín, convocada para aplicar el Vaticano II a la realidad latinoamericana e inspirada en la metodología de la *Gaudium et Spes*, fue de vital importancia para el surgimiento de la TL y, por ende, de la FL. Temas como “pobreza”, “paz” y “justicia” se volvieron centrales en la reflexión teológica y filosófica. Expresiones como “liberación de toda opresión”, “violencias institucionalizadas”, “concientización”, “educación para la liberación” y “cambio estructural” provocaron el reemplazo del interés por el “desarrollo” por el de “liberación”.

En síntesis, la TL -sobre todo a partir de Medellín, aunque ya esbozado antes- puso énfasis en el pueblo latinoamericano oprimido como sujeto de su propia liberación,

⁷² Cf. Juan Carlos Scannone, “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata* 38 (1982): 25-50.

⁷³ Concilio Vaticano II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965), GS 4.

⁷⁴ Cf. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina,” en Edgardo Lander, ed., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 342-345.

⁷⁵ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*, 10-15.

un pueblo a la vez pobre y creyente. Por ello, esta teología revalorizó la piedad popular y la cultura propia de dicho pueblo, transformada por el contacto con la Palabra de Dios y la praxis de liberación, dando lugar a una “espiritualidad cristiana de liberación”. La teología acompañó este movimiento popular de reivindicación social, política, religiosa y cultural, reafirmandose como teología latinoamericana. Sin embargo, no se encerró en su identidad, sino que se abrió al diálogo universal y ecuménico, lo que contribuyó a que sus postulados fueran asumidos por los filósofos pioneros de la FL.

2.3. La Filosofía de la Liberación: Una universalidad situada

Scannone señala que la praxis liberadora es el “acto primero” de la Filosofía de la Liberación, su punto de partida y su “lugar hermenéutico”. Esta reflexión filosófica radical se nutre de los aportes de las ciencias sociales, humanas y culturales. Estamos ante un nuevo modo de filosofar histórico, concreto e inculturado, enraizado en la praxis liberadora. Sin embargo, estar “situada espaciotemporalmente” no reduce su pretensión de validez universal, de ahí que se trate de una “universalidad situada”⁷⁶. Esta filosofía, por su propia naturaleza, no se somete a reduccionismos al pensar la liberación, sino que asume la tarea reflexiva desde una concepción humana integral de dicho concepto⁷⁷. Scannone añade que la FL “a veces se relacionó con la TL (Ellacuría, Dussel, Scannone), aportando a esta su momento filosófico intrínseco y sirviéndole de mediación para con las ciencias sociales. Sin embargo, aún en ese caso, no dejó de respetarse la autonomía racional del filosofar”⁷⁸.

3. La noción de “Pueblo Pobre” en el pensamiento teológico y filosófico de Juan Carlos Scannone

Según Scannone, los filósofos y teólogos de la liberación latinoamericana, inspirados en diversas fuentes, al reivindicar a los pueblos y culturas oprimidas, echaron raíces en la opción por los pobres y en su liberación de toda forma de opresión. Así, la Filosofía y la Teología de la Liberación se convirtieron en una reivindicación de la identidad latinoamericana frente a las sucesivas “invasiones culturales, políticas y sociales” que, a lo largo de la historia, han sido causa y efecto de dominación y opresión⁷⁹.

Para Scannone, los oprimidos son especialmente “las clases populares –cuya cultura y religiosidad son típicamente latinoamericanas–, los indígenas creyentes (culturalmente mestizados) y las masas suburbanas (provenientes del campesinado en gran parte mestizo)”⁸⁰.

⁷⁶ Esta categoría ha sido desarrollada originalmente por Mario Casalla en el marco de la filosofía latinoamericana, y es retomada por Scannone en el contexto de la Filosofía de la Liberación.

⁷⁷ Cf. Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación”, 61.

⁷⁸ Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación”, 61.

⁷⁹ Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación”, 80-82.

⁸⁰ Juan Carlos Scannone, “La filosofía de la liberación”, 82.

Desde las primeras etapas de su pensamiento, identifica, en sentido práctico, la noción de “pueblo” con la de “sabiduría popular”. Señala que no utiliza la categoría “pueblo” en un sentido primariamente socioeconómico, como sinónimo de proletariado, sino en un sentido histórico-cultural; una suerte de categoría-símbolo que designa a todos aquellos que –independientemente de su lugar en el proceso productivo– comparten el mismo proyecto histórico de liberación⁸¹. La concibe como categoría histórica, pues solo en la historia concreta puede definirse lo que es “pueblo” en relación con una memoria, una praxis y un destino histórico comunes. Además, es una categoría cultural porque hace referencia a la creación, defensa y liberación de un ethos cultural o estilo humano de vida propio de una comunidad, es decir, su manera particular de estar en el mundo y de relacionarse con la naturaleza, con otros seres humanos y pueblos, y con Dios. Por estas razones⁸², afirma que es una categoría principalmente, pero no exclusivamente, histórico-política, ya que designa una comunidad de historia, praxis y destino (bien común) capaz de constituirse en Estado, pero cuyas dimensiones abarcan todos los ámbitos de la cultura, no solo el político, sino también el económico, el cultural (en su acepción restringida), el religioso, entre otros.

En un artículo de la década de 1970, Scannone explica el sentido de la categoría “pueblo” como histórico-cultural, mostrando su relación con el “pueblo” comprendido como sector social. En un primer sentido, “pueblo” son los grupos sociales “populares” (de menores ingresos, con trabajo predominantemente manual y dependiente), quienes son signo y expresión de las aspiraciones legítimas del pueblo en su conjunto, conservan mejor la memoria histórica y condensan sus valores culturales. En un segundo sentido, otros sectores de la sociedad son pueblo en cuanto comparten estas aspiraciones, memoria histórica y valores, o no se oponen a ellos⁸³.

Según el autor, de no utilizarse la categoría “pueblo” en este sentido, se tiende a una concepción clasista y socioeconómica, identificándolo simplemente con el campesinado o el proletariado, usándolo como categoría científica y dialéctica. Es probable que la “conciencia” de este ser del pueblo se dé solo en grupos de vanguardia “concientizados”⁸⁴.

En el caso de América Latina, el “pueblo” se refiere especialmente a los “sectores populares” (pobres, trabajadores no privilegiados que habitan villas miseria, campamentos, favelas, etc.). Son ellos quienes mejor conservan los valores básicos de nuestra cultura y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo⁸⁵. Al

⁸¹ Cf. Juan Carlos Scannone, “Teología de la liberación y praxis popular: Aportes críticos para una teología de la liberación”, *Stromata* 32 (1976): 253-287.

⁸² Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*; Juan Carlos Scannone, “Teología de la liberación y praxis popular”, 254.

⁸³ Cf. Juan Carlos Scannone, “Teología, Cultura Popular y Discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación”, *CIAS: Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 237 (1974): 3-24.

⁸⁴ Cf. Juan Carlos Scannone, “Teología de la liberación y praxis popular”, 255.

⁸⁵ Cf. Juan Carlos Scannone, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, *Stromata* 32 (1976): 253-287.

referirse a la sabiduría popular, Scannone también alude al momento crítico de otras formas, quizás ideologizadas, de saber popular⁸⁶. Tanto la TL como la FL en Argentina han considerado este aspecto, trabajando en una hermenéutica de dichos “sectores populares” para discernir lo propio, así como los valores y antivalores presentes en ellos, sin olvidar la incorporación y la importancia de la mujer en los avances filosófico-teológicos recientes⁸⁷.

Además, el *ethos* cultural nos identifica como pueblo-nación, producto de un mestizaje cultural. Según Scannone, en América Latina prevaleció la unión (mestizaje) sobre el conflicto, aunque esta fue resultado de la imposición y la conquista. Incluso primó la integración sobre el simple trasplante migratorio posterior⁸⁸. Scannone utiliza con frecuencia la categoría “mestizaje cultural” para interpretar la historia y la cultura latinoamericana, sin referirse a ella desde un punto de vista puramente racial.

Para el pensador argentino, tomando críticamente la categoría de “pueblo nuevo” de Darcy Ribeiro⁸⁹, la categoría de “mestizaje cultural” -entendida filosóficamente- es fecunda para la interpretación del acontecimiento fundacional del pueblo criollo, su ser, su *ethos* cultural y su historia⁹⁰. Esto se debe a que el mestizaje cultural, comprendido filosóficamente, es producto del entrecruzamiento de dos dialécticas subyacentes a la historia y su comprensión filosófica: por un lado, la dialéctica hombre-mujer (encuentro fraternal entre hombres, pueblos y culturas); por otro, la dialéctica señor-esclavo (conflicto en relación de dominación)⁹¹.

Desde el punto de vista teológico, Scannone señala que el sentido de la novedad histórica y la prevalencia de la unidad sobre el conflicto (sin negarlo) son características del sentido cristiano de la vida. Para el jesuita, entender al pueblo como sujeto colectivo de la historia resulta familiar a quien conoce la historia bíblica del Pueblo de Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, sin negar las diferencias esenciales entre “pueblo”, “Israel-pueblo de Dios” y la “Iglesia-pueblo de Dios”⁹². Cabe destacar que, en Medellín, cuya influencia es notable en los inicios de la TL y la FL, la categoría “Pueblo de Dios” se usó generalmente para referirse a la Iglesia (el conjunto de los bautizados), mientras que “pueblo” se usó para aludir a la población, la ciudadanía, con especial atención a los sectores más pobres y vulnerables, quienes son propiamente el “pueblo” que necesita y reclama ser liberado de la opresión⁹³.

⁸⁶ Véase, Juan Carlos Scannone, *Evangelización, Cultura y Teología* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990).

⁸⁷ Véase, M. González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro* (Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2005).

⁸⁸ Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990).

⁸⁹ Véase, Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, 3 vols. (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1969).

⁹⁰ Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990).

⁹¹ Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida*.

⁹² Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida*.

⁹³ Cf. Medellín, “Pobreza 1 y 2”.

Scannone identifica su pensamiento con el del Episcopado Argentino, que, en línea con Medellín y Puebla, afirmaba que América Latina no es una mera repetición cultural española o precolombina, sino que de ellas surgió un pueblo nuevo. En cuanto al pueblo argentino, este nació en el espacio fraterno de la solidaridad latinoamericana. La inmigración (especialmente latina y católica) reafirmó su cultura y se integró con otras, contribuyendo activamente a la conformación de la Nación. Por ello, el aporte a la “raza” y la cultura, aunque “nos distingue de los países que tienen una preponderante población de origen precolombino, no nos separa de ellos, porque por encima de todo nos unen una misma fe, una identidad histórica y una lengua común”⁹⁴.

Scannone aborda, también, la relación entre los conceptos de “pueblo” y “popular”. Considera que estos términos pueden referirse a dos significaciones distintas, pero íntimamente relacionadas:

1. Pueblo como conjunto de sectores de menores recursos en cuanto a poder, bienes o saber (en América Latina, las grandes mayorías pobres y empobrecidas).
2. Pueblo entendido como nación, no desde el Estado, sino como el conjunto de quienes comparten una misma historia, una cultura (o modo de vivir) y un destino histórico común. El autor reflexiona que cuando en la Iglesia se opone “pueblo” o “lo popular” al clero o a “lo clerical” y/o “lo académico”, se está usando el primer significado.

Según Scannone, estos términos se usan de modo analógico, basándose en una relación semántica, histórica y ontológica entre ambas significaciones o realidades. El nexo semántico radica en que ambas aluden a un sujeto colectivo y a lo común y comunitario en él. La correlación histórica se da, por ejemplo, en América Latina, donde los “pobres y sencillos” (tomando referencia de *Evangelii Nuntiandi* 48) son quienes mejor conservan la memoria histórica y condensan la cultura común, producto del mestizaje cultural fundacional y de la primera evangelización. Incluso, los ideales del pueblo —su lucha por la justicia, la liberación, el sentido comunitario y participativo— se alinean con el proyecto histórico-cultural de la Patria Grande latinoamericana, influenciada por el sentido cristiano del hombre. El probable vínculo ontológico reside en que “la sencillez de los sencillos” es más transparente para el desarrollo de lo comunitario, preservándolo de las desfiguraciones del poder, del tener o del saber. Además, el sufrimiento de los pobres los une, los abre a la pobreza de corazón y los mueve a la solidaridad, a la lucha por la justicia y a la necesidad de Dios. Por ello, sus aspiraciones e intereses objetivos coinciden con los del bien común de la nación⁹⁵.

Así, el jesuita asevera que al hablar de religiosidad o “sabiduría popular” o “del pueblo”, se refiere a los pobres y sencillos como *analogatum princeps* del pueblo-nación y su cultura, en cuanto conservan, condensan y transparentan mejor su cultura en los

⁹⁴ Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida*, 190.

⁹⁵ Cf. Juan Carlos Scannone, “Pueblo y popular: El lugar del pobre en la reflexión teológica y filosófica,” *Revista de Teología* 27 (1987): 203-225.

sectores más vulnerables. Agrega: “de ahí que, cuando se trata de la religión o la sabiduría de los pobres y sencillos del pueblo de Dios, la cuestión de la relación orgánica y constitutiva de su piedad y sabiduría cristianas con la teología plantea el problema de la teología popular como teología inculturada”⁹⁶. Scannone añade que el Documento de Puebla (indirectamente también Medellín) relaciona y une ambos significados: la religiosidad popular como existencia cultural que la religión adopta en un pueblo (DP 444), vivida principalmente por los “pobres y sencillos” (EN 48), pero presente en todos los ámbitos sociales y, a veces, como nexo entre personas divididas por cuestiones políticas (DP 447). Por tanto, en América Latina, la opción preferencial por los pobres implica una elección por los valores evangélicos y humanos de su cultura y religiosidad populares, y la opción pastoral por evangelizar la cultura incluye dicha opción preferencial por los pobres⁹⁷.

La concepción de “pueblo” elaborada por Scannone debe mucho al pensamiento de Lucio Gera, uno de sus principales referentes. En un artículo de la década de 1990⁹⁸, Scannone da cuenta de esta influencia y comenta los aportes de Gera a la teología latinoamericana, especialmente en el ámbito eclesiológico:

1. La recomprensión de la relación Iglesia-mundo, es decir, entre el Pueblo de Dios y los pueblos, como evangelización de los pueblos y la(s) cultura(s).
2. La comprensión analógica del Pueblo de Dios como pueblo.
3. La problemática de la encarnación del Pueblo de Dios en los pueblos y su relación —especialmente en América Latina— con la religión del pueblo.
4. La pastoral popular de la Iglesia, en su doble vertiente, religiosa y política⁹⁹.

Scannone, a partir de una lectura “circular” de *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, concibe la relación “Iglesia-mundo” como la que se da entre el Pueblo de Dios y los pueblos. La categoría “Pueblo de Dios”, privilegiada por Gera (y asumida por Scannone) sobre otras categorías posconciliares, resulta más adecuada por su raigambre bíblica y su reafirmación conciliar, así como para resaltar los momentos históricos, personal-comunitario y social de la Iglesia. Además, la lectura teológica de los signos de los tiempos se realizó tomando al pueblo —en sus ámbitos histórico, cultural, religioso y eclesial— como lugar epifánico de esos signos, a los que el Pueblo de Dios debe responder pastoralmente.

El jesuita, influenciado por Gera (y este por *Lumen Gentium* asumida y actualizada en Medellín y Puebla), entiende históricamente a la Iglesia como Pueblo de Dios, incluso antes de su estructuración jerárquica. El Pueblo de Dios —dirá Gera— se introduce en la historia y camina junto a los pueblos. La relación entre el Pueblo de Dios y los pueblos se plantea como evangelización (Iglesia) de los pueblos en sus culturas, con un momento intrínseco de liberación histórica, que consiste en liberarse tanto del pecado como de sus consecuencias sociales y estructurales.

⁹⁶ Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida*, 414.

⁹⁷ Cf. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida*, 414.

⁹⁸ Véase, Juan Carlos Scannone, “Gera y la teología argentina del pueblo”, *Stromata* 53 (1997): 125-140.

⁹⁹ Cf. Juan Carlos Scannone, “Gera y la teología argentina del pueblo”, 132.

En síntesis, Scannone sostiene que “pueblo”, comprendido desde la cultura, incluye las ideas de comunión y participación, así como de organización comunitaria y diferenciada. Es un concepto análogo desde donde se puede pensar el misterio de la Iglesia como Pueblo de Dios, y a la vez comunitario, fraterno y jerárquicamente organizado. Esta comprensión del pueblo no excluye el lugar predilecto de los pobres y la opción preferencial por ellos dentro del Pueblo de Dios; por el contrario, es útil para una mejor comprensión analógica, especialmente si se toma como punto de partida la experiencia histórico-cultural latinoamericana, donde el corazón del pueblo está conformado por los sectores más pobres de la sociedad¹⁰⁰.

A modo de conclusión

El análisis de los postulados fundamentales de las reflexiones de Medellín y su profunda influencia en el surgimiento y desarrollo de la Filosofía de la Liberación (FL), especialmente a través del pensamiento de Juan Carlos Scannone, revela la configuración de un paradigma filosófico distintivo en América Latina. Medellín, al vincular la fe con la vida y la realidad social de opresión, sentó las bases para una reflexión teológica y filosófica comprometida, que adoptó la categoría de liberación integral como su eje central. Este giro metodológico y conceptual, que privilegió la ética de la praxis, la crítica al eurocentrismo y la opción preferencial por los pobres, fue determinante para Scannone y otros pensadores de la FL.

La centralidad de Medellín en el pensamiento de Scannone se evidencia particularmente en su elaborada noción de “Pueblo Pobre”. Scannone, siguiendo la impronta medellinense, interpreta el concepto de pueblo no solo desde una perspectiva socioeconómica, sino como una categoría histórico-cultural, un sujeto colectivo que comparte una memoria, una praxis y un destino de liberación. En este sentido, el “pueblo” para Scannone encarna la sabiduría popular y es el depositario de los valores culturales y la memoria histórica de América Latina.

La profunda conexión entre Medellín y el pensamiento de Scannone se sintetiza en la capacidad de este último para articular el concepto filosófico y teológico de “pueblo” con la visión eclesial de Medellín. Así lo expresa Scannone:

De ahí que dicho concepto, como modo inculturado y contextualizado de pensar el Pueblo de Dios, dé lugar para acentuar y revalorizar aspectos de la revelación hoy históricamente relevante (...), como son el lugar de los pobres en el Pueblo de Dios, la vivencia de la autoridad eclesial como servicio y la afirmación de una práctica efectiva de participación de todos –incluidos los laicos, las mujeres, los pobres– en la vida del Pueblo de Dios, como ‘sustrato’ social que dé cuerpo al don del Señor que convoca y constituye a su pueblo.¹⁰¹

¹⁰⁰ Cf. Juan Carlos Scannone, “Gera y la teología argentina del pueblo”, 132-135.

¹⁰¹ Juan Carlos Scannone, “Gera y la teología argentina del pueblo”, 136-137.

Esta perspectiva, enraizada en la experiencia latinoamericana de injusticia, permitió a Scannone desarrollar una “universalidad situada”, donde el filosofar no renuncia a su pretensión de validez universal, pero lo hace desde la concreta realidad de los oprimidos. La influencia de Medellín se ve en cómo Scannone, al igual que la Conferencia, reivindica a las comunidades de base y a los sectores populares como agentes de su propia transformación, promoviendo una participación activa y decisiva en la construcción de una sociedad justa. La “violencia institucionalizada” y la necesidad de “transformaciones globales, audaces y urgentes”, conceptos clave de Medellín, resonaron en la crítica de Scannone a los sistemas que atentan contra la dignidad humana.

No obstante, es crucial abordar con una mirada crítica ciertos aspectos de este planteo. Si bien la categoría de “pueblo” desde el pensamiento de Scannone enriquece nuestra comprensión y nos invita a colaborar con la liberación latinoamericana, es necesario reconocer las dificultades inherentes a visiones que pueden, en ocasiones, pecar de excesivo optimismo. El énfasis en los aspectos positivos del “pueblo” puede llevar a una idealización del pobre, oscureciendo contradicciones, opresiones internas y las complejidades propias de la realidad social. Si bien Scannone (y Enrique Dussel, entre otros) conciben al “pueblo” en proceso de formación, existe el riesgo de que esta visión desemboque en una ilusión o utopía irrealizable, pasando por alto las tensiones y desigualdades que también operan al interior de las comunidades populares. La historia reciente de América Latina ha mostrado que el camino hacia la liberación es complejo y a menudo doloroso, y que las vulnerabilidades y opresiones no siempre se presentan de forma dicotómica entre opresores y oprimidos.

A pesar de estas observaciones críticas, el legado de Juan Carlos Scannone, profundamente marcado por la impronta de Medellín, es innegable. Su obra representa un aporte monumental tanto en el ámbito teológico como filosófico, constituyéndose en una referencia esencial para numerosos intelectuales que continúan pensando “Nuestra América” desde la perspectiva del pobre latinoamericano. Su esfuerzo por forjar una filosofía arraigada en la realidad concreta del continente, impulsada por un compromiso ético con la liberación, permanece como un faro para futuras reflexiones.

Bibliografía

- BOFF, CLODOVIS. “La originalidad histórica de Medellín”. Acceso 13 de agosto de 2025. <http://servicioskoinonia.org/relat/203.htm>.
- CARDOSO, FERNANDO, Y ENZO FALETTTO. Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1969.
- CONCILIO VATICANO II. Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (CELAM). Documentos de Medellín. Medellín, 1968.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (CELAM). Documento de Puebla. Puebla, 1979.

- DUSSEL, ENRIQUE. Para una ética de la liberación latinoamericana. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- DUSSEL, ENRIQUE. Filosofía de la liberación. México D.F.: Edicol, 1985.
- GONZÁLEZ, MARCELO. La reflexión teológica en Argentina (1962–2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2005.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO. Teología de la liberación: perspectivas. Lima: CEP, 1971.
- QUIJANO, ANÍBAL. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander, ed., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 201–246, Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- RAHNER, KARL. «Interpretación teológica fundamental del concilio Vaticano II». En *Escritos sobre teología*, vol. 14: Preocupación por la Iglesia, 287–302. Einsiedeln, 1980.
- RIBEIRO, DARCY. Las Américas y la civilización. 3 vols. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1969.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación”. *CIAS: Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 237 (1974): 3–24.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos para una teología de la liberación”. *Stromata* 32 (1976): 253–287.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas”. *Stromata* 38 (1982): 25–50.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Pueblo y popular: el lugar del pobre en la reflexión teológica y filosófica”. *Revista de Teología* 27 (1987): 203–225.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. Evangelización, cultura y teología. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Gera y la teología argentina del pueblo”. *Stromata* 53 (1997): 125–140.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Buenos Aires: Guadalupe, 1999.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”. *Teología y Vida* 50 (2009): 59–73.
- SILVA, JUAN CARLOS. De Río a Medellín: Un análisis de las conferencias episcopales latinoamericanas. 2010.
- SKIDMORE, THOMAS, y PETER SMITH. Historia contemporánea de América Latina: América Latina en el siglo XX. Barcelona: Crítica, 1999.
- SOBRINO, JON. La Iglesia de los pobres: concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo Sínodo extraordinario. San Salvador: Centro de Reflexión Teológica, 2004.
- ZEÁ, LEOPOLDO. La filosofía latinoamericana como simple humanismo. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1974.

Coincidencias y divergencias entre la ética del discurso (Apel - Habermas) y la ética intercultural de Juan Carlos Scannone

Coincidences and divergences between discourse ethics (Apel - Habermas) and Juan Carlos Scannone's intercultural ethics

Coincidências e divergências entre a ética do discurso (Apel - Habermas) e a ética intercultural de Juan Carlos Scannone

Dorando J. Michelini¹

Resumen

La obra de Juan Carlos Scannone destaca por su enfoque en la ética intercultural, que contrasta con la ética del discurso de Habermas y Apel. Mientras esta última se centra en la universalidad moral basada en la fundamentación racional mediante el discurso, la ética de Scannone enfatiza la importancia de la eticidad concreta, histórica y cultural de los pueblos, defendiendo la diversidad y el valor de las tradiciones culturales. La ética del discurso propone un método racional para resolver conflictos a través del discurso práctico, basado en la igualdad y las mejores razones, mientras que Scannone sustenta el método analéctico, que valora la experiencia y sabiduría de las culturas, y promueve una comprensión desde la alteridad y la exterioridad. Ambos enfoques abordan la universalidad: uno, como principio racional y justo, y el otro, como reconocimiento de la diversidad cultural y contextual. La integración de estas perspectivas en una ética intercultural más inclusiva y pluralista representa un desafío académico y filosófico relevante.

Palabras clave: ética del discurso, ética intercultural, Scannone, racionalidad, método

¹ Doctor en Filosofía, Westfälische-Wilhelms-Universität, Münster, Alemania (1980). Ha sido Investigador Principal del CONICET y Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Río Cuarto. Ex-Becario de las Fundaciones Alexander von Humboldt, DAAD, Friedrich-Ebert y Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, Fundación ICALEA, Río Cuarto, Argentina, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0596-7267>. Contacto: michelini.rio@gmail.com

Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (99-106) DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.\(6\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.(6)) Recibido 25/08/2025 - Aceptado: 11/05/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Abstract

Juan Carlos Scannone's work stands out for its focus on intercultural ethics, which contrasts with the discourse ethics of Habermas and Apel. While the latter focus on moral universality based on rational foundation through discourse, Scannone's ethics emphasizes the importance of the concrete, historical, and cultural ethics of peoples, defending diversity and the value of cultural traditions. Discourse ethics proposes a rational method for resolving conflicts through practical discourse, based on equality and the best reasons, while Scannone supports the analectic method, which values the experience and wisdom of cultures and promotes understanding from the perspective of otherness and exteriority. Both approaches address universality: one as a rational and just principle, and the other as a recognition of cultural and contextual diversity. The integration of these perspectives into a more inclusive and pluralistic intercultural ethics represents a significant academic and philosophical challenge.

Keywords: discourse ethics, intercultural ethics, Scannone, rationality, method

Resumo

A obra de Juan Carlos Scannone destaca-se por seu enfoque na ética intercultural, que contrasta com a ética do discurso de Habermas e Apel. Enquanto esta última se concentra na universalidade moral baseada na fundamentação racional por meio do discurso, a ética de Scannone enfatiza a importância da ética concreta, histórica e cultural dos povos, defendendo a diversidade e o valor das tradições culturais. A ética do discurso propõe um método racional para resolver conflitos por meio do discurso prático, baseado na igualdade e nas melhores razões, enquanto Scannone defende o método analético, que valoriza a experiência e a sabedoria das culturas e promove uma compreensão a partir da alteridade e da exterioridade. Ambos os enfoques abordam a universalidade: um, como princípio racional e justo, e o outro, como reconhecimento da diversidade cultural e contextual. A integração dessas perspectivas em uma ética intercultural mais inclusiva e pluralista representa um desafio acadêmico e filosófico relevante.

Palavras-chave: ética do discurso, ética intercultural, Scannone, racionalidade, método

La obra filosófica y teológica de Juan Carlos Scannone es extensa, y ha generado fructíferos debates a nivel nacional e internacional. La influencia de su pensamiento ha sido especialmente notoria en América Latina durante las últimas décadas del siglo XX y los inicios del siglo XXI. He mantenido una larga y fructífera relación personal y de colaboración institucional con Juan Carlos Scannone, aunque, desde un punto de vista estrictamente académico, no he sido alumno suyo.² Esto no ha sido obstáculo para reco-

² Conocí personalmente a Scannone (1931-2019) hace ya más de 50 años. Fue en San Miguel -en 1971-, en ocasión de un encuentro sobre Filosofía de la Liberación. Después, en ese mismo año, partí para Alemania con el

nocer en él a un maestro sabio y a un pensador que buscó iluminar siempre la realidad latinoamericana desde la fe cristiana y desde una teología comprometida con los más débiles y necesitados.

En la obra de Juan Carlos Scannone podemos encontrar referencias interpretativas y críticas de diferentes filósofos y corrientes filosóficas. Scannone, si bien menciona en diversos escritos a Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, no ha dedicado estudios especiales a la obra de estos filósofos alemanes ni ha discutido sistemáticamente los aportes de la Ética del discurso. No obstante, en lo que sigue me voy a referir a tres núcleos temáticos que sirven para contraponer puntos de vista de la Ética del discurso de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, y la Ética intercultural de Juan Carlos Scannone, a saber: “Moralidad y Eticidad”, “Universalidad y particularidad” y la “Cuestión del Método”.

1. Moralidad y eticidad

1.1.

La Ética del discurso establece una tajante separación entre moralidad y eticidad: “el principio de universalización funciona como una cuchilla que practica un corte entre ‘lo bueno’ y ‘lo justo’, entre enunciados evaluativos y enunciados estrictamente normativos”³. Al ámbito de la eticidad pertenece aquello que refiere a la autorrealización individual o grupal, a los estilos de vida y al bien de los individuos y grupos; el ámbito de la moralidad se restringe a la justicia, y a lo que podemos denominar como solidaridad y responsabilidad universales (es decir, a una solidaridad y responsabilidad no sólo individuales o institucionales). Al poner el acento en la moralidad, la Ética del discurso niega que “los participantes en el discurso reflexivo moral y cultural estén aprisionados en el a priori de la facticidad de sus correspondientes tradiciones culturales y comunitarias”⁴. Por el contrario, el punto de vista moral es independiente de las culturas y permite distinguir

fin de realizar un doctorado. Con Scannone nos volvimos a ver -tanto en Alemania como en América Latina- en distintos eventos académicos organizados por el Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. En 1991, en un encuentro organizado por el entonces Consejo del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (hoy Fundación ICALA -Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano- de Río Cuarto), Scannone dio una conferencia, de la cual lamentablemente no tenemos registro, que convocó a unas 200 personas entre profesores y estudiantes. El tema fue: *Modernidad y postmodernidad en América Latina*. Posteriormente y como fruto de esa conferencia, en 1993 se organizaron las I Jornadas Internacionales Interdisciplinarias del ICALA de Río Cuarto sobre “*Racionalidad y cultura en el debate modernidad/posmodernidad*”, y en 1994 apareció el libro *Racionalidad y cultura en el debate modernidad/posmodernidad. Actas de las I Jornadas Internacionales Interdisciplinarias del ICALA*, editado por Dorando J. Michelini, José San Martín, Jutta H. Wester (eds.). Desde aquellos años, la relación con Scannone -tanto personal como institucional- fue continua: participación en Jornadas en Río Cuarto (especialmente con motivo de los 30 años del surgimiento de la Filosofía de la Liberación), colaboración en publicaciones y encuentros en eventos organizados por el Stipendienwerk (por ejemplo, el Seminario Internacional realizado en Bogotá, Colombia, en agosto de 2018). En definitiva, la relación del ICALA de Río Cuarto con Juan Carlos Scannone -desde los inicios hasta el final- fue estrecha y muy fructífera. En vista de los aportes que Scannone realizó a la filosofía y teología latinoamericanas, el ICALA de Río Cuarto lo distinguió oportunamente con la medalla de honor de la Fundación.

³ Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la Ética del discurso*, (Madrid: Trotta, 2000), 39.

⁴ Karl-Otto Apel, *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la Ética del discurso*, en: VV.AA., *Topografías del mundo contemporáneo*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 1998), 32.

entre aquello que es bueno para mí o para nosotros, de lo que es justo, es decir, de aquello que es bueno para todos por igual.

El punto de vista moral se alcanza mediante una reflexión pragmático-universal (Habermas), o pragmático-trascendental (Apel), es decir, mediante una fuerte abstracción de la eticidad concreta. La Ética del discurso sostiene que el punto de vista moral racional, intersubjetivamente vinculante, radica en la capacidad discursiva de los agentes morales para fundamentar y evaluar críticamente las pretensiones de validez de las normas morales. Los denominados *discursos prácticos* -en los que los interlocutores discursivos participan en igualdad de condiciones, sin violencia y apelando exclusivamente a la fuerza de las mejores razones- sirven para examinar críticamente las pretensiones de validez de las normas de convivencia, y resolver de forma justa los disensos y conflictos de interacción.

1.2.

La Ética intercultural de Scannone, a diferencia de la Ética del discurso, tiene un fuerte arraigo en la eticidad concreta, histórica y cultural de los pueblos. Las culturas particulares son una fuente inagotable no sólo de normas y valores, sino también de una sabiduría que da sentido a la vida y ordena la convivencia en el marco de tradiciones y de una historia común.⁵ En la Ética intercultural de Scannone, la moralidad, en tanto que reflexión filosófica, tiene una función importante, pero limitada: lo decisivo se juega en la eticidad concreta, histórica y cultural, donde anidan el sentido, la sabiduría, la trascendencia, la alteridad y la gratuidad.

1.3.

En síntesis: La Ética del discurso se centra exclusivamente en el abordaje moral de la solución justa de disensos y conflictos en general -y, en particular, de conflictos intra- e interculturales-, y para ello propone el procedimiento denominado discurso práctico. En cambio, la Ética intercultural de Scannone pone el foco en la eticidad histórica y cultural de los pueblos, en la cuestión hermenéutica de la comprensión de la otra cultura y en el respeto de la alteridad, pero parece no disponer de un procedimiento racional para la resolución justa y pacífica de disensos y conflictos intra- e interculturales. Esto ha sido reconocido incluso explícitamente por Scannone⁶.

2. Universalidad y particularidad

2.1

La Ética del discurso se autocomprende como una ética universalista. En palabras de Habermas, la Ética del discurso obtiene el punto de vista moral universal (principio “U”) de los presupuestos de la argumentación, el cual expresa: “toda norma válida tiene

⁵ Juan Carlos Scannone, *Normas éticas en la relación entre culturas*, en: Sobrevilla, David (ed.), *Filosofía de la cultura*, (Valladolid: Trotta, 1998), 225-241.

⁶ Juan Carlos Scannone, *Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt*, en: Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, (Madrid: Trotta, 2004), 181.

que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados”⁷.

El principio moral es universal porque su validez no depende de una época o cultura determinada. Entre lo universal y lo particular hay no sólo complementariedad, sino también una tensión. Una teoría ética ha de poder mostrar que un principio moral con pretensión de universalidad no se limita a expresar prejuicios o a reflejar una ideología o particularidades históricas y culturales. Por ejemplo, la Ética del discurso debe poder mostrar que el punto de vista moral refleja algo distinto a los prejuicios y la mera idiosincrasia “del centroeuropeo de hoy, adulto, blanco, varón y que ha recibido una educación burguesa”⁸. En este mismo sentido, la Ética del discurso apela a sostiene que quien argumenta ha reconocido, explícita o implícitamente, presupuestos pragmático-trascendentes que tienen un contenido normativo que no depende del tiempo, lugar o contexto de enunciación.⁹ Si se objetara que el punto de vista moral de la Ética del discurso no es universal porque es eurocéntrica (dado que ha surgido en Europa y refleja meramente la peculiar idiosincrasia de la cultura europea), cabría afirmar también, por ejemplo, que la Ética intercultural no podría tener pretensión de universalidad, puesto que ha surgido en América Latina, y no reflejaría más que la *particular visión idiosincrática y cultural latinoamericana*.

2.2.

La Ética intercultural de Scannone mantiene la relación universal/particular, pero la reinterpreta en el sentido de una *universalidad situada*.¹⁰ La cultura, en singular, remite a lo universal humano, mientras que las culturas, en plural, refieren a los estilos de vida particulares, históricos y contextuales. La cultura -como modo de convivencia, de habitar el mundo y de ser sí mismo- se vincula con la ética, porque configura el mundo humano, le da sentido y permite realizar una vida buena y digna.

Las culturas particulares no son un mero caso de aplicación unívoca “de una esencia ideal abstracta y ahistórica, o de un imperativo categórico puramente formal”, sino que “la universalidad se da en las particularidades concretas”¹¹. Se trata de una universalidad concreta, diferente e histórica, que Scannone denomina *universalidad situada*.

2.3.

En síntesis: la tematización de la universalidad es una cuestión filosófica importante en ambas teorías éticas. La Ética del discurso entiende que el punto de vista moral es universal y refiere a la justicia. Los estilos de vida y los diferentes modos de autorrealización en las culturas particulares no son susceptibles de enjuiciamiento moral. Los pro-

⁷ Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la Ética del discurso*, (Madrid: Trotta, 2000), 36.

⁸ Jürgen Habermas, *Ibid.*, 16.

⁹ Karl-Otto Apel, *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la Ética del discurso*, 32.

¹⁰ Juan Carlos Scannone, *Normas éticas en la relación entre culturas*.

¹¹ *Ibid.*

blemas del ámbito de la eticidad, al igual que las culturas en general, no son susceptibles tampoco de ser analizados como justos o injustos, porque atañen a particularidades, a lo que es bueno para mí o para nosotros (estilos de vida individuales, valores y modos de vida de grupos, etc.), mientras que los de la moralidad refieren a lo que es justo y bueno para todos. Es por ello que la Ética del discurso restringe su labor a fundamentar cómo pueden ser resueltos, de forma justa, los disensos y conflictos en general, y los disensos y conflictos interculturales en particular, y no se ocupa -ni puede ocuparse legítimamente- de una evaluación imparcial de las cuestiones de vida buena y de autorrealización individual y colectiva (eticidad). La Ética intercultural, a diferencia de la Ética del discurso, aboga por una defensa de las particularidades concretas y de los estilos de vida históricos y culturales. Scannone afirma la universalidad de lo humano, pero destaca que debe reconocerse el valor insustituible de las culturas particulares y valorar la alteridad y diversidad cultural, el encuentro entre culturas y el intercambio creativo entre distintas tradiciones. Ahora bien, desde la perspectiva de la Ética del discurso podría sostenerse, por un lado, que en las distintas culturas existen no sólo una multiplicidad de estilos de vida, sino también una diversidad y heterogeneidad de modos de vida buena, e intereses no sólo diversos, sino también divergentes, que deben ser no sólo comprendidos y respetados, sino también evaluados desde la justicia. Para ello hace falta disponer de un criterio para dirimir de forma justa e imparcial valores e intereses encontrados.

Por otro lado, la Ética del discurso muestra que la universalidad radica en la capacidad discursiva, y la situacionalidad de la razón universal remite al entendimiento mutuo basado en los mejores argumentos. En palabras de Habermas¹², la situacionalidad de la razón consiste “en la propia posibilidad de entendimiento lingüístico” y en “pretensiones de validez que dependen del contexto a la vez que lo trascienden”.¹³ Sería importante confrontar críticamente el concepto de situacionalidad de la razón propuesto por la Ética del discurso y la idea de *universalidad situada* de la Ética intercultural con el fin de señalar los alcances y límites de sendas conceptualizaciones.

3. Cuestiones de método

3.1.

Apel fundamenta el principio moral en un sentido último, empleando un método estrictamente reflexivo, pragmático-trascendental. El principio moral, así fundamentado, no puede ser cuestionado racionalmente sin caer en una autocontradicción performativa, puesto que la situación argumentativa no puede ser obviada cuando se busca fundamentar normas o criticar propuestas. Para Apel, la *situación argumentativa* es un punto de partida no ideológico y racionalmente irrebable del filosofar.¹⁴ Dicho simplemente: la única posibilidad que tenemos los seres humanos de resolver disensos y conflictos de

¹² Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, (México: Taurus. 1998), 180.

¹³ Jürgen Habermas, *Ibid.*

¹⁴ Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, T. II, El a priori de la comunidad de comunicación. Traducción de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, (Madrid: Taurus, 1985), 404ss.

forma no sólo eficiente y pacífica, sino también justa, es mediante el discurso argumentativo, en cuyo marco los interlocutores discursivos intervienen en igualdad de condiciones, interactúan sin hacer uso de la violencia y apoyan sus propuestas exclusivamente en razones que deben sostenerse públicamente ante la crítica.

3.2.

Scannone, con el fin de superar tanto el método dialéctico como el trascendental, propone, como método adecuado para la Ética intercultural, la *analéctica*.¹⁵ En el ámbito de la filosofía y la teología latinoamericanas de la liberación, el método analéctico se ha utilizado en relación y en tensión con el método dialéctico con la finalidad de comprender la realidad desde la exterioridad, la alteridad y la experiencia de los pueblos marginados, oprimidos y colonizados. La analéctica permite pensar la realidad desde el punto de vista del otro, y realizar una transformación socio-política, arraigada en la propia historia y cultura, evitando imposiciones de un pensamiento único, o de tipo ideológico y eurocéntrico. Por un lado, la filosofía analéctica permitiría superar la formalidad y abstracción de la reflexión trascendental. Mediante el método analéctico, la filosofía está en condiciones de hacer justicia con la diversidad cultural y la sabiduría de los pueblos (sabiduría popular), donde los símbolos impregnan la experiencia de un modo peculiar. Por otro lado, la Ética intercultural sostiene que la analéctica abre la inmanencia a la trascendencia del otro, a la exterioridad, a la alteridad de las otras culturas e, incluso, al Otro con mayúscula (Dios).

3.3.

En síntesis: La problemática del método es una cuestión central en la Ética del discurso. El método trascendental permite acceder a un punto de partida seguro e irrefutable para la reflexión filosófica. La resolución discursiva de disensos y conflictos -que se apoya en las mejores razones, y en la participación libre y no violenta de los afectados- no es el único modo, ni seguramente tampoco el más habitual que tenemos los seres humanos de resolver disensos y conflictos, pero es la única forma racional y justa de hacerlo. La Ética intercultural de Scannone, mediante la analéctica, aborda e incorpora un sinnúmero de aspectos históricos, contextuales y culturales, incluidos los religiosos, que enriquecen la reflexión ética. La Ética del discurso ha reflexionado sólo tangencialmente y de modo general sobre algunos aspectos de la aplicación histórica de las normas bien fundamentadas, destacando la relevancia de tomar en cuenta los sistemas económicos, políticos y culturales de autoafirmación de los agentes morales en el mundo de la vida; a diferencia de ello, las reflexiones de Scannone abren un abanico de nuevas perspectivas y dimensiones de la eticidad histórica y cultural de los pueblos, que, por cierto, pueden y deben ser analizadas y evaluadas críticamente desde distintas perspectivas y teorías ético-filosóficas.

Para finalizar, diría que una ética intercultural bien fundamentada no puede renunciar ni a los aportes de la Ética del discurso, relacionados con la cuestión metodológica y la propuesta de un procedimiento racional para la solución justa de disensos y

¹⁵ Juan Carlos Scannone, *Normas éticas en la relación entre culturas*.

conflictos intra- e interculturales, ni a las reflexiones ético-filosóficas con las que Scannone contribuyó a esclarecer las riquezas de la eticidad concreta, basándose en la situación histórica y cultural latinoamericana.

Bibliografía

- APEL, KARL-OTTO. *La transformación de la filosofía*, T. II, El a priori de la comunidad de comunicación. Traducción de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill. Madrid: Taurus, 1985.
- APEL, KARL-OTTO. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- APEL, KARL-OTTO. “El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la Ética del discurso”, en: VV.AA., *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, 14-33.
- HABERMAS, JÜRGEN. *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus, 1990.
- HABERMAS, JÜRGEN. *Aclaraciones a la Ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- MICHELINI, DORANDO JUAN, JOSÉ SAN MARTIN, JUTTA H. WESTER (eds.). *Racionalidad y cultura en el debate modernidad/posmodernidad*. Actas de las I Jornadas Internacionales Interdisciplinarias del ICALA. Río Cuarto: Ediciones del ICALA. 1994.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Normas éticas en la relación entre culturas”, en: Sobrevilla, David (ed.), *Filosofía de la cultura*. Valladolid: Trotta, 1998, 225-241. Disp. online en: <https://casadelcorregidor.pe/colaboraciones/biblio> Scannone.php (29-06-2025).
- SCANNONE, JUAN CARLOS, “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt”, en: Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta: Madrid, 2004, 177-184.

Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. Encuentros y desencuentros de una amistad teológico-filosófica latinoamericana abierta al futuro¹

Juan Carlos Scannone and Enrique Dussel: Encounters and Disagreements in a Latin American Theological-Philosophical Friendship Open to the Future

Juan Carlos Scannone e Enrique Dussel: Encontros e desencontros de uma amizade teológico-filosófica latino-americana aberta ao futuro

Luciano Maddonni²

Resumen

Las trayectorias vitales y las reflexiones teóricas de Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel se entrelazaron en una amistad nutrida por encuentros y desencuentros, igualmente decisivos y fecundos para ambos. Este artículo examina algunos de esos momentos de proximidad y de distanciamiento, bajo la convicción de que su diálogo abre líneas para pensar desde y más allá de su legado, a la altura de los principales desafíos de América Latina. Tras situar las coordenadas históricas de su primer contacto, el trabajo identifica dos grandes encuentros o convergencias: la recepción inspirativa de Emmanuel Levinas, y la construcción de la ana-léctica. Posteriormente, se señalan algunos desencuentros o divergencias, en particular la temprana discusión sobre el lugar del tercero en el proceso de liberación, y la tensión entre liberación y sabiduría popular, que derivó en acusaciones cruzadas de riesgos, insuficiencias o retrocesos.

¹ La primera redacción de trabajo fue leído en el Segundo Encuentro Interuniversitario de Filosofía AUSJAL, Universidad Católica de Córdoba, 22 de noviembre de 2023, y retomado en el "V° Coloquio internacional «Juan Carlos Scannone, S.J.»: Jornadas Académicas", en la misma universidad el 13 de junio 2025. Agradezco las observaciones y comentarios enriquecedores del prof. Gabriele Palasciano.

² Docente e investigador en la Universidad Católica de Córdoba (UCC) y la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es secretario académico del "Instituto de Estudios Filosóficos, Teológicos y Sociales «Juan Carlos Scannone»" de la Universidad de San Isidro (USI). ORCID: 25005375.8265. Contacto: lucianomaddonni@yahoo.com.ar.

Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (107-127) DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.\(7\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.(7)) Recibido: 25/08/2025 - Aceptado: 06/03/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Palabras claves: Scannone, Dussel, analéctica, liberación, sabiduría popular

Abstract

The life trajectories and theoretical reflections of Juan Carlos Scannone and Enrique Dussel intertwined in a friendship nourished by encounters and disagreements, equally decisive and fruitful for both. This article examines some of these moments of proximity and distance, under the conviction that their dialogue opens new paths for thinking from and beyond their legacy, in response to the major challenges facing Latin America. After situating the historical coordinates of their first contact, the article identifies two major points of convergence: the inspiring reception of Emmanuel Levinas and the construction of *analectics*. It then discusses certain disagreements or divergences, particularly the early debate on the “third place” in the process of liberation, and the tension between liberation and popular wisdom, which led to mutual accusations of risks, insufficiencies, or regressions.

Keywords: Scannone, Dussel, analectics, liberation, popular wisdom

Resumo

As trajetórias de vida e as reflexões teóricas de Juan Carlos Scannone e Enrique Dussel entrelaçaram-se em uma amizade alimentada por encontros e desencontros, igualmente decisivos e fecundos para ambos. Este artigo examina alguns desses momentos de proximidade e distanciamento, sob a convicção de que seu diálogo abre caminhos para pensar a partir e para além de seu legado, à altura dos principais desafios da América Latina. Após situar as coordenadas históricas de seu primeiro contato, o trabalho identifica dois grandes encontros ou convergências: a recepção inspiradora de Emmanuel Levinas e a construção da *analética*. Em seguida, são indicados alguns desencontros ou divergências, em particular o debate inicial sobre o “terceiro lugar” no processo de libertação e a tensão entre libertação e sabedoria popular, que resultou em acusações cruzadas de riscos, insuficiências ou retrocessos.

Palavras-chave: Scannone, Dussel, analética, libertação, sabedoria popular

Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel son dos de los principales exponentes del pensamiento filosófico y teológico latinoamericano contemporáneo. Sus trayectorias vitales e intelectuales no solo se entrecruzaron durante más de cinco décadas, sino que lo hicieron bajo la forma de una amistad, término con el que ambos se referían al otro en sus escritos y testimonios. Lejos de constituir un dato meramente biográfico o anecdótico, esta amistad —sostendremos— marcó hondamente sus trayectorias respectivas, al punto de ser determinante a la hora de comprender sus opciones y propuestas.

Su larga relación estuvo atravesada y sostenida tanto por encuentros profundos como por desencontros significativos, cuya tensión alimentó y maduró su amistad. En el siguiente escrito, presentaré, en primer lugar, algunos de dichos puntos de encuentros reflexivos, particularmente la recepción crítico creativa de la fenomenología de Emmanuel Levinas y la elaboración inicial de la analéctica. En segundo término indicaré de nuevo

solo algunos puntos de desencuentros, particularmente la temprana discusión sobre el lugar del tercero y el debate en torno a la relación entre liberación y sabiduría popular.

Tales convergencias y divergencias, además de haber dinamizado su amistad, configuran hoy un campo de fecundidad teórica que sigue abriendo líneas de interrogación para el pensamiento latinoamericano actual, y nos invitan a nosotros hoy a ser partícipes también de esa comunidad amical en busca de la sabiduría del amor.

1. Coordenadas de un encuentro

Los caminos de Dussel y Scannone convergen en 1969, en el Colegio Máximo de San Miguel, en Buenos Aires. Tanto la *fecha*, como el *lugar* y la *circunstancia* del encuentro son significativas.

El encuentro se da poco después de su casi simultáneo regreso al país, luego de aproximadamente, de nuevo en los dos casos, diez años de formación *filosófica* y *teológica* en el extranjero (y en el caso de Dussel, *histórica*). Habría que agregar también *espiritual* (todavía por estudiar más), pues ambos (sea por su experiencia en Galilea³, o sea por los Ejercicios espirituales⁴) vivenciaron una fuerte conmoción. Una enorme efervescencia, en todos los órdenes de la vida, caracteriza la época y el ambiente, en que resuenan todavía los gritos franceses de mayo cargados de protesta y ansia de transformación, pero también los mexicanos de octubre (la Masacre de Tlatelolco), o incluso los de tonada cordobesa del año siguiente (el “Cordobazo”). Tiempos en que la dupla dependencia/liberación es elegida como caracterización nodal de la compleja situación económica, política, cultural e histórica de América Latina.

También el lugar es indicativo. Pues el Colegio Máximo había mostrado, ya desde la década del cincuenta, un talante de apertura y un ambiente inquieto y de diálogo respecto de las nuevas corrientes filosóficas y teológicas en boga. A la vez, por entonces allí pasaban muchas de las expresiones teológicas y pastorales más movilizantes del post-

³ Sobre la significatividad de aquella experiencia, escribe Dussel: “Todo el resto de mi vida, los últimos 40 años, tienen su raíz en Nazaret. Pero no como la «vida oculta» de Charles de Foucault, sino como el «misterio de Cafarnaúm», vida de militancia, de lucha, de profetismo, de enseñanza, de camino hacia Jerusalén, donde espera la «cruz», la muerte del profeta que critica al templo, a la nación fetichizada, al imperio, a la «ley»...” (“Una autobiografía teológica latinoamericana”, en Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana* (Navarra: Verbo Divino, 2001), 184-186). En otra ocasión, declara: “¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana...? No lo sé. Lo que sé es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre desde abajo. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva” (“En búsqueda del sentido. Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 180, (1998), 15).

⁴ Scannone recuerda la caladura de aquella experiencia espiritual en estos términos: “Sobre todo, gracias a la experiencia de los Ejercicios, en especial, durante la Tercera Probación, dicho apostolado se alimenta de la vida espiritual, el espíritu de los Ejercicios y el discernimiento ignaciano. Pues, en el mes de Ejercicios hechos en Saint-Martin d’Ablois, algo “se rompió” en mí, liberándome en principio del apego demasiado inmediato a la cultura humana, filosófica y teológica, para poder ponerla al servicio” (Juan Carlos Scannone, “Lo mejor que me pasó en la vida”, citado en Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, (Buenos Aires: TeseoPress, 2020), 426).

concilio Vaticano II (1962–1965), de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y las discusiones en torno a su relectura argentina en el Documento de San Miguel (1969), en clave hermenéutica de renovación y apertura al mundo moderno y a la sociedad, y donde 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.

Respecto a la circunstancia, según los testimonios, se sabe que Dussel estaba realizando una estancia de investigación en el Colegio Máximo para utilizar la Biblioteca en vistas a la redacción de un artículo para la importante revista teológica de avanzada *Concilium*. Recordemos que, en esta época, Dussel era más reconocido a nivel continental e incluso mundial por sus trabajos histórico-teológicos, que filosóficos. En este caso se trataba presumiblemente del artículo: “De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento a la Ilustración”⁵, publicado ese mismo año. Según el texto, se trata de una temática que es esencial para la comprensión de la cuestión de la *muerte de Dios* que tanto ocupaba a la teología del momento, y a la filosofía de la religión que empezaba a desarrollar Scannone en la cátedra de “Teología filosófica”⁶.

El encuentro fue decisivo para ambos. Por un lado, tal como ha declarado en distintas ocasiones, fue Dussel quien despertó el interés del joven Scannone, ya por entonces Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, por la perspectiva latinoamericana. Por otro, es sabido también que es gracias a Scannone que Dussel leerá tanto a Emmanuel Levinas, más específicamente de *Totalidad e infinito*, como a Bernhard Lakebrink y su libro *La ontología dialéctica de Hegel y la analéctica tomista*, que serán decisivos en la trayectoria posterior del mendocino.

Si este encuentro inicial fue casual y azaroso, prontamente se volvió estable y programático, al punto que a partir del año-evento 1971 conformarán una de las vertientes más potentes y significativas del polo argentino de la *Filosofía de la liberación* y uno de los binomios decisivos en los inicios y primeros despliegues, como las célebres *Jornadas Académicas Interdisciplinarias de San Miguel*, que fungieron de espacio de debate y conformación de aquel polo. Asimismo, ambos formaron parte, también, para la misma época, de las discusiones iniciales de la teología latinoamericana de la liberación⁷.

Las versiones más canónicas como en el caso de la crítica de Horacio Cerutti Guldberg⁸, y otras más contemporáneas y precisas como la de Juan Matías Zielinski⁹,

⁵ Cf. Enrique Dussel, “De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento a la Ilustración”, *Concilium* 47 (julio-agosto 1969), 91-114.

⁶ Hemos comentado el primer programa de la cátedra en Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana...*, 463ss.

⁷ Sobre las trayectorias iniciales de ambos cf. Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana...*

⁸ Cf. el ya clásico Horacio Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: Fondo de Cultura económica, 1983.

⁹ Cf. Juan Matías Zielinski, “La universalidad desde el liberacionismo filosófico cristiano: transmodernidad y nuevo mestizaje cultural”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 45 (131) (2024), 466-483.

suelen presentarlos juntos, e inscribirlos en una misma corriente reflexiva, haciéndolo destinatarios de las mismas críticas o aprobaciones.

2. Encuentros, semejanzas, convergencias

Ciertamente hay muchos factores o *motivos* que acercan el pensamiento de Scannone y Dussel: su pertenencia al cristianismo popular latinoamericano, en la tradición católico romana, abierto al mundo contemporáneo y su conciencia; el talante fenomenológico de su formación de madurez; la convicción de la necesidad de construir una filosofía latinoamericana no localista, ni folclorista, sino que fuera una filosofía con valor universal o mundial, y de que aquella no se reduce sólo a un tema (¡ni siquiera la liberación!), sino es un replanteo mismo del quehacer filosófico; una concepción que (aún con imprecisiones) podríamos llamar “interdisciplinaria” de la filosofía, que incorpora aportes no solo de las ciencias humanas, sino también de las ciencias sociales. Entre ellas las nociones de: *dependencia* y *liberación*; dupla que elaboraran filosóficamente; la interpretación global de la “modernidad” como metafísica del sujeto y su voluntad de poder como *raíz* de la situación de dependencia; entre otros.

Por su *distintividad* y *significatividad* en su obra, dos *semejanzas* resaltan. Ellos son: (2.1) la apropiación de Emmanuel Levinas y (2.2) la propuesta de una ana-léctica.

2.1. Recepción inspirativa de Emmanuel Levinas desde América Latina

Uno de los principales puntos de encuentros consiste en la recepción inspirativa de Emmanuel Levinas desde América Latina¹⁰. Tanto Scannone como Dussel construyeron su propuesta filosófica liberacionista a partir de la recepción e interlocución crítica con la fenomenología de Levinas. La categoría de “alteridad” en su alcance ético-metafísico permitió una nueva toma de conciencia de la identidad histórica de América Latina como “Otro” frente a Europa, y el des-cubrimiento (hasta ahora oculto) de su situación de dependencia. Las categorías de *totalidad*, *guerra*, *alteridad*, *rostro*, *diálogo*, *palabra*, propias de Levinas, especialmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, articulan las primeras palabras del “nuevo estilo de pensar filosófico”, como se autopresenta la filosofía de la liberación latinoamericana en su manifiesto fundacional. En efecto, el discurso liberacionista de los dos pensadores trasluce fácilmente el influjo gestual y temático del filósofo judío, al punto de ser un elemento estructurante de la arquitectónica liberacionista. El futuro al que apunta la noción de liberación adquiere sentido auténtico

¹⁰ Tomamos la expresión del propio Scannone. En un seminario de 1997, dedicado a «El “Rostro del otro” en Emmanuel Levinas y su recepción en la filosofía latinoamericana actual» Scannone distingue una “Recepción interpretativa en América Latina” (donde ubica a Ángel Garrido-Maturano y a Ulpiano Vázquez Moro) y una “Recepción inspirativa desde América Latina” (donde ubica a Dussel, Cullen y él mismo). Sobre la presencia de Levinas en América Latina cf. Luciano Maddonni y Federico Viola, “Levinas in und aus Lateinamerika” en René Dausner, Christian Rößner, Jakub Sirovátka, J.B. Metzler (ed.), *Handbuch Emmanuel Levinas*, (Berlín: Metzler/Springer, 2025), en prensa.

y se vuelve concebible para la filosofía solo a partir de la novedad, no reductible a ningún presente ni a ninguna proyección, que carga la alteridad del otro.

Pero, la paralela asunción filosófica de la experiencia histórica de América Latina y su realidad orientarán esta necesidad de ir más allá de Levinas. Dicho en forma resumida: Levinas ayuda a liberar, pero a su vez hay que liberarse de Levinas. Y ¿qué significa liberarnos de Levinas? Significa liberar las categorías levinasianas de todo resabio de abstracción, intimismo e irenismo.

Este momento crítico de la recepción se puede pensar en el campo de la *tensión inmediatez-mediación*. Para la mirada liberacionista, compartida por Scannone y Dussel, Levinas corre el riesgo de “quedarse —escribe Scannone— en la interpelación ética descuidando las mediaciones estructurales”¹¹. De modo que es necesario avanzar más allá del filósofo de *Totalidad e infinito*, pensando la mediación histórica y, por lo tanto, práctica y eficaz, de la interpelación ética. Pero no se trata de una mediación que relativice la interpelación, sino de una mediación *al servicio* de la inmediatez. La apuesta es potente: inmediatez (ética) y mediación (histórica), bien comprendidas, no se oponen, sino que se presuponen recíprocamente.

2.2. Dialéctica, analogía y analéctica

Otro encuentro fundamental entre ambos se da en los canales empleados para la *mediación*. Dussel y Scannone coinciden en la necesidad de considerar la alteridad (alteridad no dialéctica según Levinas) dentro de la dialéctica asimétrica de poder que estructura la realidad, más específicamente dentro de una “dialéctica de la liberación”, cuestión a la que ambos dedicaron sus primeros escritos liberacionistas¹². Desde la realidad latinoamericana, marcada históricamente por la tensión dependencia/liberación, se necesita una interpretación dialéctica de la relación ética entre Mismo/Otro, Totalidad/Alteridad, Ontología/Metafísica.

Pero la sola dialéctica no es suficiente. Para no reducir la alteridad a un momento de una totalidad, riesgo que advierte Levinas, dicha dialéctica debe ser reversionada a partir de la noción de alteridad, es decir, como dialéctica abierta *por* la alteridad, y *a* la alteridad. Para conceptualizar esta dialéctica alterada tanto Dussel como Scannone convergen en la necesidad de incorporar el *recurso a la analogía*, solo a nivel vertical para referirse a la trascendencia religiosa, sino sobre todo, aplicándola de forma horizontal, aplicándola a la trascendencia del futuro. A partir de su apertura a un sentido eminente, esta le permite que la interpelación del otro y la novedad histórica que en ella se encarna se mantengan abiertas, 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

¹¹ Cf. Juan Carlos Scannone, “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericanamente situada”, *Nuevo Mundo* 5 (1973), 238, n. 27.

¹² Cf., Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata* 28 n° 1/2 (1972) 53-89; y Juan Carlos Scannone, “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en América Latina”, *Stromata* 27 (1971) 23-60.

dialéctica. Pero, al mismo tiempo, sin caer en el extremo opuesto, es necesario que no permanezca equívoco e indeterminado, lo que lo volvería inentendible e ininterpretable. Aquí aparece por primera vez la construcción, casi simultánea y a la vez personal, de lo que se convertirá en una de sus principales contribuciones: la *analéctica*.

Inspirado en la analogía de Tomas de Aquino y en la dialéctica de Hegel, pero sin que sea una dialéctica de la totalidad sino abierta al infinito, 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.

Esta amistad devino, luego de este intenso lustro de comienzos de los setenta, y pese a exilios, confinamientos institucionales o viajes de descomprensión, duradera y proteica.

3. Desencuentros, diferencias, divergencias.

Pese a que en diversas ocasiones de análisis Dussel y Scannone son insistentemente agrupados o identificados (incluso a veces, con guion en el medio: Dussel-Scannone), su amistad se alimenta y madura también en las diferencias.

Nuevamente aquí se pueden mencionar varios elementos. Desde el estilo y talante intelectual de cada uno (totalizante, protagonístico, agonístico y de *gran relato* en el caso de Dussel; más afecto a los diálogos pacientes y minuciosos, al trabajo discreto y con una atención constante a los equilibrios, las ponderaciones y las inclusiones para el de Scannone)¹³; pasando por diferentes interpretaciones de sus interlocutores (sus posicionamientos ante Heidegger; sus valoraciones de Marx, probablemente una de las mayores diferencias entre ellos¹⁴; sus lecturas, ambas críticas, pero diferentes, de Apel¹⁵), hasta en el tratamiento de algunas temáticas (la modalidad de superación de la modernidad; sus distintas valoraciones del fenómeno de la “Conquista”, y el lugar que éste ocupa en su argumentación¹⁶; entre otros).

¹³ Cf. las conclusiones de Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana...*, 631-642.

¹⁴ Ante la pregunta: “¿Cuáles considera usted que son los principales puntos de concordancia y de diferencia entre la filosofía de usted y la de Enrique Dussel?”, Scannone respondió: “La mayor diferencia que tengo con Dussel es la relación con Marx... es en ese influjo de Marx que marcó mucho a Dussel, donde hay una divergencia mayor conmigo, con mi pensamiento” (“Filosofía de la liberación, Religión y Nuevo Pensamiento. Entrevista por: F. X. Sánchez Hernández”. *Efemérides Mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos* 74 (2007), 272-274).

¹⁵ En la primera ponencia del diálogo con Apel, de 1989, en dos notas al pie, se diferencia de la lectura scannoneana de Apel, citando artículos del jesuita de 1986 y 1987. Cf. “La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana”, en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación* (Madrid: Trotta, 2005), 88, n. 37; 100, n. 67.

¹⁶ Baste comparar el artículo “¿Reconocimiento o no reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina” de Scannone (*Stromata* 48, 3/4, 1992), 287-302 y las famosos

En esta oportunidad solo me detendré brevemente en dos desencuentros, por tratarse de diferencias explicitadas por los autores: (3.1) la temprana cuestión en torno al *tercero* en el proceso dialéctica/analéctico de liberación, y (3.2) la *tensión entre liberación y sabiduría popular*, que conduce a acusaciones cruzadas de peligros, insuficiencias o retrocesos en la maduración de dichos procesos.

3.1. El lugar del *tercero* en el proceso de liberación

El primer desencuentro aflora muy tempranamente, ya en las Segundas Jornadas Académicas organizadas por las Facultades jesuitas de la Universidad del Salvador en San Miguel, en agosto de 1971, cuyo tema convocante fue “La liberación latinoamericana”¹⁷.

En este evento, hito clave en la asunción filosófica explosiva de la constelación liberacionista, Dussel presentó su ponencia titulada “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”¹⁸. Apoyado en la oposición *ontología de la totalidad / metafísica de la alteridad*, Dussel perfila su propuesta de dialéctica de la liberación, y sostiene que: “en la Alteridad el movimiento de liberación es posibilitado porque hay un ámbito más allá de la bipolaridad”¹⁹. Sin ese ámbito solo es posible la inversión de lugares, dentro de una misma dialéctica de dominación, o bien la anulación de ambos polos.

Ahora bien, al pasar Dussel sostiene: “Este ámbito Scannone le llama ‘el tercero’, pero yo no lo llamaría así, porque parecería que está a la misma altura que los otros ‘dos’, mientras que ‘el Otro’ es el otro de los ‘otros dos’. Vale decir, que con respecto a la totalidad ‘el Otro’ no es el tercer, sino simplemente ‘el Otro’ de la Totalidad”²⁰.

El desmarque se apoya en uno de los puntos más propios y característico del pensamiento de Scannoneano, presente desde el origen mismo de su interés por la filosofía, que podemos llamar “impronta tri(u)nitaria”²¹. En efecto, en aquel mismo evento de 1971, Scannone expone su conferencia “Ontología del proceso auténticamente libera-

conferencias de Dussel en Frankfurt que se publicaron con el título 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Madrid: Nueva Utopía, 1992).

¹⁷ Cf. Luciano Maddonni y Marcelo González, “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*, año. III, Nº 5 (2018), 110-142.

¹⁸ La publicación de esta conferencia en la revista *Stromata* constituye la primera presentación de la macro estructura de la primera ética de la liberación, cuyos dos primeros tomos verán la luz en 1973, poco antes del atentado de bomba que sufrió el mendocino. Cf. Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata* XXVIII n° 1/2 (1972) 53-89. En este trabajo el argentino todavía no hablaba de anadialéctica. Para un comentario detenido de esta conferencia cf. Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana...*, 327ss.

¹⁹ Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata* XXVIII n° 1/2 (1972), 73.

²⁰ Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, 73-74.

²¹ Luciano Maddonni y Ariel Fresia, *Liberación, sabiduría popular y liberación. Una introducción a Juan Carlos Scannone* (Beccar: Poliedro; Buenos Aires: CICCUS, 2021).

dor”²². Luego de hacer una crítica ontológica a los proyectos históricos no liberadores (entre los que considera el: neocolonialista, desarrollista, subversivo, dialécticos), el jesuita esboza la estructura ontológica por él considerada auténtica del proceso de liberación y la descripción de los pasos dialécticos de dicho proceso.

Para que pueda darse dicho proceso o praxis de liberación auténtica Scannone sostiene que es estructuralmente necesaria la mediación del “tercero”²³. 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.

En este punto, vale una aclaración. En el desmarque dusseliano antes citado, el mendocino indica a pie de página que Levinas, en un encuentro personal en diciembre de 1971, “se expresó de la misma manera” que Scannone respecto al tercero²⁴. No obstante, conviene tener en cuenta que el tercero scannoneano no se nutre del *tiers* levinasiano. Pues, por un lado, el influjo del filósofo del rostro en esta época para el jesuita, se limitaba casi exclusivamente a *Totalidad e infinito*, donde este elemento del “tercero” no formaba todavía parte de la argumentación central levinasiana. Por otro lado, las raíces de la noción de tercero en Scannone convendría rastrearlas en la búsqueda de una dialéctica tridimensional no hegeliana proveniente de sus estudios sobre Blondel y en “la imagen de Dios Trino y Uno” como tituló uno de sus primeros escritos teológicos en octubre de 1970. Quizás por ello, en la reelaboración de su “dialéctica de la liberación” para su libro *Teología de la liberación y praxis popular* lo llamó “hermano”²⁵.

Luego de aquellas primeras publicaciones de los setenta, ambos han mantenido esta posición, respecto al tercero, o a la terceridad, en la continuidad de sus obras. En los primeros pasos hacia una *filosofía política crítica*, iniciada con el nuevo milenio, Dussel

²² Juan Carlos Scannone, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata* 28 (1972), 107-150.

²³ En un artículo anterior Scannone ya había hablado del “tercero quien como tercero rompe la bipolaridad”. Cf. “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en América Latina”, *Stromata* 27 (1971) 37. Luego lo retoma y amplía en “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata* 28 (1972) 123ss.

²⁴ Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, 74, n. 5.

²⁵ Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca: Sígueme, 1976),

escribe en 2002 un artículo titulado “«Lo político» en Lévinas”. Allí, reforzando y aclarando su posición inicial, sostiene:

“Por mi parte no es que haya malentendido el problema del Tercero (*le tiers*) en Lévinas, sino que creo es una distinción innecesaria y que manifiesta una limitación. Si el rostro del Otro (de Rigoberta Menchú, por ejemplo) es el rostro de un alguien concreto (*Autrui*), como relación intersubjetiva todavía indeterminada, puede ‘desarrollarse’ como el rostro de ‘una mujer’ (como diferencia) y de ‘la mujer’ (en general); como rostro cobrizo es el rostro de ‘una raza indígena americana’, pero también de ‘las razas no-blancas’; como rostro de ‘una pobre’, es también el rostro ‘del pobre’ del capitalismo contemporáneo globalizado. El pasaje de una intersubjetividad indeterminada (abstracta: lo Mismo ante el Otro, ‘cara-a-cara’) permite ‘desarrollarse’ dialécticamente privadamente como un *yo ante ti* en la intimidad, o pública o políticamente como ‘*nosotros ante vosotros*’. Todo esto hace innecesario la ambigua irrupción del Tercero”²⁶.

Por su parte, también Scannone conserva y radicaliza cada vez más, la noción de tercero, por ejemplo, para pensar (como decía informalmente) *qué hace pueblo a un pueblo*, o, dicho en sus términos más técnico “lo constitutivo del tercero para el reconocimiento mutuo y la interrelación del nosotros”²⁷ o “la comunión del nosotros”²⁸, en dialogo con la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion y la teología trinitaria.

3.2. Liberación y sabiduría popular, entre riesgos y recaídas

Un segundo desencuentro entre Scannone y Dussel, esta vez más polémico, se da a partir de las direcciones que adoptan sus proyectos filosóficos a mediados de los setenta hasta la década del noventa; tiempo de maduración de sus nuevos caminos. Pues para clarificar las ambigüedades de las primeras formulaciones liberacionistas que la historia social y política argentina y latinoamericana puso en evidencia, sobre todo en los conceptos de *pobre* y de *pueblo* (extensivo al de *cultura*, *nación*), Scannone optó por la “vía larga de la hermenéutica de la simbólica popular”, y Dussel recorrió la “vía larga de la económica”. Esto es: el *primero*, junto con Rodolfo Kusch y Carlos Cullen, continuó sus reflexiones en un proyecto de acento histórico-ético-cultural dando prioridad epistémica a la hermenéutica de los símbolos culturales, postulando a la sabiduría popular como nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana²⁹; mientras que el *segundo*, a partir de una renovada interpretación de Karl Marx (entre otros), ha asumido la dimensión

²⁶ Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación* (México: Universidad Autónoma Nueva León - Plaza y Valdés Editores, 2007), 262-263.

²⁷ Juan Carlos Scannone, “El reconocimiento mutuo y el tercero”, *Stromata* 64, (2008), 207-218.

²⁸ Cf. Juan Carlos Scannone, “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion”, *Stromata* 62 (2006), 121-128.

²⁹ Hemos estudiado el escenario vital y reflexivo de esta transición en Luciano Maddonni, “1973. El asomar de la cuestión de la sabiduría popular en el pensamiento de Juan Carlos Scannone”. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 22 (2020), 349-378.

económica y política de la realidad humana y desarrollado categorías críticas, sobre todo, en el ámbito de las mediaciones prácticas de la ética, la política y la económica. En ambos casos, estas nuevas direcciones conllevan una observación crítica al derrotero del amigo.

Scannone, tratando de dar cuenta de un *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana contemporánea*, reconoce tres momentos. En primer lugar, identifica al movimiento de la Filosofía de la liberación, representada por Dussel³⁰. Para el jesuita en este “primer momento”:

“el enfoque centrado en la oposición “dependencia-liberación” corría el peligro de no considerar suficientemente lo positivo propio de América Latina, eso propio que no es reductible a la negación determinada de la negación (es decir, de la dependencia y opresión), o, al menos, el riesgo de hablar de ello en forma abstracta, empleando solamente la terminología levinasiana de la alteridad, sin determinarlo suficientemente desde su misma novedad, mediante una hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas”³¹.

Más allá de sus aportes, entre los que destaca la comprensión ético-histórica de la alteridad, dos serían las dificultades de este primer planteo liberacionista: quedarse en lo negativo, es decir, en la dependencia que niega e impide la realidad latinoamericana; y hablar de ello misma de forma abstracta. Al riesgo de lo negativo-abstracto, Scannone le opone lo positivo-concreto, que también llamará “lo propio”, la “originalidad cultural”, “la novedad”.

La búsqueda de aquello positivo-concreto no supone la “superación” de la filosofía de la liberación, pero sí constituye un paso adelante respecto a su formulación inicial³². El camino propuesto para dar cuenta de esa originalidad propia y novedad es la hermenéutica histórico-cultural. La hermenéutica de la historia, de la cultura y de la

³⁰ Llamativamente Dussel es citado una única vez en el libro de Scannone, junto con una nota al pie que brinda bibliografía del mendocino.

³¹ Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990), 17. Según nuestro trabajo de crítica textual, la primera aparición explícita de este itinerario tripartito del pensamiento latinoamericano y consecuente superación de la primera formulación liberacionista aparece en el aporte de Scannone a la mesa redonda sobre “Aportes a una filosofía nacional” realizada en San Antonio de Padua, por el Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), el 09/12/78. Allí decía el jesuita: “el peligro que tuvo ese momento fue de quedarse en lo negativo, es decir, en aquello que se contraponía a lo europeo, pero sin andar tanto en lo positivo nuestro, por eso mismo por la antinomia dependencia-liberación, que de alguna manera se pensaba dialécticamente” (inédito). Poco después, aquella exposición tomó la forma de artículo académico, que vio la luz como: “Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana” *Stromata*, 36 (1980), 25-47. En esta segunda versión, escribe Scannone: “el planteo centrado en el binomio dependencia-liberación corría el riesgo de dejar de lado lo positivo de la originalidad cultural latinoamericana, es decir, aquello propio que no se reduce a la negación dialéctica de la alienadamente dependiente, aunque la implica. O bien corría el peligro de señalar esa originalidad solamente en forma abstracta, sin haber pasado por una hermenéutica histórico-cultural” (art. cit., p. 26). Este artículo fue retomado y publicado con algunas modificaciones como capítulo 1 de su libro *Nuevo punto de partida...*, 15-39).

³² En esta última versión del trabajo aquí comentado Scannone se encarga de aclarar esto: “Según mi apreciación, ello no supuso la ‘superación’ de la filosofía de la liberación, sino el desarrollo de una de sus líneas internas, mientras que, por otro lado, fuera de la Argentina se desarrollaban también otras líneas, a partir de

producción cultural del pueblo latinoamericano ayuda a superar el riesgo de referirse de forma abstracta a ese mismo pueblo, permitiendo una comprensión más concreta de su realidad y de su proceso de liberación³³. Esta hermenéutica histórico-cultural es la que lo llevará a postular a la *sabiduría popular* como lugar hermenéutico y mediación para el pensar tanto filosófico como teológico. Esta sabiduría parte, no del *yo pienso*, sino del *nosotros (como pueblo) estamos en la tierra* y se expresa no en conceptos sino en símbolos.

Dussel interpreta esta propuesta de un nuevo punto de partida como una “objeción” a su ética de la liberación. Más aún, la entiende como parte de un “debate filosófico latinoamericano”. En una ponencia de septiembre 1993 titulada “Ética de la liberación (Hacia el «Punto de partida» como ejercicio de la «razón ética originaria»)»³⁴ y posteriormente retomada, con muy ligeras modificaciones, pero en otro contexto argumentativo, en un trabajo de 1996 titulado “Me llamo Rigoberta Menchú y «así me nació la conciencia»”³⁵, que incluirá en el capítulo quinto de su tercera gran Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión de 1998, Dussel responde crítica y frontalmente a Scannone:

La «sabiduría popular», la hermenéutica de los símbolos (con gran influencia de Ricoeur), sería [según Scannone] el nuevo punto de partida... Y bien, pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la Totalidad..., ya que el «estar» (aun el «nosotros estamos») abstracto es un «mundo» más, una eticidad (a lo Hegel) concreta.... Es una recaída en el punto de partida superado por la filosofía de la liberación a finales de la década de los años sesenta³⁶.

otras experiencias históricas” *Nuevo punto de partida...*, 18.

³³ En sus lecciones de 1989 en el marco de la cátedra “Teología intercultural”, en la Universidad Johann Wolfgang Goethe, en Fráncfort del Meno, Scannone sostiene que la consideración de la sabiduría popular contribuyó a “superar una cierta abstracción de los conceptos empleados por Lévinas, sin por ello tener que abandonarlos por completo. Ya que, tanto la dialéctica (o analéctica) de la liberación, como también la alteridad ético-histórica del pueblo pobre, se comprendieron de manera más positiva y concreta, con la ayuda de una hermenéutica de la historia, de la cultura y de la producción cultural precisamente de ese pueblo” (*Weisheit und Befreiung: Volkstheologie in Lateinamerika* (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1992), 106).

³⁴ La ponencia fue presentada en São Leopoldo (Brasil), en el contexto del diálogo con K. O. Apel y se publicó originalmente en la revista *Signos. Anuario de Humanidades* VIII (1994) 241-274. Incluida posteriormente en *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo* (México Ediciones de la UAEM, 1998) 43-72, y nuevamente en Karl Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación* (Madrid: Trotta, 2005), 269-289.

³⁵ Inicialmente publicado en Ursula Klesing (comp.), *Lo Propio y lo Ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural* (México: Plaza y Valdez Editores, 1996), 123-148.

³⁶ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998), 415-416. La referencia aparece en el §5.1 de la obra. Scannone es el único de los integrantes del inicial polo argentino de la filosofía de la liberación que es citado y discutido por Dussel en esta *Ética* (Cerutti Guldberg, Cullen, Kusch, Roig son referenciados en notas, al igual que los filósofos con los que discutían en aquella época como Salazar Bondy y Zea) y cuenta entre los pocos latinoamericanos con quienes el mendocino interlocuta para construir su arquitectónica ética, junto a Freire y Hinkelammert (también son mencionados Mariátegui, Fals Borda, entre otros).

El corazón de la respuesta crítica dusseliana consiste en una *recaída en la ontología*. Ambos términos adquieren su significación en el marco del pensamiento del propio Dussel.

Por un lado, el planteo de la crítica en términos de “recaída” ha de leerse teniendo como referencia el propio itinerario dusseliano. El lugar de “recaída” no refiere al “primer momento” distinguido por Scannone citado anteriormente, sino, más allá aún, a su propia etapa pre-liberacionista, y que el mismo Dussel autocriticó. En este sentido el diagnóstico de *recaída* convierte a Scannone en acreedor de la misma autocritica. Así, la autocritica a las posiciones *pasadas* de Dussel aplica a las posiciones *presentes* de Scannone. A aquella posición, sostenida por el mendocino hasta 1969, la denomina su etapa “culturalista”, y se desmarca atribuyéndole “cierta ceguera ante las asimetrías de los sujetos, permitiendo una visión ingenua, conservadora y apologetica de la cultura latinoamericana”³⁷. De modo que lejos de ser “nuevo”, el punto de partida scannoneano sería viejo, estaría superado o al menos, sería insuficiente. De aquí que Dussel escriba críticamente, entre comillas “nuevo”. Este desfasaje temporal puede advertir también en la divergencia en el papel que ocupa en cada proyecto la hermenéutica en general, y la influencia de Paul Ricoeur, en particular. En efecto, si para Dussel la influencia de Ricoeur remite a una hermenéutica pre-liberadora; para Scannone, lo mismo, es decir el recurso al francés, posibilita un “paso más” en la tarea liberadora³⁸.

Por otro lado, que sea en la *ontología* donde se recae implica para Dussel la imposibilidad de la ética, ya que centrada en *el* mundo en abstracto o en *un* mundo en concreto, la ontología no admite verdadera exterioridad. Ontología es, según el autor, afirmación de lo vigente, y, por lo tanto, complicidad con el sistema de dominación. Y como la liberación solo es posible desde la «exterioridad» del horizonte ontológico, la recaída compromete todo impulso liberador.

La causa de la *recaída* radicaría, según el mendocino, en la falta de mayor atención de Scannone a las opresiones, alienaciones y exclusiones que sufren las víctimas, en el descuido de las asimetrías de los actores y de las culturas, y, más concretamente, en la falta de relación con el “sistema formal capitalista”³⁹.

³⁷ Enrique Dussel, “En búsqueda del sentido. Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 180 (1998), 21.

³⁸ En este punto, vale recordar que en una ponencia presentada en Nápoles, en abril de 1991, en el seminario sobre “Filosofía y Liberación, en diálogo con Paul Ricoeur”, Dussel ofreció un trabajo de autocomprensión de su propio itinerario bajo el título: “Hermeneútica y liberación. De la hermenéutica fenomenológica a una filosofía de la liberación”; cf. *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo* (Lecce: Capone Editore, 1992), 78-107. El camino es claro: de la hermenéutica a la liberación. Si bien la versión original consistió, como lo indica una aclaración al título en un “Diálogo con Ricoeur”, significativamente también lo incluyó en un homenaje a Scannone con motivo de sus sesenta años, que vio la luz en el mismo año, aunque no lo menciona en el cuerpo del texto; cf. Peter Hünermann (et al.), *Pensar América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone* (Córdoba: Ediciones del ICALA, 1991), 25-54. Finalmente se incluyó en su libro Enrique Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur* (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993), 135-166. Mientras que por parte de Scannone la figura de Paul Ricoeur es el autor más citado en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* de 1990, con 146 menciones.

³⁹ Dussel, *Ética de la liberación...*, 416.

Los efectos de este retorno se darían en distintos planos, pero igualmente relacionados. Primero, como ya mencionamos, una *insuficiente consideración de las asimetrías*, que conduce a una *visión ingenua de la cultura*. Asimismo, una *falta de criterios de liberación*, que compromete la criticidad del saber sapiencial, que, según Dussel, acaba siendo un saber “sin criterios universales para explicar el por qué de la pobreza de ese pueblo, sin criterios críticos para el diálogo entre culturas asimétricas, ni para la determinación de la factibilidad de las transformaciones necesarias”⁴⁰. De este modo, en el fondo, la recaída constituye un *olvido de la liberación* o a lo sumo una confusión con la mera *re-sistencia*, oculta y silenciosa, que es necesaria pero insuficiente, y que no sería más que una autoconservación o sobrevivencia si no es continuada en la e-mergencia⁴¹. Finalmente, el retorno a la hermenéutica de la simbólica popular es un *permanecer en la ambigüedad*, que, como dijimos, fue uno de los factores que justamente se pretendía afrontar⁴².

Según el planteo dusseliano el desencuentro se juega en la determinación del *punto de partida*⁴³. Se dibuja así una tensión entre el partir del rostro del otro pobre como exterioridad o de los símbolos en que se expresa el saber del pueblo. Dice el mendocino:

“la filosofía latinoamericana del «nos-otros estamos» parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La ética de la Liberación tiene por punto de partida preferencial, sin negar todos los anteriores, la «exterioridad» del horizonte ontológico («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá... de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma («estando» concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible, lo cual al ser ignorado lleva a una «ilusión» folklorista)”⁴⁴.

⁴⁰ Dussel, *Ética de la liberación...*, 415-416.

⁴¹ Dussel se refiere a la dialéctica resistencia-emergencia, entre otros en “Sociedad y bien social (de la re-sistencia a la e-mergencia)” en *id.*, *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América, 1983) 137ss.

⁴² Dussel, *Ética de la liberación...*, 416: “Filosóficamente, en su fundamento, el «estar», el «nosotros estamos» resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, se torna ambiguo”.

⁴³ La clarificación y determinación de un “punto de partida” no es una preocupación que inicia en el período que aquí nos enfocamos; aparece tempranamente en los itinerarios reflexivos de ambos autores. En el caso de Dussel, si nos limitamos a la vertiente ética de su proyecto, podemos rastrear la cuestión desde su trabajo *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, todavía previo a la explosión liberacionista de su pensar, donde postula “como punto de partida la finitud del mismo pensar filosófico” (1969; Ser y tiempo, 1973). Luego en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, toda la primera parte, que constituye el tomo I, está dedicada a lo que denomina: “Acceso al punto de partida de la ética” (Siglo XXI, 1973, 23ss). En la década siguiente, en *Ética comunitaria* sostiene que la “experiencia comunitaria es el punto de partida de la ética” (Paulinas, 1986, en la décima cuestión). Por su parte, también en Scannone la búsqueda tiene antecedentes. A modo de ejemplo, se puede mencionar su reflexión en torno a un “punto de partida del nuevo lenguaje de la trascendencia” en su artículo “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada” de 1973 (en AA. VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, 1973), 261ss.

⁴⁴ Dussel, *Ética de la liberación...*, 417-418.

Esta postura lleva a Dussel, en el aparente ápice del desencuentro, a afirmar, usando un giro muy característico, que “estamos... con Scannone, pero hay que ir más allá de Scannone”⁴⁵. Este *mas allá* se daría al situar “a esa cultura popular... como el Otro oprimido por el sistema y como los afectados-excluidos, las víctimas”. Así, para Dussel, “todo cobra una dinámica completamente diversa; una dinámica de *sabiduría para la liberación*, y no solo de autoconservación como complicidad para malamente sobrevivir en la pasiva resistencia en la que la fiesta sería una falsa sublimación alienante”⁴⁶.

De nuestra parte, sin que el jesuita lo haga de forma directa o explícita, pensamos que Scannone podría continuar y enriquecer el diálogo, tomando como respuesta al menos parcial a estas críticas dusselianas su artículo: “Mediación histórica de los valores. Planteo a partir de la experiencia histórico-cultural latinoamericana” de 1983⁴⁷. Este trabajo retoma su ensayo de una “dialéctica de la liberación” a partir del esbozo de una “Ontología del proceso auténticamente liberador” de comienzos de la década del setenta, indicando no un olvido, sino la continuidad de su preocupación por la liberación. Ya en pleno desarrollo de su filosofar a partir de la sabiduría popular, Scannone propone: “líneas metafísicas estructurantes de una auténtica *mediación ético-histórica* de valores para la liberación del nosotros-pueblo latinoamericano en fidelidad a su historia... partiendo de la experiencia y la sabiduría históricas del pueblo latinoamericano”⁴⁸. La liberación es pensada ahora como la *mediación ético-histórica de la libertad*. Más precisamente, como auténtica mediación histórica de los valores éticos que conforman el “ethos cultural” latinoamericano, fruto del “mestizaje cultural” fundante, en la cultura y las instituciones.

Desde esta comprensión, todo proyecto de liberación fracasará tanto si se halla desarraigado culturalmente, como si responde a otro *ethos*, por ejemplo, los modernos liberal-capitalista o colectivista-marxista. La auto-afirmación del ethos cultural propio, en su memoria y actualidad, y la resistencia a todo intento de alienación, anteceden a todo proyecto (la llama: autoafirmación resistente). Pero también para Scannone esto es todavía insuficiente para la liberación; la resistencia forma parte de este primer momento pero no es todo el proceso. Entre los proyectos históricos-culturales que Scannone también critica, además de los colonialistas, modernizantes, subversivos y dialécticos se encuentran los proyectos de “mera” o “simple resistencia”⁴⁹. Éstos, para el jesuita, son ineficaces porque no asumen lo válido que pueda tener el proyecto agresor del ethos de otras comunidades históricas, y por lo tanto no logra la emergencia de nuevos valores, es decir, no llega a una afirmación nueva (la llama: autoafirmación eminente, siguiendo el ritmo analógico). El núcleo ético-sapiencial es preservado, pero no mediado. Scannone

⁴⁵ Dussel, *Ética de la liberación...*, 419.

⁴⁶ Dussel, *Ética de la liberación...*, 416: *cursivas nuestras*.

⁴⁷ Scannone, *Nuevo punto de partida...*, 147-171. La primera publicación de este trabajo data de 1983.

⁴⁸ Scannone, *Nuevo punto de partida...*, 110; *cursivas* en el original. El concepto de *mediación* es central en todo el libro de 1990. Allí sostiene una triple mediación: simbólica, ético-histórica y lógica-analógica. En el marco de su proyecto inculturado este concepto de *mediación* remite en gran parte a Paul Ricoeur, como lo muestra el artículo donde Scannone presenta y comenta una obra del filósofo francés.

⁴⁹ Scannone, *Nuevo punto de partida...*, 159-161.

lo sintetiza en terminología kuscheana: “queda en el *mero estar, no más, sin estar-siendo*, en la densidad material de la historia”⁵⁰.

El carácter liberador de esta propuesta inculturada es reafirmado en un artículo de 1998 titulado significativamente “Filosofía de la liberación y sabiduría popular”⁵¹. La apuesta se encuentra en el título mismo. El jesuita sostiene que “la problemática de la sabiduría popular nació de las entrañas de la filosofía de la liberación”. Más aún, entre ambos “acentos” se da un enriquecimiento mutuo. Mientras que la primera contribuye a su inculturación y concreción histórica tanto en su forma como en sus contenidos, la segunda insiste en el cuestionamiento ético-histórico que la mantenga alerta ante posibles alienaciones por influjo de culturas dominantes. Se trata entonces de un “filosofar liberador a partir de la sabiduría popular”⁵².

3.2.1. El pueblo, lo popular y el populismo

En el marco de estas diferencias se puede inscribir otro encuentro/desencuentro *temático*: en torno a la *comprensión de la noción de pueblo*. Se trata de un desencuentro menos explícito, más insinuado, pero sumamente relevante. Ciertamente la noción de pueblo es una de las categorías centrales del discurso filosófico de ambos autores desde el comienzo de su reflexión. Es *pueblo* y no *sociedad* ni *clase* la categoría interpretativa utilizada tempranamente, desde inicios de la década del setenta, por los dos autores para designar al sujeto del proceso histórico de liberación. Dicha noción es movilizadora y valorizada resaltando la dimensión de *exterioridad* y el *momento ético* de alteridad que contiene la realidad del pueblo.

En la maduración de sus nuevos caminos, de la que nos referimos al comienzo de este apartado, es precisamente esta noción de pueblo una de las que en esta nueva etapa más le requieren a ambos clarificación. En tiempos de declive de la idea de pueblo, ambos reivindicaron la categoría como central. También ambos optaron por distinguir entre lo *popular* y lo *populista*, reafirmando lo primero para evitar lo segundo. Pero en los modos de llevar adelante dicha reivindicación sus apuestas son diferentes.

Por un lado, Scannone precisará su comprensión de pueblo a partir de la *dimensión histórico-cultural* de su identidad y unidad. En palabras del jesuita:

Pueblo designa al sujeto comunitario de una *experiencia histórica 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, un sujeto colectivo histórico-cultural y ético-político, concibiéndolo como *comunidad orgánica*⁵³.

⁵⁰ Scannone, *Nuevo punto de partida...*, 161.

⁵¹ Juan Carlos Scannone, “Filosofía de la liberación y sabiduría popular”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 180 (1998), 80-86.

⁵² Scannone, “Filosofía de la liberación y sabiduría popular”, 82.

⁵³ Juan Carlos Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, (Buenos Aires: Guadalupe, 1990), 221; cursivas en el texto.

Sin desconocer los aportes del análisis socio-estructural, que focalizan en la opresión y la pobreza, Scannone se apoyará en criterios provenientes del “discernimiento histórico”⁵⁴. No obstante, el jesuita insiste que esta perspectiva no subestima dicha opresión estructural, sino más bien señala un “nexo intrínseco” tanto histórico (de hecho) como ontológico (de derecho), entre ambas comprensiones de pueblo.

Con esta concepción Scannone también pretende evitar el “populismo”. Por ejemplo, en su trabajo ya citado “La mediación histórica de los valores” (1984) critica los “proyectos populistas”, por ser mediaciones sólo éticas, y no realmente ético-históricas, es decir, porque sus acciones permanecen en un plano ideal y no alcanzan la “densidad material de la historia”.

Por su parte, Dussel busca aclarar las nociones de *pueblo* desde una consideración más estructural, a partir de criterios socio-económicos provenientes mayormente de su relectura de Marx. Así, el mendocino continuará enfatizando la alteridad y exterioridad del pueblo en relación al sistema opresor. Así, a diferencia de la *clase*, el *pueblo* refiere a todos los oprimidos, no incluidos en una totalidad. Este enfoque acentúa más la dimensión dialéctica de la noción, que pone al pueblo en dirección de su transformación y liberación. Sin estos criterios sistémico se corre el riesgo, para Dussel, de caer en populismo.

De modo que aquel “retorno”, con que Dussel criticaba a Scannone, equivale según el mendocino a la imposibilidad de superar el *populismo* e incluso a la imposibilidad de evitar el “populismo político ingenuo”. De aquí que, aunque de modo *indirecto o en segundo plano* (en tanto no se construye en alusión explícita, sino a la producción que el compila) a mediados de la década del ochenta Dussel desliza críticas duras de “populismo” a la perspectiva sostenida por Scannone⁵⁵.

Con todo, conviene resaltar que, más allá de sus diferencias, hay, de nuevo en este punto, encuentros fundamentales y fecundos. En primer lugar, en el esfuerzo de defender las nociones de *pueblo* y *popular*, contribuir a una mejor claridad teórica y distinguirlas del *populismo*; riesgo real de desvirtuar la realidad del pueblo y, a la vez, etiqueta ideológica descalificadora detrás de la cual se esconden intereses antipopulares. Además,

⁵⁴ Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, 221; cursivas en el texto.

⁵⁵ Dussel no puntualiza a Scannone, sino que remite, generalmente a pie de página, al libro compilado por el jesuita. A modo de ejemplo, en la nota 27 al artículo “El paradigma del éxodo en la teología de la liberación” de 1987 escribe Dussel: “Véase, sobre «clase» y «pueblo», una discusión explícita en mi obra *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, 1974) 222ss: De la clase al pueblo. He tratado esto, en defensa, en la polémica con Horado Cerutti sobre el «populismo», en el cap. 18: “La cuestión popular”, de mi obra reciente *La producción teórica de Marx*, pp. 400-413, y en “Cultura latinoamericana más allá del populismo y del dogmatismo”: «Cristianismo y Sociedad» 80 (1984) 9-45. Es «populista» la reciente obra editada por J. C. Scannone *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (Buenos Aires, 1984), y el mismo profesor Peperzak o Levinas lo dejan ver, acertadamente, por ejemplo, en la exposición de Mareque (pp. 25ss)” (El paradigma del éxodo en la teología de la liberación “El paradigma del éxodo en la teología de la liberación”, Concilium: Revista internacional de teología 209, 1987, 110, n. 27). Sobre el origen, la conformación, las discusiones y el papel de Scannone en el grupo de investigación que está detrás de dicha publicación cf. la primera parte de Luciano Maddonni, “«Lo latinoamericano todavía está en la calle y no tiene bibliografía». El aporte de Rodolfo Kusch al grupo de reflexión filosófica sobre religión, lenguaje y sabiduría popular”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 44, 129 (2023), 13-38.

ambos conciben esta categoría como analógica (y por tanto, porta capacidad convocante respetando las distinciones...) y dialéctica (capacidad transformadora, en tanto *opuesta a y contraria de*), o, en su propia creación categorial, *ana-dia-léctica*.

4. Una amistad abierta a otros y otras. Palabras finales

Los recorridos aquí reconstruidos permiten advertir que los encuentros y desencuentros entre Scannone y Dussel conforman, dicho según el meta marco categorial dusseliano, una *amistad meta-física*, es decir, compasiva y solidaria (no tolerante), que, trascendiendo el orden ontológico, el decir, más allá del ser, el amigo no como otro sí mismo, sino como Otro en cuanto otro, con quien se abren gratuitamente y aprenden de la acción y pasión histórica de las víctimas⁵⁶.

En este sentido, creemos, no constituyen simplemente episodios biográficos o discusiones internas de una tradición ya concluida. Por el contrario, expresan tensiones filosóficas de fondo que atraviesan todavía hoy al pensamiento crítico latinoamericano: exterioridad y mediación, crítica estructural y hermenéutica cultural, negatividad de la opresión y positividad de la experiencia histórica de los pueblos, liberación y sabiduría popular.

En este sentido, las divergencias entre ambos autores no deberían interpretarse primariamente como incompatibilidades teóricas, sino como modos diferentes —y en muchos aspectos complementarios— de afrontar un mismo problema: *pensar filosóficamente procesos históricos de liberación sin reducir la novedad del otro ni abstraer las mediaciones concretas de la historia*. Precisamente por ello, muchas de las objeciones cruzadas entre ambos conservan todavía hoy una notable capacidad de interpelación.

La amistad intelectual entre Scannone y Dussel aparece así como una experiencia filosófica singular, en la que la cercanía nunca eliminó el conflicto, pero donde tampoco la diferencia derivó en clausura recíproca. Tal vez radique allí una de las enseñanzas más fecundas de su legado compartido: mostrar que el pensamiento crítico latinoamericano solo permanece vivo cuando es capaz de sostener simultáneamente la fidelidad a la propia tradición y la apertura a la interpelación del otro.

Desde este lugar Dussel, Scannone y los diálogos reales y posibles que sus obras nos abren, nos interpelan y abren líneas para pensar *desde y más allá* de su legado y nos ayudan a asumir la responsabilidad ético-histórica de la filosofía de dejarse interpelar por el sufrimiento de los excluidos y descartados y hacer frente a sus nuevos clamores.

Bibliografía

CERUTTI-GULDBERG, HORACIO. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura económica, 1983.

DUSSEL, ENRIQUE. “De la secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento a la Ilustración”, *Concilium* 47 (julio-agosto 1969) 91-114.

⁵⁶ Cf. Enrique Dussel, “De la Fraternidad a la Solidaridad. Hacia una Política de la Liberación”, *BROCAR* 27 (2003), 193-222.

- DUSSEL, ENRIQUE. “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata* XXVIII, 1/2 (1972) 53-89.
- DUSSEL, ENRIQUE. “Sociedad y bien social (de la re-sistencia a la e-mergencia)” en *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, (1983), 133-141.
- DUSSEL, ENRIQUE. “El paradigma del éxodo en la teología de la liberación”, *Concilium: Revista internacional de teología* 209, (1987), 99-114.
- DUSSEL, ENRIQUE. “Hermeneútica y liberación. De la hermenéutica fenomenológica a una filosofía de la liberación”; en Peter Hünermann (et al.), *Pensar América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone*. Córdoba: Ediciones del ICALA, (1991), 25-54.
- DUSSEL, ENRIQUE. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, 1992.
- DUSSEL, ENRIQUE. “Ermeneutica e liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur”, en Giuseppe Cantillo e Domenico Jervolino (cur.), *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*. Lecce: Capone Editore, (1992), 78-107.
- DUSSEL, ENRIQUE. “Hermeneútica y liberación. De la hermenéutica fenomenológica a una filosofía de la liberación”; en *íd.*, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, (1993), 135-166.
- DUSSEL, ENRIQUE. “Ética de la liberación (Hacia el «Punto de partida» como ejercicio de la «razón ética originaria»”, *Signos. Anuario de Humanidades* VIII (1994), 241-274.
- DUSSEL, ENRIQUE. “Me llamo Rigoberta Menchú y «así me nació la conciencia»”, en Úrsula Klesing (comp.), *Lo Propio y lo Ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. México: Plaza y Valdez Editores, (1996), 123-148.
- DUSSEL, ENRIQUE. “En búsqueda del sentido. Origen y desarrollo de una filosofía de la liberación”, *Anthropos. Huellas del conocimiento* 180 (1998), 13-36.
- DUSSEL, ENRIQUE. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- DUSSEL, ENRIQUE. “Una autobiografía teológica latinoamericana”, en Juan José Tamayo y Juan Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Verbo Divino, (2001), 184-186.
- DUSSEL, ENRIQUE. “De la Fraternidad a la Solidaridad. Hacia una Política de la Liberación”, *BROCAR* 27 (2003) 193-222.
- DUSSEL, ENRIQUE. “La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-0. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana”, en Karl Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, (2005), 73-126.
- DUSSEL, ENRIQUE. *Materiales para una política de la liberación*. México: Universidad Autónoma Nueva León - Plaza y Valdés Editores, 2007.

- GONZÁLEZ MARCELO Y LUCIANO MADDONNI. *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Buenos Aires: TeseoPress, 2020.
- MADDONNI LUCIANO Y MARCELO GONZÁLEZ. “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*, año. III, Nº 5 (2018) 110-142.
- MADDONNI LUCIANO. “1973. El asomar de la cuestión de la sabiduría popular en el pensamiento de Juan Carlos Scannone”. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 22 (2020), 349-378.
- MADDONNI LUCIANO Y ARIEL FRESIA. *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*. Beccar: Poliedro; Buenos Aires: CICCUS, 2021.
- MADDONNI LUCIANO. “«Lo latinoamericano todavía está en la calle y no tiene bibliografía». El aporte de Rodolfo Kusch al grupo de reflexión filosófica sobre religión, lenguaje y sabiduría popular”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 44, 129 (2023), 13-38.
- MADDONNI, LUCIANO Y FEDERICO VIOLA. “Levinas in und aus Lateinamerika” en René Dausner, Christian Rößner, Jakub Sirovátka, J.B. Metzler (ed.), *Handbuch Emmanuel Levinas*, (Berlín: Metzler/Springer, 2025), en prensa.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en América Latina”, *Stromata* 27 (1971), 23-60.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata* 28 (1972), 107-150.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericanamente situada”, *Nuevo Mundo* 5 (1973), 221-245.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana”, *Stromata*, 36 (1980) 25-47.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Weisheit und Befreiung: Volkstheologie in Lateinamerika*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1992.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “¿Reconocimiento o no reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina”, *Stromata* 48, 3/4, (1992), 287-302.

- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Filosofía de la liberación y sabiduría popular”, *Anthropos. Huellas del conocimiento*, 180 (1998) 80-86.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion”, *Stromata*, 62 (2006) 121-128.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Filosofía de la liberación, Religión y Nuevo Pensamiento. Entrevista por: F. X. Sánchez Hernández”. *Efemérides Mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e históricos* 74 (2007), 272-274.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “El reconocimiento mutuo y el tercero”, *Stromata* 64, (2008) 207-218.
- Zielinski, Juan Matías. “La universalidad desde el liberacionismo filosófico cristiano: transmodernidad y nuevo mestizaje cultural”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 45(131) (2024), 466-483.

Arraigo a la tierra y pregunta filosófica. Un intercambio fructífero entre Kusch y Scannone

Rootedness in the land and philosophical question. A fruitful intellectual exchange between Kusch and Scannone

Enraizamento na terra é questão filosófica. Um frutífero intercâmbio intelectual entre Kusch e Scannone

Iván Ariel Fresia¹

Resumen

El encuentro entre Rodolfo Günter Kusch y Juan Carlos Scannone se produjo en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de Alta Gracia (Córdoba) en 1971, junto a otros filósofos jóvenes argentinos. Kusch ya era reconocido por dos obras: El pensamiento indígena y popular en América y América Profunda. Ese intercambio entre ambos filósofos continuó hasta el fallecimiento de Kusch en Buenos Aires el 30 de septiembre de 1979. Desarrollaré algunos conceptos, producto de ese intercambio intelectual, como “estar” y acontecer, “estar ahí” y “ahí sin el ser” como “puro ahí”, la categoría “instalación sapiencial” y nosotros ético histórico, la “lógica de la negación” y sabiduría popular, la concepción de la situacionalidad del pensar y la universalidad filosófica y, finalmente, sobre pueblo y símbolo.

Palabras clave: Kusch-Scannone, arraigo a la tierra, pensamiento filosófico, sabiduría popular

Abstract

The meeting between Rodolfo Günter Kusch and Juan Carlos Scannone took place at the Second National Congress of Philosophy in Alta Gracia (Córdoba) in 1971, along with other young Argentine philosophers. Kusch was already recognized for his

¹ Docente e investigador en FFyH-UCC. Doctor en Historia (Universidad Nacional de Cuyo) y Postdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales (UBA, FFyL). Áreas de investigación: Pensamiento latinoamericano y Filosofía de la liberación. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9813-5020>. Contacto: afresia@donbosco.org.ar. Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (128-138) DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.\(8\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.(8)) Recibido: 25/08/2025 - Aceptado: 21/03/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0.

work. This exchange between the two philosophers continued until Kusch's death in Buenos Aires on September 30, 1979. I will develop some concepts resulting from this intellectual exchange, such as "being" and happening, "being there" and "there without being" as "pure there," the category of "wisdom installation" and the ethical-historical concept, the "logic of negation" and popular wisdom, the conception of the situatedness of thought and philosophical universality, and, finally, about people and symbol.

Keywords: Kusch-Scannone, rootedness in the land, philosophical thought, popular wisdom

Resumo

O encontro entre Rodolfo Günter Kusch e Juan Carlos Scannone ocorreu no Segundo Congresso Nacional de Filosofia em Alta Gracia (Córdoba), em 1971, juntamente com outros jovens filósofos argentinos. Kusch já era reconhecido por sua obra. Esse intercâmbio entre os dois filósofos continuou até a morte de Kusch em Buenos Aires, em 30 de setembro de 1979. Desenvolver alguns conceitos resultantes desse intercâmbio intelectual, como "ser" e acontecer, "estar lá" e "aí sem ser" como "aí puro", a categoria de "instalação de sabedoria" e o conceito ético-histórico, a "lógica da negação" e a sabedoria popular, a concepção da situacionalidade do pensamento e da universalidade filosófica e, finalmente, sobre pessoas e símbolo.

Palavras-chave: Kusch-Scannone, enraizamento na terra, pensamento filosófico, sabedoria popular.

Arraigo a la tierra y pregunta filosófica. Un intercambio fructífero entre Kusch y Scannone

El encuentro entre Rodolfo Günter Kusch (1922-1979) y Juan Carlos Scannone (1931-2019) se produjo en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de Alta Gracia (Córdoba), junto a otros jóvenes filósofos argentinos. Relación que se extendió hasta el fallecimiento de Kusch. El Congreso se realizó entre el 6 y el 12 de junio de 1971. Contó con cinco sesiones plenarias y diez simposios, uno de ellos "América como problema" puede considerarse el punto de partida de la filosofía de la liberación².

Rodolfo Kusch tenía una trayectoria importante y ya era reconocido por dos obras: *El pensamiento indígena y popular en América* y *América Profunda* y otros importantes textos. En el Segundo Congreso presentó la ponencia "El «estar siendo» como estructura existencial y como decisión cultural americana". Juan Carlos Scannone, jesuita formado en filosofía en Alemania con una tesis sobre Blondel -publicada en alemán en 1969-,

² Luciano Maddonni y Marcelo González, "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*, Vol. III, N° 5, (2018): 86.

hacia poco había regresado al país (a fines de 1967). Había publicado algunos textos en la Revista *Stromata* y ejercía la docencia en las Facultades jesuitas de San Miguel, Provincia de Buenos Aires. En el Congreso presentó dos ponencias publicadas “El problema del ser en la filosofía actual” y “Ausencia y presencia de Dios en el pensar”³. El Congreso fue el inicio de una serie de encuentros durante los veranos en Calamuchita-Córdoba que se extendieron hasta las Jornadas Académicas de San Miguel (Buenos Aires) en 1975, interrumpidas por el golpe militar en marzo de 1976. Sin embargo, ambos filósofos pudieron sostener los encuentros intelectuales a raíz de la invitación que Scannone le hiciera a Kusch para participar del proyecto de investigación internacional “Religión, lenguaje y sabiduría popular” financiado por la Fundación Thyssen (Alemania).

El propósito del texto que presentamos consiste en desarrollar algunos conceptos, producto de ese intercambio intelectual enriquecedor para ambos filósofos, como “estar” y acontecer, “estar ahí” y “ahí sin el ser” como “puro ahí”, la categoría “instalación sapiencial” y “nosotros ético histórico”, la “lógica de la negación” y sabiduría popular, la concepción de la situacionalidad del pensar y universalidad filosófica y, finalmente, sobre los términos pueblo y símbolo. La metodología empleada es el análisis textual de algunos textos publicados por ambos filósofos y la interpretación a partir de bibliografía secundaria.

1. Estar y acontecer

Kusch identificó lo propio americano como “estar” y lo otro, o lo extranjero, como “ser”. En *América profunda*, el autor polariza la tensión entre “estar” y ser como dos modalidades de la cultura. El “estar” es proto ontológico y, a la vez, pre ontológico, en relación al ser. En este sentido, el estar sería simultáneo en relación al acontecer. Podría entenderse de dos maneras el “mero estar dado” de Kusch: 1- “mero estar dado” de Kusch como proto ontológico: dador de sentido (prioridad) y 2- el estar como acontecimiento, advenimiento e irrupción del sentido en carácter de absoluta gratuidad (Se da-*Es gibt*). Escribe Kusch a Cullen:

Creo que habría que profundizar el concepto de *Ereignis* como punto de vinculación entre estar y ser, en tanto el ser es una mera instalación. Y el concepto de saber absoluto ya no como propuesta de una fenomenología del espíritu sino como lo dado antes de iniciar un pensamiento reflexivo. Es lo que sugiere el pensamiento popular⁴.

³ Juan Carlos Scannone, “Ausencia y presencia de Dios en el pensar”, en *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas., Tomo I. Sesiones plenarias*, (Buenos Aires: Sudamericana, 1973), 662-668; Juan Carlos Scannone, “El problema del ser en la filosofía actual”, en: *Actas. Tomo II, Simposios* (Buenos Aires: Sudamericana, 1973), 9-12 y Rodolfo Kusch, “El «estar siendo» como estructura existencial y como decisión cultural americana”, en: *Actas. Tomo II, Simposios* (Buenos Aires: Sudamericana, 1973), 575-579.

⁴ Archivo y Biblioteca “Rodolfo Kusch”. Universidad Nacional Tres de Febrero (UNTREF): Carta de Rodolfo Kusch a Carlos Cullen, Maimará 7 de noviembre de 1977. El epistolario está compuesto por 29 cartas (25 de Kusch a Cullen, todas escritas desde Maimará; y 4 de Cullen a Kusch, desde Buenos Aires y desde Córdoba), entre diciembre de 1976 y julio de 1979. El material fue compartido por Carlos Cullen el 26/07/2022 a José Tasat y Ariel Fresia.

En Kusch encontramos una dualidad ontológica que invierte la primacía del ser, porque lo fundado está en lo dado que es ajeno y anterior al ser. En Heidegger, el acontecimiento (*Ereignis*) muestra la relación entre el ser y los entes. En Marion, en cambio, el acontecimiento “da” sentido en el “ahí” “sin el ser”⁵. La autodonación de sentido en el “estar” de Kusch como fundación de una ontología americana cambiaría radicalmente la forma de comprender el “acontecer”: no sería ni proto ni pre ontológico referido al “ser” y al ente sino simultáneamente estar/acontecer. En Kusch encontramos una dualidad ontológica que invierte la voluntad de ser, porque lo fundado está en lo dado que es ajeno y anterior al ser. En Heidegger el acontecimiento (*Ereignis*) muestra la relación entre el ser y los entes.

El “mero estar” de Kusch “acontece” y “da” sentido. Por eso, es necesario ir más allá del ser, del ente y del “ser-ahí” heideggeriano para re-comprender el “estar”. Scannone propone -en la lectura cruzada que realiza entre Kusch y Marion-⁶ que el “estar” aparece como don y acontecimiento originario.

2. Estar ahí y ahí sin el ser: puro ahí

El “estar” en el pensamiento de Kusch será prioritario y ya no el “ser” como lo fue para toda la filosofía de occidente. La influencia del pensamiento heideggeriano en Kusch no implica dependencia teórica sino el necesario contraste de horizontes existenciales. Esta anterioridad no es temporal ni espacial, sino ontológica. Se trata de una preeminencia del estar sobre el ser, es decir, el estar precede al ser: “El estar cae fuera del ser, se da antes y entra más en el sentir que en el ver”⁷. La comprensión del “estar” está más cerca de “las cosas mismas” de Husserl -en la búsqueda de una unidad originaria- que del “ser-ahí” de Heidegger. En este sentido, el mismo Kusch afirmó que el estar “está dado sin más, que responde al ‘no más que vivir’ y al puro ‘ahí’ pendido a un suelo que se da como inalienable”⁸.

El darse “muy por debajo” muestra la búsqueda de Kusch por el origen más originario. Una salida ontológica sería prever eso más originario como el ser. Pero “muy por debajo” o más allá del ser se encuentra lo más originario, el “ahí puro” o en términos de Marion, el “ahí sin el ser”: “Por eso, para hacer notar el ámbito propio del “estar”, será preciso explorar aspectos del existir que se dan muy por debajo, por ejemplo, de la temática de la caída, como ser el *Verfallen* o la *Geworfenheit*. Que Heidegger toma en cuenta esto último, se comprende, porque el filosofar occidental sólo se ha concretado a analizar todo lo referente al ser, pero sólo hasta los límites del no-ser (...) Quizá sea Heidegger, quien agrega al esfuerzo de Hegel, la aventura de saber qué pasa con el no-ser, pero sólo

⁵ Jean Luc Marion, *Dios sin el ser* (Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010).

⁶ Juan Carlos Scannone, “El ‘estar’ en Kusch y el ‘ahí’(là) sin el ser según Marion. Convergencias y divergencias”, *Stromata* 69 (2013).

⁷ Rodolfo Kusch, *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Buenos Aires: Castañeda, 1978), 160.

⁸ Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano* (Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976), 157.

en la forma del “ahí”, o *Da*, pero del ser. Falta en Heidegger un examen del “estar” como horizonte autónomo. Para ello habrá que profundizar el ‘ahí’ de Heidegger, pero sin la implicación de un ser, casi como si se tratara de un ‘ahí’ puro”⁹.

Según Scannone, efectivamente Kusch apunta a la pobreza ontológica del hombre americano que “está” y que apuesta al “acierto fundante” del “ahí puro” del “puro vivir”: “para el filósofo de Maimará no se trata ni de la reivindicación del ser en el fenómeno de la nada, ni de la pura forma del llamado -interpretado últimamente como de Dios (con mayúscula)-, sino de apostar al *acierto fundante* en espera del fruto -fecundo pero incierto- de cara a la ira o favor del dios (no necesariamente escrito con mayúscula)”¹⁰.

3. Instalación sapiencial y nosotros ético mítico

La idea de instalación en Kusch se refiere al ámbito existencial. Esa instalación es pre filosófica (anterior a la reflexión) y remite al símbolo:

En la gente de pueblo hay un sentimiento de estar de paso en todo, en tanto se asume constantemente el carácter de ser uno mismo instalado, igual que una montaña, a partir de algo que instala. No sé por qué, el hecho de usar ‘instalación’ en vez de existencia, podría dar una especie de meta-ontología, donde si bien corremos el riesgo de que todos los gatos sean pardos, sin embargo, podría intentarse una superación de la filosofía actual. En un momento dado pensé que en el fondo Kant y Hegel se esfuerzan inútilmente en recobrar ese margen de instalación a partir de algo que instala, (...) ¹¹.

Sin embargo, siendo la instalación una modalidad prefilosófica implica otro modo de reflexividad depositaria de una sabiduría antigua que recurre a los relatos míticos, al cancionero popular y a la tradición oral del pueblo, llamada “instalación sapiencial”¹² o racionalidad sapiencial, diría Scannone. En la raigambre al suelo (la Pacha Mama), sin oposición ni enfrentamientos, sin representaciones abstractas ni dialectización de conceptos, la racionalidad sapiencial encuentra ajustada al acontecer histórico, fuertemente marcada por símbolos que fortalecen la identificación y con pertenencia comunitaria es que aparece la instalación del “nosotros”: “Entonces cabe pensar que la negación no niega realmente, sino que afirma, ya que moviliza la instalación de la última afirmación que es la nuestra, hasta el punto de que trasciende el nivel del simple yo, y entra en lo profundo de uno, en tanto uno es lo que los otros también son. En el fondo de todo no estoy yo, sino que estamos nosotros”¹³.

⁹ Rodolfo Kusch, *Geocultura*, 232-233.

¹⁰ Juan Carlos Scannone, “El ‘estar’ en Kusch”, 84.

¹¹ Carta de Rodolfo Kusch a Carlos Cullen, Maimará 4 de febrero de 1978.

¹² Carlos Cullen, “El mito como modo de instalación sapiencial en la cultura”, en *Reflexiones desde América. Ser y estar: el problema de la cultura*. (Rosario: Fundación Ross, 1986a), s. p.

¹³ Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular* (Buenos Aires: Cimarrón, 1975), 89.

Scannone supo capitalizar el “nosotros estamos” de Kusch para plantear esa intuición desde categorías filosóficas proponiendo como “nosotros ético-histórico” y la categoría “arraigo” formulada en términos de situacionalidad y universalidad situada. En el arraigo a la tierra (realidad) y al misterio santo (sacralidad) se da tanto una religación con lo Santo como la pertenencia a una comunidad que se manifiesta y sustrae (simbolicidad) “en y por los símbolos, no reductibles ni a conceptos ni a meras relaciones éticas”¹⁴. El “nosotros ético e histórico”, no está centrado en la auto mediación del yo (Hegel) ni en el mero alter ego (Husserl) sino en la comunidad histórica de comunicación (Apel) entendida desde la alteridad y trascendencia éticas (Levinas), desde la situacionalidad histórica y el arraigo a la tierra (Kusch, Cullen, Casalla), desde la libertad e institucionalización de la justicia (Ricoeur) y desde la comunidad ética (Olivetti). Scannone propuso pasar del a priori de la comunidad ideal de comunicación (Apel) al nosotros ético-histórico, pues no es suficiente la síntesis trascendental (comunidad como sujeto ideal) sino que es necesaria la consideración de la realidad histórica (nosotros estamos arraigados en la tierra de Kusch). Y afirma que al tratarse “de comunidad y de comunicación *entre* sujetos, se presupone la *alteridad* y la *trascendencia éticas* del otro (del yo, del tú y del él, respectivamente, en cuanto mutuamente son “otro” unos de otros) en el seno del nos-otros”¹⁵.

4. Lógica de la negación y sabiduría popular

El “estar” y la “lógica de la negación” de Kusch asumen una nueva conceptualización -en el contexto de la hermenéutica del símbolo propiciada por Ricoeur- a raíz de las lecturas realizadas en el marco del proyecto financiado por la Fundación Thyssen.¹⁶ Lo arcaico presiona en lo cotidiano, se infiltran los dioses e irrumpen en el ritual¹⁷. Lo remoto y los dioses, lo absoluto, el pasado y lo mágico irrumpen simbólicamente y “se prolonga en el gesto o en la ceremonia del rito, o se reitera en la costumbre”¹⁸.

El símbolo es la forma de la habitualidad y no el concepto, lo impensado y en lugar de lo definido, lo numinoso y tremendo en lugar de lo claro y distinto. Pero ciertamente las afecciones, el olfato y lo emocional no implica irracionalidad o sólo un aspecto folklórico en oposición a la estructura racional como podría suponerse desde la antropología clásica. El pueblo intuye, siente y sabe simbólicamente. Porque justamente el símbolo inaugura una forma de racionalidad diferente “constituye alguna forma de habitualidad, pero es la trampa por donde se infiltra lo impensable que presiona con el sentido. Y es trampa porque impone un sentido numinoso”¹⁹.

¹⁴ Juan Carlos Scannone, “Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano”, en: Eduardo Azcuy, ed, *Kusch y el pensar desde América* (Buenos Aires: García Cambeiro, 1989), 74.

¹⁵ Juan Carlos Scannone, “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, *Stromata* 42 (1986): 378.

¹⁶ Iván Ariel Fresia, *Estar con lo sagrado. Kusch y Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. (Buenos Aires: Ciccus, 2020)

¹⁷ Rodolfo Kusch, *Esbozo*, 55.

¹⁸ Rodolfo Kusch, *Esbozo*, 8.

¹⁹ Rodolfo Kusch, *Esbozo*, 95.

En la terminología de Scannone, ese “sentido numinoso” es el logos de la sabiduría popular, que aunque logos pre-reflexivo y sapiencial, se convierte en mediación para una filosofía inculturada desde la sabiduría popular y también en logos para una teología desde la fe del pueblo:

Por tanto la sabiduría popular (...) implica un ‘logos’ o inteligencia pre reflexiva del sentido del mundo, del hombre y de Dios, que puede cumplir para la inteligencia de la fe una función mediadora semejante a la que cumple una filosofía reflexivamente elaborada²⁰.

5. Situacionalidad del pensar y universalidad situada

Desde aquí es posible comprender la prioridad ontológica del “estar” en el marco del pensamiento de occidente y resituar la producción de Kusch entre la investigación antropológica de campo, la antropología filosófica y la filosofía de la cultura, por un lado; y, por otro lado, en el marco de la constitución del campo ontológico-simbólico del estar: “Desde que comencé estos trabajos hace treinta años me llevaba la seguridad de que en América se da un pensamiento implícito, y que había que agotar todas las posibilidades para ponerlo en evidencia. En el libro que estoy terminando vislumbro una antropología filosófica americana, pero también estoy perdiendo paulatinamente la fe en la filosofía para recobrar en cambio un pensar, con todas las consecuencias que ello trae como lo advierte Heidegger”²¹. Cullen sigue la intuición formulada por Kusch que sostiene que el “pensamiento pesa”: “Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura”²². La “gravidad del suelo” según la expresión de Cullen, comprende la universalidad como el “encuentro de proyectos universales situados y diferenciados”²³.

En el mismo contexto, Kusch afirmó que no había otra universalidad que la “condición de estar caído”: “Uno piensa entonces qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva”²⁴. A partir de la universalidad de la condición de “estar caído en el suelo”, Mario Casalla avanzó proponiendo el concepto “universalidad situada”²⁵. Y, Scannone a partir de la relectura desde la analogía, fue más allá de la formulación inicial de Mario Casalla, para proponer la misma categoría pero con variaciones: “validez universal, aunque situada his-

²⁰ Juan Carlos Scannone, “Sabiduría popular y teología inculturada”, *Stromata* 35 (1979): 4.

²¹ Carta de Rodolfo Kusch a Carlos Cullen, Maimará, 17 de octubre de 1977.

²² Rodolfo Kusch, *Geocultura*, 110.

²³ Carlos Cullen, “Sabiduría popular y cultura en América”, en *Reflexiones desde América. Ser y estar: el problema de la cultura*. (Rosario: Fundación Ross, 1986b), s. p.

²⁴ Rodolfo Kusch, *Geocultura*, 110.

²⁵ Mario Casalla, “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, en: Osvaldo Ardiles, ed., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. (Buenos Aires, Editorial Bonum, 1073), 7.

tórica y geoculturalmente”;²⁶ también, “*situada* (tanto histórica como geoculturalmente) y *analógica*”;²⁷ y, finalmente, “universalidad situada y analógica”²⁸.

6. Pueblo y símbolo

Rodolfo Kusch había expresado que “con referencia al pueblo (...) cabe pensar que también y ante todo es un símbolo”²⁹. Precisamente Scannone comprende “pueblo” como “categoría cultural-símbolo”³⁰ por su carga de ambigüedad y sobreterminación y como alternativa a la identificación con el concepto de clase social, ligada al proletariado y el campesinado latinoamericanos. La preferencia por el uso de la categoría pueblo en tensión dialéctica con el antipueblo (elite) -en la particular perspectiva de Scannone y en la teología argentina del pueblo- a la noción de clase social, remite a la experiencia del peronismo en la génesis del concepto y el carácter histórico de su formación. No se trata de un sector, clase, subgrupo o fracción social, sino que es un sujeto colectivo de un “ethos cultural”³¹. El recurso a la mediación histórico-cultural (además de la mediación socio-analítica) y, particularmente, el recurso a la concepción de popular y praxis popular (como alternativa a la noción de “pueblo-clase” y praxis revolucionaria), remarca el acento filosófico y teológico propio de la vertiente argentina dentro de la corriente principal de la Teología de la Liberación latinoamericana aunque, también, de un sector del movimiento de la Filosofía de la Liberación en los setenta. Pueblo, asumiendo la tradición del pensamiento popular argentino, será comprendido como un sujeto colectivo con una historia común, una cultura y un proyecto histórico comunes.

En las conversaciones del Papa Francisco que mantuvo con Dominique Wolton afirmó: “Hay un pensador que usted debería leer: Rodolfo Kusch, un alemán que vivía en el noroeste de Argentina, un excelente filósofo antropólogo muy bueno. Él fue quien me hizo comprender una cosa: la palabra ‘pueblo’ no es una palabra lógica. Es una palabra mítica”³². Bergoglio ya había mencionado en 2010 que pueblo no era meramente un concepto racional sino una categoría “histórico-mítica”. De esa manera, clarificar el concepto de pueblo evitaba malentendidos de cualquier tipo. En una entrevista a Cullen, manifestó: “Bergoglio escuchó sobre Kusch en San Miguel, se interesa sobre su pensamiento y escucha a los jesuitas que participábamos en el equipo hablar sobre él. Es probable que haya leído algo. No recuerdo si alguna vez que Kusch estuvo en San Miguel coincidió con la

²⁶ Juan Carlos Scannone, “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática”, *Stromata* 34 (1978): 30

²⁷ Juan Carlos Scannone, “Las víctimas históricas como lugar universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, *Stromata* 63 (2007): 205

²⁸ Juan Carlos Scannone, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata* 68 (2012): 42.

²⁹ Rodolfo Kusch, *Geocultura*, 5.

³⁰ Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe, 1990), 179.

³¹ Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*. (Salamanca: Sígueme, 1976), 70.

³² Francisco, *Política y sociedad, Conversaciones con Dominique Wolton* (Madrid: Editorial Encuentro, 2018), 38.

presencia de Bergoglio”³³. Y Scannone confirma lo dicho por Cullen: “En esas ocasiones, nos reunimos una jornada entera en el Colegio Máximo de San Miguel, donde vivía entonces Jorge Mario Bergoglio. Este, ahora como Papa, le ha confiado a Massimo Borghesi en sus entrevistas para su biografía intelectual, que leyó a Kusch y que inspiró el concepto de pueblo como “mítico”, o “histórico-mítico”, en términos de Scannone³⁴.

Aun así, algunos autores insisten que el sentido mítico del pueblo proviene de Guardini a partir de la lectura de Dostoevskij³⁵. Si bien es cierto que Papa Francisco fue un lector de Guardini, sobre quien escribía su tesis de doctorado, no hace referencia expresa a este autor cuando se refiere a pueblo, sino que la referencia es a Kusch:

(...) la palabra ‘pueblo’ no es una palabra lógica. Es una palabra mítica. No se puede hablar de pueblo lógicamente, porque eso sería limitarse a hacer una descripción. Para comprender un pueblo, comprender cuáles son los valores de ese pueblo, es preciso entrar en el espíritu, en el corazón, en el trabajo, en la historia y en el mito de su tradición. Este punto se encuentra verdaderamente en la base de la así llamada teología ‘del pueblo’. Es decir, ir con el pueblo, ver cómo se expresa. Esta distinción es importante. (...) El pueblo no es una categoría lógica, es una categoría mítica³⁶.

A modo de cierre

El Segundo Congreso Nacional de 1971 se convirtió en el punto de partida de encuentros posteriores en Calamuchita que se extendieron en las Jornadas Académicas de San Miguel (Buenos Aires) hasta 1975. Ambos filósofos sostuvieron encuentros intelectuales a raíz de la invitación que Scannone le hiciera a Kusch para participar del proyecto de investigación internacional.

Siguiendo la producción de textos de ambos filósofos pudimos mostrar las lecturas y relecturas recíprocas entre Kusch y Scannone. En algunos temas claves para la filosofía de la liberación en la corriente argentina se pudo constatar las influencias en la conceptualización y desarrollo de términos como “estar” y acontecer, “estar ahí” y “ahí sin el ser” como “puro ahí”, la categoría “instalación sapiencial”, entre otros. A lo largo de esos años de relación intelectual entre los filósofos se observa la influencia de Kusch en Scannone, como también la reelaboración de nuevas categorías por parte del jesuita a partir de algunos términos filosóficos de Kusch.

³³ Iván Ariel Fresia, entrevista a Carlos Cullen, Ciudad de Buenos Aires, 26 de julio de 2022. Se refiere al equipo de investigación de filosofía de la religión financiado por la Fundación Thyssen, Colonia (Alemania) entre 1977 y 1979.

³⁴ Juan Carlos Scannone, «Palabras preliminares», en Iván Ariel Fresia, *Estar con lo sagrado. Kusch y Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión* (Buenos Aires: Ciccus, 2020), 17

³⁵ José Luis Narvaja, “Il concetto ‘mítico’ di Popolo. Papa Francesco lettore di Dostoevskij”, *La Civiltà Cattolica*, n° 4033, Vol. III, (2018).

³⁶ Francisco, *Política y sociedad*, 38.

Bibliografía

- ARCHIVO Y BIBLIOTECA “RODOLFO KUSCH”, Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). *Epistolario Rodolfo Kusch–Carlos Cullen*, cartas fechadas entre diciembre de 1976 y julio de 1979.
- CASALLA, MARIO. “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, editado por Osvaldo Ardiles, 7-19. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1973.
- CULLEN, CARLOS. “El mito como modo de instalación sapiencial en la cultura”. En *Reflexiones desde América. Ser y estar: el problema de la cultura*. Rosario: Fundación Ross, 1986a.
- CULLEN, CARLOS. “Sabiduría popular y cultura en América”. En *Reflexiones desde América. Ser y estar: el problema de la cultura*. Rosario: Fundación Ross, 1986b.
- FRANCISCO. *Política y sociedad. Conversaciones con Dominique Wolton*. Madrid: Editorial Encuentro, 2018.
- FRESIA, IVÁN ARIEL. *Estar con lo sagrado. Kusch y Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. Buenos Aires: Ciccus, 2020.
- FRESIA, IVÁN ARIEL. Entrevista a Carlos Cullen. Ciudad de Buenos Aires, 26 de julio de 2022.
- KUSCH, RODOLFO. “El ‘estar siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana”. En *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas*. Tomo II: *Simposios*, 575-579. Buenos Aires: Sudamericana, 1973.
- KUSCH, RODOLFO. *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarón, 1975.
- KUSCH, RODOLFO. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1976.
- KUSCH, RODOLFO. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda, 1978.
- MADDONNI, LUCIANO, Y MARCELO GONZÁLEZ. “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* III, n.º 5 (2018): 86-110.
- MARION, JEAN-LUC. *Dios sin el ser*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.
- NARVAJA, JOSÉ LUIS. “Il concetto “mítico” di Popolo. Papa Francesco lettore di Dostoevskij”. *La Civiltà Cattolica* 4033, vol. III (2018).
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Ausencia y presencia de Dios en el pensar”. En *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas*. Tomo I: *Sesiones plenarias*, 662-668. Buenos Aires: Sudamericana, 1973.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “El problema del ser en la filosofía actual”. En *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas*. Tomo II: *Simposios*, 9-12. Buenos Aires: Sudamericana, 1973.

- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática”. *Stromata* 34 (1978): 21-45.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. «Sabiduría popular y teología inculturada». *Stromata* 35 (1979): 3-18.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”. *Stromata* 42 (1986): 367-385.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano”. En Eduardo Azcuy, ed., *Kusch y el pensar desde América*, 73-89. Buenos Aires: García Cambeiro, 1989.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Las víctimas históricas como lugar universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”. *Stromata* 63 (2007): 199-223.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”. *Stromata* 68 (2012): 29-51.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “El ‘estar’ en Kusch y el ‘ahí’ (là) sin el ser según Marion. Convergencias y divergencias”. *Stromata* 69 (2013): 79-96.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. “Palabras preliminares”. En Iván Ariel Fresia, *Estar con lo sagrado. Kusch y Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*, 15-19. Buenos Aires: Ciccus, 2020.