



Guillermo Carlos Recanati

# FILOSOFÍA INCULTURADA

Una aproximación a la obra  
de Juan Carlos Scannone

*ei*

Ediciones del ICALA

# FILOSOFÍA INCULTURADA.

Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone

Guillermo Carlos Recanati



Recanati, Guillermo Carlos

Filosofía inculturada : una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone / Guillermo Carlos Recanati. - 1a ed. - Río Cuarto : Del Icalá, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-1318-43-8

1. Filosofía. I. Título.

CDD 199.82

Fecha de catalogación: 26/09/2019

***Cubierta: Daniela Beatriz Michelini***

***Edición digital 2019 (Edición impresa 2013)***

***© Ediciones del ICALA***

***Río Cuarto - República Argentina***

***ISBN: 978-987-1318-43-8***

***Queda hecho el depósito que previene la ley.***

# Índice

## Prólogo

## Introducción

1. Itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone
  - 1.1 La formación filosófica
  - 1.2 Filosofía de la liberación
  - 1.3 Filosofía de la cultura
  - 1.4 Filosofía inculturada
  - 1.5 Influencia de Emmanuel Levinas en la filosofía de la liberación y en el pensamiento de Scannone
  
2. Racionalidad sapiencial
  - 2.1 Histórico debate en torno a la racionalidad latinoamericana
    - 2.1.1 La racionalidad latinoamericana como producto del legado indígena
    - 2.1.2 La racionalidad latinoamericana y el aporte de la tradición cristiana
    - 2.1.3 La racionalidad instrumental y su vigencia en América Latina
    - 2.1.4 Relación entre racionalidad instrumental y racionalidad sapiencial para una síntesis cultural latinoamericana, en el pensamiento de Scannone
  - 2.2 Racionalidad sapiencial y sabiduría popular
    - 2.2.1 Sabiduría popular
    - 2.2.2 Racionalidad sapiencial y mestizaje cultural
      - 2.2.2.1 Importancia de la categoría “mestizaje cultural” para interpretar filosóficamente el acontecimiento fundacional y el ser surgido del mismo
      - 2.2.2.2 Importancia de la categoría “mestizaje cultural” para interpretar filosóficamente la historia latinoamericana
      - 2.2.2.3 Importancia de la categoría “Mestizaje cultural” para pensar proyectivamente el futuro

- 2.2.3 La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad
  - 2.2.3.1 La irrupción de la conciencia
  - 2.2.3.2 La irrupción de la soledad
  - 2.2.3.3 La irrupción y la filosofía
  - 2.2.3.4 La irrupción del pobre y el nuevo punto de partida del filosofar latinoamericano
  - 2.2.3.5 Un filosofar inconfuso e indivisamente especulativo y práctico
  - 2.2.3.6 Un filosofar inconfuso e indivisamente metafísico e histórico
  - 2.2.3.7 El lugar hermenéutico del filosofar latinoamericano
  - 2.2.3.8 La "forma" del novedoso filosofar latinoamericano
  - 2.2.3.9 El replanteo de la cuestión filosófica de Dios a partir de la irrupción del pobre
- 2.3 Síntesis de otras racionalidades por la filosofía latinoamericana a partir de la sabiduría popular de los pobres y marginados

### **3. Manifestaciones éticas, políticas y religiosas de la racionalidad sapiencial**

- 3.1 Manifestaciones éticas
  - 3.1.1 Mediación histórica de los valores a partir de la experiencia histórico-cultural de América Latina
    - 3.1.1.1 Líneas estructurantes del proyecto auténtico de mediación de valores
      - 3.1.1.1.1 Proyectos latinoamericanos liberadores
      - 3.1.1.1.2 Posibles líneas ontológicas estructurantes de la auténtica mediación histórica
    - 3.1.2 Filosofías actuales de la donación
    - 3.1.3 Ética de la liberación latinoamericana
    - 3.1.4 Situación social actual en América Latina
    - 3.1.5 Vías de solución a los conflictos sociales a través del diálogo socio-político, consensos básicos, instituciones más justas y humanas
  - 3.2 Manifestaciones políticas
    - 3.2.1 Regionalización
      - 3.2.1.1 Comunidades regionales de naciones
      - 3.2.1.2 Posibilidades reales de la regionalización "integral" de las naciones latinoamericanas
      - 3.2.1.3 Importancia de las futuras opciones ético-políticas

- 3.2.2 La eclosión de lo social comunicativo
  - 3.2.2.1 Democratización y ethos de los Derechos Humanos
  - 3.2.2.2 Emergencia de la sociedad civil
  - 3.2.2.3 Neocomunitarismo de base
  - 3.2.2.4 Nuevos movimientos sociales
  - 3.2.2.5 Tercer sector y sociedad civil global
  - 3.2.2.6 La sociedad civil a nivel local
  - 3.2.2.7 Nuevo imaginario cultural
- 3.2.3 Otro paradigma de comprensión
- 3.3 Manifestaciones religiosas
  - 3.3.1 Religiosidad latinoamericana y realidad sociocultural actual
  - 3.3.2 Características generales de la religiosidad actual en América Latina
  - 3.3.3 Relación entre racionalidad sapiencia y religiosidad popular. Mediación simbólica
  - 3.3.4 Inculturación del Evangelio, sabiduría popular y religiosidad

A modo de conclusión

### **Bibliografía general**

### **Siglas**

### **Abreviaturas**



## Prólogo

Cuando Guillermo Recanati me pidió que lo asesorara en la redacción del trabajo final de Licenciatura, que presentara en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba, y cuando posteriormente me preguntara si podía escribir un Prólogo para la publicación de ese texto, que ahora sale en forma de libro, en ambos casos, accedí gustoso. No sólo por la seriedad con la que conocía que trabajaba, sino también como reconocimiento a la obra de Juan Carlos Scannone, sobre la cual lo había hecho y acerca de la cual, también yo, escribí una contribución, para un volumen que recientemente se ha editado en su homenaje. Menciono el hecho y el título de mi aporte, formulado a la manera de una pregunta *¿Existe un modo latinoamericano de hacer filosofía?* porque me da pie para escribir este Prólogo. En efecto, con esa denominación, presumía formular un interés y un tipo de conocimiento permanentes en la vida y la producción escrita de Scannone. Cuando hablo de interés y lo vinculo con el conocimiento, aludo a Habermas, y en este contexto refiero especialmente la disolución del objetivismo que conlleva y la recuperación de la dimensión hermenéutica y emancipadora que posibilita.

La dimensión hermenéutica supone, antes que nada, el redescubrimiento de la filosofía enhebrada en el conocimiento práctico; entretejida en el mundo de la vida; alimentando la memoria social, histórica y política de una comunidad; informando las prácticas y las relaciones intersubjetivas; perviviendo en el lenguaje, que informa nuestra experiencia y nos hace conocer y valorar lo real, y nos da la capacidad de transformarlo. Por cierto, para no caer en falsas abstracciones, el mundo de la vida de un filósofo está históricamente situado, aunque él pueda tematizarlo y formularlo argumentativamente con pretensiones de universalidad. Y por cierto, el mundo de la vida históricamente situado que pensó y dijo Juan Carlos Scannone, fue el de América Latina. Lo hizo a su modo, como corresponde, pero siempre con hondura y coherencia pragmática, como lo sabemos quienes lo conocemos. Descubrió la centralidad de las categorías de *pueblo*, *ethos*, *sabiduría popular*, y otras más de ese tipo, expresadas en formas de vida y en juegos de lenguaje, en maneras de habitar el mundo y de relacionarse con los otros, en las



creencias religiosas y en las orientaciones políticas de las comunidades latinoamericanas.

Si uno revisa la producción escrita de Scannone, encuentra textos fácilmente identificables como pertenecientes a una perspectiva filosófica; otros, claramente ubicados en la tradición teológica, y un buen número, en donde el autor reflexiona filosóficamente desde una experiencia cultural fuertemente marcada por lo religioso, o desde una experiencia religiosa, como lugar hermenéutico, convertida en una forma de habitar en el mundo, que es el significado primero de la cultura. Allí, en el sujeto de esa experiencia, que no es un yo, ni un yo-tú, sino un nosotros, en el que no se diluye la persona ni se evapora la relación interpersonal, sino que se hacen posibles, Scannone descubre valores como la fraternidad, la solidaridad y la justicia, que alojan impulsos hacia una liberación abierta al futuro. El pensamiento de Scannone pronuncia un conocimiento radicado en razones alimentadas por la fe, o en una fe anclada en razones; y ambas, fe y razones, nucleadas en creencias básicas, indiscernibles en la experiencia vivida de los pueblos latinoamericanos.

Guillermo Recanati ha leído y trabajado durante un tiempo prolongado los textos de Juan Carlos Scannone. Lo ha hecho con cuidado, rigor e inteligencia; con simpatías manifiestas y complicidades latentes, pero con discusión y crítica, como el pensamiento de Juan Carlos Scannone se merece. Y como es lo característico de ese modo de conocer y de vivir que llamamos filosofía.

*Gustavo Ortiz  
Conicet-Universidad Católica de Córdoba*

## INTRODUCCIÓN

Juan Carlos Scannone nació en Buenos Aires (Argentina) en 1931. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1949. Se doctoró en Filosofía en la Universidad de Munich (Alemania) en 1967. Es uno de los más reconocidos filósofos latinoamericanos del siglo XX y comienzos del XXI. Tanto su pensamiento fecundo y original, como su trabajo sistemático y riguroso, validaron dicho reconocimiento. Su obra, que abarca más de tres décadas y se enmarca dentro del ámbito filosófico y teológico, es referencial para quienes –desde América Latina– siguen reflexionando en estas áreas del saber. Su aporte, sobre todo en el marco de la Filosofía y la Teología de la Liberación, ha sido –y aún es– vastísimo.<sup>1</sup>

Dentro de la Filosofía de la Liberación, Scannone ocupa –junto a Enrique Dussel– un lugar preponderante. Pertenece a la *corriente analéctica*, la cual estaba representada también por Osvaldo Ardiles y Humberto Ortega. Esta corriente no pretende ocuparse de objetos nuevos del filosofar, “sino de plantear una nueva lógica, una nueva epistemología, un nuevo concepto de ciencia, y una nueva filosofía ético-política”<sup>2</sup>. Su conciencia es la de estar iniciando una nueva etapa en la historia de la filosofía latinoamericana, ya que el novedoso filosofar, que se llevará a cabo desde los intereses y la perspectiva del oprimido y del marginado, permite un lugar privilegiado en la búsqueda de la verdad y su realización concreta o práxica.<sup>3</sup>

Scannone se abocará a la elaboración de una filosofía inculturada en América Latina, de un *nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, que supondrá una tensión constante entre la *sabiduría popular*, que tiene como sujeto propio al “pueblo” y la filosofía como ciencia. Para superar esta aparente contradicción, no

---

<sup>1</sup> G. Rosolino, *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Ed. de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2004, 303-305.

<sup>2</sup> C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Segunda edición, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, 705-706.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 706.

pretenderá hacerlo desde una síntesis estática ni dialéctica sino que mantendrá una “tensión dinámica”, de tal manera que permanezca siempre una “abierto circularidad vivificante”. Para lograr esto será necesario incluir una nueva noción: la de *mediación*, no en el sentido dialéctico, ni como intermediaria, sino “analéctico”, donde interjuegan la mediación simbólica, la analógica y la ético-histórica.<sup>4</sup> Para llevar a cabo esta magna tarea nuestro filósofo utilizará fundamentalmente una metodología fenomenológica y hermenéutica.

La intención del presente trabajo de investigación es la de reconstruir (luego de haber realizado un análisis exhaustivo de sus escritos) el pensamiento de Scannone acerca de la mencionada *otra lógica* o *racionalidad latinoamericana*. Como la temática es fundamentalmente filosófica, intentaré abocarme a las afirmaciones y las argumentaciones que el autor realiza dentro del ámbito de esta disciplina. Si bien los conceptos filosóficos y teológicos suelen estar entrelazados en sus trabajos, me limitaré a citar aquellos que tengan que ver exclusivamente con el ámbito filosófico, o que, aunque pertenezcan a lo teológico, se encuentren en estricta dependencia con el primero.

La estructura del texto estará conformada por tres grandes bloques: en el primer capítulo expondré el itinerario intelectual del filósofo, en el segundo su pensamiento acerca de la racionalidad sapiencial de América Latina y en el tercero las manifestaciones de dicha racionalidad en el ámbito ético, político y religioso del pueblo latinoamericano.

El primer capítulo estará dividido de acuerdo con las etapas de su vida intelectual, donde se evidenciará el progreso de su filosofía en consonancia con los acontecimientos (intra y extra eclesiales) vividos en el sub-continente en la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI, y las influencias en su pensamiento por parte de filósofos y teólogos europeos y latinoamericanos. El último apartado de este primer capítulo tratará de la importancia de Emmanuel Levinas en el filósofo jesuita, ya que (como el mismo Scannone lo afirma), ha sido fundamental en la elaboración de sus propias ideas.

---

<sup>4</sup> Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 9. Cf. también, G. Rosolino, 324-329. Más adelante explicaré qué entiende Scannone (y Dussel) por “analéctica”, lo cual echará luz para comprender mejor la noción de “mediación”.

El segundo capítulo –núcleo del trabajo– comenzará con la exposición del histórico debate en torno a la racionalidad propia de América Latina; continuará, en un segundo apartado, con la relación que ha establecido el pensador argentino entre racionalidad sapiencial y sabiduría popular y culminará con la síntesis de otras racionalidades que la filosofía puede llevar a cabo a partir de la racionalidad sapiencial latinoamericana.

El tercer capítulo tendrá como finalidad mostrar cómo dicha racionalidad se expresa en actitudes concretas del pueblo latinoamericano en el ámbito ético, político y religioso (expresiones no accidentales sino constitutivas de esa racionalidad). Por tal motivo, este capítulo estará conformado por una división tripartita, donde se dará a conocer de qué manera el autor demuestra en cada uno de dichos ámbitos –con mayor o menor evidencia– la racionalidad propia de los latinoamericanos que en ellos se manifiesta.

Simon Critchley, comentando la obra de Levinas, dice que –al igual que cualquier gran pensador– la misma está dominada por una idea, y que el filósofo judío intenta pensar una sola cosa desde diversas perspectivas<sup>5</sup>. Algo similar podríamos afirmar de Scannone. Para introducir a un flamante lector en la obra del pensador argentino deberíamos utilizar también –haciendo alusión a ella– la comparación que establece Derrida con respecto a los escritos de Levinas; los compara con una ola que rompe en la playa, siempre la misma ola que vuelve una y otra vez, repitiendo sus movimientos con mayor insistencia.<sup>6</sup>

Debido a esto, mi trabajo de investigación, que pretende exponer el pensamiento central del autor a lo largo de su itinerario intelectual y abordar las diferentes temáticas vinculadas con esa idea central, tendrá necesariamente esa misma característica de la obra de Scannone. Determinadas afirmaciones serán repetidas en los tres capítulos acorde a la temática de cada uno de ellos, introduciendo siempre nuevos complementos que nuestro filósofo ha ido agregando (en el transcurso del tiempo) a la idea central, la cual vuelve a reiterarse en forma permanente.

---

<sup>5</sup> S. Critchley, “Introducción a Levinas”, en E. Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Ed. Lilmod, Buenos Aires, 2005, 11.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 11.

# 1. ITINERARIO INTELECTUAL DE JUAN CARLOS SCANNONE

## 1.1. La formación filosófica

Según Jorge Seibold, la filosofía de Juan Carlos Scannone, en cuanto que inculturada, está impregnada de nuestro tiempo latinoamericano y tiene a la sabiduría popular como lugar hermenéutico.<sup>7</sup> Para Seibold, Scannone ha recorrido desde 1970 a 1991 tres grandes etapas en su itinerario intelectual, las cuales fueron precedidas por una extensa y profunda formación humanística en la Compañía de Jesús que marcaron su perspectiva filosófica.<sup>8</sup> Dicha formación comenzó luego de su ingreso en la Compañía de Jesús en 1949, concretamente entre 1951 y 1953 es el lapso de tiempo en el que realiza sus estudios de Humanidades en Córdoba, donde estudia los clásicos griegos y latinos. Luego en San Miguel estudia filosofía. Durante esos años (1954 a 1956) se interesa por autores escolásticos –como Maréchal y Rahner– para intentar un diálogo con la filosofía trascendental. Así comienza en nuestro filósofo una constante preocupación –que será permanente– por vincular y conciliar la filosofía tomista con las nuevas perspectivas de la filosofía moderna y contemporánea. El tema de su tesis de Licenciatura (bajo la dirección del padre Fiorito) será sobre el amor en el pensamiento de Santo Tomás. Es el mismo padre Fiorito –al observar en su alumno evidencias de una clara inclinación por la Filosofía– quien lo introduce en la lectura de Lonergan.<sup>9</sup>

Después de un breve tiempo en el que dicta clases en el Seminario de Buenos Aires, es enviado a Innsbruck (Austria) para realizar sus estudios teológicos. Residirá allí hasta 1963. En esta etapa uno de sus profesores será Karl Rahner. La influencia de Rahner lo llevará a tener un marcado interés por los asuntos teológicos, y aunque su opción ha sido el campo filosófico, la teología

---

<sup>7</sup> Cf. J. R. Seibold, "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", en *Stromata* 47, 1991, 193.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 194.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, 194. Lonergan ha sido un prestigioso teólogo canadiense, citado ampliamente por Scannone en sus trabajos.

no fue dejada de lado en su pensamiento ni en sus escritos.<sup>10</sup> Al culminar la teología y luego de haber sido ordenado sacerdote, parte a Francia para culminar su formación y de allí se traslada a Múnchen para realizar, junto a Max Müller, su doctorado en Filosofía. Allí estará hasta 1967, culminando su doctorado con la tesis publicada en alemán sobre Blondel. El interés de Scannone por este filósofo tiene que ver con la vinculación que hallaba en este autor entre la experiencia cristiana y la filosofía (“vivir en cristiano, pensando como filósofo”), la cual brotaba de esa experiencia y era conceptualizada luego en forma original. Para Seibold, Blondel siempre estuvo presente en el itinerario intelectual de Scannone. Por otra parte, en esos años se celebró el Concilio Vaticano II; este acontecimiento y su vinculación con el círculo de pensamiento de Rahner y Müller lo llevaron a interesarse por renombrados filósofos de la época tales como Heidegger y Levinas, los cuales marcaron profundamente su camino intelectual. De su temprano interés por Levinas, Scannone cuenta lo siguiente:

“El cuadro de esos años se completa con (...) el impactante descubrimiento que hice entonces de la obra *Totalité et Infini* (La Haya 1961), de Emmanuel Levinas. Su pensamiento me ayudó a completar la superación del método trascendental –sin dejar de recoger sus aportes críticos– y me preparó para una apertura a los pobres latinoamericanos desde una perspectiva a la vez bíblica y filosófica.”<sup>11</sup>

Junto a estos filósofos –aunque con menor influencia en su vida intelectual– nuestro autor se interesó por la novedosa propuesta de su colega brasileño Bruno Puntel, (con quien sostuvo un intenso debate) propuesta que ha permanecido como sedimento en su pensamiento. Este último estableció una original relación entre la doctrina tradicional de la analogía tomista aplicada a la historia humana en diálogo con la dialéctica hegeliana. Para Scannone este aporte tendrá una especial utilidad, ya que a través de la analogía será posible traducir lo dicho en la sabiduría popular latinoamericana

---

<sup>10</sup> Haré especial alusión a este tema más adelante.

<sup>11</sup> J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, 560.

a un lenguaje especulativo. Nuestro filósofo recurrirá de modo permanente a la analogía en la elaboración de su pensar inculturado.<sup>12</sup>

## 1.2. Filosofía de la liberación

A finales de 1967 regresa a la Argentina y comienza aquí simbólicamente la primera etapa estrictamente latinoamericana de su pensamiento. Se encuentra con una Iglesia latinoamericana que, tras el impulso del Concilio Vaticano II, busca actualizar su misión. Por tal motivo el Episcopado estaba organizando la Conferencia episcopal de Medellín que se llevaría a cabo en 1968. Allí se hace explícita la situación de precariedad, pobreza injusta, subdesarrollo y dependencia socio-económica que padece América Latina. La Iglesia del sub-continente tenía por delante un gran desafío, en orden a repensar lo propio, para llevar adelante una tarea evangelizadora renovada de acuerdo con el sentir de la Iglesia universal. Es entonces cuando comienza el planteo acerca de la *liberación*.<sup>13</sup> Pero incluso a nivel filosófico se hacía presente el desafío del “pensar propio”. La filosofía latinoamericana también había sido víctima de la dependencia.<sup>14</sup> “El ideario blondeliano de vivir la vida de fe, elaborando al mismo tiempo un pensar, que brote de esa vida, estaba allí latente en el joven Scannone. Sólo buscaba la forma de concretarse”.<sup>15</sup>

El comienzo de dicha concreción se llevará a cabo tras un encuentro de nuestro filósofo con Dussel, quien, en 1970, viaja a San Miguel a escribir un artículo para la revista *Concilium*. Es allí donde surge la idea de realizar unas jornadas sobre el pensamiento filosófico argentino. Las mismas se concretarán en agosto de ese mismo año con el nombre de Jornadas Académicas de las Facultades

---

<sup>12</sup> Cf. J. R. Seibold, 194-195. El mismo Scannone señala: “...L. Bruno Puntel, a quien le debo en parte mi comprensión de Hegel y una relectura post-kantiana, post-hegeliana y post-heideggeriana de la analogía tomista...”. J. C. Scannone, *ibid.*, 560.

<sup>13</sup> Cf. J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 561. Cf. también, G. Rosolino, 308-309.

<sup>14</sup> Cf. Seibold, 196. Cf. también, C. Beorlegui, 710.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 196. Cf. también, J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 561.

de Filosofía y Teología de San Miguel.<sup>16</sup> A continuación de las mencionadas jornadas, un grupo de filósofos santafesinos invita a Dussel y a Scannone a conversar sobre filosofía latinoamericana. El primer encuentro informal se realizará en Santa Rosa de Calamuchita a comienzos de 1971. Dussel, quien por esa época se encontraba muy influenciado por la teoría de la dependencia, perteneciente al campo de las ciencias sociales, llevará a la discusión el libro de Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*<sup>17</sup> Allí el autor expresa su preocupación por la histórica dependencia de la filosofía latinoamericana con respecto a la filosofía europea, lo cual no le permite arraigarse en su propio pensamiento y por consiguiente continúa siendo perpetuamente una filosofía inauténtica. Según Scannone, la filosofía latinoamericana –planteada por Salazar Bondy– sólo podía ser entendida como filosofía de la liberación.<sup>18</sup> La influencia de Dussel en Scannone es notable, a tal punto, que años después el mismo filósofo jesuita afirmará: “mirando hacia atrás, estimo que fue sobre todo el encuentro con Dussel el que me hizo explicitar el interés por un pensamiento en perspectiva latinoamericana”.<sup>19</sup> Scannone, por su parte, entusiasmó al grupo con el pensamiento de Levinas. Desde entonces Levinas será uno de los principales autores a la hora de pensar la alteridad latinoamericana. De esta manera surge el primer esfuerzo de filósofos argentinos por formular una filosofía de la liberación.<sup>20</sup>

En el ámbito teológico, Gustavo Gutiérrez, comienza su elaboración de una Teología de la Liberación latinoamericana. Con la publicación en 1971 de la primera edición de su obra: *Teología de la Liberación. Perspectivas*,<sup>21</sup> inaugura un camino de reflexión teológica que tendrá que ver con un movimiento espiritual, pastoral y de promoción humana desde una perspectiva cristiana; pero que también provocará la reflexión a nivel filosófico aunque con

---

<sup>16</sup> Cf. J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 561. Cf. también, C. Beorlegui, 710-711.

<sup>17</sup> Cf. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, (sin ed.), México, 1960. Cf. también, J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*. 16.

<sup>18</sup> J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 562.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 561.

<sup>20</sup> Cf. J. R. Seibold, 196-197. Cf. también, C. Beorlegui, 711.

<sup>21</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP/Ed. Universitaria, Lima, 1971.



autonomía entre ambas “ciencias”. En el mismo año 1971 se llevó a cabo el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, allí se dieron cita un buen número de jóvenes filósofos interesados por la filosofía latinoamericana. Scannone y Dussel expusieron sus trabajos en el Simposio “América como problema”.<sup>22</sup> Participó de dicho Congreso el filósofo argentino Rodolfo Kusch, cuyo aporte será muy valioso en el futuro grupo de reflexión coordinado por Scannone. Además de él participaron otros pensadores interesados en la elaboración de una filosofía argentina y latinoamericana, como Casalla, Ardiles, Fornari, entre otros.<sup>23</sup>

Las segundas Jornadas filosóficas de San Miguel se realizaron en agosto de 1971, ahora sí con una importante participación de filósofos argentinos y latinoamericanos. El tema elegido fue “la liberación latinoamericana”, el cual fue abordado desde diferentes perspectivas. Los expositores fueron: Assmann, Dussel, Borrat y Scannone. Nuestro autor expuso su ensayo sobre la ontología del proceso liberador latinoamericano.<sup>24</sup> En dicho ensayo “Scannone intentaba por primera vez apresar el núcleo metafísico de los proyectos liberadores del continente a partir de los presupuestos filosóficos de Heidegger y Levinas y con las perspectivas hegelianas de una filosofía de la historia”.<sup>25</sup> En su crítica a este trabajo Carlos Cullen le señala a Scannone que desde esta perspectiva se corría el riesgo de quedarse sólo en la “vía corta” de la fenomenología (utilizando palabras de Ricoeur), y se omitía la “vía larga”, que recurre a la simbología y a la narrativa. Según Cullen, esta última era más favorable a la hora de elaborar una filosofía latinoamericana, en contacto directo con el sentir popular. Desde allí se podría abordar mejor el tema de la liberación. Para Scannone esta crítica fue muy oportuna, a tal punto, que marcó un giro en su pensamiento filosófico. De una perspectiva fenomenológica pasó a una hermenéutica a partir de (Hegel y) Ricoeur.<sup>26</sup> Ahora bien, el cambio de rumbo en su manera de pensar

---

<sup>22</sup> Cf. J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 562.

<sup>23</sup> Cf. J. R. Seibold, 197.

<sup>24</sup> Cf. J. C. Scannone, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, en *Stromata* 28, 1972, 107-150.

<sup>25</sup> J. R. Seibold, 197.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, 197-198. Cf. también, J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 564.

debió pasar por un largo proceso antes de su giro definitivo. Otro de los expositores de las Segundas Jornadas fue Hugo Assmann, quien había publicado recientemente su libro *Opresión – liberación: Desafío a los cristianos* (Montevideo 1971)<sup>27</sup>. Scannone confronta su propia posición con la de Assmann –a la que considera muy radical– y expresa que dicha confrontación lo ayudó a perfilar mejor su pensamiento y le permitió establecer la distinción entre la radicalidad de la opción evangélica por los más pobres y la reflexión teológica que se desprende de ella, por un lado, y la no-absolutización de las mediaciones históricas (tanto prácticas como teóricas) de dicha opción, por el otro.<sup>28</sup>

Entre 1971 y 1975 se intercambiaron numerosas ideas y se podría decir que fue un tiempo de crítica y decantación. Los sucesivos encuentros anuales en San Miguel y en Calamuchita tuvieron mucho que ver con este fructífero diálogo. El pensamiento de Levinas (que el mismo Scannone había introducido en las discusiones filosóficas) era asumido, pero reelaborado desde una nueva perspectiva: la del “pueblo”, la del “nosotros-ético-histórico” de un pueblo como sujeto liberador. No obstante, a partir de la rígida oposición dependencia-liberación, se corría el peligro de llevar el análisis a un pesimismo sobre América Latina sacando a la luz sólo lo negativo del “Nuevo Continente” y olvidando lo propio y positivo manifestado de muchos modos en su cultura.<sup>29</sup> Expresiones de esta riesgosa tendencia están presentes en las publicaciones (en las que también participa Scannone), tituladas: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*<sup>30</sup> publicada en 1973 y *Cultura popular y filosofía de la liberación*<sup>31</sup> de 1975. En esta última comienza a vislumbrarse la problemática de la cultura. Será Scannone quien, con su obra: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una*

---

<sup>27</sup> Assman utiliza un instrumental de análisis marxista aunque no acepta el materialismo ateo del mismo. Postulando una acción revolucionaria no necesariamente violenta.

<sup>28</sup> J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 563.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 17.

<sup>30</sup> Cf. Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973. Citado en J. R. Seibold, 198.

<sup>31</sup> Cf. Varios, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Ed. García Cambeiro, Buenos Aires, 1975. Citado en J. R. Seibold, 198.

*teología de la liberación*<sup>32</sup>, cierre la etapa anterior y abra una nueva. En dicha obra –si bien es de índole teológico– la reflexión crítica sobre los presupuestos de la filosofía de la liberación se hace presente. La misma “ya anuncia la puesta en obra de una hermenéutica de la historia y de la cultura latinoamericanas. Se rechaza así la abstracta dialéctica basada en la negación de la negación y se penetra en el arduo desciframiento de la realidad simbólica”.<sup>33</sup> Scannone señala que este análisis histórico-cultural, utilizado como mediación, ya sea teológica o filosófica, sobre y desde la liberación, para mediar la acción pastoral y social liberadoras, lo empleó siguiendo a Gera.<sup>34</sup> Ahora bien, hace la salvedad, de que no por ello descuidó el análisis socio-cultural, y aunque su comprensión del mismo no era marxista, tomó valiosos elementos de esta corriente.<sup>35</sup> Por último, afirma Scannone que su evolución en el ámbito filosófico influyó en su perspectiva teológica, aunque siempre intentó diferenciar los métodos entre ambas “ciencias”.<sup>36</sup>

### 1.3. Filosofía de la cultura

En el segundo período de su itinerario filosófico, Scannone, quien intenta elaborar una filosofía a partir del *ethos* popular-cultural latinoamericano, recibe en gran medida la inspiración del teólogo Lucio Gera y del filósofo Rodolfo Kusch. Gera tuvo mucha influencia en la Iglesia argentina en la época que va desde Medellín a Puebla. Su perspectiva pastoral provoca un avance en lo reflexionado en Medellín: se comienza a considerar al pueblo no sólo como destinatario sino como sujeto y agente de su propia transformación, se revaloriza la religiosidad popular y se insiste en la asunción de la cultura propia del pueblo a la hora de expresar el mensaje del Evangelio.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Cf. J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.

<sup>33</sup> J. R. Seibold, 198.

<sup>34</sup> Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 17.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 563. Cf. también, G. Rosolino, 310-311.

<sup>36</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 564.

<sup>37</sup> Cf. J. R. Seibold, 199.

En 1972, Scannone reemplazó a Lucio Gera, debido a que este no podía participar de un encuentro teológico organizado por los jesuitas en el Escorial; allí estuvo en contacto con Gustavo Gutiérrez y con otros teólogos relevantes, como Pedro Trigo<sup>38</sup>, y a partir de ese momento fue considerado como “teólogo de la liberación”<sup>39</sup> y representante de dicha corriente en Argentina. Por tal motivo fue invitado a sucesivos encuentros y congresos de teología tanto a nivel nacional como internacional. En esas reuniones contribuyó a distinguir –dentro del pensamiento teológico y filosófico de liberación– la opción preferencial por los pobres (que es el motor de esa corriente de pensamiento) del uso o no uso del análisis marxista para la interpretación y/o transformación de la realidad social latinoamericana.<sup>40</sup>

Luego, en 1974, también por un hecho circunstancial (la ausencia de Gustavo Gutiérrez) participó, a través de una reflexión teológica, en el coloquio de “Pax Romana”, celebrado inmediatamente después del Sínodo Romano convocado por Pablo VI. Expresó la reflexión abordándola desde la perspectiva de una Pastoral de la Cultura, centrando la contribución a ella (en especial, aunque no sólo) de Asia, África y América Latina, en la sabiduría de sus pueblos. Su propuesta consistía en que desde ésta se realizara, en cada caso, el discernimiento de la modernidad, asumiendo su contribución en una síntesis vital nueva.<sup>41</sup> Según Seibold, tales acontecimientos debieron influir en la redacción de la *Evangelii Nuntandi* de Pablo VI, publicada en 1975, ya que en dicho documento uno de los temas principales es el de la evangelización de la cultura, tema que será más tarde asumido y reelaborado en el Documento de Puebla de 1979.<sup>42</sup>

Entre tanto, en Argentina se produce el golpe de Estado de 1976 y la situación institucional entra en crisis. Son suspendidas las reuniones en San Miguel y en Calamuchita, no así la actividad de

---

<sup>38</sup> Cf. J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 563.

<sup>39</sup> Scannone, recordando estos hechos, observa que él ni merecía, ni pretendía ese título. Siempre se consideró a sí mismo más filósofo que teólogo. Por otra parte, señala que su aporte a la Teología de la liberación fue de orden metodológico, epistemológico y hermenéutico, y más tarde, estos aportes serían aplicados a la Doctrina Social de la Iglesia como disciplina teológica. Cf. *ibid.*, 563.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, 563.

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, 565. Cf. también, G. Rosolino, 313.

<sup>42</sup> Cf. J. R. Seibold, 199-200.

Scannone en el camino emprendido. En 1975 se había puesto en contacto con la fundación Thyssen de Alemania Federal que fomentaba la creación de diferentes grupos de investigación sobre Filosofía de la Religión. La propuesta de Scannone era la de formar un grupo de investigadores argentinos y abordar el tema: “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos” desde la sabiduría popular latinoamericana y enmarcarla en torno de una filosofía inculturada en América Latina. La propuesta fue aceptada y en dicho grupo participaron Gera, Ferrara, Mareque, Cullen, Altamira, Briancesco y Scannone. Con el tiempo se fue modificando la constitución del grupo.<sup>43</sup>

Tanto el acontecimiento de la “Pax Romana”, como las Jornadas Académicas de 1975 dieron lugar –en la tarea intelectual de Scannone– al comienzo de la investigación sobre la *sabiduría popular*. Tal sabiduría, marcada por la predicación del Evangelio, se encuentra presente y vigente en el *ethos* cultural<sup>44</sup> del pueblo latinoamericano. Y no sólo intenta mostrar empíricamente en la historia y la cultura su vigencia, sino que propone tal sabiduría ético-mítico/teologal (Ricoeur) como mediación entre nuestra cultura y la reflexión especulativa, sea ésta teológica o filosófica, aunque conservando cada una su propio método. A partir de entonces afirma Scannone que comenzó a darle mayor importancia a la religiosidad popular y a sus símbolos, los cuales forman parte de la concreción de dicha sabiduría, especialmente en los sectores más pobres y vulnerables de la sociedad. Aunque aún, nuestro filósofo no hablaba de inculturación filosófica/teológica, había comenzado el camino que conduciría hacia la elaboración de ese concepto.<sup>45</sup>

En Argentina, antes y después del mencionado golpe del '76, un importante número de argentinos debieron tomar el camino del exilio,

---

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, 200. Cf. también, J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 564-565.

<sup>44</sup> Para Scannone el “ethos cultural” que nos identifica a los latinoamericanos como pueblo es el producto de un mestizaje cultural en el que primó la unidad por sobre el conflicto. Cf. J. C. Scannone, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, en *Stromata* 32, 1976, 257. Ampliaré más adelante el significado que estas categorías tienen para el pensador argentino.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 565-566. Me adelanto a señalar que para Scannone el término *inculturación* implica la relación entre *sabiduría y cultura*. Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 74.

entre ellos Dussel, y algunos de los que habían integrado el grupo de Calamuchita, así como también varios de los asistentes más frecuentes a las Jornadas. Incluso Scannone sufrió algún tipo de persecución; él mismo lo relata: “fue el tiempo en que, sobre todo en el barrio popular donde trabajaba pastoralmente entre los pobres, y en mi actividad de escritor, era observado de cerca, y me sabía amenazado.”<sup>46</sup>

En 1977 Scannone viaja a Freiburg para realizar estudios junto a Bernardo Welte, especialista en Filosofía de la Religión. Allí, teniendo en cuenta la observación que le había hecho Cullen años atrás, se dedica a hacer un análisis minucioso de la “vía larga” –propuesta por Ricoeur–, con el fin de familiarizarse con la realidad simbólica, como mediación de su reflexión ontológica o metafísica, a través de la hermenéutica de la cultura popular de América Latina.<sup>47</sup> Aprovechando su estadía en Alemania realiza gestiones para que la Thyssen financie un nuevo proyecto del grupo argentino. De vuelta en el país, reúne al grupo, esta vez integrado por Ferrara, Cullen, Mareque, Sinnott, Martín, Kusch y el mismo Scannone, quien, junto con Ferrara, eran los directores del equipo. A pesar del repentino fallecimiento de Kusch el grupo continúa trabajando y los resultados de dicho trabajo son expuestos en un coloquio internacional en París en el año 1981. Allí el grupo argentino expone sus conclusiones en diálogo con el grupo francés, perteneciente también a la Thyssen, integrado por Casper, Levinas, Hünemann, Olivetti, entre otros.<sup>48</sup>

Como dije anteriormente, el pensamiento de Kusch fue importante en el itinerario intelectual de Scannone. La cuestión del “estar” (expresada en su *América profunda*<sup>49</sup>) fue, tal vez, el aporte más significativo de Kusch al grupo –en general– y a Scannone –en particular–, quien la interpretará luego en sus propias categorías. Cuando Kusch habla de “estar” se refiere a la raíz numinosa, sagrada, telúrica en que está afirmado un pueblo. Por tal motivo es

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 565.

<sup>47</sup> Cf. C. Beorlegui, 718-719. Cf. también, J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 19. Para Scannone, la influencia de Ricoeur en Cullen es muy importante. Cf. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2005, 65.

<sup>48</sup> Cf. J. R. Seibold, 200.

<sup>49</sup> Cf. R. Kusch, *América profunda*, <http://www.pratecnet.org/pdfs/America%20Profundalibro.pdf>. 05/07/2012.

una realidad simbólica expresada por el arraigo a la tierra, como, por ejemplo, en el norte argentino donde se rinde culto a la Pacha Mama. Desde el “estar” se vincula toda la vida y el pensamiento de los pueblos indígenas y de los sectores populares y lo hace de un modo seminal. Para establecer la relación entre “estar” y “ser”, Kusch recurre a Heidegger, aunque considera que Heidegger “no ha tenido suficientemente en cuenta el ‘da’ del ‘sein’ o dicho en castellano el ‘ahí’, que no es otro que el ‘estar’, del ‘ser’. Para Kusch el ‘ahí’, el ‘estar’ del ‘ser’ está unido a la tierra, a la cultura, al arraigo, a la pertenencia.”<sup>50</sup> Cuando Kusch quiere remarcar la preeminencia del “estar” sobre el “ser” se refiere al “estar-siendo”. Según este pensador, “el ‘estar’ en su pobreza y precariedad ontológica siempre presenta un rostro que nombra a lo divino, a diferencia de Heidegger para quien la experiencia del ser prescinde de lo divino en cuanto tal.”<sup>51</sup> Por tal motivo, para Kusch, lo simbólico está unido de tal modo con el “estar” que para comprenderlo necesitamos siempre de ritos, leyendas, mitos, etc. Dicha comprensión jamás se puede alcanzar en plenitud por la misma naturaleza del “estar” que se niega a una develación total. El único camino es el “acierto” de una simbología que exprese lo mejor posible el misterio en su referencia abismal al absoluto.<sup>52</sup>

Uno de los integrantes del grupo argentino, Cullen, fue quien relacionó el “estar”, propuesto por Kusch, con el “nosotros ético-religioso” y con la sabiduría popular, estableciendo un diálogo de estos conceptos con la filosofía hegeliana. En el caso de Scannone, la interpretación fue diferente tanto de Kusch como de Cullen. Para Scannone el “estar” vendría a ser lo que en el segundo Heidegger es la “lêthé” (ocultamiento) en referencia a la “alêtheia” (verdad como des-ocultamiento). Ahora bien, esta develación de lo oculto no se debe entender dialécticamente al estilo hegeliano, ni como diferencia ontológica al modo heideggeriano, sino como mediación simbólica. La reflexión acerca del “estar” suponía clarificar algunas categorías básicas utilizadas por los miembros del grupo argentino, tales como: “pueblo”, “nosotros”, “mediación simbólica”, entre otras. Incluso se hacía necesario replantear la cuestión del horizonte de reflexión de la

---

<sup>50</sup> J. R. Seibold, 201.

<sup>51</sup> *Ibid*, 201.

<sup>52</sup> Cf., *ibid*, 201.

filosofía en cuanto tal. Y esto debido a que la tradición filosófica nacida en Grecia se había preguntado por el *ser* del ente, la tradición bíblica había aportado la noción de *acontecer* gratuito de la creación y de la historia y la escolástica había elaborado la idea de *analogía entis*, producto de la interacción de las dos nociones anteriores. En consecuencia, ¿qué agrega el *estar* a estos horizontes del *ser* y del *acontecer*? “Nada menos que la del arraigo y la pertenencia que son previos al distanciamiento reflexivo y ético que implican aquellos horizontes del ‘ser’ y ‘acontecer’”<sup>53</sup>

Para explicar la dimensión simbólica del “estar”, Scannone recurre a Ricoeur. Como el “estar” es una realidad simbólica, lo propio del mismo es la resistencia a traducirse en lenguaje conceptual e incluso metafórico. Scannone entiende la simbólica del “estar” como receptáculo del propio misterio divino, y por tanto, no se puede reducir a la lógica del ser ni a la ética de la libertad.<sup>54</sup> En esto también coincide con Ricoeur. No obstante, Seibold entiende que entre Ricoeur y Scannone existe una doble diferencia. En primer lugar, al parecer Ricoeur no tiene demasiado en cuenta el momento “numinoso” y “ctónico” de la religión, expresado por Scannone como “la verdad del paganismo”<sup>55</sup>, realidad propia del catolicismo latinoamericano, y tan lejana al “purismo” de tradición evangélica en el que se basa Ricoeur. En segundo lugar, Seibold percibe una comprensión diferente de ambos acerca del paso del símbolo al concepto. Mientras que Ricoeur lleva a cabo (como afirma E. Weil) una “lectura posthegeliana de Kant”, con la intención de interpretar la simbólica religiosa conceptualmente, Scannone, por su parte, aborda la mediación simbólica desde un doble aspecto. Por un lado diferencia (recurriendo a los aportes de Cullen en su *Fenomenología*

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>54</sup> Cf. J. C. Scannone, “Ética y cultura. Recopilación de trabajos de Paul Ricoeur”, en *Stromata* 43, 1987, 183.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 57. Cf. también, *ibid.*, *Religión y nuevo pensamiento*, 65. Cf. también, *ibid.*, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en J. C. Scannone, (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 60-61. Con el término “ctónico”, Scannone hace referencia a lo “pagano” de la comprensión cristiana de la religión, donde cobra importancia, la creencia en la “Madre-Tierra” o “Pacha-Mama”.



de la crisis moral<sup>56</sup>) los ámbitos sintáctico, semántico y pragmático, al modo como lo hiciera Morris, los cuales corresponden al contenido, al sujeto y a la forma de tal mediación. Por otro lado, incorpora “la analogía como movimiento que pasa de la afirmación a la eminencia, en, a través y más allá de la negación.”<sup>57</sup> En esta explicación de lo simbólico, Scannone confronta su punto de vista no sólo con Ricoeur sino también con Levinas, en cuanto que, el horizonte del estar, aunque sea expresado simbólicamente, posee “también referencia necesaria tanto al horizonte conceptual del ser, como al horizonte ético del acontecer”.<sup>58</sup>

Scannone estaba dando así los primeros pasos hacia la elaboración de una filosofía y teología inculturadas que tomara como lugar hermenéutico a la sabiduría popular. Él mismo relata este proceso:

“Para estos enfoques me sirvieron de inspiración y orientación, no solo la concepción blondeliana de la *acción* como unión sin confusión de la irreductiblemente distintas dimensiones de la praxis (aun la teologal), sino también el planteo de Ricoeur, de que ‘el símbolo da que pensar’, también reflexiva y especulativamente. Y orientado por la interpretación y crítica de Cullen a la relación entre sabiduría y ciencia en Hegel y Husserl (es decir, respectivamente, entre religión y ciencia, y entre mundo de la vida y ciencia), fui comprendiendo la relación entre sabiduría (popular) –tanto la humana como la teologal ‘encarnada’ en ella– y ciencia (respectivamente, filosófica o teológica) como una interrelación de saberes irreductibles entre sí, pero llamados a criticarse y fecundarse mutuamente. Me inspiraba en la interrelación blondeliana entre ciencia práctica y ciencia de la praxis, con prioridad de la primera, que nunca puede ser agotada por la última.”<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Cf. C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral*, Ed. S. Antonio de Padua, Buenos Aires, 1978.

<sup>57</sup> J. R. Seibold, 202. Seibold cita aquí a Scannone, *Nuevo punto de partida*, 70 y ss. 236 y ss. Cf. también, C. Beorlegui, 719. Más adelante ampliaré estos temas.

<sup>58</sup> C. Beorlegui, 719.

<sup>59</sup> J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 566-567.

#### 1.4. Filosofía inculturada

Tanto Seibold, como Fresia y Beorlegui (el mismo Scannone ratifica esto), entienden que existe una tercera etapa en el itinerario intelectual del filósofo argentino. Con el coloquio de París –según estos comentaristas– concluye la segunda etapa y comienza la tercera de su itinerario filosófico.<sup>60</sup>

En esta tercera etapa Scannone intenta fundamentar una filosofía inculturada en América Latina, pero en tanto es *filosofía* pretende poseer validez universal. Dicha filosofía debería ser compatible con la vida espiritual, al estilo blondeliano, y servir (al modo de la “*philosophia perennis*”) a la teología (también inculturada) elaborada en este continente; o sea, a una teología que recurra como lugar hermenéutico propio a la sabiduría popular. El desafío que se había propuesto era grande, ya que para lograr tal objetivo debía realizarse un avance sistemático tanto en los núcleos centrales de la filosofía como en sus principales temas.<sup>61</sup>

Al culminar el proyecto con la Thyssen, Scannone comienza a vincularse con algunos filósofos jesuitas de América Latina, con quienes elabora otro proyecto a fin de llevar a cabo, poco a poco, una filosofía inculturada que responda mejor a las exigencias teológicas y pastorales de este Continente. Entre los fundadores de este grupo de investigación estuvieron Ignacio Ellacuría y Pedro Trigo, quienes de esta manera respondían a la inquietud del Padre Arrupe de fomentar la reflexión filosófica en la Compañía de Jesús. Comenzaron así una serie de encuentros anuales que tuvieron como resultado varias publicaciones. La tarea se vio dificultada por las diferencias de pensamiento, de nacionalidades y culturas de quienes participaron de dichos encuentros. De todas maneras, es un valioso aporte para el avance de la reflexión filosófica latinoamericana. En un primer momento el análisis se centró en la filosofía de la liberación, luego se

---

<sup>60</sup> Para Fresia existe una cuarta etapa a la que le llama “etapa praxiológica”. El sacerdote de Don Bosco escribió un ensayo titulado “La cuestión del método y las grandes líneas del pensamiento inculturado de Juan Carlos Scannone. Ensayo de síntesis temática”, en el que expresa la existencia de esta nueva etapa. Inédito hasta el momento en que llegó a mis manos. No tengo conocimiento de la publicación de dicho ensayo.

<sup>61</sup> Cf. J. R. Seibold, 203. Aquí cita a Scannone, *Nuevo punto de partida*, 248.

planteó el problema del horizonte filosófico-fundamental inculturado, y en un tercer momento se comenzó a elaborar lo que Hegel llama “filosofías reales”. Hasta 1999 se trabajó, sobre todo, en el ámbito de la antropología y ética sociales, incluyendo a la filosofía de la economía y la política; a partir de ese año se comenzó a investigar en el campo de la filosofía de la religión y la cultura.<sup>62</sup>

Por otra parte, la Conferencia Episcopal Alemana promueve, en 1987, el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina, lo hace a través de un proyecto interdisciplinario que será dirigido por Peter Hünermann. Para llevar a cabo el estudio se forman, tanto en Alemania, como en Latinoamérica, grupos de trabajo. El grupo argentino (compuesto por filósofos, teólogos, sociólogos, politólogos y economistas, en su mayoría laicos) es coordinado por Scannone, quien se abocó a la tarea de indagar los más variados ámbitos de la experiencia humana; se interesó por los problemas concernientes a la economía en su relación con la ética y la solidaridad, como también, por problemas epistemológicos, indagando la relación del valor cognitivo de las ciencias y de sus respectivos logos en su relación con el logos sapiencial. El grupo argentino continuará trabajando en sus investigaciones, aun después de finalizada la tarea con el proyecto de Hünermann.<sup>63</sup>

A partir de 1998, Scannone participa, además, de un grupo que tiene como tarea el análisis de la justicia en América Latina. Dicho grupo está conectado con otro que, en España, dirige Reyes Mate, el cual plantea un pensamiento post-Holocausto. Desde nuestra América, Scannone reformula una expresión de Pedro Casaldáliga, se trata “no de un pensar posterior sino dentro de Auschwitz”, o sea, dentro de nuestro “Auschwitz latinoamericano”, marcado por la pobreza, la injusticia y la exclusión social. Estas reflexiones ayudaron a Scannone a replantear el pensar a Dios desde las víctimas de la injusticia histórica, profundizando así el camino seguido hasta entonces; y contribuyeron, junto con la influencia de Levinas, Ricoeur y von Balthasar, como también la de la última evolución de la teología

---

<sup>62</sup> Cf. J. R. Seibold, 203, cf. también, J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 567-568.

<sup>63</sup> Cf. J. R. Seibold, 203, cf. también, J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 568.

de la liberación (Gutiérrez, Ellacuría, Sobrino), a profundizar en la realidad de la *pasión* además de la *acción*.<sup>64</sup>

En esta época, conjuntamente con la profundización en una filosofía inculturada –que transita el camino de la “vía larga” de interpretación de la sabiduría popular como lugar hermenéutico–, comienza a interesarse por la teoría de la racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas y el pensamiento de Otto Apel. Publica algunos trabajos donde intenta clarificar las relaciones existentes entre el “a priori de la comunidad de comunicación” –punto de partida de Apel– y el “nosotros ético-histórico” –propuesto por él mismo–.<sup>65</sup> Al parecer, el detonante del interés de Scannone por estos filósofos fue la ponencia de Olivetti (“El problema de la comunidad ética”) en el Simposio de París de 1981, al que ya hice alusión. Allí, Olivetti establece un estrecho vínculo entre Levinas y Apel, aunque lo hace críticamente.<sup>66</sup>

Los trabajos en diálogo con Apel son completados por Scannone con la ampliación de su análisis filosófico sobre las *instituciones*, en el que Levinas continúa siendo el principal referente.<sup>67</sup> Tal como la filosofía griega y medieval se centró en la pregunta por el *ser* y la filosofía moderna en la cuestión del *sujeto* y la *conciencia*, la filosofía actual se ha venido preocupando en los últimos tiempos por el lenguaje a través de lo que se ha denominado “giro lingüístico”. Esta última pregunta abarca en forma de síntesis, por medio del “giro pragmático” las preguntas históricas por el *ser* y el *sujeto*. Para este nuevo pensamiento, al nivel trascendental de la realidad lo constituye el “a priori de la comunidad de comunicación”<sup>68</sup> de Apel, o la estructura de la “acción comunicativa”<sup>69</sup> de Habermas.

---

<sup>64</sup> Cf. J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 568-569.

<sup>65</sup> Cf. J. R. Seibold, 204, cf. también, C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, 724-725. Los trabajos son: “Filosofía primera e interpersonalidad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, en *Stromata* 42, 1986, 367-386; “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, *Stromata* 43, 1987, 393-397. Tanto Habermas como Apel serán a partir de ahora referentes permanentes en el pensamiento de Scannone.

<sup>66</sup> Cf. C. Beorlegui, 724-725.

<sup>67</sup> Esta ampliación es elaborada en: “Institución, Libertad, Gratuidad”, *Stromata*, 49, 1993, 239-252, y en “Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, *Stromata*, 50, 1994, 157-173.

<sup>68</sup> Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Ed. Taurus, Madrid, 1985.

<sup>69</sup> Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Ed. Taurus, Madrid, 1987.

A nuestro autor, el planteo de estos filósofos europeos, le resulta de mucha validez, pero al mismo tiempo insuficiente, por eso intenta reformularlo y superarlo desde la perspectiva levinasiana y desde su propuesta personal del “nosotros ético-histórico”. Su cercanía con Apel tiene que ver con la búsqueda de la verdad teórico-práctica en un horizonte de simetría dialógica, que se puede referir no sólo a individuos, sino también a colectivos culturales y étnicos. Tal comunicación es normada éticamente. Ahora bien, para Scannone el planteo que hace Apel no es tan radical como la concepción de la ética a partir de la irreductibilidad del otro, propuesta por Levinas. Para este último, en el encuentro originario del “cara a cara”, como “relación sin relación”, no hay simetría sino primacía del otro, o sea “curvatura del espacio ético”. Este planteo implica una superación y desintegración intrínseca de la propuesta de Apel.

El “nos-otros” de Scannone, por su parte, es propuesto como un colectivo en el que se da una “relación sin relativización”<sup>70</sup>, además de entenderlo, también, desde la “perspectiva histórica y cultural”<sup>71</sup>. Esta manera de presentarlo permite evitar una concepción totalizadora del “nosotros” que olvide la trascendencia e irrepetibilidad del otro. Estos aspectos hacen posible que nuestro filósofo supere a Apel y luego a Levinas mismo, desde las concreciones histórico-culturales de la realidad latinoamericana.<sup>72</sup>

El planteo de Apel presenta deficiencias en la dialéctica de su teoría entre el nivel trascendental de la comunidad ideal de comunicación y el empírico de la comunidad real fáctica. En Apel, tanto el nivel trascendental como el empírico corren el peligro de entenderse demasiado apriori y estar estructurados por lógicas más allá de la libertad histórica y concreta de los interlocutores. Estas relaciones interpersonales concretas (si las analizamos a partir del encuentro cara-a-cara de Levinas y constituidas por su profunda novedad e imprevisibilidad de la escucha del otro) nunca pueden ser deducidas apriori, sino más bien, aposteriori, o sea, “en la historia de

---

<sup>70</sup> J. C. Scannone, “Filosofía primera e interpersonalidad”, 373. Citado en C. Beorlegui, 726.

<sup>71</sup> J. C. Scannone, *ibid*, 372-373. Citado en C. Beorlegui, 726.

<sup>72</sup> Cf. C. Beorlegui, 726.

la interacción contingente y libre<sup>73</sup>. Ésta es, pues, la crítica –o su superación– de Apel desde Levinas.<sup>74</sup>

Ese diálogo interpersonal es, además, intercultural, y por tal motivo debe ser respetuoso de “las diferencias histórico-culturales y sociomateriales implicadas por el carácter empírico de la misma comunidad en cuanto ‘histórica’, sin sobreasumirlas y sin abstraer adecuadamente de ellas<sup>75</sup>. En este punto, de nuevo debe recurrirse a la analogía, la cual piensa la unidad en la diferencia. Únicamente a partir de un colectivo histórico concreto, analizado en su facticidad cultural, será legítimamente posible profundizar en una trascendentalidad y universalidad concreta. De esta manera –y como único camino– sostiene Scannone que se puede “reinterpretar la dialéctica que Apel coloca más allá del idealismo y del materialismo, como una dialéctica (mejor, ‘analéctica’) cuyo principio no es meramente ideal o puramente futuro, sino que *realmente* está en y más allá de la realidad empírica, dándose *actualmente* en ella ‘ya sí, pero todavía no’<sup>76</sup> Así pues, Scannone sobrepasa la postura apeliana

---

<sup>73</sup> J. C. Scannone, “Filosofía primera e interpersonalidad”, 378. Citado en C. Beorlegui, 726.

<sup>74</sup> Cf. C. Beorlegui, 726.

<sup>75</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 379. Citado en C. Beorlegui, 726.

<sup>76</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 380. Citado en C. Beorlegui, 726-727. Con respecto a la expresión “analéctica” dice Scannone que “fue acuñada por Bernhard Lakebrink para contraponerla a la dialéctica hegeliana, a partir de la analogía según Santo Tomás, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968. Tanto Dussel como yo la empleamos sin atarnos a la comprensión de Lakebrink; Dussel habla también de ‘anadialéctica’”. J. C. Scannone, “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 85, nota 46. Refiriéndose al proceso de liberación latinoamericana, afirma Scannone que está de acuerdo con Dussel, cuando éste dice que dicho proceso es anadialéctico, o sea, analéctico por la irreductible alteridad, exterioridad y trascendencia ética de los pobres, aunque a la vez, dialéctico porque supone la negación de la totalidad cerrada en sistema y la lucha contra ese sistema que implica injusticias. Cf. J. C. Scannone, “Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, 162-163. Refiriéndose al *método analéctico*, afirma Beorlegui que “consiste en una dialéctica abierta, en la que su movimiento no queda de antemano encerrado en una estructura prefijada, cuyo futuro está marcado de antemano, aunque todavía no ha tenido su cumplimiento en el presente, sino que apunta a un futuro abierto, desde el respeto al otro, como dialogante e interlocutor. Por tanto, esta determinación abierta no se concibe sólo en términos de negación, o de ‘negación de la negación’, sino por ‘la negación de la relación misma de negación’”. Cf. C. Beorlegui, 714.

haciendo hincapié en la concreción histórica de la dimensión real o fáctica de la comunidad de comunicación. Pero también lo hace desde la condición ética. Y aquí nuevamente recurre a Levinas y a su noción de experiencia básica: el encuentro con el otro en el cara-a-cara del rostro. En dicha experiencia se da una experiencia de lo ontológico desde la ética, en cuanto que “el otro, con su libertad, gratuidad y novedad, no es reducible a ningún a priori del yo ni deducible desde éste: su trascendencia no es física, sino ética (es libertad) y, por ende, se trata de una verdadera trascendencia metafísica en un sentido nuevo”<sup>77</sup>. Es así como, no sólo se trasciende, sino que se destruye el marco trascendental de Apel.<sup>78</sup>

Toda relación interpersonal es histórica, además de ser libre, y, por lo tanto, puede dirigirse hacia la aceptación o el rechazo del otro. O sea que se estaría, dando un “*tertium commune*”<sup>79</sup>, como estructura constitutiva de toda relación ética intersubjetiva, comprendido analógicamente: en ocasiones con un cumplimiento pleno e ideal, y en otras de manera deficiente. Ahora bien, en todos los casos se da “la irreductibilidad ética (y por eso, también histórica) de la alteridad del otro”.<sup>80</sup> A diferencia de Apel, dicha alteridad del otro supone que no puede defenderse con ninguna clase de apoyo racional la realización histórica de la comunidad ideal de diálogo, en cuanto nos estamos refiriendo a la comunicación entre individuos y colectivos libres, o sea, de una estructura de gratuidad, ya sea en la llamada pro-vocadora del otro, como en la responsabilidad de la respuesta. Es por eso que Scannone propone como nivel trascendental de la estructura comunicativa el “nosotros ético-histórico” como el ideal que no se puede realizar completamente en la historia. Esto le permitió a nuestro autor abrir la trascendencia ética al ámbito teológico, al problema de Dios y a la cuestión escatológica, temas desarrollados en reiteradas ponencias y publicaciones en paralelismo con su pensamiento filosófico.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> J. C. Scannone, “Filosofía primera e intersubjetividad”, 381. Citado en C. Beorlegui, 727.

<sup>78</sup> Cf. C. Beorlegui, 726-727.

<sup>79</sup> Expresión de Blondel, quien, como he afirmado antes, influye en forma permanente en el pensamiento de Scannone.

<sup>80</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 382. Citado en C. Beorlegui, 727.

<sup>81</sup> Cf. C. Beorlegui, 727.

En definitiva, en lugar de la “síntesis de comunidad de comunicación”, Scannone postula una “symbólesis analógica de la comunicación”, haciendo referencia a la noesis sapiencial unificante, perteneciente al “nosotros ético-histórico, que en la medida en que da, o tiene pretensión de dar razón del sentido último de la realidad, aparece como misterio, o sea, con estructura de símbolo. Es expresión y ocultamiento en el mismo instante.<sup>82</sup> Sintetizando:

“...se trata de la sabiduría primera de los hombres y las comunidades de hombres (pueblos) como ‘hecho de razón’, saber fundamental radical, analógicamente el mismo e irreductiblemente distinto (con diferencia ética, histórica, cultural y material), cuyo objeto son los nosotros ético-históricos (y, en su ser, las personas singulares) en la symbólesis universal-situada de la intercomunicación de sus culturas”<sup>83</sup>

En su artículo del año 2002, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, Scannone expresa que, si bien aún no tiene del todo claro los principales rasgos del momento intelectual en el que vive, se atreve a esbozar algunas características de esta nueva etapa. Para eso distingue los aspectos que tienen que ver con el contenido y la manera de enfocarlo, el método, el horizonte fundamental de comprensión y las mediaciones teóricas y prácticas de dicho horizonte.<sup>84</sup>

En cuanto al *contenido* y su enfoque, dice Scannone que la temática de la sabiduría popular se ha ido desplazando desde la más tradicional (Kusch) hasta la que surge en la *emergencia* actual de novedosas síntesis culturales donde los protagonistas pasan a ser los pobres de América Latina. Ya que allí se produce la fusión y el “mestizaje” de elementos tradicionales con aportes de la modernidad, e incluso de la post-modernidad. Como, por ejemplo, la asunción de valores propios de la eficacia moderna, pero desde los tradicionales de la gratuidad y solidaridad, a partir de una original recomposición. Esta nueva perspectiva dio lugar a Scannone a centrar su atención en

---

<sup>82</sup> Cf. *ibid.*, 727-728.

<sup>83</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 385. Citado en C. Beorlegui, 728.

<sup>84</sup> Cf. J. C. Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, 569. Cf. también, G. Rosolino, 319-322.



fenómenos en los cuales puede vislumbrarse esta síntesis cultural. Algunos de ellos son: el “neocuminatarismo de base” latinoamericano, ya sea religioso, social o económico (economía popular de solidaridad), cultural y político; los nuevos movimientos sociales; el surgimiento de la sociedad civil a nivel local, nacional, continental, y global, la cual se diferencia del mercado y del Estado, luego de la crisis del “Estado de bienestar”; el nuevo imaginario cultural y los nuevos paradigmas, como también, las nuevas instituciones sociales correspondientes con los anteriormente mencionados fenómenos socioculturales.<sup>85</sup>

Con respecto al *método*, la característica fundamental de esta nueva etapa tiene que ver con la interpretación reflexiva y el discernimiento –tanto filosófico como teológico, y en ambos casos interdisciplinar– de la nueva situación histórica (ya sea histórico-cultural e histórico-social). De paso –señala Scannone– que su trabajo se encuentra marcado por la tradición ignaciana, lo que lo ha llevado a indagar la historia discerniendo en ella los signos de la acción (y pasión) redentora de Dios y la esclavitud como producto del pecado.<sup>86</sup> En el nivel filosófico se trata de una nueva manera de hacer filosofía de la historia, o mejor dicho, de la “acción histórica”.<sup>87</sup> Ya que es interpretada la “irrupción del pobre” (cómo la denomina Gustavo Gutiérrez) como un “hecho de vida y libertad” que descubre entre los pobres una novedosa “racionalidad sapiencial inculturada” en los esbozos de síntesis cultural y deja planteada una nueva problemática filosófica.<sup>88</sup>

Estos nuevos pasos tanto en contenido como en método demandaron una profundización reflexiva en el horizonte fundamental de comprensión. Ya sea en el horizonte cultural del momento actual (que fue interpretado por Scannone como propio del nuevo imaginario colectivo) como en el teológico y filosófico-fundamental para comprenderlo, discernirlo y expresarlo a nivel especulativo, articulado y metódico de cada disciplina (teológica y/o filosófica).<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 569. Cf. también, C. Beorlegui, 728-730.

<sup>86</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 569-570.

<sup>87</sup> Aquí Scannone hace referencia a Ladière, tomando de él la mencionada expresión. Cf. J. Ladière, “Filosofía de la acción histórica”, en *Stromata* 55, 319-324.

<sup>88</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 570.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, 570.

En términos filosóficos, Scannone denominó “de gratuidad” al horizonte de comprensión inculturado, ya sea en relación con la cultura tradicional de América Latina, como también relacionándolo con las nuevas síntesis emergentes. Ya que en la “irrupción del pobre” como hecho de vida y libertad novedosas y gratuitas (más allá del dolor de la opresión y la muerte),<sup>90</sup> se manifiesta una racionalidad sapiencial de gratuidad, que, no obstante, va aprendiendo a asumir y transformar la eficacia histórica que conlleva la modernidad, con características propias de creatividad, imaginación, flexibilidad e irreductible alteridad postmoderna.<sup>91</sup>

Tanto en el ámbito filosófico como teológico –señala el jesuita–, no sólo se trata de profundizar en el horizonte fundamental de comprensión inculturada, sino también de colaborar teóricamente (de acuerdo con el método propio de cada disciplina) a “desplegar prospectivamente las *mediaciones teóricas y prácticas* para responder, en el orden de la liberación humana integral y la realización de la justicia en misericordia, a la nueva situación histórico-cultural y al Espíritu de Dios (y la libertad humana responsable y respondiente) que la provoca(n)”.<sup>92</sup>

En cuanto al orden teórico, es necesario ordenar ese horizonte conceptualmente en las “ciencias” teológica y filosófica en cuanto inculturadas; en el práctico, la tarea será diseñar “estrategias de lo humano”<sup>93</sup> para conducirlo (incluso institucionalmente) a la praxis histórica. Para eso es imprescindible el diálogo interdisciplinar con las ciencias humanas, ya sea con las más sintéticas y hermenéuticas (historia y cultura) como con las más analíticas y estructurales, o sea, las de la sociedad.<sup>94</sup>

Así pues –según Scannone– si hablamos del “logos amoris, justitiae et misericordiae”, por su misma esencia incarnatoria y comunitaria, tiende a ser eficazmente llevado a la práctica, aun a través, no sólo de la acción, sino de la pasión históricas. Esto es así, sea que lo comprendamos teológicamente, o filosóficamente a partir del interjuego de los trascendentales. En este ámbito, para que se

---

<sup>90</sup> La expresión de *opresión y muerte* la toma Scannone de Pedro Trigo.

<sup>91</sup> Cf. *ibid.*, 571., cf. también, C. Beorlegui, 728.

<sup>92</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 571.

<sup>93</sup> Afirma Scannone que este término lo ha tomado de Otfried Höffe.

<sup>94</sup> Cf. *ibid.*, 571-572.

manifieste la verdad, la misma debe ser encarnada en la comunidad de comunicación ético-histórica, la cual (en medio de las circunstancias que viven nuestros pueblos), “incluye la justicia en la gratuidad de la misericordia hacia y desde los que padecen la pobreza, injusticia y exclusión”.<sup>95</sup>

### **1.5. Influencia de Emmanuel Levinas en la filosofía de la liberación y en el pensamiento de Scannone**

Un apartado diferente amerita la influencia que tuvo Levinas en el pensamiento de Scannone y en la línea de la filosofía latinoamericana a la que nuestro autor pertenece.

Como he señalado anteriormente, el último gran “giro copernicano” que se llevó a cabo en el pensamiento filosófico de occidente ha sido el llamado “giro lingüístico”, recuperando el tema del sujeto, aunque desde la perspectiva del “nosotros”. Antes, Hegel desarrolló dicho tema pero desde el “yo que es nosotros”, lo cual es un impedimento para alcanzar la verdadera dimensión ético-histórica de la comunicación, ya que la intersubjetividad permanece encerrada en la subjetividad del “yo”, o sea, en la auto-reflexión. Tampoco Husserl alcanzó el auténtico “nosotros”, ya que llegó al “otro yo” por analogía con el “yo”, partiendo siempre desde el “yo”. Ricoeur, siguiendo la línea husserliana, terminó en el “nosotros” pero también desde la analogía del “yo”.

Como comenté en el apartado anterior, Apel dio un paso importante, al parecer, cuando trató del *a priori* de la “comunidad de comunicación como condición de posibilidad de toda argumentación e interpretación, la cual comunidad es intrínsecamente ética, es decir, está a priori normada éticamente”.<sup>96</sup> Y un paso más dio Olivetti cuando desarrolló la eticidad de la comunidad de comunicación desde la ética levinasiana, la cual se fundamenta en la irreductible alteridad ética del otro, afirmando que su reconocimiento ético lleva consigo una apertura infinita hacia el otro.

Es Levinas mismo quien propuso el “cara a cara” desde dicha alteridad ética. Es decir, una relación ética e histórica entre “yo, tú, él”

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, 572.

<sup>96</sup> *Ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 116.

que se comprende desde la “relación sin relación”, o sea, sin relativización mutua. Esta relación, por el hecho de ser ética, no es totalizable dialécticamente ni reductible a la *analogía del ego*. De esta manera supera Levinas el planteo trascendental. Ahora bien, (como he afirmado antes) Levinas no termina por decidirse sobre una definición genuina de la comunidad y comunicación del “nosotros”.<sup>97</sup> Sin embargo, su concepción de la alteridad (que es ética en su misma esencia) es alabada por Scannone, ya que abre paso a la alteridad ética del “nosotros”, siendo en sí misma una relación sin relativización y previniendo, criticando y rechazando cualquier totalización totalitaria del “nosotros”.<sup>98</sup>

Tanto por la crítica a la filosofía totalizadora, como por la apertura al otro, el pensamiento levinasiano ha penetrado profundamente en numerosos filósofos latinoamericanos –como es el caso de Scannone– quienes intentaron comprender su realidad particular.<sup>99</sup>

La filosofía latinoamericana comienza en un contexto de fuerte crítica hacia los fundamentos de la modernidad europea. La dialéctica de Hegel es criticada por algunos de los post-hegelianos -como Feuerbach, Marx y Kierkegaard- y la ontología heideggeriana, por Levinas. Ellos forman parte de los cimientos del pensamiento latinoamericano, a quienes, desde América Latina se buscó asumirlos y superarlos. Ellos, junto con los movimientos históricos de liberación de América, Asia o África son los auténticos críticos del pensamiento dominador europeo. Y esto por dos motivos: porque no son simples imitadores del pensamiento crítico europeo, y porque se han apartado de la categoría de “objeto” o “cosa” con la que definían a los latinoamericanos Kant, Hegel o Heidegger. De la crítica europea a Hegel y a Heidegger (esta última llevada a cabo por Levinas), y atendiendo a la realidad del oprimido latinoamericano, es como surge dicha filosofía latinoamericana y que vendrá a ser análoga con la africana y asiática.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Cf. *ibid.*, 117, nota 11.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, 117.

<sup>99</sup> Cf. D. Guillot, (Introducción), en E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995, 31.

<sup>100</sup> Cf. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, 176.

Ahora bien, en *Totalidad e infinito*, Levinas, desplaza la objetividad del “cara a cara” desde el servicio a la totalidad hacia la relación abstracta y absoluta, la cual es el origen de toda actitud moral, y de esta forma se aleja de la concreción de la moral en la historia. De hecho Levinas se refiere al otro como lo absolutamente otro difuminándose así lo concreto, y jamás se refirió al otro pensando en el pobre latinoamericano. En cambio para la filosofía latinoamericana, ese otro es precisamente América Latina con respecto a Europa y/o a los países del Primer Mundo.<sup>101</sup>

Enrique Dussel busca conectar la noción de alteridad levinasiana con la historia concreta. El Otro que aparece desde fuera de la totalidad introduce la novedad histórica. Este Otro no puede categorizarse ya que eso implicaría su anulación o explotación; por eso, el Otro, constituido como fundamento ético, se desprende del orden ontológico.<sup>102</sup>

Por su parte, Scannone describe el itinerario de esta línea de la filosofía latinoamericana que ha querido permanecer fiel a la historia y a los propios principios, y la importancia de Levinas en la misma. En el replanteo que se llevó a cabo acerca de la filosofía latinoamericana señala que es posible distinguir algunos momentos claves en este pensamiento, entre Medellín y Puebla. Si bien estos fueron acontecimientos eclesiales, Scannone los define como hitos importantes que marcaron la historia de la conciencia latinoamericana, al menos en la línea de la misma que estamos tratando.<sup>103</sup> Un primer momento de este camino –del que ya hice referencia– es el movimiento denominado “filosofía de la liberación”, en el que Dussel y Scannone se cuentan entre los más destacados representantes. Dicho movimiento nace en Argentina en 1971, influenciado por las teorías de la dependencia en ciencias sociales, así como por la crítica a la filosofía anterior latinoamericana llevada a cabo por Salazar Bondy; además, se estaba tomando conciencia “de que era necesario superar una mera dialéctica ‘dependencia liberación’ desde lo nuevo y propio de la *alteridad* latinoamericana.”<sup>104</sup> Y es allí donde fue fundamental la influencia de *Totalidad e infinito*,

---

<sup>101</sup> Cf. D. Guillot, 32.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, 32-33.

<sup>103</sup> Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 15.

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, 16.

donde el autor asume, a su modo y en forma crítica, los planteos metafísicos de raíz griega a partir de la experiencia ética del otro, de su rostro, del rostro del pobre, de la viuda, del huérfano, etc.; permaneciendo fiel a la tradición bíblica y expuesta desde la fenomenología. El mismo Scannone nos dice:

“La exposición fenomenológica de la alteridad y trascendencia éticas del rostro del otro (del pobre) pone en cuestión toda totalización dentro de la relación sujeto-objeto (sea ésta trascendental o dialéctica) y aún la mismidad del pensar heideggeriano del ser, haciendo estallar esos marcos de pensamiento. Tal interpretación de la alteridad y trascendencia fue asumida por la filosofía de la liberación, pero ella la comprendió no sólo éticamente, sino también ético-*históricamente*, es decir, no en forma privada o intimista, sino socialmente estructurada e históricamente situada.”<sup>105</sup>

La propuesta de Levinas, si bien fue asumida por muchos filósofos latinoamericanos, corría el riesgo de ser demasiado abstracta y no permitir el acceso concreto a la problemática del “Nuevo Continente”. Problemática que no sólo acarrea aspectos negativos, sino que encerraba una riqueza profunda y a veces escondida que había que desenterrar. Sin embargo es innegable la importancia que tuvo en estos primeros pasos el pensamiento del filósofo judío.

A modo de síntesis, recurriré a C. Beorlegui, quien enumera los puntos claves que la filosofía levinasiana aportó a la FL:

a) La postura de Levinas denuncia a la filosofía de occidente por ser totalizadora, dogmática, dominadora e irrespetuosa de la alteridad del Otro, ya sean, pueblos, culturas o individuos. Cabe admitir que en la filosofía de la Totalidad, sobre todo si tenemos en cuenta la propuesta hegeliana, es admisible el diálogo con el otro. Ahora bien, el otro, dentro de la lógica de la dialéctica de Hegel es sólo una proyección del yo y de su desarrollo individual. El otro (o sea el no-yo) jamás resulta respetado en su propia alteridad, ya que si eso sucediera sería imposible enmarcar dicha relación dialéctica en un todo englobante, ya sea en el Ser o en el Espíritu Absoluto. Es por eso que frente a la ontología de la Totalidad, la propuesta, junto a

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, 16-17. Cf. también, *ibid.*, *Religión y nuevo pensamiento*, 66.

Levinas, será la de una “meta-física de alteridad”. Y frente a la dialéctica hegeliana, la “ana-léctica de la liberación”.<sup>106</sup>

b) Como consecuencia será aplicado el concepto o categoría de “exterioridad” a los países y culturas del tercer mundo, y, concretamente a América Latina. La extensión que Levinas hace de la exterioridad al orden interindividual, es orientada por la FL al campo socio-cultural y político. Según los filósofos de la liberación, Latinoamérica ha padecido el hecho de ser entendida y tratada, a lo largo de la historia, desde la época de la conquista, como un otro siempre postergado, como una exterioridad indiferente para el “centro”, como una realidad que es sólo un mero apéndice, como una cosa “irracional” y “bárbara”.<sup>107</sup> En definitiva, se la consideró como un “otro” pero siempre dentro del sistema del Mismo, “dis-tinto”, pero como un algo que forma parte del proceso dialéctico de la identidad, jamás como realidad diferente.<sup>108</sup> Por el contrario, en un proceso “ana-léctico” se da un intercambio entre iguales, que daría lugar a un proceso infinito, sin metas pre-fijadas por la “racionalidad” dominante del Mismo.<sup>109</sup>

c) Tanto los teólogos como los filósofos de la liberación encontraban en los aportes de Levinas la justificación racional de la opción cristiana a favor de la liberación sociopolítica de los pobres y excluidos, en su dimensión individual y social. Esta base filosófica levinasiana posee varios aspectos: a) la crítica de la filosofía exclusivamente teórica, que tiene como fin la apertura al Ser y la

---

<sup>106</sup> Aclara Beorlegui en su nota: “En realidad, aunque ha sido Dussel quien más ha utilizado y desarrollado esta categoría, el primero que la utilizó fue J. C. Scannone, habiéndola tomado de B. Lakebrink, aunque, con otro significado, como el mismo lo indica en varios de sus escritos: ‘Hacia una filosofía a partir de una sabiduría popular’, en Scannone, J. C./Ellacuría, I. (comp.), *Para una filosofía desde Latinoamérica*, Santa Fe de Bogotá, Pontif. Univ. Javeriana, 1992, p. 134, nota 14; Scannone, J. C.; ‘Filosofía primera e intersubjetividad’, *Stromata*, 42 (1986), 367-386; p. 380, nota 18; Id., ‘La cuestión del método de una filosofía latinoamericana’, *Stromata*, 46 (1990), n° 1-2, 75-81; p. 80, nota 4”. C. Beorlegui, 708, nota 110.

<sup>107</sup> Cf. M. Moreno Villa, “Filosofía de la liberación y barbarie del otro”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 22, 1995, 267-282. Citado en C. Beorlegui, 708.

<sup>108</sup> Beorlegui aclara que está utilizando categorías de Dussel expresadas por éste en *Método para una filosofía de la liberación*. Cf. C. Beorlegui, 708.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, 708.

búsqueda de su sentido (Heidegger), centrada, por eso, en una perspectiva ontológica de la realidad, y la propuesta de Levinas de convertir a la ética, a la responsabilidad por el otro, en metafísica; b) la defensa básica y radical de la dignidad absoluta de la persona, y, la prontitud en responder a la demanda del otro, de que sean respetados sus derechos, los que –para Levinas– siempre están por delante de los míos propios (la “curvatura del espacio ético”), partiendo de la “infinitud” del otro, que se descubre en el cara a cara con el rostro del otro; c) a partir de la consideración de la ética como filosofía primera, revisten mayor importancia y reciben fundamentación y legitimidad las exhortaciones bíblicas a la predilección por los marginados, categorizados en el AT como: la viuda, el huérfano y el pobre.<sup>110</sup>

d) Por último, la filosofía levinasiana le otorgaba a la FL un nuevo camino para pensar a Dios a partir de la experiencia de la infinitud del Otro. Es a través del rostro del otro, de su indigencia, que me interpela, como se me muestra y aparece el enigma de la infinitud, que constituye la “huella” de la infinitud de Dios. La misma se manifiesta únicamente por medio del rostro del ser humano, especialmente del pobre, marginado y excluido. Ahora bien, aunque la idea de lo divino en Levinas transcurre en su obra dentro de un calculado escepticismo y ambigüedad, los filósofos de la liberación la harán suya interpretándola y corrigiéndola para utilizarla como apoyo filosófico a la unidad bíblica del amor a Dios y al prójimo. De hecho, la mejor forma de encontrarnos con Dios, de acuerdo a esta idea del mismo, es a través del rostro del otro, de su acogida y del obrar liberador a favor del otro excluido o marginado.<sup>111</sup>

Más allá de la influencia de Levinas en Scannone, el pensamiento del filósofo judío pasará siempre por el tamiz personal y crítico del jesuita. O sea que dicha influencia es selectiva, y no mimética. Toma de Levinas un marco teórico de referencia que le resulta sugestivo y fecundo, especialmente al ser aplicado a la realidad del “Nuevo Continente”. También utiliza sus categorías, tales como: el mismo, el otro, totalidad e infinitud, metafísica en contraposición a ontología, ética del rostro contra filosofía del ser, trascendencia frente a

---

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, 709.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, 709.



inmanencia, etc., las cuales son comprendidas de manera personal, y enmarcadas dentro del nuevo sistema filosófico propio de la FL.

Sintetizando, en este esfuerzo por conceptualizar lo propio, esta línea de la filosofía latinoamericana intentó tomar una determinada posición filosófica receptando, cuestionando y superando los planteos trascendental, dialéctico y existencial-ontológico que gracias a la influencia de Levinas pudo llevar a cabo. Y al mismo tiempo procuró asumir, cuestionar y superar el pensamiento levinasiano desde la misma posición latinoamericana.

Más adelante –como ya he señalado– se llevó a cabo la elaboración de nuevas categorías propias de nuestra realidad histórico-cultural, reelaborando otras desde la sabiduría popular latinoamericana como lugar hermenéutico. Para esto se desarrolló un círculo hermenéutico que consistió en la utilización de la denominada “vía corta” de la fenomenología existencial (también puede denominarse así a la fenomenología levinasiana de la alteridad ética), y la “vía larga” de una hermenéutica de los símbolos y obras de cultura. Dicho de otro modo: “el círculo hermenéutico se dio entre la pre-comprensión de la tradición filosófica (incluidos Heidegger y Levinas), por un lado, y la novedad de sentido descubierta por el análisis y la interpretación filosófica e interdisciplinar de los símbolos culturales populares, la religiosidad popular y la historia latinoamericana, por el otro.”<sup>112</sup> De esta forma se han ido elaborando algunas categorías básicas que implican determinadas líneas de sistematización, que aún hoy siguen madurando, por ejemplo: el “nosotros”, el “estar”, la “mediación simbólica”, etc., son categorías que tienen validez universal pero que están situadas en un determinado contexto histórico, geográfico, social y cultural. Un ejemplo clave en este camino es el libro *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (Buenos Aires, 1984), de un grupo de filósofos argentinos que venía trabajando en este proyecto desde 1975, y que para llevar a cabo el mismo mantuvo un intenso diálogo con Levinas, entre otros.<sup>113</sup>

En esta nueva perspectiva de dichos filósofos latinoamericanos el punto de partida ya no es el “ego cogito” cartesiano, sino el “nosotros

---

<sup>112</sup> J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 19.

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, 20.

estamos". El "estar" hace referencia a la experiencia que implica la primera forma de saber fenomenológico: el "nosotros estamos" es la primera forma de sabiduría de los pueblos. Pero no sólo dicho punto de partida se contrapone al "ego cogito", sino también al "ser en el mundo". Hablar del "nosotros" significa hablar de un "sujeto comunitario cuyo saber es ético-simbólico y por ello no es un saber absoluto, sino ontológicamente pobre."<sup>114</sup> Por otro lado, el "estar o estamos" debe entenderse como el horizonte fundamental o metafísico desde donde parten los otros dos aspectos incorporados por la filosofía latinoamericana: "ser" y "acontecer". "En el interjuego de las tres dimensiones (estar, ser, acontecer) se puede comprender (en abstracto) la existencia cultural de los pueblos y la de los hombres como un "estar-siendo-así."<sup>115</sup>

De esta manera, esta línea de la filosofía latinoamericana utilizó críticamente y a la vez completó la "conceptualización" levinasiana para formular desde la filosofía la experiencia latinoamericana del pobre. "Pero entendió el cuestionamiento ético no sólo como metafísico sino como ético-histórico (social y estructural), y –a su vez– comprendió la historia, la sociedad y los conflictos sociales en su radicalidad filosófica a partir de la ética y metafísica de la alteridad."<sup>116</sup> La realidad latinoamericana (de profunda injusticia y pobreza en constante aumento, y de pueblos con valores humanos y cristianos) facilitó a esta filosofía el siguiente planteo: antes que la pregunta radical por el ser debe llevarse a cabo el cuestionamiento ético-histórico del cuestionar mismo. Se había comprendido que dicha pregunta está intrínsecamente condicionada en su autenticidad por el anterior cuestionamiento ético-histórico del pensamiento.

A pesar del esfuerzo, aún permanecía el riesgo de quedarse sólo en este planteo, lo cual provocó el diálogo con la "vía larga" de la hermenéutica tanto de los símbolos de la cultura como de los acontecimientos históricos. Ambos se interpretaron desde la perspectiva metafísico-ético-histórica, aunque al mismo tiempo era criticada y reinterpretada tanto en su forma como en sus categorías desde el nuevo horizonte de sentido simbólico-cultural-histórico propio de Latinoamérica.

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 89.

Las nuevas problemáticas que América Latina y el mundo tuvieron que asumir en las últimas décadas, como es el caso de la globalización y los aspectos positivos y negativos que dicha realidad conlleva, han impulsado a muchos pensadores latinoamericanos a una nueva reflexión, pero –por lo general– sin abandonar la herencia recibida. Podemos observar esto, por ejemplo, en Scannone, quien desde una perspectiva cristiana, pero con un claro substrato levinasiano analiza –en algunos de sus últimos artículos– la situación global del mundo actual –en general– y de Latinoamérica –en particular–.

Ahora se estaría pasando del centramiento en el sujeto individual (el Ego cógito moderno) hacia la “comunidad de comunicación” o hacia el “nosotros ético-histórico”, que es ético, social y público desde el inicio: hecho fundamental para la refundación de lo ético, lo social y lo político, y que tiene una íntima relación con el sentido comunitario y personalista de la vida (...) se trata de una reacción humana y humanista ante el individualismo competitivo de la ideología neoliberal”<sup>117</sup>

De esta manera Scannone incorpora en y desde la realidad latinoamericana el pensamiento levinasiano, y complementa su teoría con las de otros filósofos, tales como Habermas, Hannah Arendt, Max Weber, etc. Esta nueva perspectiva filosófica a partir de Levinas, hace estallar los marcos de un planteo meramente trascendental, desde su noción de experiencia que es la única que responde en forma plena a la *comunicación* intersubjetiva y a la *comunidad* de comunicación.<sup>118</sup> Éste ha sido el punto de partida de la mencionada corriente del pensamiento filosófico latinoamericano incorporando hoy sus principios a los nuevos desafíos que plantea nuestro tiempo, como es el caso de la globalización.

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, “La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, Doctrina Social de la Iglesia y ‘globalización en solidaridad’”, en J. C. Scannone, y otros, *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1999, 280-281.

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 89.

## 2. RACIONALIDAD SAPIENCIAL

### 2.1. Histórico debate en torno a la racionalidad latinoamericana

Hace ya algunas décadas se ha instalado el debate entre reconocidos filósofos y sociólogos latinoamericanos sobre el tipo de racionalidad que prima en América Latina. Mientras que para algunos no existe otra racionalidad que la instrumental o moderna (al modo europeo), para otros en cambio, se ha elaborado en Latinoamérica una racionalidad propia, surgida del legado indígena, de la tradición cristiana, de las culturas importadas por los esclavos traídos de África y el sincretismo de las mismas con la modernidad europea.<sup>119</sup>

Para un sector de este último grupo de pensadores existe en América Latina una lógica propia, que se puede caracterizar como *lógica de la gratuidad o lógica sapiencial*.<sup>120</sup> El planteo a partir de la óptica de dicha lógica comenzó a desarrollarse con el análisis de las actitudes, la simbología cultural, literaria y las instituciones populares latinoamericanas (ya sean indígenas, tradicionales, afroamericanas o modernas) que conllevan valores, tales como: libertad, reciprocidad, gratuidad y solidaridad.<sup>121</sup> La pregunta es si la lógica mencionada está en contraposición –o no– con la racionalidad instrumental moderna o europea.

Para eso daré a conocer primero (de forma muy breve) los diferentes argumentos de algunos referentes del pensamiento filosófico latinoamericano. Primero enunciaré la postura de Aníbal Quijano, quien –junto a otros filósofos– sostiene que la racionalidad latinoamericana hunde sus raíces en las comunidades indígenas, en sus tradiciones y principios.<sup>122</sup> Luego daré lugar al pensamiento de Alberto Methol Ferré, Pedro Morandé y Cristián Parker, quienes

---

<sup>119</sup> Cabe aclarar que Scannone (al menos en estos textos citados) no tiene demasiado en cuenta la influencia de los afroamericanos en dicha racionalidad.

<sup>120</sup> Cf. M. Trejo, "La preocupación por inculturar el pensamiento. Juan Carlos Scannone y la sabiduría popular", en V. Azcuy (coord.), *Semillas del Siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, (sin ed.), Buenos Aires, 2000, 114.

<sup>121</sup> Cf. J. C., Scannone, "Institución, Libertad, Gratuidad", 239-240.

<sup>122</sup> Para el análisis del pensamiento de Quijano recurro fundamentalmente a la crítica de Larraín, aunque soy consciente de la parcialidad de toda interpretación, coincido con éste último en dicha crítica.

aseguran que dicha racionalidad posee un sello eminentemente católico. Para continuar con las afirmaciones de Jorge Larraín, quien da a entender (aunque indirecta e implícitamente en su crítica al esencialismo) que la racionalidad instrumental es intrínseca a la identidad latinoamericana. En la segunda parte de este apartado, expondré el pensamiento de Scannone acerca de la “otra racionalidad” o “racionalidad sapiencial”, propia –aunque no exclusiva– de las culturas de América Latina, y su capacidad de reubicar –en y desde este continente– a la racionalidad instrumental.

### **2.1.1. La racionalidad latinoamericana como producto del legado indígena**

Según Aníbal Quijano (desde la interpretación que de él hace Larraín), en América Latina se puede observar una razón histórica diferente de la razón instrumental europea; dicha razón latinoamericana tiene en cuenta los fines más que los medios, la liberación más que el poder. En las raíces mismas de la cultura latinoamericana existía un concepto diferente de lo público y lo privado.

“Las comunidades indias representaban ‘un entorno único, caracterizado por la reciprocidad, solidaridad, democracia y sus correspondientes libertades’, y éstas eran privadas. Aunque de manera explícita Quijano expresa que no aboga por un regreso a ‘una vida agraria comunal’, de todos modos sostiene que ‘el sector privado socialmente orientado y su esfera pública no estatal’, que se encuentran en las comunidades primitivas andinas, pueden servir como base para una razón no instrumental y ‘mostrarnos la puerta del callejón sin salida en el cual nos metieron los ideólogos del capital y del poder’.”<sup>123</sup>

Para Quijano es posible hacer realidad el sueño de una razón alternativa, la cual proviene del pasado y tiene su origen en las comunidades indígenas pero sigue vigente en el presente. El pasado latinoamericano es, o puede ser, una vivencia del presente, no su

---

<sup>123</sup> J. Larraín, *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004, 181-182.

nostalgia. El mismo conlleva una racionalidad alternativa frente a la racionalidad instrumental que intenta imponerse.<sup>124</sup> “Esta racionalidad diferente, basada en la solidaridad, el esfuerzo colectivo y la reciprocidad, permanece viva en la masa de los pobres urbanos, en sus cocinas populares, en sus cooperativas y en sus formas de organización para sobrevivir”.<sup>125</sup> Dicha racionalidad alternativa está presente también en el pensamiento de autores como: Bonfil Batalla, para quien los colonizadores intentaron fragmentar a los indios para dominarlos mejor y difundir así su propia cultura, y a pesar de eso muchos pueblos autóctonos conservaron su esencia;<sup>126</sup> o Emilio Mosonyi quien asegura que a pesar del hecho de que los indios han sufrido profundas transformaciones, no se ha perdido totalmente la continuidad y aún constituyen la base principal de la identidad latinoamericana.<sup>127</sup> En estos escritores latinoamericanos contemporáneos subyace la idea de que el futuro de América Latina depende de la fidelidad de su población a las tradiciones, costumbres y principios indígenas, rechazados, ignorados u olvidados por la razón instrumental, por las elites ilustradas y por el neoliberalismo con sus intentos modernizadores. “Estas tradiciones constituyen un tipo en verdad distintivo de racionalidad, que todavía encuentra cierta expresión en el pueblo latinoamericano y que debería ser la base para la construcción del futuro”.<sup>128</sup>

### **2.1.2. La racionalidad latinoamericana y el aporte de la tradición cristiana**

Según Alberto Methol Ferré, el sustrato cultural católico se manifiesta a través del barroco (última oleada católica en Europa), ligado al Concilio de Trento. El barroco –que para algunos es una variante de la modernidad– constituye la esencia de la identidad

---

<sup>124</sup> Cf. A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ed. Sociedad Política, Lima, 1988, 62.

<sup>125</sup> J. Larrain, 182.

<sup>126</sup> Cf. G. Bonfil Batalla, *México profundo*, Ed. Grijalbo, México, 1987.

<sup>127</sup> Cf. E. Mosonyi, *Identidad nacional y culturas populares*, Ed. La Enseñanza Viva, Caracas, 1982.

<sup>128</sup> J. Larrain, 184.

latinoamericana y su racionalidad. El mismo se expresa hoy en la religiosidad popular latinoamericana.<sup>129</sup>

Por su parte, Pedro Morandé entiende que lo típico de la identidad latinoamericana se conformó por la fusión entre los valores culturales indios y el catolicismo importado desde España. Dicho encuentro fue un *ethos*, una experiencia fundante de unidad, y el auténtico sujeto de la fusión que se establece es el mestizo, una mezcla de indio y español. En lugar de enfatizar la oposición entre colonizador-colonizado, dominador-dominado, opresor-oprimido, Morandé resalta las relaciones de participación y pertenencia. Para él la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo es inadecuada para aplicarla a españoles e indios.

Según Morandé, no se trata de la negación de la dominación, sino que la misma no resulta decisiva para la identidad latinoamericana; de hecho, otras experiencias comunes fueron mucho más significativas que la dominación. Podemos hacer alusión aquí a las alianzas establecidas mediante matrimonios interraciales; o dentro del ámbito cúlrico-ritual al interés común por la danza, la liturgia, el teatro y los rituales; y, además, al énfasis puesto por ambas culturas en el carácter tributario del trabajo.<sup>130</sup>

Por lo tanto, Morandé arguye que representación, liturgia y teatro expresaron del mejor modo el encuentro entre las culturas orales indígenas y la cultura escrita española. Esto significa que el lugar del encuentro, la cuna de la cultura latinoamericana es sacra. El autor concluye entonces que dicha cultura posee un sustrato real católico.<sup>131</sup> Así pues, el *ethos* cultural latinoamericano presenta algunas características fundamentales: se constituyó antes de la Ilustración y, por lo tanto, la razón instrumental no forma parte de él;

---

<sup>129</sup> Cf. A. Methol Ferré, "El resurgimiento católico latinoamericano", en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Religión y Cultura*, Ed. CELAM, Bogotá 1981, 68-71. Es importante destacar que el concepto de "religiosidad popular latinoamericana" no coincide en todos los autores, sino que cada uno de ellos lo aborda desde su perspectiva ideológica particular.

<sup>130</sup> Cf. P. Morandé, "La síntesis cultural hispánica indígena", en *Teología y Vida*, 32, 1991, 43-44. Cabe destacar que dentro del ámbito laboral, tanto indios como españoles organizaban el trabajo mediante el calendario litúrgico de conformidad con las estaciones; y el ciclo agrícola estaba en armonía con el ciclo religioso.

<sup>131</sup> Cf. P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Ed. de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984, 144-145.

subyace en él una estructura eminentemente católica; prefiere el conocimiento sapiencial al científico y se expresa mejor en la religiosidad popular.

Según Morandé, la amenaza irreligiosa de la modernidad logró convertir a las élites latinoamericanas –los criollos– a la razón instrumental, pero fracasó frente a la religiosidad popular de los mestizos, la que ha resistido todos los embates para continuar siendo hasta el presente la manifestación más espontánea y auténtica del *ethos* cultural.

De igual manera, Cristián Parker encuentra en América Latina una cultura popular con contenido religioso que se expresa como una auténtica contracultura de la modernidad. Dicha contracultura tiene una actitud ambivalente frente a la modernidad: por un lado, es anti-moderna, ya que se opone a lo que la modernidad y su racionalidad instrumental conllevan de alienante y deshumanizante, por otro, es pro-moderna, porque acepta y acoge lo que la modernidad contrajo como avance para una mejor calidad de vida y como posibilidad de satisfacer las necesidades básicas del hombre.<sup>132</sup>

Ahora bien, Parker entiende esta contracultura como una forma diferente de sentir, pensar y obrar con respecto a la racionalidad ilustrada, la entiende como “otra lógica”. La estructura de pensamiento que subyace en este nuevo paradigma no es moderna, aunque tampoco mítico-tradicional, sino que resulta “sincrética”. Tal sincretismo es –para Parker– un proceso simbólico que construye y reconstruye representaciones colectivas, tomando elementos viejos y nuevos y estableciendo con ellos una nueva síntesis.<sup>133</sup>

De este modo es como Parker replantea la identidad latinoamericana e incluye como base de dicha identidad al cristianismo. Defiende que en el núcleo de la cultura popular latinoamericana se puede encontrar el dinamismo de la fe cristiana, no de manera exclusiva, pero sí decisiva. Es ese núcleo el que desea proyectar hacia el futuro. En América Latina, los intentos de imposición de la racionalidad instrumental han fracasado y dado paso al cristianismo popular, a una antropología vitalista cuyo objeto es el hombre integral fundado en una praxis de “amor-solidaridad”. De esa

---

<sup>132</sup> Cf. C. Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993, 198-199.

<sup>133</sup> Cf. J. Larrain, 192.



manera el cristianismo plantaría los cimientos para una nueva civilización latinoamericana de los tiempos futuros.

### **2.1.3. La racionalidad instrumental y su vigencia en América Latina**

Entre quienes defienden la postura de que la racionalidad instrumental ha tenido –y tiene– vigencia en América Latina, y que la identidad del continente depende en cierta medida de ella, encontramos a Jorge Larrain. Si bien el autor no defiende expresamente la posición de que en Latinoamérica está vigente dicha racionalidad ni la imposibilidad de evadirla en el proceso de construcción de identidad, no obstante, tal pensamiento está implícito en su crítica hacia quienes defienden una racionalidad propia, o sea, una lógica diferente.<sup>134</sup>

Para Larrain no se puede dudar de que la primera síntesis cultural que se produjo por la fusión entre la cultura indígena y la española fue muy importante; sin embargo, ésta no eliminó absolutamente las diferencias culturales, ni ha permanecido igual, sino que ha sufrido transformaciones, en las cuales la influencia del pensamiento ilustrado y su consecuente razón instrumental no ha sido menor. “Puede ser cierto que la primera síntesis cultural de América Latina tuvo una importante aportación católica y religiosa. Pero también es cierto que más tarde esa característica cultural puede haber perdido importancia en relación con otras”.<sup>135</sup> Larrain afirma que si bien aún podemos encontrar fuertes elementos de religiosidad popular en América Latina, estos ya no poseen la centralidad que tenían en otra época, porque la secularización y modernización los ha superado.<sup>136</sup> Según Larrain, es arbitrario el argumento de que la racionalidad instrumental es ajena a la vida de los latinoamericanos.

“...A esto se puede agregar la referencia al ‘otro’ absoluto y ajeno: la razón instrumental, el discurso logocéntrico, el racionalismo

---

<sup>134</sup> Cf. J. Larrain 194-203. Cf. también, J. Larrain, “La identidad latinoamericana. Teoría e historia”, [http://www.cepchile.cl/dms/archivo\\_1845\\_1414/rev55\\_larrain.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1845_1414/rev55_larrain.pdf), 44. 22/04/2012.

<sup>135</sup> J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, 198.

<sup>136</sup> Cf. *ibid.*, 199.

cartesiano, la modernidad occidental o cualquier otro modo de llamarlo. Todo sucede como si la racionalidad instrumental fuese totalmente ajena al ethos y al modo de sentir popular latinoamericano; como si el vitalismo religioso fuese totalmente ajeno al ethos europeo”.<sup>137</sup>

Para Larrain, los autores que defienden esta postura caen en el esencialismo, y aunque se esfuerzan en salirse del mismo, no pueden evadirlo. Tratan de matizarlo aludiendo a que el modo de sentir latinoamericano no es antimoderno o antilógico, pero esto no le impide ser absolutamente diferente. Ésta es la razón por la cual hablan de “otra lógica”, de un “nuevo paradigma”, de la “alternativa de la razón instrumental”, son –según Larrain– todas invitaciones a hacer distinciones fundamentalistas.<sup>138</sup>

#### **2.1.4. Relación entre racionalidad instrumental y racionalidad sapiencial para una síntesis cultural latinoamericana, en el pensamiento de Scannone**

En consonancia con los primeros autores mencionados, para nuestro filósofo, también es válido hablar de “otra lógica”, haciendo referencia a la “racionalidad sapiencial latinoamericana”. Para el filósofo argentino, el futuro cultural de América Latina está determinado por la manera a través de la cual se resuelvan la oposición teórica y el conflicto histórico real entre la moderna racionalidad instrumental y la “racionalidad sapiencial latinoamericana”.<sup>139</sup> Su hipótesis consiste en que la cultura<sup>140</sup> del

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>138</sup> Cf. *ibid.*, 201.

<sup>139</sup> Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 97. En varios de los trabajos publicados antes de Puebla, el pensador argentino ya exponía vastamente su análisis sobre la sabiduría popular, la religiosidad popular, la integración latinoamericana, etc., no obstante, las afirmaciones de dicho documento lo impulsaron aún más en la tarea que venía realizando. Con respecto al concepto de *racionalidad*, hay que decir que, si bien fue madurando con el tiempo en Scannone, su primera fuente fue el pensamiento de Blondel. Este último, para entender dicho concepto “usa el método inmanente de la acción, descubriendo en ésta una racionalidad propia, a saber, el logos tés práxeos o ciencia práctica prospectiva, que no se reduce a la ciencia, reflexiva de la práctica. Aún más, radicalizando dicho método de inmanencia, descubre que, en último término, la creatividad de la acción humana es primero pasividad, es decir, acogida de un don

“Nuevo Continente” es capaz de reubicar (histórica y existencialmente) de manera sapiencial a la racionalidad instrumental, respetando su autonomía y especificidad. Tal capacidad se funda en que esa cultura es fruto de un fecundo mestizaje cultural<sup>141</sup> y está consecuentemente abierta a ulteriores mestizajes. De hecho, la misma se ha mostrado ya capaz de crear verdaderas síntesis vitales en la unidad de las diferencias.<sup>142</sup>

---

creador previo y trascendente que la funda. Así es como realiza, en la dimensión práctica, el giro o Kehre que luego Heidegger piensa en el ámbito del pensar-del-ser, en cuanto el pensar se abre al acontecimiento indeducible del don del ser”. J. C. Scannone, “Dios de las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un ‘nuevo pensamiento’”, en *Stromata* 56, 2000, 34.

<sup>140</sup> Scannone no entiende el término “cultura” en el sentido de “cultura ilustrada”, de tal manera que se pueda denominar “persona culta” sólo a aquel que es conocedor de la ciencia, el arte, la filosofía, etc. Comprende “cultura” como el *ethos* cultural de un pueblo, o sea, su *modo particular de habitar en el mundo*, de relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos, e incluso, con Dios. En definitiva, es un estilo de vida que supone un determinado sentido de la vida y de la muerte como su núcleo *ético-cultural* (hace referencia a lo que Ricoeur llama “núcleo ético-mítico”), núcleo sapiencial de sentido que se manifiesta en experiencias históricas y objetivaciones culturales, ya sean, religiosas, éticas, políticas, artísticas, económicas, etc. Ya que la praxis de los pueblos (al igual que las personas individuales) posee como horizonte de sentido una comprensión global de la existencia. En los pueblos esa comprensión se da mediante un “saber” atemático, y es supuesta cuando son objetivados los determinados y particulares modos de vivir las relaciones religiosas, políticas, económicas, etc., propias de ese pueblo. O sea que un pueblo puede ser culto porque “sabe” el sentido de la vida y de la muerte, a pesar de que carezca de un alto grado de “civilización” y técnica. Cf. *ibid.*, “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’. Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana”, en *Stromata* 33, 1977, 73-74.

<sup>141</sup> Aunque Scannone no lo expresa directamente, podría entenderse que aquí incluye a las culturas provenientes de África, importadas por los esclavos negros. Como veremos más adelante, le llama “mestizaje cultural” a la mutua fecundación de culturas que resultan en un *ethos* cultural nuevo, el cual surge de las anteriores. Este hecho no excluye ni el conflicto ni la permanencia de residuos anteriores no integrados. No obstante, es válido hablar de “mestizaje cultural” cuando prima el encuentro de culturas por sobre el conflicto, e incluso, la yuxtaposición, y cuando el hecho *históricamente novedoso* de un nuevo pueblo sobrepasa al trasplante. En el plano de la cultura corresponde a la emergencia de nuevas etnias. Aún cuando no se produzca un mestizaje racial puede darse el mestizaje cultural. Cf. *ibid.*, 74.

<sup>142</sup> Cuando Scannone habla de *síntesis vitales latinoamericanas*, no lo hace desde una posición absolutamente imparcial (posición seguramente utópica o irrealizable en la práctica), sino que, por su condición de vida y creencias, lo hace a partir de una visión de fe cristiana católica. Es por eso que utiliza la expresión “bautismo cultural” al referirse al fruto de la evangelización de una cultura en cuanto tal. Y entiende que una

Dicha reubicación de la racionalidad instrumental es posible ya que la sabiduría popular latinoamericana es también una racionalidad. Aunque implica una racionalidad más englobante “arraigada en el suelo cultural, éticamente orientada a la justicia (...), pero que no por ello deja de ser verdadera racionalidad humana”.<sup>143</sup>

Scannone sostiene que en sí misma la racionalidad instrumental es independiente tanto semántica como éticamente de toda cultura. La “racionalidad se mueve en el ámbito de lo abstracto –y no de lo concreto–, de lo universal –y no de lo particular–, de lo construido –y no de lo culturalmente dado–, de lo uniforme –y no de la distinción de culturas–.”<sup>144</sup> Ahora bien, en concreto, dicha racionalidad surgió, creció y se desarrolló en el marco de un proceso histórico donde fue utilizada para acrecentar el dominio injusto de algunas naciones y clases sociales sobre otras. En América Latina, de hecho, muchas veces se ha usado y se usa de esta manera, ya que ha sido puesta al servicio de intereses injustos y de ideologías antihumanas, en lugar de serlo al servicio del pueblo latinoamericano.<sup>145</sup>

No obstante, la utilización concreta de la racionalidad instrumental es ambigua, ya que, orientada adecuadamente, puede ayudar de

---

cultura puede considerarse evangelizada en cuanto tal, cuando el sentido cristiano de la vida (o sea, el sentido de Dios, del hombre, la sociedad, la historia, implicado por la fe) posee una vigencia decisiva en el sentido sapiencial de la vida que forma el núcleo ético-simbólico de una cultura. Para nuestro filósofo, la fe implica un sentido atemático de la vida que, al tematizarse se encarna en una cultura. O sea que, Scannone presupone que el influjo de la fe en la cultura se da en el nivel del núcleo sapiencial atemático implicado en toda praxis humana, y, por medio de él, en las otras dimensiones de la cultura. Lo cual permite pensar la relación fe-cultura respetando la autonomía secular de la cultura y la trascendencia de la fe. No obstante, según Scannone, se debe reconocer la necesidad evangelizadora de la fe cristiana y su misión de liberar a la cultura del pecado y sus consecuencias. A esa evangelización y liberación le llama “bautismo cultural”.

Con respecto a la realidad latinoamericana, entiende que el “bautismo cultural” se llevó a cabo *en y a través* de un “mestizaje cultural”, con sus consecuencias negativas y positivas implicadas en el hecho. Tanto en uno como en otro prima –para el jesuita– la unión fecunda por sobre el conflicto o la mera yuxtaposición. A este tema lo abordaré luego con mayor amplitud. Cf. *ibid.*, 74-75.

<sup>143</sup> *Ibid.*, “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, en *Stromata* 37, 1981, 157. Scannone (en sintonía con el DP) introduce en dicha racionalidad el sentido cristiano del hombre, esencial, para él, en la sabiduría popular latinoamericana.

<sup>144</sup> *Ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 97.

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, 97-98.

manera eficaz a resolver los problemas estructurales de América Latina y a “transferir exigencias de racionalidad y eficacia a otros planos de la cultura, haciéndoles tender así a unas más eficaces personalización y socialización”.<sup>146</sup>

Dado que el “logos sapiencial” es racional, puede pensarse con sus características de identidad, inteligibilidad, necesidad y universalidad, las cuales también caracterizaron al “logos” griego e hicieron posible el nacimiento en occidente de la racionalidad científica instrumental. Cuando Scannone habla del “logos sapiencial” se refiere a una universalidad situada, y no descontextualizada geocultural y éticamente. Dicho logos está abierto a las diferencias de espacios culturales y a la libertad y novedad históricas, y no a una necesidad totalmente formalizable en funciones matemáticas o dialectizable en leyes dialécticas.

“Se trata de una inteligibilidad determinada, pero cuya determinación no es solamente negativa, como la de un mero caso de una ley general o como la negación dialéctica de la negación, sino de una determinación positiva; se trata –en fin– de una identidad no abstracta ni dialéctica, sino de una identidad plural, que vive en el respeto de las diferencias. Aunque es un ‘logos sapiencial’ no es ingenuo, sino crítico, pues es principio de discernimiento”<sup>147</sup>

Por otra parte, para Scannone es posible reubicar sapiencialmente la filosofía, y otorgarle arraigo cultural y orientación ética a partir de la sabiduría popular, sin necesidad de la pérdida de racionalidad científica. Incluso “debe ser posible reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica en el proceso concreto histórico-cultural”.<sup>148</sup> Además, desde esta lógica se puede criticar lo inhumano, lo irracional y lo injusto, que contradice a la razón, con el fin de poder transformar el mundo en más justo,

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>147</sup> *Ibid.*, “La racionalidad científico-tecnológica”, 157. Cf. también, *ibid.*, “Introducción General: El ‘nuevo pensamiento’ y el ‘otro comienzo’”, en J. C. Scannone, (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Ed. de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010, 10-13.

<sup>148</sup> *Ibid.*, “La racionalidad científico-tecnológica”, 157. El filósofo argentino aclara el carácter hipotético de su teoría y la falta de elaboración de conceptos suficientes para el desarrollo de esta idea.

humano y racional.<sup>149</sup> La racionalidad de Scannone no es anti-moderna, la racionalidad sapiencial se caracteriza por una lógica de gratuidad y donación, ya que promueve una sociedad más humana y respetuosa de la pluralidad, alteridad y de los Derechos Humanos en general.<sup>150</sup>

Frente al continuo avance de la modernidad, y sobre todo, de algunos aspectos enajenantes de la misma en América Latina, el pueblo recurre a su propia cultura sapiencial. Como veremos más ampliamente en el último capítulo, ella se manifiesta en actitudes (a veces institucionalizadas o semi-institucionalizadas) como la solidaridad comunitaria de base a nivel económico –cooperativas, bolsas de trabajo, organizaciones de trueque, ollas populares–; o como también, a través de movimientos multisectoriales de la sociedad civil en defensa de los Derechos Humanos, la justicia social, etc.<sup>151</sup> “Ese es el camino para una reivindicación identitaria latinoamericana que no se cierre en sí misma sino que se abra a la globalidad universal moderna, pero exigiendo la liberación integral en el respeto de las diferencias culturales y de la justicia social, aún internacional.”<sup>152</sup> A diferencia de Methol Ferré y Morandé, para Scannone la racionalidad sapiencial latinoamericana es propia pero no exclusiva de este continente y no resulta antagónica con la razón instrumental.<sup>153</sup>

Difiero con muchos autores latinoamericanos contemporáneos que defienden la idea de que el futuro de América Latina depende de la fidelidad a determinadas actitudes o principios indígenas, que han sido olvidados o rechazados (tanto por la razón instrumental como por las elites ilustradas o los intentos modernizantes del neoliberalismo), porque los mismos constituyen un tipo de verdad diferente de racionalidad. Considero, por el contrario, que hablar de

---

<sup>149</sup> Cf. *Ibid.*, “La cuestión del método de una filosofía latinoamericana”, en *Stromata* 46, 1990, 75-81. Cf. también, *ibid.*, “Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales”, en *Stromata* 47, 1991, 160.

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 67-75.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, “Institución, Libertad, Gratuidad”, 250-251.

<sup>152</sup> *Ibid.*, “La reivindicación de identidad latinoamericana en América Latina”, en *Cias*, 461, 1997, 86.

<sup>153</sup> Cf. J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, 189.

identidad es hablar de un *constructo*, y que, por ende, no todo está dicho, ya que el proceso de auto-identificación continúa construyéndose en la historia. Es cierto que buena parte de dicha identidad deriva de las comunidades indígenas precolombinas, pero no se puede obviar a la historia de Latinoamérica en su conjunto. Tampoco adhiero al “esencialismo cristiano”, si así se lo entiende, pero estoy de acuerdo en que el cristianismo tiene mucho que ver con la “lógica de la gratuidad” de donde se deriva el “ser solidario” que nos caracteriza.

Por eso valoro el legado de los pueblos indígenas y las culturas afroamericanas y valoro también la herencia cristiana y la fusión de estos en la construcción histórica de la identidad latinoamericana. Adhiero más bien al pensamiento de Scannone, ya que sin descartar la presencia de la racionalidad instrumental en nuestro continente, reconozco, no obstante, la “otra racionalidad” (que se expresa en las actitudes de numerosos sectores de la población) como base para la construcción de un futuro mejor.<sup>154</sup> Dicha racionalidad es común a las diversas culturas latinoamericanas –incluidas las provenientes del Continente africano– y sus valores dignifican a los hombres y a los pueblos de América Latina y otorgan dignidad a toda la humanidad, por ser parte de la misma. La globalización –en la que estamos inmersos y de la que somos partícipes– no es un obstáculo para el desarrollo de dicha racionalidad, sino todo lo contrario, la fluida interculturalidad puede convertirse en la vía de transmisión para el mundo entero de los valores que dicha racionalidad conlleva, como lo es el valor de la solidaridad, reciprocidad, ayuda mutua, etc., en pos del bien común, de los Derechos Humanos y de la dignidad de todos los pueblos, especialmente de los más vulnerables.

---

<sup>154</sup> Mi adhesión al pensamiento de Scannone, no obstante, es crítica, ya que entiendo que su concepto de racionalidad sapiencial otorga una exagerada primacía a la presencia del cristianismo en la misma (al igual que algunos autores citados anteriormente). Crítica que ampliaré más adelante.

## 2.2. Racionalidad sapiencial y sabiduría popular

### 2.2.1. Sabiduría popular

Como expresé en el capítulo anterior –dentro del marco de la búsqueda de la positividad latinoamericana y contando con los aportes de Kusch, Cullen y Gera–, la mediación entre cultura, religiosidad, símbolos, narrativas populares, por una parte, y la reflexión filosófica, por otra, se encontró en la *sabiduría popular*.<sup>155</sup> Ya que, en cuanto a su contenido, incluye el *último sentido de la vida* y, en cuanto a su forma, una *racionalidad sapiencial*.

Según el autor, la filosofía tiene la capacidad –y el deber– de explicitar y articular en forma de concepto dicha sapiencialidad, como un servicio del aporte filosófico universal de Latinoamérica. Y esto, ya que la sabiduría popular es un *universal situado* histórica y geoculturalmente.<sup>156</sup> No la encontramos, en primer lugar, en la filosofía académicamente elaborada, sino en otros ámbitos de la vida y el pensamiento: el poético, el político, el religioso, etc. “Son los símbolos (así como los relatos populares de implicancias simbólicas y los ritos que los actualizan) los que articulan en lenguaje humano total ese pensar sapiencial y práxico, cuyo sujeto es comunitario: el pueblo. Tal pensar tiene su ‘logos’, y por tanto, su propia lógica”<sup>157</sup> Por tal motivo, aunque se vive y se expresa fundamentalmente en el elemento del símbolo, de todas maneras la filosofía puede extraer su momento especulativo y poner el concepto a su servicio. Para lograr esto (tema que ampliaré más adelante), la “forma” de la filosofía –de carácter

---

<sup>155</sup> Para Lucio Gera la sabiduría popular es un conocimiento “global, por consiguiente, sintético, confuso e implícito en muchos aspectos, pero descubridor de lo que constituye la sustancia de la situación histórica”. L. Gera, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, en L. Gera, A. Büntig, O. Catena, *Teología, pastoral y dependencia*, (sin ed.), Buenos Aires, 1974, 19.

<sup>156</sup> Scannone afirma que la expresión “universal situado” la toma de Mario Casalla en su artículo: “Más allá de la ‘normalidad filosófica’. Nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, 11, 1986, 9-25. Citado en J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 36, nota 4.

<sup>157</sup> J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 18.



conceptual— deberá corresponderse con el *saber sapiencial popular* — que utiliza principalmente el lenguaje simbólico—. <sup>158</sup>

Es importante subrayar, para comprender el concepto de *sabiduría popular*, que Scannone lo entiende como “pueblo”. <sup>159</sup> En el caso de América Latina, ellos son, especialmente, los denominados “sectores populares” (pobres, trabajadores y no privilegiados). Son ellos quienes conservan mejor los valores básicos de nuestra propia cultura y la memoria de nuestra historia común, ellos constituyen el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto. Incluso, al hablar de *sabiduría*, Scannone también hace referencia al momento crítico de otras formas, tal vez ideologizadas, de saber popular. <sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Cf. *ibid.*, 18.

<sup>159</sup> Nuestro filósofo dice lo siguiente en cuanto a la categoría “pueblo”: “No la usamos en un sentido primariamente socio-económico, como sinónimo de proletariado urbano y/o rural, sino en un sentido *histórico-cultural*. La comprendemos como categoría *histórica*, pues sólo en la historia concreta se define lo que es ‘pueblo’, en relación con una memoria, una praxis y un destino histórico comunes. La comprendemos como una categoría *cultural* porque se refiere a la creación, defensa y liberación de un *ethos* cultural o estilo humano de vida propio de una comunidad, es decir, su modo determinado de habitar en el mundo y de relacionarse con la naturaleza, con los otros hombres y pueblos, y con Dios. Por ambas razones afirmamos que es una categoría principalmente, pero no exclusivamente *política*. Pues designa a una comunidad de historia, praxis y destino, la cual es capaz de constituirse en Estado, pero cuya historia, praxis y destino comunes abarcan *todos* los ámbitos de la cultura, no sólo el político en sentido estricto, sino también el económico, el cultural (en la acepción restrictiva de este término), el religioso, etc.”. *Ibid.*, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, 257. En otro artículo, el jesuita, explicita en qué sentido llama a la categoría “pueblo” histórico-cultural, mostrando también su relación con el “pueblo” comprendido como sector social. En un primer sentido, “pueblo” son los grupos sociales “populares”, es decir, los de menores ingresos y cuyo trabajo es predominantemente manual y dependiente, son *signo* y *expresión* de las *aspiraciones legítimas* del pueblo todo en su conjunto como *sujeto colectivo*, más fácilmente conservan la *memoria histórica* de ese sujeto colectivo y condensan sus *valores culturales*. En un segundo sentido, los otros sectores de la sociedad son pueblo en cuanto comparten esas legítimas aspiraciones, memoria histórica y valores, o no se oponen a ellos. Cf. *ibid.*, “Teología, Cultura Popular y Discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación”, en *Cias*, 237, 1974, 6-7.

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 18. Tanto en la llamada “teología de la liberación” como en la “filosofía de la liberación” en Argentina, se ha tenido en cuenta este aspecto y se ha trabajado en una hermenéutica de dichos “sectores populares”, tratando de discernir lo propio, así como los valores o anti-valores que se pueden encontrar en ellos. Sin olvidar también la incorporación de la mujer y la importancia de la misma en los últimos avances filosófico-teológicos de nuestro país. Cf. M. González, *La reflexión*

“El *logos* de la sabiduría popular es la dimensión lógico-sapiencial del *symbolon*”<sup>161</sup>. Se trata del principio de intelección universal, y por lo tanto, también lo es de organización del mundo, del “mundo” sapiencial, en el elemento del símbolo, y a la vez, de organización sapiencial del mundo, incluso en el elemento del concepto y en el de la acción. Es, por eso mismo (como ya he dicho), principio de una posible fundamentación científica que esté arraigada en la sapiencialidad.<sup>162</sup>

El *logos* de la sabiduría popular (incluso si lo entendemos en su trasposición especulativa), tiene la característica de una doble relación: por una parte, posee una relación intrínseca con el cuestionamiento ético del Absoluto en y a través del cara a cara en el nosotros, y, por otra parte, posee una relación intrínseca de tensión irreductible con el símbolo y su inagotable potencial hermenéutico, de tal manera que refiere intrínsecamente a la dimensión numinosa del estar. Se trata de un *logos* libre, pero que a la vez está religado; es universal, aunque situado. Permanece abierto a nuevas situaciones históricas y geo-culturales debido a su reserva de sentido y a su pertenencia raigal, como también está abierto a nuevas manifestaciones de lo Sagrado, que, no obstante, se sustrae.<sup>163</sup>

“Por consiguiente, se trata de un principio que es razón inte-ligible sin dejar de ser misterio numinoso; y que es especulativo, siendo asimismo práctico, pues –como sabiduría– orienta la vida éticamente y la refiere religiosamente hacia la salvación que le adviene desde el Otro, sagrado trascendente. De ahí que en la sabiduría popular se dé

---

*teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Ed. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2005, 107-144.

<sup>161</sup> J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 60. El filósofo aclara que con la expresión “*symbolon*” pretende hacer alusión a todas las dimensiones de la mediación simbólica: ya sea al movimiento descendente de epifanía como al ascendente, al aspecto cultural y objetivo como al expresivo y subjetivo, al momento personal como al social, etc. Cf. *Nuevo punto de partida*, 59, nota 13. Cf. también, *ibid.*, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, 62-63.

<sup>162</sup> Cf. *Nuevo punto de partida*, 60. Cf. también, *ibid.*, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, 63.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 60. Cf. también, *ibid.*, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, 63.

una como *perichoresis* (o circuminsección) de esas tres dimensiones trascendentales: la religiosa, la lógica y la ética".<sup>164</sup>

La mediación entre *ethos* y símbolo, propia del *logos* de la sabiduría popular en cuanto *logos*, consiste en que ésta da forma de determinación inteligible al trasfondo semántico del símbolo (sin agotarlo) y al imperativo ético (sin subsumirlo). En cuanto al primero le otorga "forma y determinación inteligibles al mediarlo con y desde la interpelación ética absoluta. Es-ta orienta prácticamente a la libertad del y dentro del nosotros en su apropiación y/o creación de símbolos"<sup>165</sup>. De esta manera se lleva a cabo una *interpretación contextualmente determinada* a la ambigüedad del símbolo –no por defecto sino por exceso–, a la reserva inagotable de sentido del mismo, a su trasfondo sobredeterminado semánticamente. Esto se debe a que la interpelación ética, con la que es mediado por el *logos*, y desde la que se discierne el símbolo, no tolera ambigüedades, sino que obliga a un juicio éticamente absoluto en la manera práctica de apropiarse existencialmente los símbolos, y por consiguiente, pide un juicio lógicamente absoluto de discernimiento.

Al mismo tiempo, en cuanto a la interpelación ética absoluta, el *logos sapiencial* le reconoce contenido determinado, o sea, un rostro de tierra concreto y situado, al mediarla con el trasfondo semántico del símbolo y su situacionalidad geo-cultural e histórica. Así pues, el imperativo se transforma en discernimiento concreto, entiéndase, juicio y crisis, a su vez inteligible y ético.<sup>166</sup>

En consecuencia, Scannone afirma que el principio especulativo, por ser sapiencial, es irreductiblemente *inteligible y fuente de inteligibilidad*, pero, a la vez, por el hecho de ser sapiencial, no agota el trasfondo semántico del "estar", ni tampoco puede darse sin la orientación ética.<sup>167</sup>

Por la *inteligibilidad* del *logos* se le otorga forma universal, pero situada, a la interpretación determinada del símbolo y al discernimiento sapiencial y ético; y no sólo eso, sino que, por eso mismo, provoca en la historia, la *identidad plural* de una tradición de

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 60-61.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, 61. Cf. también, *ibid.*, "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", 63.

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 61.

interpretaciones, y en el espacio ético-cultural y ético-político, la identidad plural de un grupo (o familia) de diversas posibilidades de discernimiento.<sup>168</sup>

La *identidad plural*<sup>169</sup> es una posibilidad real, ya que la instancia ética a partir de la cual el *logos* sapiencial media el sobreexceso semántico del estar, supone una determinación por alteridad positiva, o sea, la alteridad ética del “yo-tú-él”, la cual constituye a la identidad plural del “nosotros”. Y no solamente por negación limitativa como mero “caso” de una ley formal o dialéctica, por eso, para Scannone, “no toda determinación es negación”. No obstante, dicha instancia, al ser ética, supone una negación absoluta, o sea, la exclusión de toda interpretación y organización injustas del mundo, que por el hecho de serlo son de *jure* falsas, pero *no* de la *alteridad justa* y su verdad.<sup>170</sup>

“A una tal identidad plural del *logos* sapiencial y de su trasposición especulativa, la podemos llamar también identidad simbólica y ética, porque se trata de una identidad en la diferencia, como la del *symbolon* cuyo *logos* es, y como la del nosotros ético-religioso, cuya intencionalidad es simbólica”.<sup>171</sup>

De todas maneras, por más que el *logos* sapiencial se oriente éticamente y esté religado simbólicamente, sigue siendo *logos*, o sea que tiene una dimensión específica de verdad y razón, la cual es irreductible tanto al *ethos* como al símbolo. Es por eso que se puede trasponer o abstraer al ámbito filosófico y a la pregunta –filosófica– por el *ser* sólo en su dimensión especulativa, sin la pérdida de su circunincisión ya sea con el bien y la justicia, o con el misterio raigal que le da numinosidad al símbolo.<sup>172</sup>

---

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, 61.

<sup>169</sup> Scannone afirma que la noción de “identidad plural” la toma de Cullen, no obstante, la emplea de manera personal. Cf. *ibid.*, 105, nota 11. Y agrega que Cullen habla de la “identidad que no vive de las diferencias, sino en las diferencias”. C. Cullen, “Sabiduría popular y fenomenología”, en J. C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984. Citado en J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 105, nota 11.

<sup>170</sup> Cf. J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, 62. 104-105.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, 62. Cf. también, *ibid.*, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, 64. Con la expresión “circunincisión”, el autor hace referencia al misterio de la Santísima

En cuanto a la *necesidad*, Scannone se refiere a una *necesidad inteligible* y, por lo tanto, irreductible a la eticidad y a la simbolicidad. No obstante, es una necesidad capaz de admitir la gratuidad ética y la novedad histórica (gracias al acontecer libre y gratuito, que no quiere decir arbitrariedad); e incluso la imprevisibilidad debida a esa libertad y a la previa sobredeterminación del estar (sin que esto signifique equivocidad).<sup>173</sup>

Finalmente, la *universalidad* se explica por la inteligibilidad, identidad y necesidad del principio. Nuestro filósofo (como ya he afirmado) no se refiere a una universalidad abstracta, ni concreta, sino situada. No es “aplicada” ni mediada dialécticamente al singular a través de una particularización que, respectivamente, sea simple negación limitativa o negación de la negación. Ya que su determinación se da, además, de manera positiva por la alteridad ética del nosotros, en la relación sin relación del cara a cara y su apertura a lo “trascendente”.<sup>174</sup> Por eso, afirma el filósofo, que el “el” y el “ello”<sup>175</sup>, en cuanto momentos universalizables del “nosotros estamos en la tierra” (que se trata de un universal situado), incluso cuando “pueden ser universalizados en su contenido idéntico, inteligible y necesario, con todo –en el elemento sapiencial del nosotros– conservan su irreductible relación a la alteridad ética del ‘yo-tú-él’ y a su religación a la tierra”<sup>176</sup>. Por tal motivo, jamás pueden

---

Trinidad que se manifiesta como “unidad plural”. Toma este concepto del ámbito teológico pero lo traslada al filosófico.

<sup>173</sup> Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 63. Más adelante añade: “...la sabiduría popular conoce la *necesidad* inteligible del sentido realizado *a posteriori* (por ejemplo, en la historia de una vida personal o la de un pueblo o en una determinación de la Divina Providencia), que no excluye la previa sobredeterminación semántica ni la libertad histórica. Por ser determinado, es necesario e inteligible; por ser abierto, esa necesidad inteligible no es reductible a mecanicidad, ni a compulsión, ni a movimiento dialéctico. Con todo, tiene una necesidad de ritmo y de estructura analógicos. La necesidad causal y la matemática no serían sino modos abstractos y deficientes de una tal necesidad inteligible superior”. *Ibid.*, 105. El jesuita dice que para poder entender mejor filosóficamente esa necesidad inteligible superior pueden resultar útiles, tanto la comprensión de “ciencia” elaborada por Blondel como la “historia de la ciencia” de la que habla Ricoeur. Cf. *ibid.* 105, nota 10.

<sup>174</sup> Scannone utiliza aquí la palabra “trascendente” o “trascendencia” en el sentido teológico del término.

<sup>175</sup> Nuestro autor aclara que “el ‘él’ universaliza lo personal, y el ‘ello’, lo impersonal de la *tierra*, en la que estamos”. *Ibid.*, 63, nota 16.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 63. 105.

ser absolutamente formalizados o dialectizados. A lo sumo pueden ser “analectizados” como *logos* en el elemento sapiencial del símbolo, o sea, como universal, ética, histórica y geo-culturalmente situado.<sup>177</sup>

## **2.2.2. Racionalidad sapiencial y mestizaje cultural**

La filosofía lleva a cabo un modo de interpretación de la realidad de un pueblo y de su historia, la misma se realiza en diálogo con otras maneras de conocerla: el científico (ciencias humanas y sociales), el político, el poético, etc., Scannone recurre, principalmente a la antropología y a la política (aunque también le otorgue importancia a la poesía y a la historia), para poder descubrir la fecundidad filosófica de la categoría “mestizaje cultural”.<sup>178</sup> Primero utiliza los aportes de la antropología para mostrar la aptitud de la mencionada categoría, para interpretar filosóficamente el acontecimiento fundacional de los pueblos latinoamericanos y el ser que de ahí resulta. Luego, acude al aporte de la ciencia histórica, para hacer lo mismo en orden a la historia de esos pueblos. Finalmente, alude a la posible mediación de la poesía y la interpretación política, para pensar desde la filosofía el proyecto histórico que expresa al ser, poder ser y deber ser de dichos pueblos.<sup>179</sup>

### **2.2.2.1. Importancia de la categoría “mestizaje cultural” para interpretar filosóficamente el acontecimiento fundacional y el ser surgido del mismo**

Para Scannone (tomando como base la categoría de “pueblo nuevo” elaborada por Darcy Ribeiro<sup>180</sup>) la categoría de “mestizaje

---

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, 63. 105.

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’”, 78. En otro artículo, el pensador argentino dice: “Estimo que la categoría de ‘mestizaje’ está preñada de significado y sirve para interpretar nuestra historia y cultura, aunque ese mestizaje no siempre haya sido racial”. *Ibid.*, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, 257-258. La expresión “mestizaje cultural” la toma Scannone del DP 409.

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’”, 78-79.

<sup>180</sup> Cf. D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, 3 tomos, Buenos Aires, 1969. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 79.

cultural” –entendida como categoría filosófica– resulta fecunda para la interpretación del acontecimiento fundacional del pueblo criollo, de su ser, su *ethos* cultural y su historia.<sup>181</sup> Es así ya que el mestizaje cultural comprendido filosóficamente es producto del entrecruzamiento de dos dialécticas que subyacen a la historia y a su respectiva comprensión filosófica: por un lado, la dialéctica hombre-mujer (que vendría a ser la dialéctica de *encuentro* entre hombres, pueblos y culturas en relación fraternal); por otro, la dialéctica señor-esclavo (dialéctica de *conflicto* en relación de dominación).<sup>182</sup>

En el caso de Latinoamérica el mestizaje es consecuencia de la unión conquistadora del señor-varón y la sierva-mujer, entendidos ambos como “figuras” en el sentido fenomenológico hegeliano. De ahí que la categoría “mestizaje cultural”, comprendida de esa manera, adquiera las siguientes características:

a) El “mestizaje cultural” relaciona ambas dialécticas históricas, aunque le otorga prioridad (ya sea lógica u ontológica) a la dialéctica hombre-mujer por encima de la otra. Es por eso que se habla de mestizaje, aunque la otra dialéctica también esté presente. La primera *asume* y *transforma* la segunda, ya sea en el nivel ético del deber ser, como en el ontológico del ser y poder ser. Ya que estamos hablando de una estructura ontológica y no sólo de un imperativo ético de mayor importancia del encuentro por sobre el conflicto, y por eso mismo, de una posibilidad real –pero libre–, una posibilidad ontológica que es capaz de iluminar filosóficamente los planteos político-sociales. A Scannone le resulta importante señalar cómo el pueblo latinoamericano se autocomprendió de ese modo a través de algunos símbolos propios, como por ejemplo, la Virgen de Guadalupe o, en un ámbito más regional, el “Tinkunaku”<sup>183</sup>. Agrega el filósofo que esta

---

<sup>181</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.* 79.

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*, 79-80. Nuestro autor afirma que esas dos dialécticas las ha tomado de Methol Ferré (en un artículo inédito) quien a su vez se inspira en G. Fessard. Cf. G. Fessard, “Esquisse du mystère de la société et de l’histoire”, en *Recherches de Science Religieuse*, 35, 1948, 5-54. Citado en J. C. Scannone, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, 258, nota 6.

<sup>183</sup> En lengua diaguita significa “encuentro”. “El ‘Tinkunaku’ es un rito que simboliza el encuentro no sólo de Dios y el pueblo, sino el encuentro y reconciliación de los dos pueblos, culturas y razas (española e indígena) que dieron origen al pueblo criollo”. J. C. Scannone, “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’”, 80, nota 8. Aquí Scannone

situación particular, tanto histórica como geo-cultural “mestiza” de América Latina, puede ser analógicamente universalizada (por medio de la conjunción de ambas dialécticas) para comprender la historia universal, siendo así un “universal situado”.<sup>184</sup>

b) De la categoría “mestizaje cultural” deriva la de “pueblo”, categoría clave (esta última) para interpretar política, social, histórica y culturalmente a Latinoamérica, ya que el pueblo es derivación, en su *ethos* cultural de un tal mestizaje, debido al entrecruce de dialécticas. Es por eso, que la categoría “pueblo” –sin negar los antagonismos internos al mismo– puede utilizarse para develar en la realidad la primacía ontológica de la fraternidad y la unidad nacional por encima de la conflictividad, como también para iluminar la vía de resolución de conflictos por medio de la justicia, respetando de esa manera la dignidad personal y colectiva. Es, pues, una exigencia de la estructura ontológica de la realidad histórica.<sup>185</sup>

c) El mestizaje cultural como consecuencia del entrecruzamiento de ambas dialécticas implica, no sólo la posibilidad, sino la realidad de una auténtica *novedad histórica*, novedad que es propia de la dialéctica varón-mujer, y que conlleva la *alteridad irreductible* de un pueblo nuevo y su *gratuita imprevisibilidad* en el transitar de la historia universal.<sup>186</sup>

Con esa característica ontológica se corresponde una determinada lógica. Por tal motivo, al darse el entrecruzamiento entre la dialéctica varón-mujer con la dialéctica amo-esclavo (que es circular) se puede desde allí rescatar la necesidad y previsibilidad científicas que están implicadas de suyo en la circularidad, aunque transformando su sentido, es decir, su “logos”. De esta manera resulta posible responder desde la ciencia a la realidad histórica como histórica, o sea, como fáctica y entretrejida de libertad.

La relación amo-esclavo, a raíz de su circularidad, supone la previsibilidad, no obstante, la relación hombre-mujer es capaz de transformar su sentido, lo hace otorgando intencionalidad ética al “logos” científico y abriéndolo al juego imprevisible, aunque lógico, de

---

toma como referencia el libro de J. C. Vera Vallejo, *Las fiestas de San Nicolás en La Rioja*, (sin ed.), La Rioja, 1970.

<sup>184</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 80-81.

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, 81.

<sup>186</sup> Cf. *ibid.*, 81.



la analogía y del discernimiento sapiencial. Por lo tanto, la negación dialéctica de las contradicciones históricas no se realiza al modo de la circularidad amo-esclavo de acuerdo al pensamiento de Hegel y Marx, sino que permanece abierta, aunque se trate de una determinada negación, y por tal motivo implique un “logos” y una lógica propia.<sup>187</sup> “Tales opciones están determinadas por su situación histórica; pero se trata de una determinación abierta, que no las ‘determina’ determinísticamente –según el otro sentido de la palabra determinar–, es decir, que no les quita libertad, gratuidad, novedad histórica y trascendencia con respecto a la situación histórica”.<sup>188</sup>

#### **2.2.2.2. Importancia de la categoría “mestizaje cultural” para interpretar filosóficamente la historia latinoamericana**

No sólo se trata de interpretar el acontecimiento fundacional de algunos pueblos latinoamericanos –o de América Latina en una visión global–, sino incluso, la historia posterior a dicho acontecimiento. Por tal motivo, aquí la prioridad en el diálogo la tiene la historia y no la antropología.<sup>189</sup>

Scannone hace alusión al caso del pueblo argentino y su historia cultural, donde, muchos historiadores han visto en la contraposición establecida por Sarmiento entre “civilización y barbarie” una dialéctica histórica de conflicto político y cultural permanente en el tiempo, que –para algunos– se prolonga hasta el día de hoy.<sup>190</sup> Si bien, tal contraposición tiene que ver con la dialéctica amo-esclavo, su entrecruzamiento con la dialéctica hombre-mujer (por el mestizaje fundacional) podría explicar los siguientes hechos históricos:

---

<sup>187</sup> Cf. *ibid.*, 81-82.

<sup>188</sup> *Ibid.*, 82. Cf. también, *ibid.*, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, 258-260.

<sup>189</sup> Cf. *ibid.*, “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’”, 82.

<sup>190</sup> Scannone hace referencia aquí a los trabajos realizados por F. Chávez y J. Seibold, entre otros: F. Chávez, *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*, Buenos Aires, 1974; J. R. Seibold, “Civilización y barbarie en la historia de la ciencia argentina. Aportes hermenéuticos para una comprensión de la historia de la ciencia argentina”, en *Stromata* 31, 1975, 261-297. Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 82-83, nota 11.

a) Tendría la utilidad de interpretar el hecho de que la lucha del pueblo criollo por la justicia (la cual es propia de la dialéctica de liberación de la servidumbre) se haya llevado a cabo principalmente en el horizonte de unidad nacional otorgado por el sentido de “pueblo”. Tal concepto une en sí la valoración de aquellos que sólo son pueblo<sup>191</sup> con el sujeto colectivo nacional en cuanto tal.

Sintiéndose “*un* ‘pueblo’, el pueblo criollo fue heredero de los ‘poblamientos’ que caracterizaron la estrategia española de la Reconquista en la Península y de la colonización de América”<sup>192</sup> El sentir democrático y social, expresado en los cabildos y comuneros, se trasladó más tarde a las montoneras gauchas de la lucha por la liberación y al ideal federal de la “confederación de los pueblos libres” “revestidos de dignidad”, tal como afirmara Artigas. Se reproduce luego en el Martín Fierro, en la lucha del pueblo por la liberación cuando éste se ve traicionado; para continuar en los movimientos político-sociales populares del siglo XX, como el irigoyenismo y el peronismo. Dicha lucha por la justicia responde a la liberación de la servidumbre (de la que antes se ha hablado), se transforma de esa manera en su espíritu, su modo de vida y su ritmo gracias al horizonte de fraternidad y de unidad nacional en el que se lleva a cabo. “Ese horizonte está dado por la conjunción de esa dialéctica con la dialéctica hombre-mujer, y su desarrollo en mestizaje, fraternidad, pueblo, confederación de pueblos libres, nación, patria, Patria Grande... y se abre a la fraternidad universal entre los pueblos”<sup>193</sup>.

Por tal motivo, la categoría “mestizaje cultural” puede resultar útil para proyectar una política que promueva la justicia social y la dignidad (en especial de los más vulnerables) en el respeto de la fraternidad y unidad nacional y/o continental, y por qué no, universal,

---

<sup>191</sup> A aquellos que sólo son pueblo, Scannone les llama “Juan Pueblo” haciendo alusión al personaje creado por Virgilio Jaime Salinas en 1918, símbolo del guayaquileño (y del pobre latinoamericano en general) que pese a su pobreza tiene ilusiones, lucha por ganarse la vida y vivir mejor, se rebela y cuestiona al sistema. A continuación cita el Martín Fierro: “A aquellos que en esta historia / sospechen que les doy palo’ –les dice *Martín Fierro* a quienes fustiga como enemigos del pueblo gaucho, que ‘no es para mal de ninguno, / sino para bien de todos”. J. C. Scannone, *ibid.*, 83.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 83. Cf. J. M. Rosa, *Historia argentina*, I, Buenos Aires, 1974, 109 ss. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 83.

<sup>193</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 84.

en consonancia con una de las líneas-fuerza fundamentales de la historia de América Latina.<sup>194</sup>

b) Otro hecho histórico –del que ya se ha hecho alusión antes– es el de la fuerza integradora, transformadora y liberadora de la cultura criolla, la cual surge del mestizaje cultural fundacional. La interacción de la dialéctica varón-mujer con la de amo-esclavo (sin olvidar la contradicción cultural “civilización y barbarie”) posee la capacidad de explicar también la fuerza de integración que puede verse en los que, de modo análogo, podemos llamar sucesivos y permanentes “mestizajes culturales”.

Por tal motivo, la cultura criolla argentina (a modo de ejemplo de las culturas latinoamericanas en general) a pesar de haber sido despreciada y oprimida considerándola “barbarie”, poseyó el poder de conservar su identidad y de ir transformándose y creciendo, al ir negando, transformando y asimilando determinados valores propios de las culturas antagónicas, denominadas “civilización o “ilustración”, cuyo objetivo era destruir a la anterior. El pueblo criollo tuvo la capacidad de asimilar, o sea, de “acriollar”, de “mestizar” culturalmente los valores emancipatorios, los cuales fueron introducidos inicialmente por las elites ilustradas.<sup>195</sup> Hizo lo mismo con otros valores de la ilustración, como ser: la “escuela”, la “constitución” y las “libertades públicas”<sup>196</sup>, que eran usadas ideológicamente para el hostigamiento del *ethos* cultural de los criollos. A continuación produjo la fecunda asimilación, o nuevo “mestizaje cultural”, con lo que aportaron culturalmente los inmigrantes, cuyo arribo había sido fomentado para vaciar étnica y

---

<sup>194</sup> Cf. *ibid.*, 84.

<sup>195</sup> Scannone cita aquí a J. M. Rosa en su obra *Historia argentina*, II, 271. 286, para quién, “tanto el alzamiento oriental junto a Artigas como la asonada de los orilleros porteños muestran la asunción por el pueblo criollo de los ideales de la Revolución de Mayo”, J. C. Scannone, *ibid.*, 84, nota 15.

<sup>196</sup> Aquí, a modo de ejemplo típico, Scannone cita nuevamente el *Martín Fierro*, por ser éste un poema escrito por un letrado culto pero asumido por el pueblo gaucho como propio y, además, porque representa la exigencia: “Debe el gaucho tener casa, / escuela, iglesia y derecho”, aunque por otro lado afirma: ‘Aquí no valen doctores, / sólo vale la experiencia. / ...Porque esto tiene otra llave / y el gaucho tiene su cencia”. Cf. J. Hernández, *Martín Fierro*, Ed. Kapelusz, Buenos Aires, 1953, *La vuelta de Martín Fierro*, v. 4827-8 y *El gaucho Martín Fierro*, v. 1457-8. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 85, nota 16.

culturalmente al pueblo criollo. En el siglo XX comenzó incluso a asimilar los valores de los ideales democráticos y sociales –los que fueron vividos a la “criolla”– del irigoyenismo y el peronismo, más allá de sus contradicciones y limitaciones. Finalmente, frente a los desafíos que presenta la modernización, la industria y la socialización, la categoría de “mestizaje cultural” y la interacción de las dialécticas mencionadas, dan lugar a que tengamos buenas expectativas en cuanto a que dicha problemática sea asimilada a partir del núcleo ético-cultural fundacional, sin tener que lamentar la pérdida de los valores culturales criollos. Lo cual también permite plantear una política cultural y educativa en consonancia con la interpretación que dicha categoría resume sobre el ser popular y la historia.<sup>197</sup>

### **2.2.2.3. Importancia de la categoría “Mestizaje cultural” para pensar proyectivamente el futuro**

Para poder pensar el futuro de un pueblo desde la filosofía quizá sea tan necesario recurrir a la mediación de la poesía y de la política como a la historia y las ciencias. Esto lo expresa Scannone cuando, al referirse a la interacción de ambas dialécticas, utiliza las categorías de “pueblo”, “confederación de pueblos libres”, “pueblos hermanos latinoamericanos”, “Patria Grande”, etc., las cuales son “propias de la interpretación política de nuestra realidad actual y nuestra misión futura, hecha por nuestros próceres (San Martín, Bolívar, etc.) y caudillos populares”.<sup>198</sup>

Se podría afirmar algo análogo de los símbolos poéticos y religiosos en los que el pueblo se autorreconoció y reconoció su propio mestizaje cultural. Scannone no sólo está pensando en los símbolos ya nombrados como Guadalupe y Tinkunaku, sino también en algunas obras poéticas, como el *Martín Fierro* o *Todas las*

---

<sup>197</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 85. Tengamos en cuenta que estas expresiones de deseo de Scannone sobre la continuidad del proceso del “mestizaje cultural” tienen que ver con el momento en el que escribe este artículo, el cual data de 1977. Considero que se ha venido dando, desde ese momento a la fecha, otro proceso de “mestizaje” análogo a los anteriores, no obstante, el fenómeno de la globalización y las magnas transformaciones culturales que dicho fenómeno conlleva implica nuevos debates interdisciplinarios.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 85.

*sangres*, de José María Arguedas. Y aquí recuerda a Aristóteles, para quien la poesía es más filosófica que la historia, ya que, al decir de Ricoeur, ella “percibe la potencia como acto y el acto como potencia”, “ve acabado y completo lo que se insinúa” y “se hace y percibe toda forma ya lograda como una promesa de novedad”<sup>199</sup>. Por tal motivo, puede ser de utilidad para pensar filosóficamente el futuro, o sea, cuál viene a ser la potencia real que está insinuada en los símbolos que expresan el momento actual, cuál sería la actualización ideal preanunciada en dichos símbolos en la realidad naciente. El filósofo jesuita sostiene que, al menos en el caso del *Martín Fierro*, al ser héroe, sabio y prototipo, es símbolo, tanto del “gaucho” como del pueblo criollo en general, e incluso del ser nacional argentino; para tal cometido hermenéutico puede ser de suma importancia la categoría de “mestizaje cultural” y su correspondiente entrecruce de dialécticas. Por tal motivo, es posible la mediación de la poesía popular genuina y sus símbolos para el desarrollo filosófico, ya que ella revela (al nivel poético del discurso) posibilidades reales y concretas del *ethos* cultural de un pueblo que, tal vez, todavía no han sido actualizadas en plenitud.<sup>200</sup>

### **2.2.3. La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad**

Scannone se pregunta en qué sentido podemos hablar de “irrupción del pobre” en la historia y la sociedad latinoamericana. ¿Acaso al modo como lo hace Gustavo Gutiérrez? ¿Los pobres no estuvieron siempre presentes?<sup>201</sup>

#### **2.2.3.1. La irrupción de la conciencia**

Al hablar de *irrupción* se está haciendo hincapié en un hecho nuevo, que “rompe” con algo anterior, y que “ingresa” (in-rumpere) en la conciencia de la historia *abruptamente*, o sea, de golpe, sin

---

<sup>199</sup> P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975, 392; la referencia de Aristóteles alude a la *Poética* (1451 b 5-6). Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 86.

<sup>200</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 86.

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en J. C. Scannone y M. Perine, (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 123.

permiso. Tal conciencia se ha dado en la Iglesia católica latinoamericana, en el ámbito teológico (teología de la liberación), en las ciencias humanas y sociales, en la literatura, e incluso en la reflexión filosófica (filosofía de la liberación), como también en amplios sectores sociales. Incluso, la situación de precariedad económica, la incertidumbre para la vida de los más desprotegidos, la amenaza de la paz social, etc., ha hecho cada vez más evidente la realidad de la pobreza.<sup>202</sup>

Además de los mismos pobres y quienes hicieron una opción por ellos, también tomaron conciencia de la pobreza injusta –y de sus causas– muchos políticos, científicos y hombres de buena voluntad, que por muy diversos caminos intentan fomentar el desarrollo. Es más, los mismos que han adoptado una posición contraria a la opción por los pobres, por ver amenazados sus mezquinos intereses, han tomado conciencia de esta situación. Incluso “se ha ido dando en la Iglesia, en las ciencias, los medios artísticos, educativos, políticos, etcétera, una significativa revalorización de la cultura, la sabiduría y la religiosidad de los pobres”.<sup>203</sup>

Por último, a nivel mundial, son testimonio de esta nueva conciencia, el surgimiento del espíritu nacional y social de los países del Tercer Mundo, el sentimiento de pertenencia al mismo, y el problema común de la deuda externa que ha hecho percibir la brecha injusta que los separa de los países del Primer Mundo.<sup>204</sup>

#### **2.2.3.2. La irrupción de la soledad**

Cuando Scannone se refiere a la “irrupción del pobre en la sociedad”, lo hace pensando en el fenómeno de la creciente vulnerabilidad de determinados sectores de la sociedad –incluida la clase media– y la brecha cada vez mayor que separa a ricos y pobres (personas, clases, naciones), como también, y de modo especial, a la emergencia de movimientos populares, por los cuales, los pobres se constituyen, cada vez más, en sujetos de historia –y de su propia historia–, en los diversos estamentos sociales: barrial, político, eclesial, e incluso internacional. Son símbolos de esa emergencia (en

---

<sup>202</sup> Cf. *ibid.*, 123.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>204</sup> Cf. *ibid.*, 124.

muchos lugares de América Latina) las Comunidades eclesiales de base, determinadas agrupaciones libres del pueblo, la autovaloración cultural de numerosas comunidades aborígenes, la creación y crecimiento de diferentes organizaciones obreras y campesinas de base, etc. “A pesar de muchas ambigüedades, es posible discernir en ellas no sólo una mayor autoconciencia del mundo de los pobres, sino el surgimiento de éstos como sujetos históricos organizados para lograr vivir más dignamente”<sup>205</sup>.

### 2.2.3.3. La irrupción y la filosofía

Según nuestro filósofo, el hecho de la irrupción del pobre da que pensar y qué pensar a la filosofía. Incluso, “le ofrece a ésta no solo un *punto de partida* (da que pensar) y *contenido* de pensamiento (qué pensar), sino también un nuevo *desde dónde* (lugar hermenéutico) y *para qué* (como servicio teórico a la causa de los pobres)”<sup>206</sup> Es más, puede salir a luz una nueva “*forma*” de pensar en la *trans-forma-ción* del pensar filosófico, que surge de ese lugar, que desde allí se plantea y origina.<sup>207</sup>

Antes de plantear la pregunta filosófica a partir de la irrupción del pobre, Scannone prepara el camino dando los siguientes pasos: 1) caracteriza el hecho de modo fenomenológico por medio de tres de sus principales dimensiones; 2) muestra en qué consiste la novedad histórica; 3) reflexiona acerca de dicho hecho en cuanto *hecho de vida y libertad*.

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, 124. Cf. también, *ibid.*, “Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia”, en *Stromata* 41, 1985, 27-28.

<sup>206</sup> *Ibid.*, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, 125.

<sup>207</sup> Cf. *ibid.*, 125. En este trabajo, Scannone no pretende abordar todos los problemas filosóficos concernientes al tema de la irrupción del pobre, sino que aborda la cuestión del significado del hecho con los siguientes límites que se autodetermina: en primer lugar, lo hace utilizando el método fenomenológico hermenéutico, enfocándose en las manifestaciones o expresiones de dicha irrupción, a través de textos religiosos latinoamericanos actuales, y, por medio de esos textos va a la experiencia histórica (de ser, sentido, verdad, belleza) que ellos testifican, como también al reencuentro reflexivo personal, ya que se trata de una experiencia humana radical; en segundo lugar, aclara, que no intenta explicitar todos los significados filosóficos implicados en dicho hecho, sino sólo algunos referentes a la pregunta filosófica en general, y a partir de una nueva comprensión de ésta, a la pregunta filosófica sobre Dios. Cf. *ibid.*, 125.

a) Scannone recurre a R. Muñoz<sup>208</sup> para describir el hecho a través de tres dimensiones que, al parecer, sobresalen al hacer una fenomenología de la experiencia espiritual fundamental de la irrupción de los pobres y de la opción preferencial por los mismos en el subcontinente, y una hermenéutica de los textos que la expresan e interpretan. Las tres dimensiones son: a) la de indignación ética; b) la de asombro radical; c) la de exigencia práctica ineludible.

-La interpelación ética del hecho provoca la respuesta de la opción preferencial por los pobres, donde se mezcla la indignación, el horror y la compasión frente a los “rostros” de la pobreza injusta latinoamericana. Aquí Scannone cita el DP como una de las expresiones de cuestionamiento ético y ético-político: “grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales de los pueblos”<sup>209</sup>. Desde los “rostros” de los pobres y desde su clamor, son criticadas y puestas en cuestión ética, e incluso, ética-políticamente actitudes personales o comunitarias, maneras de pensar (como de filosofar), y estructuras sociales, las que fueron denominadas: “violencia institucionalizada”<sup>210</sup>, “situación de pecado social”<sup>211</sup> y “estructuras de pecado”<sup>212</sup>.

O sea que dicha interpelación provoca la respuesta responsable de la opción preferencial por los pobres y la co-solidaridad entre ellos. En esa respuesta se encuentran conjugadas la indignación ética ante la injusticia y la conversión ética a la justicia y com-pasión. Si la interpelación y el cuestionamiento son llevados al nivel reflexivo, implican una pregunta crítica fundamental, que puede, por eso, constituir un nuevo origen del filosofar, el cual, sin necesidad de abandonar el nivel teórico, sea además, práctico e histórico.<sup>213</sup>

-Frente a las circunstancias de opresión y muerte que vive el pueblo latinoamericano, se experimenta un “asombro radical” provocado por la emergencia de vida y libertad en el seno del mismo pueblo.

---

<sup>208</sup> Cf. R. Muñoz, *Dios de los cristianos*, (sin ed.), Madrid, 1987. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 126, nota 4.

<sup>209</sup> DP 87. Citado en *ibid.*, 127.

<sup>210</sup> Med. 2, 16. Citado en *ibid.*, 127.

<sup>211</sup> DP 28, 487. Citado en *ibid.*, 127.

<sup>212</sup> DP 281, 452. Citado en *ibid.*, 127.

<sup>213</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 127.



“...no solo el hecho del ‘milagro’ de la supervivencia física como ‘de arriba’ en esas condiciones, sino el de una vida ‘humana’ y digna: la alegría, el canto, la belleza, la fruición contemplativa, la solidaridad (compartiendo aun ‘lo que no se tiene’)<sup>214</sup>, la apertura hacia la naturaleza, los otros y Dios, que se dan con frecuencia entre los pobres, su profunda sabiduría popular<sup>215</sup>, su creación de espacios de libertad, fraternidad y convivencia solidaria<sup>216</sup>, la gratuidad de las relaciones religiosas, humanas y estéticas expresadas en la fiesta popular...: ‘por todo eso, por esa resistencia increíble bajo tantas fuerzas de corrupción y muerte, por esas semillas maravillosas de vida nueva: el «asombro radical»”<sup>217</sup>

Ahora bien, no sólo se trata de resistencia y creatividad culturales, por medio de símbolos religiosos y/o poéticos, sino incluso del surgimiento de organizaciones populares de diferentes tipos. Lo admirable es que, muchas veces, se da este fenómeno sin perder el clima de gratuidad y solidaridad, antes expresado, de tal manera, que así se perfilan modos alternativos de sociedad, institución y autoridad.

La irrupción del pobre provoca la pregunta y la admiración (que han sido siempre el comienzo del filosofar), lo hace porque cuestiona e interpela, incluso al pensamiento, y porque suscita asombro radical. Es una palabra crítica y cuestionante que surge de dicha irrupción, es una palabra sabia, de sentido y verdad humana, de vida y libertad.<sup>218</sup>

-La práctica, en todos sus niveles (desde el barrial hasta el internacional) es una exigencia provocada por la indignación ante la injusticia y por la misericordia que trata de ser eficaz, este hecho hace que la tercera dimensión se encuentre íntimamente relacionada con la primera. Incluso, es respuesta a los valores éticos y humanos ante los cuales se da el “asombro”, del que ya se hizo mención. La conjunción de esas raíces otorga una especial tonalidad a la praxis

---

<sup>214</sup> Cf. P. Trigo, “Pertenencia a lo estético en tiempos de agonía y parto”, en *Sic, Revista del Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús de Venezuela*, 51, 1988, 68-70, cf. también, *ibid.*, “Componente estético de la antropología latinoamericana”, 125-127, cf. también, *ibid.*, “Componente estético del catolicismo popular”, 128-130. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 127.

<sup>215</sup> Cf. DP 448, 413. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 127.

<sup>216</sup> Cf. DP 414, 452. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 127.

<sup>217</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 127. Cf. R. Muñoz, op. cit., 44. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 127.

<sup>218</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 128.

que nace de allí (incluso a la praxis teórica y/o filosófica). “Pues de ellas aprende a ir conjugando gratuidad y eficacia, ternura y vigor, compromiso personal y solidaridad social, contemplación y acción, simbolicidad y organización, trascendencia (religiosa, ética, estética) e inmanencia histórica y política”.<sup>219</sup>

Las síntesis vitales que la sabiduría popular establece con los opuestos, son testimonios de esa praxis, ya que detrás de ellas, además de estar la lucha contra la muerte (al mismo tiempo, y aun más hondamente), se manifiesta el amor a la vida –en todas sus formas– y la fiesta o el rito, como celebración de vivir. Aquel pensamiento especulativo que (como acto segundo) piense el “logos” de dicha praxis, tendrá que ser novedoso –tal como la praxis pensada– uniendo en sí racionalidad y gratuidad contemplativa.<sup>220</sup>

2) Las culturas de América Latina (Scannone se refiere aquí a las que son producto del mestizaje cultural ibero-indoamericano, a las culturas aborígenes vigentes actualmente y a las afro-americanas) están centradas en valores religiosos, solidarios y festivos, y en aquellos símbolos que los expresan. Como contraposición, la cultura moderna, junto a la filosofía que la representa y/o justifica (ya lo he afirmado antes), se centra en la racionalidad y eficacia. Ahora bien, la novedosa síntesis vital que se va gestando en muchos sectores relevantes de la cultura popular, al parecer, está uniendo ambas experiencias humanas transformándolas en una sola, aunque aun no en niveles macro-sociales, sino más bien, trans-familiares. Lo cual resulta en el surgimiento de nuevas formas de religiosidad popular y novedosos símbolos religiosos y poéticos, como también (al menos de manera germinal), en nuevas formas de organización social y de lucha y trabajos racionales, provocando un nuevo pensamiento, incluso filosófico.<sup>221</sup>

Si bien los pobres siempre han estado presentes en la historia de América Latina, es posible develar en dicha historia una línea de opción preferencial por los mismos. Scannone pone como ejemplo a algunos pastores de la Iglesia católica: desde Montesinos, Las Casas, entre muchos otros, hasta Monseñor Romero. En la actualidad somos testigos de una verdadera novedad histórica en su *modo* de

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>220</sup> *Cf. ibid.*, 128.

<sup>221</sup> *Cf. ibid.*, 129. Este tema será ampliado en el capítulo siguiente.

presencia. Además de la emergencia de alternativas (nuevos valores, símbolos e instituciones) frente a la sociedad moderna, otra característica –inseparable de la anterior– es la novedosa re-lectura de la historia comenzando a leerse desde su reverso, o sea, a partir de los pobres, y a llevarse a cabo (al menos germinalmente) desde allí. Es por eso que muchos se refieren a la emergencia –ya sea real o posible– de los pobres como un nuevo *sujeto histórico* colectivo y solidario, con capacidad de protagonismo en la construcción de la futura historia común. Hecho, que también provoca el replanteo del *sujeto del saber*; problemática que la filosofía piensa de manera crítica, metódica y sistemáticamente.<sup>222</sup>

Lo nuevo tiene que ver, también, con el *tipo de pobre* del que primariamente (aunque no exclusivamente) se trata, los cuales presentan características diferentes a los de otros momentos de la historia. Una de las principales causas de la pobreza de nuestro tiempo tiene que ver con los *mecanismos estructurales*, ya sean internacionales, nacionales o regionales, que provocan la emergencia de los pobres “modernos”, los cuales son *estructuralmente* marginados por el sistema económico y/o político.<sup>223</sup>

Es por eso “que el hecho de la irrupción de los pobres en la conciencia y la sociedad latinoamericanas tenga como novedad que la comprensión del pobre y la práctica que ella informa (...) sean sociales, políticas y estructurales, sin dejar por ello su dimensión personal y ética”<sup>224</sup>. Al parecer, tanto en la interpretación del hecho, como en la vivencia práctica del mismo y en la espiritualidad que surge de ellas, se unen, de modo original: las “relaciones cortas” (con la naturaleza, los otros y Dios) que forman parte de la tradición de América Latina y son propias de sus valores profundamente éticos y humanos, con las “relaciones largas” (que hacen explícita la dimensión social y estructural de las anteriores), “la dimensión política de la ética y la captación de la repercusión histórica (también estructural e institucional) de las opciones éticas, aun más allá de la intención y de la previsión de las consecuencias”<sup>225</sup>

---

<sup>222</sup> Cf. *ibid.*, 129.

<sup>223</sup> Cf. *ibid.*, 130. Cf. también, *ibid.*, “Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, 160-161.

<sup>224</sup> *Ibid.*, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, 130.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 130.

Es por ello que se explicitan, tanto en la teoría como en la praxis, los aspectos colectivos, conflictivos y estructurales de la irrupción del pobre y de la opción preferencial por los mismos. Conjuntamente se pueden percibir realizaciones germinales de la integración de dichos aspectos con los momentos personal, solidario y ético de esos hechos, como también la transformación mutua de unos con otros.<sup>226</sup>

Por tal motivo, la elaboración filosófica que se lleve a cabo como acto segundo, teniendo como punto de partida esos hechos históricamente nuevos, se verá renovada y transformada, sin que por ello deba renunciar a su carácter filosófico y a su continuidad con la tradición, aunque tengamos que hablar de una “continuidad discontinua”.<sup>227</sup>

3) Si estamos de acuerdo (al menos de manera parcial) con la descripción e interpretación anterior, podremos descubrirlo como *hecho de vida y libertad*, ya que en él se muestra un “plus” de *vida humana*, o sea, de realización de libertad.

Dicha libertad se da en aquellos (pobres o no pobres) que crecen en humanidad y libertad permitiendo ser interpelados y cuestionados –incluso en su pensamiento e ideologías– por los pobres, ya que esa es la manera de liberarse de su egocentrismo, sea este ético, social, político, etc., y de diferentes condicionamientos negativos, ya sean culturales, ideológicos o sociales. Ahora bien, ese hecho se manifiesta como hecho de vida y libertad en los mismos pobres a través de factores positivos, tales como:

“la vivencia más profunda de su dignidad humana, su resistencia cultural, su nueva praxis personal y comunitaria, su emergencia histórica como sujetos, su creatividad de nuevos espacios de vida y convivencia, de símbolos y de instituciones, la nueva síntesis vital que realizan o ensayan entre gratuidad festiva y efectividad racional, como la muestran no solo nuevas formas de religiosidad, cultura y espiritualidad populares, sino también nuevas organizaciones libres del pueblo.”<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Cf. *ibid.*, 130.

<sup>227</sup> Cf. *ibid.*, 130. Scannone concluye aseverando que, aunque no todos acepten o estén de acuerdo con este planteo, nadie puede negar la novedad del hecho y, menos aun, la realidad histórica del mismo, aunque sea interpretado de manera diferente. Cf. *ibid.*, 130-131.

<sup>228</sup> *Ibid.*, 131.

La libertad que se epifaniza de esta manera, que se va realizando poco a poco y de manera parcial, es simultáneamente mediada y trascendente. Ya que –por un lado– trasciende sus condicionamientos históricos, ya sean negativos o positivos, sin reducirse a los mismos, de allí su momento, aunque puntual, de imprevisible gratuidad, de belleza y plenitud humana, como se manifiesta en la fiesta popular, ya sea religiosa, comunitaria, política, etc.; y –por otro lado– tal libertad, se ha ido concretizando en formas novedosas (valores, símbolos, instituciones) culturales y sociales, incluso en medio de grandes dificultades, de las contradicciones y/o ambigüedades de todo momento histórico y de la eventual existencia de alienaciones.<sup>229</sup>

Scannone se atreve a dar un tercer paso en la profundización del hecho de libertad, que no tenga que ver sólo con el cuestionamiento ético, ni sólo con el afloramiento imprevisible, gratuito y asombroso, sino con la experiencia de la *misericordia* causada cuando la irrupción del pobre y la opción por él calan tan hondo que provocan dicha experiencia radical. Ésta (aquí nuestro filósofo recurre a Jon Sobrino<sup>230</sup>) manifiesta lo *último* de la realidad. “Fuera de su mismo ejercicio no hay nada que la ilumine plenamente o la exija desde fuera, ya que es soberana gracia y libertad, pero cuando de hecho se da (como acontece frecuentemente en América Latina), ella manifiesta lo más profundo del hombre”<sup>231</sup>. Ella expresa lo más profundo de la humanidad del pobre que mueve a la misericordia gratuita, y lo más hondo de la humanidad de aquel que actúa con eficacia, pero de manera gratuita a su favor, por y con misericordia. “Así la exigencia ética y la eficacia histórica se transforman desde dentro en gracia, es decir, en gratuidad de belleza, bondad y verdad”.<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> Cf. *ibid.*, “Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas”, en *Stromata* 30, 1974, 505-512.

<sup>230</sup> Cf. J. Sobrino, “Hacer teología en América Latina”, en *Theologica Xaveriana* 39, 1989, 139-156, ver especialmente 145. Citado en J. C. Scannone, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, 132.

<sup>231</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 132.

<sup>232</sup> *Ibid.*, 132.

Ahora bien, la misericordia, además de mostrar lo último de la realidad humana, muestra lo último de la realidad en general. Nos encontramos ante un hecho de la razón del corazón, indiscutiblemente racional, pero que no se puede reducir a razones, ya que incluyéndolas, las excede. Por tal motivo, en, por y para la misericordia se manifiestan, en lo más profundo de la realidad (incluso en la más dolorosa e injusta) “algo” bueno y positivo, algo así como una promesa que llama a esperar contra toda esperanza y un “logos” no ulteriormente razonable, pero que invita a descubrirlo en su esplendor de verdad, belleza y bondad.<sup>233</sup>

#### **2.2.3.4. La irrupción del pobre y el nuevo punto de partida del filosofar latinoamericano**

Como afirmé más arriba, para Scannone, la interpelación ética desde los pobres y el profundo asombro ante la manifestación de vida en medio de circunstancias de muerte que ellos padecen, forman parte de las dos caras (positiva y negativa) de la posibilidad de un novedoso “comienzo” del filosofar. “No nos referimos a un mero comienzo, sino a un punto de partida fundacional (principio: *Anfang*) que permanece en el filosofar consiguiente, dándose su horizonte englobante de comprensión”.<sup>234</sup>

En este nuevo punto de partida están implicados de modo simultáneo el *cuestionamiento crítico práctico* (ético y ético-político), la *admiración* y la *pregunta crítica teórica*. “Está en continuidad discontinua con la tradición filosófica (admiración, *quaestio*, duda metódica, pregunta por las condiciones a priori de posibilidad, pregunta por el ser, cuestionamiento ético por el otro...)”<sup>235</sup>, ya que la prosigue en el camino del preguntar crítico radical. Aunque, a la vez, es novedoso (discontinuo) ya que se trata de una pregunta, tanto inconfusa como indivisamente teórica y práctica, metafísica, gnoseológica e histórica, ética y política. Dicha pregunta obliga a una respuesta profundamente reflexiva y crítica y al mismo tiempo una

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, 132. Cf. también, *ibid.*, “Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, 163-165.

<sup>234</sup> *Ibid.*, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, 133.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 133. Scannone afirma que alude aquí a Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Heidegger y Levinas. Cf. *ibid.*, 133, nota 11.

con-versión intelectual, existencial y socio-histórica –socio-estructural e histórico-cultural–.<sup>236</sup>

### 2.2.3.5. Un filosofar inconfuso e indivisamente especulativo y práctico

Tanto en la experiencia teórica como práctica, la primera palabra, es decir, la palabra prioritaria y provocadora del cuestionar (el nuevo *logos*, a veces mudo, muchas veces clamoroso), no tiene su punto de partida en el *ego*, entendido como *ego cógito* moderno, ni en el *kósmos*, al modo antiguo, sino en el *ego de los otros*, históricamente, de los pobres, en ellos justamente es donde se epifaniza la carencia injusta de *kósmos*.<sup>237</sup>

Dicha palabra (posible punto de partida del filosofar latinoamericano) al mismo tiempo es práctica, ya que interpela a la libertad, y sapiencialmente especulativa por su emergencia de sentido. En un segundo momento, tal reflexión filosófica tiene la capacidad de articular crítica, metódica y sistemáticamente ese sentido, el cual es simultáneamente teórico y práctico y que puede ser percibido y contemplado por el pensamiento.<sup>238</sup>

Tal cuestionamiento históricamente novedoso es inconfusa e indivisamente teórico y práctico, como dos momentos irreductibles mutuamente, como “dos caras de una misma moneda”. “La ‘primera palabra’ que surge desde el pobre es sapiencialmente especulativa pues es la epifanía de su dignidad aunque esté de hecho históricamente conculcada, la cual dignidad se significa en su ‘rostro’ y por ello interpela a la libertad”<sup>239</sup>. No obstante, para poder captar plenamente esa palabra sin reducir o anular su verdad y significado, y en consecuencia, para poder pensarla luego en conceptos y razones filosóficas, es imprescindible la respuesta práctica de la libertad que elije aceptar esa crítica, se abre a ella e intenta –con responsabilidad– ponerla en práctica.<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> Cf. *ibid.*, 133.

<sup>237</sup> Cf. *ibid.*, 133.

<sup>238</sup> Cf. *ibid.*, 133.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>240</sup> Cf. *ibid.*, 134.

La palabra primera, que no se puede escuchar sin la opción práctica, da razón de esta, la ilumina y justifica, y a la vez, juzga críticamente a la elección anti-ética (anti-humana y anti-histórica) que no esté abierta a la interpelación del pobre. Esta circularidad no es viciosa, ya que en cada caso se refiere a una prioridad diferente: “en el orden especulativo del sentido y la verdad, y en el orden práctico, de la apertura responsable ante los mismos”.<sup>241</sup>

Al mismo tiempo, esta apertura práctica, por más que no forme parte de la articulación del sentido y de la fundamentación racional de la verdad, permite su comprensión cada vez más honda –igual que un movimiento en espiral– en su sentido cuestionador e interpelante, en su “plus” de sentido y en su contenido sapiencial. Es ésta la condición *sine qua non* para dicha comprensión de la verdad.<sup>242</sup>

#### **2.2.3.6. Un filosofar inconfuso e indivisamente metafísico e histórico**

Tanto el momento teórico como el práctico se experimentan, inconfusa e indivisamente, como profundamente humanos e históricamente situados. Ya que la verdad de lo radicalmente humano y el bien radicalmente humano “se encarnan” de forma histórica, social y estructural, aunque no sea de manera exclusiva. Por su lado, lo histórico y lo político, sin perder la consistencia en sí mismos, otorgan cuerpo (en y a través de sí) a la trascendencia inmanente de lo humano en cuanto tal (antropológico y ético) incluso a lo que lo trasciende desde dentro (ya sea metafísica como éticamente). Al mismo tiempo, dicho momento radicalmente humano (teórico y práctico) ocurre en situación y en perspectiva ético-histórica y, por lo tanto, analógicamente.<sup>243</sup>

Es por eso que en el cuestionamiento práctico se encuentran incluidos el momento ético personal y el momento ético-político, ya que estamos hablando de una situación histórica masiva, percibida como injusta social y estructuralmente. En cuanto a la pregunta teórica, ésta, además de su momento gnoseológico (el cuestionamiento de todo pensar o filosofar ideologizado que justifique

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, 134.

<sup>242</sup> *Cf. ibid.*, 134.

<sup>243</sup> *Cf. ibid.*, 134.



la situación, o bien, se muestre indiferente ante ella), supone fundamentalmente un momento metafísico, ya que apunta a un cuestionamiento total y radical. Total, ya que, a partir del dolor del pobre, se pregunta sobre la justicia de la realidad y la justificación de ésta; radical, ya que surge de experiencias-límite<sup>244</sup>, o sea, en el límite del bien y del mal, de la vida y la muerte, del ser y el no ser. Tales experiencias son, como ya se dijo, la indignación ética y el profundo asombro por la muerte y la vida de quienes sufren la pobreza.<sup>245</sup>

La indignación ética es una experiencia-límite debido a dos razones: a) ya que experimenta un mal radical que viola un bien en sí mismo y absoluto, como son la dignidad ética y la vida física de las personas, los cuales son fines en sí de los pobres; b) ya que el cuestionamiento ético es *incondicionado*, categórico, el cual, interpelando a la libertad como tal, revela su contingencia, pues la *obliga*, al mismo tiempo que la respeta *en cuanto libertad*. Por su parte, el asombro radical es una experiencia-límite ya que el “plus” de vida gratuito en circunstancias de muerte, “plus” de sentido en medio del sin-sentido y “plus” de libertad más allá de la opresión, manifiestan un “paso” creativo del no ser al ser, y este hecho no puede sino provocar la maravilla y el asombro en quien lo percibe.<sup>246</sup>

### 2.2.3.7. El lugar hermenéutico del filosofar latinoamericano

El punto de partida de esta línea de la filosofía latinoamericana de la experiencia límite de pobreza y exclusión, la cual provoca el cuestionamiento y el asombro radicales, constituye un novedoso lugar hermenéutico para dicho filosofar. Así denomina Scannone al “desde donde”, el cual otorga la principal perspectiva, simultáneamente universal e histórica, de los cuestionamientos filosóficos. Y porque el pensar, más allá de su universalidad, se encuentra siempre situado

---

<sup>244</sup> Scannone señala que esa expresión la toma de P. Ricoeur, quien la expresa en “Biblical Hermeneutics”, en *Semeia* 4, 1975, 29-147, ver 122 ss. También refiere nuestro autor a K. Jaspers, quien habla de “situaciones límite” y las experiencias de las que parte la pregunta por el ser en Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958, 1. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 135, nota 12.

<sup>245</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 135.

<sup>246</sup> Cf. *ibid.*, 135.

ética e históricamente, jamás es indiferente. Está situado éticamente por la apertura positiva –libre, aunque racional– a dicha interpelación –o por la cerrazón libre a ella–. Lo está históricamente a causa de la “encarnación” socio-histórica de la interpelación ética en los pobres. “La *opción ética* por la vida, la dignidad y la libertad del hombre, es, por razones históricas, *preferencial por los pobres*, más amenazados por la muerte, la degradación de su dignidad humana y la opresión”<sup>247</sup>

Según nuestro filósofo (y aquí recurre a M. de Certeau) *lugar* es “lo que permite y prohíbe”. No obstante, al tratarse de una elección *auténticamente ética*, entiéndase, integralmente humana por lo integralmente humano, y por lo tanto, racional de acuerdo con la razón recta, la misma provoca la apertura del pensamiento a la verdad y otorga un horizonte de comprensión radicalmente humano, y por consiguiente, universal. No resta autonomía teórica al filosofar sino que la posibilita liberándolo de posibles condicionamientos negativos.<sup>248</sup>

Ahora bien, al tratarse de un lugar histórico –social y cultural– al mismo tiempo “prohíbe” otras perspectivas que también son universales, pero históricas y culturalmente diferentes, a tal punto, que dicho horizonte, por el mismo hecho de serlo, jamás podrá posicionarse como saber absoluto, aunque de hecho provoque la apertura al saber de lo absoluto (del ser, la verdad y el bien en sí). Es, por lo tanto, una auténtica universalidad, pero analógica y situada (histórica y culturalmente situada).<sup>249</sup>

La opción preferencial por los pobres es segunda, no primera, se constituye en respuesta responsable a la palabra primera, la misma es cuestionamiento ético incondicionado y surgimiento originario de sentido, la cual surge de los pobres. Ahora bien, ella permite (dentro del círculo hermenéutico) el horizonte de comprensión de la misma palabra, ya que está abierta práctica e intelectualmente a ella. La filosofía puede tematizar reflexivamente y articular sistemáticamente –pero no agotarlo– dicho horizonte de sentido y percepción de

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>248</sup> *Cf. ibid.*, 136.

<sup>249</sup> *Cf. ibid.*, 136.

verdad. Y esa tematización origina las categorías fundacionales de un nuevo pensar teórico reflexivo, o sea, de una filosofía primera.<sup>250</sup>

No obstante, debido a la ambigüedad de la interpretación de la palabra primera y de la opción que le responde, la reflexión filosófica, además de ser teórica debe ser crítica. Ya que, tanto la interpretación teórica metafísica como la opción práctica ética, se encuentran mediadas por una particular comprensión histórica (social, cultural, política, etc.) de la pobreza actual latinoamericana. “Ni la comprensión metafísica ni la opción ética se identifican con esas mediaciones ni se les reducen, sino que las trascienden, ‘encarnándose’ inconfusa e indivisamente en ellas, tomando así cuerpo real, histórico y efectivo”.<sup>251</sup>

Por lo tanto, es importante que se lleve a cabo un discernimiento crítico, tanto de la racionalidad radicalmente humana –al mismo tiempo, teórica y práctica– de las mencionadas “palabra” y opción, como también de las mediaciones históricas que le dan cuerpo. No se trata de que la crítica científica suplante al conocimiento sapiencial primero, sino que se ponga a su servicio, pueda distinguir lo auténtico de lo in-auténtico y luego lo purifique para que su verdad salga a la luz.<sup>252</sup>

### 2.2.3.8. La “forma” del novedoso filosofar latinoamericano

Según Scannone, si realizamos un análisis segundo, epistemológico, nos daremos cuenta de que la “forma” de la palabra (“logos”) la cual emerge de la pobreza y es recogida especulativa y críticamente por el filosofar, mediante una primera reflexión, *conformándose* con ella, es una forma *incarnatoria* y *epifánica*.<sup>253</sup>

La “forma” incarnatoria era sugerida por nuestro autor por medio de las expresiones que usaba: “encarnación”, “tomar cuerpo”, “en, a través y más allá”, “mediación”. La epifánica se expresa en el hecho

---

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*, 136. Scannone aclara que aplica aquí en el nivel filosófico, lo que B. Lonergan expresa con respecto al horizonte de comprensión y su tematización en “foundations”, cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1972, cap. 11. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 136, nota 13.

<sup>251</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 136.

<sup>252</sup> Cf. *ibid.*, 137.

<sup>253</sup> Cf. *ibid.*, 137.

del *exceso*, no en cuanto cualitativo ni cuantitativo, sino en el sentido ético, que consiste en la excedencia de la dignidad del pobre (a pesar de su situación) y de su asombrosa libertad creadora. A través de dicho *exceso* se *excede* la significación de esa palabra por medio de la dignidad que se expresa en y por ella, y que “brilla” en ella.<sup>254</sup>

Tal palabra es excedida, ya sea en su sentido teórico como en su interpelación práctica por la grandeza de su referente.<sup>255</sup> No obstante, ésta se dice a la inteligencia y motiva a la voluntad, aunque no se reduce ni a su significación teórica, ni a la motivación práctica. Por eso dice Scannone, que la estructura del “logos” al que hace referencia es *unitrina*,<sup>256</sup> además de incarnatoria y epifánica, o sea, que se realiza “en el movimiento unitario de interjuego tridimensional entre la excedencia o sobreabundancia arriba mencionada, su epifanía en sentido históricamente encarnado y su interpelación ético-histórica a la libertad”<sup>257</sup>. Aunque la palabra no es reducible ni a lo teórico ni a lo práctico, ni al movimiento circular entre ellos, y menos aún al movimiento de ambos de “encarnación” histórica.

Esta novedosa “forma” asume y transforma a otras formas históricas del pensar filosófico (hilemórfica, trascendental, dialéctica, fenomenológica, etc.) al explicitar la interrelación –o mutua información– entre la teoría y la praxis, y de ambas con lo histórico –y por ende con lo socio-político– e incluso de todos estos con el momento irreductible de *excedencia*, es por eso que dicha “forma”, al parecer de nuestro filósofo, se encuentra en continuidad discontinua con esas formas históricas.<sup>258</sup>

Gracias al momento irreductible de *excedencia* la encarnación histórica de lo especulativo descubre una *sapiencialidad*

---

<sup>254</sup> Cf. *ibid.*, 137.

<sup>255</sup> Nuestro autor toma de Levinas la importancia que éste le da a la “altura” o “grandeza” del otro en cuanto otro en la relación ética del “cara a cara”, para el filósofo europeo el otro por antonomasia es “el pobre, el extranjero, el huérfano y la viuda”, cf. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 137, nota 14.

<sup>256</sup> Scannone señala que “el momento de excedencia se relaciona tanto con la ‘eminencia’ y el ‘excessus’ de la analogía tomista como con la ya citada ‘altura ética’ y el ‘infinito’ que excede la idea, según Levinas, así como también con la sobreabundancia de sentido de los símbolos y la categoría de la sobreabundancia, de las que habla Ricouer”. *Ibid.*, 137, nota 15.

<sup>257</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>258</sup> Cf. *ibid.*, 138.

contemplativa (la cual no queda reducida a la racionalidad teórica, aunque la incluya), y la práctica ética (y ético-política) supone un momento de *gratuidad* (el cual no se reduce a la simple exigencia de justicia, aunque la dé por supuesta). “El momento de esplendor epifánico de verdad, bien y belleza, tan propio de la celebración de la vida y la muerte de los pobres, es revelación de dicha excedencia: sobreabundancia de ‘algo’ que, en sus interrelaciones, permanece gratuitamente ‘libre’, es decir absuelto (¡absoluto!) de toda relativización”<sup>259</sup>

### 2.2.3.9. El replanteo de la cuestión filosófica de Dios a partir de la irrupción del pobre

Como expresa repetidamente Scannone, la irrupción del pobre, da que pensar y qué pensar a la filosofía, o sea, que además de ser un nuevo punto de partida y lugar hermenéutico, le otorga a ésta un contenido (y contenidos) de pensamiento. Uno de ellos es el problema de Dios. A partir del pobre, en quien lo *humano* del hombre se percibe en cuanto tal, ya que el mismo está despojado de los “privilegios” del tener, del poder y del saber, se puede transparentar mejor la riqueza ética y metafísica propia de la pobreza o “desnudez” ontológica del hombre en su misma humanidad. Nuestro autor entiende que se puede interpretar filosóficamente dicha riqueza como “gloria de Dios”.<sup>260</sup>

Por su *dignidad* absoluta, “el hombre supera infinitamente al hombre”<sup>261</sup>, fuente de un imperativo ético *incondicionado* que interpela y trasciende la libertad humana en cuanto tal, o sea, lo más profundo y subjetivo de la misma subjetividad humana, y además, fuente de misericordia, donde la mera interrelación moral racional se ve superada por la *gratuidad*. Incluso, en el pobre se revela que el hombre supera infinitamente al hombre porque el pobre acoge un don de vida, sentido y libertad que excede la misma capacidad de ésta, al mismo tiempo que le otorga la fuerza histórica de ser sujeto creador de más vida, sentido y libertad en la historia.<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>260</sup> *Cf. ibid.*, 138.

<sup>261</sup> Scannone toma esta frase de Pascal.

<sup>262</sup> *Cf. ibid.*, 139.

De esta manera se experimenta el exceso del hombre por el hombre en forma histórica, en esa historia compartida, colectiva y solidaria de los pobres. Desde ese exceso “en y más allá del hombre”, la filosofía tiene la posibilidad de *replantearse* la pregunta filosófica acerca de Dios. Ahora bien, Scannone se refiere a la pregunta por un Dios que se epifaniza sobre todo en el hombre, hoy principalmente en los pobres, y en la ratificación de su innegociable dignidad y su admirable y novedosa fuerza creadora de historia. No se refiere a un Dios que anule al hombre, ni a un hombre que absorba a Dios, sino a la *hierofanía* de Dios, que es la vida y creatividad histórica del hombre, fundamentalmente, de los pobres; y de un hombre que, al crear historia y realizar en ella más vida, sentido y libertad, glorifica a Dios.<sup>263</sup>

Desde este re-enfoque básico de la relación liberadora hombre-Dios, replanteada a partir de la irrupción del pobre como hecho de vida y libertad, se podrá –según el autor– reformular, tanto la comprensión filosófica de Dios, de la religión, del hombre, de su libertad, de la historia, como también animarse a formular nuevas vías de acceso a la expresión filosófica de un Dios viviente y liberador. “Ellas podrán partir de las experiencias humanas límite de cuestionamiento histórico radical del ser por el no ser (de los pobres), y de emergencia histórica desde el no ser al ser (gracias a los pobres), como se dan en el hecho de la irrupción del pobre en la conciencia y la sociedad latinoamericana”.<sup>264</sup>

Scannone concluye afirmando que a partir de este nuevo inicio y lugar hermenéutico del filosofar (la irrupción del pobre) es “posible un replanteo total no solo de la filosofía primera, sino también de las filosofías segundas, replanteo de validez universal, pero hecho en perspectiva histórica y socio-cultural latinoamericana”.<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> Cf. *ibid.*, 139.

<sup>264</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>265</sup> *Ibid.*, 140.

### 2.3. Síntesis de otras racionalidades por la filosofía latinoamericana a partir de la sabiduría popular de los pobres y marginados

Como he afirmado anteriormente, según el filósofo argentino, luego de la experiencia propia de Latinoamérica (de pobreza, exclusión, solidaridad, búsqueda de integración, valores compartidos, sincretismo religioso, etc.) en su novedad histórica, la filosofía aquí elaborada resultará irremediablemente renovada y transformada. Sin que por ello deba renunciar a su especificidad filosófica y a su continuidad con la tradición. No obstante, se trata sí, de una continuidad discontinua.<sup>266</sup>

Los pobres de América Latina al haber sufrido –y sufrir– la crisis y las limitaciones de la sociedad técnica moderna y de la lógica instrumental que la misma conlleva, tienen la posibilidad de querer superarla mediante su creatividad histórica, reafirmando su dignidad y sabiduría popular y apelando a la mutua solidaridad que los ayuda a sobrevivir a dicha crisis. La nueva filosofía que de esta realidad surge, no excluye, sin embargo, las reflexiones de quienes, desde el “Viejo Continente” (Habermas, Apel, etc.), ven en la sociedad moderna el terreno fértil para la emergencia de la lógica de la racionalidad comunicativa.<sup>267</sup>

Ante la profunda crisis que desde hace algunas décadas se ha instalado en el ámbito filosófico y por ende en el cultural, debido a una manera ahistórica, uniforme, e incluso, etnocéntrica, de concebir la universalidad de la filosofía, permanece vigente la pregunta sobre la posibilidad de contribución de las diversas culturas a la filosofía de nuestro tiempo.<sup>268</sup>

La filosofía “occidental” que surge en Grecia y se desarrolla en Europa, que lleva ese nombre y se autocomprende como *filosofía*, es dueña de un tipo de racionalidad que, como ya he señalado, podríamos llamar instrumental, abstracta, analítica, funcionalista, unidimensional, entre otras denominaciones. Según lo señala repetidas veces Scannone, esta filosofía podría ser re-situada por la

---

<sup>266</sup> Cf. *ibid.*, “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, 130.

<sup>267</sup> Cf. *ibid.*, “‘Mestizaje cultural’ y ‘bautismo cultural’”, 79-81.

<sup>268</sup> Cf. *ibid.*, “Las culturas latinoamericanas y la evolución de la filosofía para el siglo XXI”, en *Ccias*, 380, 1989, 9.

racionalidad latinoamericana, la cual se manifiesta como más englobante, abierta a la aceptación de otras estructuras de pensamiento o de otras lógicas.<sup>269</sup> En consonancia con este pensamiento, y partiendo de la acción lingüística de los filósofos, Gustavo Ortiz afirma que “la filosofía tiene acceso a modos de ver, de relacionarse, de existir, de actuar, imbricados en el lenguaje cotidiano, en el lenguaje científico, en el lenguaje religioso, etc., (...) esta comprensión de la filosofía permitiría conciliar sus pretensiones universales y su anclaje histórico; permitiría hacer filosofía siendo latinoamericanos”.<sup>270</sup>

Tal vez con mayor claridad que otras culturas del llamado Tercer Mundo, la cultura mestiza latinoamericana, que ha sido –y es– fruto de la fusión conflictiva pero fecunda de las culturas amerindias, europeas y africanas, es capaz de asumir a partir de su propia realidad los aportes de la filosofía occidental. Es decir, puede mediar o “mestizar” los principios de dicha filosofía, logrando plantear, de esa manera, una universalidad que esté situada histórica y culturalmente. La misma debe estar abierta a todos los ámbitos de la vida y la razón humanas, en especial la dimensión sapiencial, y también con apertura a la fusión entre distintas culturas y formas inculturadas del filosofar. Esto podrá ser posible únicamente desde “una concepción comunicativa, histórica y analógica de la universalidad”.<sup>271</sup>

El objetivo no sólo es la contribución para ubicar las diferentes maneras de expresión de la razón filosófica y científica en relación con la razón sapiencial, ni la asimilación transformadora de los aportes históricos de otras formas de racionalidad, sino más bien la *resistencia*, desde la propia cultura y desde la filosofía inculturada en ella, a las formas reduccionistas e imperialistas de la razón. Es este un histórico reclamo de los pueblos latinoamericanos (cuyas culturas mestizas están marcadas por la resistencia) a la filosofía del subcontinente, para que la misma tome las riendas de dicha resistencia frente al imperialismo reduccionista y su falta de respeto a las diferencias culturales.

---

<sup>269</sup> Cf. *ibid.*, 9.

<sup>270</sup> G. Ortiz, *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, Ed. Ferreyra Editor, Córdoba, 2003, 86.

<sup>271</sup> J. C., Scannone, “Las culturas latinoamericanas y la evolución de la filosofía para el siglo XXI”, 10.



Las contribuciones de la cultura de América Latina a la filosofía (y a su elaboración futura) poseen como símbolo los aportes de la reflexión de un gran número de filósofos latinoamericanos que teorizan (desde hace ya mucho tiempo) “sobre el *pobre* como lugar hermenéutico histórico de un filosofar liberador e inculturado en América Latina”.<sup>272</sup> Esto se debe a que, por un lado, los pobres han resistido históricamente a la opresión económica, política, social y religiosa, y por otro, a que su misma existencia cuestiona e interpela tanto desde el ámbito epistemológico como ético e histórico a toda forma de hacer filosofía que no tenga en cuenta (o bien, olvide voluntaria e ideológicamente) la situación de injusticia estructural que genera pobreza. El pobre, por eso, invita a pensar de manera tanto crítica como liberadora y llama a la filosofía a ponerse “al servicio teórico de la liberación histórica integralmente humana y humanizadora, y –por eso mismo– racional”.<sup>273</sup>

La filosofía se ve interpelada especialmente por la sabiduría de la vida de los pueblos latinoamericanos, una sabiduría que se manifiesta en la convivencia entre los hombres, con la naturaleza y con Dios. El pobre latinoamericano posee en general una visión trascendente de la vida, un sentido último de la misma que se manifiesta –ya lo ha dicho–, por ejemplo, en su religiosidad popular, con sus símbolos, ritos y celebraciones. Además del respeto de los valores propios y la continuidad de la práctica de las tradiciones heredadas, los pobres latinoamericanos tienen la capacidad de organizarse a través de diversos movimientos de carácter social, político o religioso y desde allí asumir y expresar aquellos valores éticos y culturales que emergen de la re-flexión sobre la propia realidad. La toma de conciencia de estos nuevos valores no contradice los tradicionales, al contrario, los transforma desde adentro. Es más, se asumen aportes válidos de la modernidad como ser: la crítica histórica, el reclamo por el respeto a los derechos humanos, por la liberación, por el trabajo tecnificado, por la democracia, etc. Pero esos valores son asumidos desde la idiosincrasia cultural latinoamericana, y por ende, desde su

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, 10. Cf. también, *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 15.

<sup>273</sup> *Ibid.*, “Las culturas latinoamericanas y la evolución de la filosofía para el siglo XXI”, 11.

sapiencialidad. "Así es como parece vislumbrarse la emergencia de una nueva síntesis cultural y de un nuevo sujeto histórico-cultural".<sup>274</sup>

La filosofía latinoamericana actual *puede* y *debe* aportar a la filosofía futura el esfuerzo por reubicar sapiencialmente a la racionalidad filosófica y científica moderna en la cultura de los pueblos de América Latina. Se trata de una asimilación crítica, transformadora y fecunda llevada a cabo por los mismos pueblos y del diálogo cultural y filosófico entre las diversas culturas humanas sin excepción alguna.

Según Scannone la palabra inculturación implica la relación entre sabiduría y cultura, ya que el centro de la cultura de un pueblo es la sabiduría de la vida que posee. No obstante, la relación entre la filosofía y la cultura, la primera con pretensión de universalidad y la segunda parcial, temporal y situada, no resulta tan simple. El objetivo del filósofo argentino es lograr el tratamiento de la filosofía en la cultura de los pueblos latinoamericanos sin que ésta deje de ser estrictamente filosofía.<sup>275</sup> Scannone pretende que el término *sabiduría* nos permita encontrar la mediación entre filosofía e inculturación. Ya que a partir de la sabiduría popular latinoamericana es como alcanzaremos a lograr la auténtica inculturación de la filosofía en América Latina. "Esto es así porque en ambos casos... a) se trata de un conocimiento *humano-global* –¡que implica racionalidad!– ...; b) se conoce la vida *a la luz del primer principio y último fin*; se trata de un saber *fundamental, esencial y universal*".<sup>276</sup>

Cabe aclarar que la sabiduría popular no es un saber científico, aunque no por eso ingenuo.

"Su elemento no es el concepto, como en la ciencia y la filosofía, sino el símbolo (símbolos, mitos, ritos, narraciones...). No procede argumentando –como la filosofía–, sino imaginando, plasmando, narrando historias, viviendo costumbres, obrando ritos... Pero no por ello deja de tener su propia normatividad, aunque no se trata del orden estricto, metódico, autocontrolado, propio de la filosofía. Aún más, no carece de discernimiento crítico; pero es el del 'olfato', la prudencia y

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>275</sup> Cf. *Ibid.*, "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", en *Stromata* 38, 1982, 317.

<sup>276</sup> *Ibid.*, 318.

experiencia de la vida: en cambio la crítica propia del pensar filosófico será autoconsciente, reflexiva y metódica”.<sup>277</sup>

Así pues, entre la sabiduría popular y la filosofía se da una relación análoga. A lo largo de la historia dicha relación se ha pensado de diferentes maneras: por ejemplo, Parménides la piensa como oposición entre la doxa (opinión popular) y la verdad (conocimiento filosófico). En la Edad Moderna también se las enfrenta: por un lado el conocimiento religioso y por otro el pensamiento ilustrado. En filósofos contemporáneos como Heidegger, en cambio, se ha puesto de relieve la importancia de la palabra simbólica del poeta;<sup>278</sup> es también el caso de Ricoeur quien considera importante intentar construir una filosofía a partir del símbolo.

La hipótesis de Scannone –insisto– es que el pensamiento analógico responde a las exigencias de un pensamiento que se estructure al son de nuestra sabiduría popular, y que puede así rendirle el servicio del concepto, sin dejar de lado su sapiencialidad<sup>279</sup>. Por eso, resulta necesario partir de un replanteo del pensamiento analógico desde la sabiduría popular latinoamericana.

Scannone recurre a la reflexión cristiana para argumentar y por eso cita –como en muchas otras ocasiones– el DP donde los obispos manifestaban que la cultura latinoamericana se expresa en las actitudes propias de la religión del pueblo. Actitudes que están profundamente imbuidas del sentido de trascendencia y de la cercanía divina. Dicha cultura se traduce en la sabiduría popular, la cual posee rasgos contemplativos que marcan la relación de estos con los demás hombres, con la naturaleza y con Dios. Es el modo propio como se viven estas relaciones, o sea, “los tres grandes temas de la filosofía vividos ‘inculturadamente’, que pueden así dar que pensar y qué pensar a la filosofía”.<sup>280</sup> Concluye, entonces, Scannone, afirmando que se puede “plantear el problema del contenido de una filosofía inculturada, por mediación de la sabiduría popular”.<sup>281</sup>

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, 318.

<sup>278</sup> Cf. A. García Astrada, “Encaminamiento hacia la sabiduría”, en Sociedad Argentina de Filosofía, *La filosofía desde América*, Tomo VI, Ed. Comunicarte y Alejandro Korn, Córdoba, 2000, 142-143.

<sup>279</sup> Cf. J. C. Scannone, “Sabiduría, Filosofía e inculturación”, 319.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 320.

<sup>281</sup> *Ibid.*, 320.

Para Scannone la sabiduría popular “católica” del pueblo latinoamericano no separa ni opone, sino que une y respeta otras formas de pensar. Es por eso que una filosofía en ella inculturada tendrá que inspirarse en sus contenidos y asimilar su forma de articulación traduciendo la vida al orden teórico pero siendo fieles a su estructuración y ritmo.

Como podemos observar, para Scannone esta sabiduría surge fundamentalmente del catolicismo, núcleo –para él– de la religiosidad latinoamericana. Es por eso que su argumentación a favor de una racionalidad sapiencial tiene que ver en gran medida con su lectura del DP. El autor (siguiendo dicho documento) prioriza el sentir cristiano (o más concretamente católico) a toda otra forma de pensar y de vivir en América Latina.<sup>282</sup>

Otra característica en cuanto a la forma de comprensión de los contenidos es que la cultura latinoamericana posee la marca del “corazón” y la intuición. La misma no se expresa en las categorías utilizadas por la ciencia sino en la manifestación artística, en la religiosidad vivida, en la vida comunitaria y en la solidaridad. Es decir, que la articulación sapiencial no se da en primer lugar en el orden del concepto o categorías sino en el del símbolo, ya sea artístico, religioso, etc., y en las relaciones interpersonales. Además, el símbolo implica una síntesis de la vida que expresa en una unidad diferenciada la totalidad, respondiendo –más que a la razón que razona– a la intuición y al “corazón”. Estas referencias a la “vida vivida”, a la intuición, a lo comunitario, expresan el modo propio del saber popular. El mismo, sin dejar de ser verdadero conocimiento, es auténticamente ético y religioso ya que no distingue la comprensión de Dios con la de la justicia. Lo antagónico de los rasgos de esta cultura es la “civilización urbano-industrial” enmarcada dentro de las categorías físico-matemáticas y en la lógica de la eficiencia, la cual es uniformizante, cuantitativa y unívoca.

---

<sup>282</sup> Me resulta difícil comprender hasta dónde la “unión y el respeto” no alteran la esencia de la cosmovisión católica y su misión de evangelizar a los pueblos. Lo que Puebla afirma teniendo como centro el sentir de los católicos se podría atribuir –según mi modo de ver– a todos los sectores sociales, religiosos y culturales del subcontinente. Esta inquietud se la he expresado personalmente a Scannone en el Encuentro anual del “Corredor de las Ideas” en la Universidad de General Sarmiento en el año 2010.

Siguiendo con la referencia del DP, plantea Scannone los desafíos que la “civilización urbano-industrial” presenta a nuestra cultura latinoamericana. La racionalidad instrumental está impregnada de racionalismo y está marcada por los totalitarismos modernos (marxismo y liberalismo), ambos de tendencia secularista. Estas ideologías son una amenaza tanto para el trasfondo ético-religioso sapiencial de la cultura latinoamericana, como para la paz social de nuestros pueblos. Este tipo de racionalidad provoca, por un lado, la pérdida de arraigo, y por otro, el secularismo arreligioso que aumenta cada día, sobre todo en la gente más joven de nuestras sociedades.<sup>283</sup> Pues bien, ese desafío debe asumirlo también la filosofía que quiera inculturarse en nuestra tierra.

Por lo tanto, una filosofía inculturada en la sabiduría popular latinoamericana más allá de respetar su contenido, deberá también reubicar críticamente los aportes de la racionalidad moderna (tanto de la racionalidad analítico-funcionalista como de la racionalidad dialéctica), y deberá hacerlo en el seno de una racionalidad más abarcativa; sin que ello suponga menor capacidad crítica. Dicha racionalidad más abarcativa es la racionalidad sapiencial, la cual debe distinguir para unir y no separar, confundir o reducir.<sup>284</sup>

Según el filósofo jesuita es posible profundizar en un replanteo del pensamiento analógico a partir de la sabiduría popular latinoamericana, teniendo en cuenta las exigencias que he mencionado anteriormente. Aclara Scannone que el pensamiento filosófico que responda a dichas exigencias no deberá ser primariamente analítico, abstracto, unívoco ni funcionalista. Deberá, por el contrario, proceder de acuerdo con el ritmo propio del pensar sapiencial simbólico; estará en tensión irreductible con él y lo servirá reflexiva, crítica y metódicamente. Además, estará en consonancia con el sentir espiritual, ético-religioso de la cultura latinoamericana. Por último, el momento de determinación, negación y mediación lógica, no deberá entenderlo sólo desde la oposición analítica y abstracta de afirmación y negación, ya que es una oposición que separa sin relacionar y menos unir. Y tampoco deberá entenderlo

---

<sup>283</sup> Cf. *ibid.*, “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad”, en J. C. Scannone y M. Perine, (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 218-220.

<sup>284</sup> Cf. *ibid.*, “Sabiduría, Filosofía e inculturación”, 322-323.

como una negación dialéctica de la negación, ya que supondría nivelar y reducir sin tener en cuenta las diferencias. Al contrario, es necesario partir de la comprensión de la negación, determinación y mediación basadas “en la relación de comunión real entre personas en libertad, justicia y alteridad y, por ende, en la comprensión especulativa de la eticidad, la simbolicidad y la trascendencia religiosa”.<sup>285</sup>

Por consiguiente, Scannone considera que el pensamiento analógico (como se afirmó antes) es más conveniente que el analítico o el dialéctico para la elaboración de una filosofía auténticamente latinoamericana, ya que el mismo “respeto la distinción en la unidad y a ésta en la distinción, sin separación ni confusión de trascendencia e inmanencia, y comprende la negación desde la afirmación (y no al revés), y la afirmación y negación desde la trascendencia propia de la vía eminentiae”.<sup>286</sup> De esta manera se hace posible la trasposición en el nivel filosófico del discurso de la forma propia de la sabiduría popular latinoamericana, marcada por lo simbólico y por un fuerte sentido ético-religioso. La manera de hacerlo es a través del pensamiento/lenguaje analógico y de ese modo es posible pensar, no en forma analítica ni dialéctica, sino analéctica la “vida vivida” de los latinoamericanos.

Sintetizando, mientras desde los sectores teóricamente más “civilizados” se excluye y esclaviza desde el dolor del oprimido no sólo se clama por justicia sino que se promueve la igualdad, la integración y el bien común de todos los ciudadanos. El “reverso de la historia” ha hablado y se ha hecho escuchar. El “rostro del oprimido” ha interpelado a los burgueses europeos que pretendieron excluirlo de la historia.

El “reverso de la historia” de la humanidad, además, se manifiesta en el “reverso de la historia” de la Iglesia, donde encontramos hombres mezquinos, avaros, emparentados con el poder opresor, pero también algunos capaces de dar la vida por la justicia como Hidalgo o Morelos, entre muchos otros.

Aun permanece vigente el desafío del pensamiento latinoamericano acerca de nuestra identidad y el destino de nuestros

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, 324.

<sup>286</sup> *Ibid.*, 325.

pueblos. Es fundamental integrar en el mismo las intuiciones, ilusiones o esperanzas de Artigas, Bolívar, San Martín, y tantos otros, para que el sueño de la "Patria grande" se haga realidad. De esta forma América Latina demostrará ser parte de la historia, no ya de la historia dialéctica hegeliana de la que hemos sido excluidos, sino de *nuestra propia historia*.

No pocas han sido –y son– las dificultades que se presentan a la hora de elaborar una filosofía propia. Lo común en los momentos y modos de elaboración de la filosofía latinoamericana ha sido la búsqueda de emancipación europea y la conciencia de identidad. En algunas ocasiones se han alcanzado mejores resultados, pero el esfuerzo siempre ha estado presente.

Adhiero al pensamiento de Scannone, con quien afirmo que es posible reubicar sapiencialmente la filosofía, otorgándole tanto arraigo cultural como orientación ética a partir de la sabiduría popular sin necesidad de la pérdida de racionalidad científica.

### 3. MANIFESTACIONES ÉTICAS, POLÍTICAS Y RELIGIOSAS DE LA RACIONALIDAD SAPIENCIAL

En los países que conforman América Latina –además de la conciencia de identidad nacional– existe una clara conciencia de identidad latinoamericana. Consecuencia de una misma historia: donde se comparten alrededor de tres siglos de dominación europea, las guerras por la independencia en las que muchos criollos de diferentes regiones se vieron hermanados en la lucha, el mismo idioma, la religión y determinadas experiencias sociales, culturales y económicas comunes.<sup>287</sup> Ya lo decía Simón Bolívar en su *Carta de Jamaica* en 1818, cuando afirmaba que era una idea brillante pretender formar del Nuevo Mundo una única nación, ya que cuenta con un mismo origen, una lengua en común, costumbres similares y una religión.<sup>288</sup>

Si bien los ámbitos ético, político y religioso son parte constitutiva de la sabiduría popular, y ya han sido tratados en los capítulos anteriores, en éste intentaré llevar a cabo un análisis sobre cada una de estas dimensiones de modo particular (y los valores que conllevan), cuya toma de conciencia considero (junto a Scannone) crucial para la construcción de un futuro mejor. Hemos descubierto, gracias al aporte de numerosos filósofos –que desde hace décadas trabajan en este campo de investigación–, que dichos ámbitos esconden, pero a la vez manifiestan, en sus símbolos, gestos, actitudes e intenciones, su verdad más profunda: una racionalidad propia y particular, producto de la fusión de razas y culturas. Racionalidad que se expresa moral, política y religiosamente más

---

<sup>287</sup> Cf. J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, 17.

<sup>288</sup> Cf. S. Bolívar, “Carta de Jamaica” (1818), en *Escritos políticos*, Ed. Alianza, 1975. Citado en A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 56-57. No obstante, el mismo Bolívar consideraba casi imposible la concreción de tal idea en su época, debido a las circunstancias diversas de cada pueblo, al clima diferente y a los intereses opuestos de los habitantes de estas tierras. La religión a la que se refiere Bolívar es la católica (ya que ella ha ocupado un lugar preponderante en la historia de Latinoamérica). En la actualidad la pluralidad religiosa presenta nuevos desafíos y nuevas reflexiones.



humana que otras racionalidades y que contiene el poder<sup>289</sup> de cambiar la situación de división, pobreza y opresión por una realidad más integradora y liberadora de los pueblos latinoamericanos.

Expondré el pensamiento del filósofo jesuita en relación con otros filósofos del “Nuevo Continente” quienes vienen reflexionando *de y desde* Latinoamérica hace ya mucho tiempo.

### **3.1. Manifestaciones éticas**

Tal como he afirmado varias veces, para algunos filósofos – incluido Scannone– existe en América Latina una lógica propia, que podría caracterizar como *lógica de la gratuidad*. El planteo a partir de la óptica de dicha lógica comenzó a desarrollarse con el análisis de las actitudes, la simbología cultural, literaria y las instituciones populares latinoamericanas –ya sean indígenas, tradicionales o modernas– que conllevan valores, tales como: libertad, reciprocidad, gratuidad y solidaridad.<sup>290</sup>

#### **3.1.1. Mediación histórica de los valores a partir de la experiencia histórico-cultural de América Latina**

El “mestizaje cultural” latinoamericano es el producto de la fusión de diversos valores, los cuales, por medio de encuentros y conflictos se fueron mediando históricamente en la conformación de un nuevo *ethos* cultural. No obstante, a causa de esas contradicciones, el consecuente núcleo ético de valores no pudo mediar en estructuras e instituciones sociales, políticas y económicas que le correspondan y den respuestas a la demanda de justicia, la cual es un valor central para el sentido de la vida del mencionado *ethos* cultural. De todas maneras, ese pedido imperioso de justicia inspiró, poco a poco, una línea histórica, la que, con intentos y acciones, viene augurando un novedoso paso cualitativo en la mediación histórica de valores.<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> Entiéndase el concepto “poder” de manera ambigua: poder para oprimir o poder para liberarse de dicha opresión. De ambos modos estará expresado en el presente capítulo.

<sup>290</sup> Cf. J. C. Scannone, “Institución, Libertad, Gratuidad”, 239-240.

<sup>291</sup> *Ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 147.

Scannone entiende por *ethos cultural* “el modo particular de vivir y habitar éticamente el mundo que tiene una comunidad histórica (un pueblo, una familia de pueblos, etc.) en cuanto tal en su historia”<sup>292</sup>. Sostiene que ha elegido dicha caracterización ya que tiene en cuenta las estructuraciones sociales, culturales, políticas y económicas de la convivencia, como también el núcleo *ético-sapiencial* de principios vividos y valores que la van orientando. La respuesta ética que la comunidad va dando en su historia al Bien que le interpela es libre, sin embargo, se encuentra estructuralmente condicionada. La comprensión del autor supone que la mediación de valores es básicamente ética –ético-cultural, ético-histórica– ya que el *ethos* cultural posee la forma de opción cultural fundamental, aunque esté mediada históricamente, condicionada previamente y progresivamente logre estructuraciones de la vida y la convivencia que en mayor o menor medida le correspondan.<sup>293</sup>

O sea que, además de tener en cuenta aquí la “semántica” histórico-cultural (trasfondo de sentido, valores, memoria, símbolos, experiencias y obras culturales) que toma protagonismo por las decisiones históricas comunitarias y la “sintaxis” cultural y social por medio de la cual se articula en estructuras e instituciones, también se presta atención a la “pragmática” ética-histórica (ético-cultural, ético-religiosa) que las incluye en las decisiones y acciones –con libertad ética– de su propia historia.<sup>294</sup>

En síntesis, al trasfondo semántico de sentido que le es dado por su manera de habitar la tierra, su memoria histórica y su tradición cultural, la comunidad lo pone en juego en una pragmática ético-histórica. Ese poner en juego ético, en medio de los encuentros y conflictos históricos, conlleva la configuración, organización y estructuración de la vida y la convivencia de modo a veces justo o injusto, en una especie de “sintaxis”. “El interjuego histórico de esas dimensiones (semántica, pragmática y sintáctica) configura el *ethos*

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, 148.

<sup>293</sup> Cf. *ibid.*, 148-149.

<sup>294</sup> Cf. *ibid.*, 149. Scannone aclara que toma estas categorías de Cullen, empleándolas en sentido histórico-cultural. Cf. C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Ed. San Antonio de Padua, Buenos Aires, 1978, 12ss. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 149, nota 3.

cultural, aunque a la pragmática le corresponda el rol de mediación *ético-histórica* en cuanto tal"<sup>295</sup>

Ahora bien, más allá de que existan opciones fundamentales que puedan aplicarse a la comunidad en general y en forma análoga a los diversos componentes sociales (pero no a cada uno de sus miembros), las opciones ético-comunitarias no resultan unívocas ni homogéneas en los diferentes sectores de la sociedad. Por tal motivo en la historia de la mediación de valores encontramos proyectos antagónicos, y no sólo en referencia con los proyectos de otras comunidades, sino *ad intra* de la misma comunidad. El resultante de las opciones comunes y de aquellas antagónicas en el seno de la comunidad será el surgimiento de su *ethos* cultural con un mayor o menor grado de integración social.<sup>296</sup>

Para el jesuita, "América Latina", además de ser una región geográfica, conforma una unidad histórico-cultural que nace del encuentro de la Amerindia y las culturas ibéricas<sup>297</sup>. Pero aclara que esta afirmación no es unívoca, sino que encierra un conflicto de interpretaciones sobre el ser y el deber-ser de dicha realidad cultural. No obstante, ese conflicto hermenéutico y aquellos conflictos que la subyacen, presuponen esa unidad fundamental en vez de destruirla.<sup>298</sup>

A lo largo de la historia latinoamericana se han llevado a cabo diversos proyectos de mediación histórica de valores, comprendiendo y practicando de manera diferente y, en ocasiones contradictoria, la mediación histórica y los valores que hay que mediar. Son diferentes líneas históricas que a lo largo del tiempo conservan cierta continuidad fundamental en sus respectivos proyectos, pero cada uno posee formas diversas en su momento histórico "(conquista y colonización; emancipación política; lucha de proyectos en orden a la organización nacional; triunfo del proyecto liberal; sucesivas crisis y cuestionamientos del mismo; importación y surgimiento de nuevas alternativas históricas)".<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> J. C. Scannone, *ibid.*, 149.

<sup>296</sup> Cf. *ibid.*, 149-150.

<sup>297</sup> Scannone no nombra aquí (como en otros trabajos) a las culturas africanas de los esclavos negros.

<sup>298</sup> Cf. *ibid.*, 150.

<sup>299</sup> *Ibid.*, 150.

Scannone distingue en la historia de América Latina distintas líneas (por motivos de extensión del presente trabajo sólo ampliaré la última ya que para el autor es la que manifiesta las características estructurales de la auténtica mediación histórica): el proyecto colonialista; el modernizante; el subversivo; el dialéctico; el de la resistencia; el populista; el liberador.<sup>300</sup>

### **3.1.1.1. Líneas estructurantes del proyecto auténtico de mediación de valores**

#### **3.1.1.1.1. Proyectos latinoamericanos liberadores**

A lo largo de toda la historia latinoamericana se fueron dando proyectos liberadores. En la época de la Colonia ya hubo proyectos, los cuales tuvieron la autoría de obispos o misioneros o de algunos grupos de indios que recibieron la influencia de los anteriores. Estos, asumiendo como irreversible el encuentro entre los pueblos amerindios e ibéricos, intentaron cambiar su estructura y sentido, de tal manera que se pueda ir eliminando la dominación conflictiva y potenciando la síntesis vital, por medio “del reconocimiento de la autoafirmación de los pueblos aborígenes y de un auténtico ‘mestizaje cultural’ con cuerpo estructural”<sup>301</sup> Por eso su crítica profética y su propuesta de soluciones concretas no fue sólo ético-ideal, sino que alcanzaba los niveles ético-institucionales y ético-económicos (la lucha contra la encomienda, las Nuevas Leyes de Indias, la formación de “repúblicas de indios”, pueblos, hospitales, etc. En conexión con estos intentos emancipatorios debería ser situada la insurrección de Tupac-Amaru, ya que la misma no fue mera oposición o resistencia.<sup>302</sup> Además, la búsqueda de libertad (uno de los valores promovidos por la modernidad) que en primer lugar fue impulsado por las elites criollas ilustradas y más tarde asumida por el pueblo mestizo y criollo. Uno de los proyectos liberadores de raigambre popular fue el movimiento artiguista, como también aquellos llevados

---

<sup>300</sup> Cf. *ibid.*, 150.

<sup>301</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>302</sup> Cf. *Ibid.*, “¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización en América Latina”, en *Stromata* 48, 1992, 294-300.

a cabo por San Martín, Bolívar, Hidalgo, etcétera, aunque con notables diferencias. También forman parte de estos proyectos muchos caudillos federales, quienes trascienden el regionalismo y populismo, manifestando en la práctica proyectos liberadores a niveles supranacionales. Pasado el tiempo José Martí concretizará esa línea, proponiendo la vinculación de la valoración del pueblo y de la cultura mestiza, la asimilación de valores modernos (no alienantes) y la respuesta de América Latina al neocolonialismo mediante su unificación.<sup>303</sup>

En el siglo XX continúa esa línea histórica a través de los movimientos populares y antimperialistas, los cuales poseen a veces rasgos auténticos y, en ocasiones –junto a otros–, de índoles liberal-reformistas o populistas. “Se trata de la continuidad de quienes reconocen en el pueblo que padece injusticia y que lucha por la justicia el *sujeto* de la mediación histórica de valores, aunque con relativa frecuencia descuiden calibrar suficientemente las contradicciones”.<sup>304</sup>

Esta línea histórica tuvo la capacidad para unir la resistencia ética y la creación de símbolos con la potencialidad de novedosas síntesis históricas, además del mestizaje cultural básico, también asimiló “a la criolla” determinados valores modernos, como la búsqueda de emancipación, la constitución nacional escrita, la educación pública, el voto universal, el sindicalismo, etc.. Más allá de las contradicciones y ambigüedades parciales y provisionales, fueron construyendo una historia, la cual conlleva hitos que contienen un importante bagaje de memoria y simbolismo. “Ellos orientan al pueblo hacia un proyecto de justicia y a oponerse (con la desconfianza, la resistencia y la lucha activa: sindical, política, etc.) a los proyectos del antipueblo”<sup>305</sup>

Además de las citadas realizaciones macrosociales parciales, Scannone agrega el hecho de que en los pueblos de América Latina se fueron conformando espacios de convivencia solidaria, en los que ya se experimenta la libertad, solidaridad, la comunión y participación, la unidad en la justicia, nuevos tipos de autoridad, los cuales expresan nuevos “modelos” de novedosas relaciones sociales y

---

<sup>303</sup> Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 165.

<sup>304</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>305</sup> *Ibid.*, 166.

nuevas síntesis vitales e institucionales incluso en los niveles macrohistóricos.<sup>306</sup>

Finalmente, nuestro autor hace alusión a la realidad actual latinoamericana (tema que ampliaré más adelante) refiriéndose principalmente al ámbito de la Iglesia católica. Considera que en la misma se está llevando a cabo un proceso de especial conversión ética y religiosa a los pobres. Se ha revalorizado la religiosidad popular, su sapiencialidad, sus aspiraciones, su cultura y su historia. "Movimientos como los de la pastoral popular y las comunidades eclesiales de base abrieron un nuevo dinamismo de comunión y participación que promete también frutos en otros niveles de la cultura, como son el político, el económico y el científico, con tal que se den las convenientes mediaciones".<sup>307</sup>

Esas experiencias pasadas son material de reflexión para la filosofía, con el fin de realizar desde ella una crítica ontológica a proyectos históricos opresores y para cuestionar la estructura *ontológica* de la auténtica mediación histórica de valores.<sup>308</sup>

### **3.1.1.1.2. Posibles líneas ontológicas estructurantes de la auténtica mediación histórica**

Scannone intenta esbozar algunas líneas ontológicas estructurantes de una mediación histórica de valores no opresora, ineficaz o alienante. No pretende proponer un proyecto histórico concreto, sino iluminar a aquellos que ya están presentes, o bien, pueden llevarse a cabo a la luz de la reflexión filosófica a partir de la historia. De esta manera la práctica teórica filosófica tratará de sumar en ellos una contribución específica.<sup>309</sup>

La condición indispensable para dicha mediación es su arraigo en la semántica histórico-cultural propia. Ahora bien, para que haya historia ella no es suficiente, sino que se necesita una pragmática ético-política: "la puesta en juego de esos valores y símbolos por la libertad de la comunidad en su encuentro (dialógico y dialéctico) con

---

<sup>306</sup> Cf. *ibid.*, 166.

<sup>307</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>308</sup> Cf. *ibid.*, 166.

<sup>309</sup> Cf. *ibid.*, 167.

otras comunidades históricas y sus *ethos*".<sup>310</sup> Así pues, se penetra en el riesgo de la historia para llevar a cabo una estructuración –sintaxis– que encarne los valores emergentes en materia social, o sea, que corporice la nueva síntesis vital en estructuras e instituciones. La mediación que llega a eso es *de suyo* dialógica (diálogo entre pueblos y culturas). La negación que implica es *determinada*, no abstracta. "Lo está dialógicamente (no ante todo dialécticamente) tanto por la primera afirmación puesta en juego en el encuentro cuanto por la trascendencia ética hacia la alteridad determinada de otra comunidad histórica y también por el mismo encuentro ético-histórico con ella"<sup>311</sup>. Por eso, es posible hablar de una negación alterativa: uno no es el otro, lo trasciende éticamente, es diferente, ese encuentro trasciende a ambas autoafirmaciones, no es su suma, sino que es condición de posibilidad de una autoafirmación plena.

Ahora bien, cuando el encuentro histórico es también conflicto, la negación alterativa o ética supone una negación de la negación, o sea, la de la agresión y la opresión. Es por eso que la dialógica implica dialéctica, pero no se reduce a ella.<sup>312</sup> Por tal motivo, el punto de partida de la pragmática es la resistencia, no una simple autoafirmación, resistencia que incluye una negación: un *no* a la dominación y dependencia.<sup>313</sup> De este hecho se desprende que la nueva *síntesis vital* emergente sea una síntesis conflictiva, no reductible al conflicto, ni a un simple resultado del mismo; no obstante, éste forma parte de ella, la tensiona y amenaza quebrarla si no continúa con la difícil construcción de la unidad –cada vez mayor– en la justicia. "Se trata de una segunda afirmación que, pasando por la negación purificante, preserva y transforma la afirmación primera en la eminencia de una novedad histórica que surge del encuentro dialógico y dialéctico"<sup>314</sup>

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>311</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>312</sup> Scannone cree vislumbrar esa conjunción entre dialógica y dialéctica en la encíclica *Laborem Exercens*. "La dialógica se ve en la concepción de la unidad entre capital y trabajo en la prioridad de éste; la dialéctica aparece en la propuesta radical de superación de la actual inversión economicista". *Ibid.*, 168, nota 16.

<sup>313</sup> *Cf. Ibid.*, 168.

<sup>314</sup> *Ibid.*, 168.

En los comienzos de la historia de América Latina se produjo la ambigüedad de la conquista, que, a la vez, fue mestizaje racial y cultural. Pero, a pesar de esa nueva síntesis, no se puede olvidar ideológicamente las contradicciones que aún no han sido superadas, ni la existencia de nuevos colonialismos que no tuvieron la intención ni alcanzaron dicho mestizaje cultural.<sup>315</sup>

Nuestro filósofo no habla de un simple *desarrollo* orgánico ni de una mera *simbiosis* de valores, al contrario, se refiere a un encuentro *ético-histórico*, que contiene tanto diálogo como dialéctica; por otra parte, no tiene que ver sólo con la vida orgánica ni con la cultura en su nivel simbólico (aunque estén incluidas), sino con una vida auténticamente humana y su convivencia ético-política, que inevitablemente envuelven los aspectos económico y jurídico-institucional.<sup>316</sup>

La pragmática que lleva a esa novedosa síntesis histórica, más allá de ser en extremo positiva, se opone al agresor, pero al reconocerlo como tal y siendo consciente de sus valores, al mismo tiempo le reconoce su eticidad, que va más allá incluso de su carácter de opresor. Por eso trata de “asumir sus valores *desestructurándolos* de su sintáctica según el *ethos* de dominación, para darles un *nuevo* sentido y función en una *nueva* sintaxis que los reestructure tanto en el nivel ético-simbólico de los valores y los símbolos de la cultura cuanto en su corporización infraestructural”<sup>317</sup> De ahí la diferencia básica de dicha pragmática con una simple resistencia y con la mediación populista.

La mediación verdaderamente liberadora supone la “encarnación” del llamado ético del bien en la materia (económica, social, psicológica), de manera que la mediación sea infraestructuralmente eficaz; implica también la “información” de esa eficacia por la fuerza ética (real pero no física) que permite (interpela, libera y mueve) la libertad para la mediación histórica, e incluso la orienta éticamente a la justicia para el otro y para sí, y como consecuencia, para la reconciliación.<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> Cf. *ibid.*, 168.

<sup>316</sup> Cf. *ibid.*, 168-169.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>318</sup> Cf. *ibid.*, 169.



Tanto la voluntad de tener y de poder, como la lucha social de poderes, intereses y clases pueden otorgar energía histórica a la mediación ético-histórica de valores, si es que desechan su carácter absolutizante e idolátrico y su natural ambigüedad, para materializarse en la lucha por la justicia, y por una historia más humana y en paz. “Claro está que entonces no se tratará ni de la dialéctica marxista de lucha de clases ni del ‘homo homini lupus’ de la ‘libre’ concurrencia liberal, sino de una pragmática dialógica que incluye y transforma la dialéctica”<sup>319</sup>

Así es como cada nueva mediación histórica de valores –como novedosa síntesis histórico-cultural– conlleva un “ya sí” real e histórico abierto siempre a un “todavía no”, como consecuencia de la reserva escatológica propia de la eticidad y de la historia auténticamente humana.<sup>320</sup>

En síntesis, Scannone intenta otorgar un aporte universal al cuestionamiento filosófico de la mediación histórica de valores, aunque un aporte universal-situado, ya que su reflexión se centra en la realidad latinoamericana, siempre dentro del círculo hermenéutico entre ontología e historia. Su reflexión tiene como objeto el tema de la *mediación* auténtica de valores, que en su opinión es la ético-histórica. Para ello recurre a la categoría de “*ethos* cultural”, y distingue en éste los momentos semántico, pragmático y sintáctico.<sup>321</sup>

No sólo las líneas históricas que poseen características estructurantes que indican un camino de mayor humanización, sino también las experiencias de proyectos históricos opresores o ineficaces de mediación de valores le sirvieron a nuestro autor “para repensar la interrelación dialógica y dialéctica entre los momentos de afirmación y de negación propios de la estructura ontológica de la pragmática mediadora auténtica”.<sup>322</sup>

De esa manera concluye que la pragmática es una mediación ético-histórica –históricamente ética y éticamente histórica– cuyo momento de negación (el cual es alterativo, ya que incluye, transforma y trasciende la simple negación de negación) se basa en una autoafirmación originaria y resistente y apunta a una afirmación

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>320</sup> Cf. *ibid.*, 170. Cf. también, *ibid.*, “Hacia un nuevo humanismo”, 505-508.

<sup>321</sup> Cf. *Ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 171.

<sup>322</sup> *Ibid.*, 171.

eminente. Esta es capaz de trascender los anteriores momentos en una síntesis original que encierra una novedosa semántica y sintaxis estructurante del mundo de valores y de su “encarnación” en materialidad social. “Cada ‘síntesis vital’ así lograda es un nuevo paso cualitativo en la vida histórica del *ethos* cultural del nosotros ético-histórico”.<sup>323</sup>

### 3.1.2. Filosofías actuales de la donación

Existen hoy replanteos filosóficos y teóricos-sociales de lo humano que reconocen “nuevamente” (ya que según Scannone antes lo había hecho la filosofía patristica y medieval) un lugar originario a la denominada *lógica y economía del don*.

Nuestro autor hace referencia a algunos representantes de esta corriente de pensamiento y sus derivaciones: a modo de ejemplo menciona a Marcel Mauss, con su “economía del don”, y a sus seguidores, con la “economía de la solidaridad” —ésta última investigada empíricamente por Luis Razeto y por la economía social— y propuesta teóricamente como otra opción frente al neoliberalismo, como así también a la “sociología del amor” de Luc Boltanski, entre otros.<sup>324</sup>

En el ámbito de la filosofía, la modernidad ha intentado ser superada, por un lado, a través del “pensamiento débil” postmoderno, y por otro, por medio de la interpretación de la facticidad no de modo nihilístico, como simple hecho gratuito o como absurda, sino en cuanto don gratuito. Ya el segundo Heidegger se refiere al *don* del ser y el tiempo al *dasein*, en cuanto éste es el *ahí de dicho ser*. Por su parte, para Ricoeur no es el “yo” quien otorga el ser en su acto de pensar, por el contrario, es el ser el que se le *da* al pensamiento, o sea, se le dona sobreabundantemente en y a través del lenguaje (en especial simbólico y poético), así constituye al hombre como sí mismo y le permite la apertura a la comprensión del don divino. De acuerdo con el pensamiento de Levinas la interpelación del rostro del otro es el don ético originario, que implica la respuesta ética responsable al otro como otro, hasta la substitución por él.<sup>325</sup>

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, 171. Cf. también, *ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad”, 85-86.

<sup>324</sup> Cf. *ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad”, 67-68.

<sup>325</sup> Cf. *ibid.*, 68.

Este nuevo “giro” de la actual filosofía es interpretado por muchos como un “giro teológico” de la filosofía, sobre todo de la fenomenología francesa. Para Scannone, el mayor representante de este nuevo pensamiento es Jean-Luc Marion, quien propone su fenomenología de la donación a la que entiende como filosofía primera.<sup>326</sup> Según Marion el “yo” del hombre se declina primeramente en *dativo*, ya que él es el donatario, el co-donado (adonné), el destinatario y testigo de la donación. “Ésta se descubre en su exceso y sobreabundancia sobre todo en lo que dicho autor denomina fenómenos saturados (saturados de intuición y donación de sentido), entre otros: el acontecimiento histórico, la obra de arte, el cuerpo propio, el rostro del otro,...”<sup>327</sup>

Para Scannone, en América Latina –careciendo de la radicalidad del método fenomenológico de Marion– la Filosofía de la Liberación ya estaba planteando *avant la lettre* un complemento necesario al pensamiento del filósofo francés. Ello en tanto que, en primer término, interpretó de modo social y estructural la ética de Levinas, y la donación a partir de los rostros de los otros. La entendió como cuestionamiento incondicionado de los pobres y excluidos, y por esa interpelación y donación, creó “la *praxis des-interesada de liberación y la creación de nuevas instituciones justas y solidarias*, según una *lógica del don, la gratuidad y la com-pasión*”<sup>328</sup>. Dicha lógica, no obstante, no descarta el aporte de otras lógicas o estrategias, como la dialéctica de la negación de la negación, pero las supera y transforma

---

<sup>326</sup> Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997. Cf. también, J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 69, nota 12. Cf. también, J. C. Scannone, “Fenomenología y hermenéutica en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, en *Stromata* 61, 2005, 179-193.

<sup>327</sup> J. C. Scannone, “Violencia y ética de la gratuidad”, 69. Jean-Luc Marion influye en el pensamiento de Scannone (en las últimas décadas) principalmente con la cuestión del “tercero” –indispensable para que se dé una auténtica relación ética–; con el análisis fenomenológico de Marión, Scannone completa la inspiración levinasiana acerca de la alteridad. Cf. J. C. Scannone, “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la Conferencia de Jean-Luc Marion”, en J. C. Scannone, (coord.), *Comunión ¿Un nuevo paradigma?*, Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales, Ed. San Benito, Buenos Aires, 2006, 133-140.

<sup>328</sup> *Ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad”, 69. Cf. también, *ibid.*, “Institución, libertad, gratuidad”, 239-252. Cf. también, *ibid.*, “Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, 157-173.

desde la gratuidad del *don* —e incluso del per-dón—. De esa manera ha sido posible para la filosofía latinoamericana actual repensar la comprensión filosófica del hombre a partir de la “nostridad” (o sea, la comunidad ético-histórica del nosotros) y la gratuidad, pero sin dejar de lado ingenuamente la violencia y el conflicto. No obstante, “sólo según una lógica y una estrategia dialógicas de gratuidad (anadialéctica), es posible el camino de superación de la violencia”.<sup>329</sup>

### 3.1.3. Ética de la liberación latinoamericana

La Filosofía de la Liberación, asumiendo e interpretando a Levinas en clave ética, histórica, social, estructural y conflictiva, partió de la interpelación ético-histórica de los pobres. Los mismos convocan a servirlos, incluso por medio de la praxis teórica de la filosofía, y al mismo tiempo a aprender de su sabiduría popular. Ahora bien, al tratarse de un cuestionamiento y posterior respuesta práxica dentro de una realidad social estructuralmente conflictiva, esa praxis —incluso teórica— “debe serlo de *liberación humana integral*, también social, económica y política, no sólo *de y para*, sino también *con y desde* los pobres”<sup>330</sup>. El filósofo aprende de los pobres en el intercambio mutuo de saberes (al mismo tiempo sapiencial y reflexivo) específicos e irreductibles entre sí. Es más, a causa de la situación de conflicto de América Latina, el filósofo, fiel a su opción, puede llegar hasta el servicio extremo de dar su vida por la paz y la justicia de todos.

Según Scannone, quien mejor ha desarrollado una ética desde el “Nuevo Continente” ha sido Dussel. El mendocino analiza los diferentes tipos de violencia (de género, política, pedagógica, etc.), especialmente sistemática, para superarlos ético-históricamente. Para este último la ética posee tres componentes básicos: a) un principio *material*, o de verdad y contenido, que es la vida humana, en su dignidad, o sea, en su integralidad a la vez material y espiritual, personal, social y cultural. b) Dicho principio es aplicable por medio del principio *formal*, de validez intersubjetiva. Se trata del diálogo de la comunidad de comunicación (o discernimiento social) de acuerdo a

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad”, 70.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 74.

la ética del discurso de Habermas y Apel, pero añadiendo a ella el aporte latinoamericano. c) Por último, para que la acción pueda ser auténticamente moral hace falta un tercer principio, a saber: el de *factibilidad*, el cual asume la racionalidad estratégica medio-fin, pero dejando de lado los intereses particulares o colectivos y transformándola éticamente por medio de los otros dos principios anteriormente mencionados. “Pues éstos están centrados en el *en sí* –de suyo *gratuito*– de la persona humana, a saber, en su *vida y convivencia dignas* (como *contenido* de la ética) y en su *comunidad dialógica de comunicación* (como *forma* ética de validación intersubjetiva).”<sup>331</sup>

No obstante, para Dussel, cualquier sistema, incluso los sistemas teóricos de la ética, y fundamentalmente sus posibles concreciones institucionales (políticas, religiosas, culturales, económicas, etc.) tienden a cerrarse e ideologizarse, y como resultado, crean víctimas. Ellas son los excluidos del sistema que se convierten en una totalidad cerrada. Por eso los tres principios éticos deben ser reinterpretados permanentemente y transformados a partir del cuestionamiento del sistema por las mismas víctimas. Estas víctimas se constituyen como el otro (al modo levinasiano), entendido desde la realidad conflictiva latinoamericana actual. Por eso no resulta suficiente la simple *legalidad* o la “justicia” y el “derecho” para vencer la violencia; es necesaria la respuesta responsable de conversión personal e institucional *gratuitas* frente al sufrimiento “gratuito” de las víctimas de la historia.<sup>332</sup>

Scannone adhiere al pensamiento de Dussel, y le añade otro principio ético: el de *compasión*<sup>333</sup>, el cual obra como crítica desde la exterioridad al sistema y se relaciona con los otros principios transformándolos. Estamos frente a una opción por la vida y el diálogo comunitarios, integrando en el mismo a los excluidos de la vida y de la comunidad de comunicación, para que esa vida y diálogo

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, 74. Nuestro autor toma estas reflexiones de Dussel de su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, (sin ed.), Madrid-México, 1998. Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, nota 13.

<sup>332</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 75.

<sup>333</sup> El filósofo argentino asume este principio de Hermann Cohen, quien a su vez, lo adopta de la tradición bíblica reinterpretándolo filosóficamente. Cf. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, 1988. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 75, nota 22.

sean realmente factibles. Ahora bien, esto no se debe llevar a cabo a partir de simples estrategias de poder, sino utilizando el poder desde *estrategias de lo humano*.<sup>334</sup>

#### 3.1.4. Situación social actual en América Latina

En el siguiente apartado mostraré, a raíz de la situación social de América Latina en los últimos años, cómo Scannone reconoce en actitudes concretas del pueblo, el mencionado *ethos* cultural.

Dentro de las características fundamentales de la modernidad latinoamericana podemos encontrar la amplia extensión de la marginalidad social y de la economía informal. Más allá del evidente progreso de los procesos de modernización y el dinamismo del capitalismo en América Latina, los mismos jamás han alcanzado a la mayor parte de la comunidad. Una gran proporción de la población no tiene la posibilidad de acceder a un trabajo formal y por tal motivo se ven obligados a sobrevivir con tareas comerciales insignificantes o casuales, quedando relegados en un contexto de exclusión y marginalidad. Cerca de un tercio de la población de las principales urbes latinoamericanas no tiene empleos apropiados, carece de ingresos regulares y vive en “villas miserias” ubicadas (la mayoría de ellas) en la periferia de las grandes ciudades, en condiciones de absoluta pobreza, constituyendo de esa manera una subclase social.

Las subclases surgieron en Latinoamérica junto al proceso de urbanización que tuvo su génesis en la década de 1930 y se aceleró a partir de 1960. En los últimos años, de hecho, la población urbana aumentó de manera extraordinaria. Este fenómeno difiere radicalmente de la urbanización europea, ya que mientras en el “Viejo Continente” la misma se produjo por la atracción de la industrialización interna, por el contrario, en América Latina fue –y es– resultado del atraso y el aumento de la pobreza en las zonas más des pobladas y en el campo. Por tal motivo el sector que mayor crecimiento numérico ha experimentado últimamente en las ciudades

---

<sup>334</sup> Scannone entiende las *estrategias de lo humano* al modo como lo hace Otfried Höffe, o sea, que si bien se trata de “estrategias”, es decir de razón instrumental, son estrategias “de lo humano”, a saber, de esa misma razón pero asumida y transformada por la racionalidad ética. Cf. O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1975. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 75, nota 23.

es el llamado sector terciario junto con el sector informal. La economía se presenta incapaz de absorber a la enorme multitud de desempleados, cuyo número aumenta año tras año. Por lo general muchos gobiernos de turno mienten a través de estadísticas falsas sobre el desempleo tomando como referencia incluso a quienes han trabajado sólo unas pocas horas durante el mes anterior.

Existe en América Latina un agravante que complica aún más la situación: la ausencia de un Estado de bienestar eficaz y universal como en los países desarrollados. La carencia de la seguridad social o del seguro de desempleo es una realidad en casi toda Latinoamérica, y los beneficios que ofrecen esos Estados son inadecuados y a veces irrisorios. Esto se debe mayormente a los sucesivos recortes en el gasto público, lo que conlleva una degradación cada vez mayor en el nivel de vida de la gente.

Ahora bien, en medio de tanta desazón producto de la marginalidad y la falta de seguridad social, nos encontramos con actitudes propias de los que padecen la pobreza y la exclusión social, que si bien son consecuencia de la situación en la que viven, reflejan valores humanos dignos de admiración. Dichas actitudes son: el surgimiento de la economía informal (trueque), de organismo privados, ya sean cocinas populares (ollas populares), cooperativas de trabajo, etc., como también prácticas de solidaridad, reciprocidad, gratuidad y ayuda mutua.

Jorge Larraín asegura que tanto el fenómeno de la exclusión como el de la solidaridad provocan consecuencias importantes en el proceso de construcción de identidad en diferentes sectores de la población latinoamericana. Mientras que el primero es causa de pasividad y conformismo frente a un mundo hostil, injusto e inevitable, el segundo es una salida posible a tal situación, ya que a través de la solidaridad y ayuda mutua los individuos se sienten acompañados y con mayor fortaleza en la lucha por sobrevivir. En definitiva, estaríamos frente a dos caras de la misma moneda.<sup>335</sup>

Sin caer en el esencialismo (por entender la identidad como un proceso en construcción) difiero de Larraín ya que considero que tanto la pasividad, producto de la exclusión, como la solidaridad, gratuidad y reciprocidad son actitudes que han estado presentes en la

---

<sup>335</sup> Cf. J. Larraín, *Identidad y modernidad en América Latina*, 245.

cultura latinoamericana desde hace mucho tiempo y no sólo un producto de las circunstancias actuales. La idea del “destino”, más cercana a la Moira griega que a la religión cristiana (que está aún presente en la conciencia de los latinoamericanos), tiene como antecedente remoto al pensamiento mítico de los pueblos originarios de América. Muchas de las comunidades nativas, al menos aquellas que han dejado como legado expresiones artísticas o mitológicas, (o artístico-mitológicas) coincidían en una concepción de la historia como catástrofe y destino, manifestada precisamente en tales expresiones. Entendían que todo había sido preordenado y predeterminado. La actitud que dicha visión de la vida y de los acontecimientos históricos conlleva es de pasividad y conformismo. Aunque tal actitud no mitiga el dolor, permite al menos enfrentarlo con resignación y estoicismo, y eso es lo que se manifiesta en canciones y poemas de algunas culturas nativas. El mundo mítico que caracteriza a estos pueblos está muy lejos de la lógica de progreso de los europeos. Considero importante resaltar que aún hoy perduran en muchos latinoamericanos actitudes de pasividad y conformismo frente a la invasión cultural, económica, política, etc., de los países desarrollados.

Por su parte, la solidaridad –valor que comparten muchos latinoamericanos y que es consecuencia de la lógica de la gratuidad– también hunde sus raíces –como causa remota– en la idiosincrasia de los pueblos indígenas, de las culturas afroamericanas y en los principios evangélicos del cristianismo. La racionalidad que conduce a vastos sectores de la sociedad latinoamericana a tener las actitudes mencionadas es más respetuosa de los derechos humanos y de la dignidad de las personas que la racionalidad instrumental propia de la modernidad europea, y puede ser un importante aporte a un mundo globalizado donde suelen prevalecer más bien gestos individualistas y mezquinos.

### **3.1.5. Vías de solución a los conflictos sociales a través del diálogo socio-político, consensos básicos, instituciones más justas y humanas**

Para Scannone puede darse una conversión afectiva en el ámbito civil, sin que ésta suponga necesariamente una conversión de tipo religiosa, en especial, si aquella supone la conversión ético-histórica



de las víctimas. Siguiendo a Dussel, y en parte a Habermas y Apel, nuestro autor considera “que el *procedimiento formal* para discernir en común la realización de la *vida y convivencia humanas dignas*, y para encontrarle *vías de factibilidad*, es el *diálogo* entre todos los afectados, dando voz preferencial a las víctimas”<sup>336</sup>. Por eso es tan importante la *educación social* para lograr dicha conversión afectiva, como así también el diálogo, y eventualmente, con repercusiones en el imaginario colectivo, creando nuevas iniciativas que motiven al cambio socio-político.

Nuestro filósofo apunta a que por medio de la *educación* y las *decisiones políticas* puedan efectivizarse (estratégicamente) aquellos valores y actitudes que ya forman parte del *ethos* cultural latinoamericano y que poseen características similares con los de otros pueblos del mundo. De hecho existen ya fructíferas iniciativas al respecto: “...actualmente, ante el absurdo social al que nos lleva la globalización neoliberal, se está ya dando la *emergencia de la sociedad civil* (...) se trata de distintas *iniciativas y movimientos alternativos* que, de diversos modos, apuntan a una utopía apropiada a nuestro tiempo: ‘la globalización de la solidaridad’”.<sup>337</sup>

Por medio del *diálogo* (social, político, intercultural, interreligioso), como estrategia humana, se pueden alcanzar *consensos mínimos básicos* en los diferentes niveles sociales y políticos. Dichos consensos generan *poder social y político* si es que –al modo como lo propone Arendt– logran un *querer y actuar juntos*, ya sea en el ámbito local como nacional e internacional. Ese poder posee una importante fuerza política, sobre todo en los lugares donde la cultura y las instituciones son democráticas –al menos formalmente–. Más aún, “así como las instituciones y estructuras de violencia nacieron frecuentemente de muchos y repetidos actos violentos y condicionan otros nuevos, así también, de dichos diálogo, consensos y nuevo

---

<sup>336</sup> J. C. Scannone, “Violencia y ética de la gratuidad”, 84.

<sup>337</sup> *Ibid.*, 84. Scannone está pensando aquí en la búsqueda de “intereses universalizables” que plantea Adela Cortina. Cf. también, *ibid.*, “Palabras de apertura del Congreso por el Rector de las Facultades de Filosofía y Teología”, en J. C. Scannone (coord.), *Comunión ¿Un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Ed. San Benito, Buenos Aires, 2006, 10-11.

poder pueden y deben nacer *instituciones nuevas* de mayor justicia".<sup>338</sup>

Esto es así ya que las actitudes nuevas ético-históricas propenden a encarnarse y expresarse, tanto en la cultura como en las instituciones sociales, políticas e incluso económicas que regulen la interacción del mutuo reconocimiento y la amistad social. Éstas son la consecuencia de la conversión existencial, histórica, cultural, social e institucional, la que, no obstante, deberá renovarse en forma permanente para evitar el riesgo de cerrarse nuevamente en un sistema que genere víctimas.<sup>339</sup>

### **3.2. Manifestaciones políticas**

Según Scannone el fenómeno de la globalización es un hecho y una ideología. Hecho en apariencia irreversible que ha sido provocado especialmente por las nuevas tecnologías de la información y comunicación, junto a otras causas menos relevantes. Tales tecnologías influyen de tal manera en la concepción del tiempo y del espacio, que posibilitan un intercambio (incluso económico) simultáneo y sin las barreras de la distancia. Ideología que pretende ser el único modo de pensar y llevar a cabo la globalización basada en los principios neoliberales cuya praxis e interpretación conduce a la llamada nueva cuestión social que tiene como característica fundamental la exclusión social, e incluso la exclusión de naciones o continentes enteros.<sup>340</sup>

#### **3.2.1. Regionalización**

##### **3.2.1.1. Comunidades regionales de naciones**

Uno de los modos de respuesta a la globalización ha sido la creación de *comunidades regionales de naciones* —experiencia que se viene llevando a cabo tanto en Europa como en América Latina desde hace tiempo— que no sólo ha sido posible (cómo lo ha

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, "Violencia y ética de la gratuidad", 85.

<sup>339</sup> Cf. *ibid.*, 85.

<sup>340</sup> Cf. *ibid.*, "Desafíos éticos-sociales de la regionalización en el marco de la globalización", en *Cias*, 539, 2004, 582-583.

demostrado la experiencia), sino aconsejable. Scannone fundamenta dicho consejo presuponiendo que "...en general, ante la globalización, es más concorde con la ética un escenario de *integración y solidaridad* que uno de fragmentación y conflicto, porque es más *humano*, más *social* y más de acuerdo a la dignidad de pueblos y personas."<sup>341</sup>

La fragmentación conduce muchas veces a consecuencias nefastas como: el enfrentamiento de "todos contra todos", donde, por supuesto, prima la fuerza del más fuerte por sobre los derechos del débil; o bien, la aceptación de la hegemonía, donde esa lógica permanece intacta. En tal caso las naciones no hegemónicas tendrían que resignarse a mantenerse dentro del marco de relaciones sumisas y acatar las órdenes de quienes tienen en sus manos el poder –sobre todo económico– y el dominio del mundo. Recurrir a algún tipo de reacción individual frente a tal opresión significaría quedar sumidos aún más en la pobreza y exclusión, como la experiencia de algunos países lo atestigua. Ahora bien, parece que existe alguna salida, ésta se puede expresar en aquel antiguo refrán "la unión hace la fuerza". Ciertamente (y la experiencia aquí también es testigo), cuando los países se agrupan tienen mayores posibilidades, dicha unión permite que sean mejor respetados los derechos de los pueblos y sobre todo de los más vulnerables.<sup>342</sup>

### **3.2.1.2. Posibilidades reales de la regionalización "integral" de las naciones latinoamericanas**

En América Latina son muchas las razones que aconsejan una regionalización entre los pueblos: la vecindad y el espacio compartido, el valor común de la solidaridad, las mismas raíces culturales, una historia análoga, la religiosidad popular, etc. La vecindad no sólo entendida como espacio físico sino también geopolítico compartido, que, aunque muchas veces ha sido –y es– causa de conflictos, también lo es de unión y solidaridad. Esa solidaridad de la que hablo (y de la que ya he hecho referencia en el apartado anterior) se encuentra presente en toda Latinoamérica y es

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, 584.

<sup>342</sup> *Cf. ibid.*, 584

un valor (aunque no exclusivo) propio de nuestros pueblos, aplicable también a las relaciones internacionales. “Estamos en vías de aceptar las diferencias entre vecinos no como oposición entre adversarios sino como alteridad que puede enriquecernos a todos en el reconocimiento mutuo y la colaboración hacia un *proyecto comunitario de naciones libres y hermanas*”.<sup>343</sup> Nuestro substrato cultural que “desde el punto de vista de la filosofía, es un escenario futuro ética, social y políticamente deseable y realmente posible”,<sup>344</sup> es además una posibilidad real en el momento histórico actual. Desaprovechar tal oportunidad supondría un irracional retroceso de nuestros pueblos. Según Helio Jaguaribe, en esta ocasión la historia está siendo permisiva con nosotros (Argentina, Brasil e incluso América del sur); no obstante, dicha permisibilidad no durará para siempre y tal vez no vuelva a repetirse. Scannone amplía la permisibilidad histórica a toda América Latina, y considera que estamos viviendo un tiempo donde se dan las condiciones y posibilidades de construcción de un futuro mejor en común a partir de la creación de una verdadera “Comunidad de naciones”. “Por ello mismo, no se trataría solamente de una unión aduanera o de un mercado común, sino de una comunidad política y cultural, además de económica, jurídicamente institucionalizada, en el mutuo respeto de la autonomía relativa a cada país.”<sup>345</sup>

Un hecho concreto de dicha regionalización es el caso del MERCOSUR, el cual es un modo ético-histórico de asumir los desafíos de la globalización. Además, frente a los gérmenes de anti-humanidad y exclusión generados por este fenómeno, veremos en este apartado cómo surgen también nuevas posibilidades en el seno de las sociedades, donde el respeto de la alteridad se complementa con la integración de diferentes sectores sociales: el neocomunitarismo de base, los nuevos movimientos sociales, las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), el ethos de los derechos humanos, etc. También en lo económico se da de hecho esa integración, cuando los pueblos reaccionan de manera comunitaria y autogestionaria ante injusticias generadas por decisiones de políticas neoliberales; podemos nombrar a los

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, 585.

<sup>344</sup> *Ibid.*, 585.

<sup>345</sup> *Ibid.*, 585.

microemprendimientos comunitarios, las cooperativas, las huertas comunitarias, etc. En América Latina se están dando, también, otros tipos de movimientos de autovaloración de las etnias y culturas indígenas, reivindicando lo propio. El proceso de emergencia de la sociedad civil se manifiesta sobre todo a nivel local –aunque ya se ha convertido en fenómeno mundial– que en Latinoamérica está arraigado en nuestra tradición comunitaria.<sup>346</sup>

### 3.2.1.3. Importancia de las futuras opciones ético-políticas

Ahora bien, aunque el espacio geográfico, la génesis cultural o la historia en común (entre otras cosas) impliquen cierta cercanía, es necesario profundizar en una visión compartida de la historia y en una misma voluntad política. Tales factores darán lugar a un proceso de integración con objetivos definidos en forma comunitaria e instituciones y normas que permitan el alcance de esos objetivos.<sup>347</sup> Es, entonces, necesario e inminente promover –en ocasiones recrear– un imaginario común latinoamericano desde los ámbitos educativos (formales e informales), e incluso por medio de la historia, el arte, la literatura, la religión, los medios de comunicación social, etc. Ese imaginario que de alguna manera ya está presente en la cultura latinoamericana debe ser promovido igualmente en el imaginario político.<sup>348</sup> Ahora bien, la voluntad política puede ser movida por meros intereses privados, sectoriales, inmediatos, egoístas, o por el bien común nacional y regional, considerado en el mediano y largo plazo.<sup>349</sup>

El mismo proceso se constituirá por continuas opciones ético-políticas de acuerdo con las diferentes alternativas, ya que los objetivos se pueden definir democráticamente, o bien, a través de presiones de los más poderosos (personas, empresas, naciones, etc.), o sea, de acuerdo con intereses particulares, o bien, comunitarios. Por eso es necesario prestar especial atención a la ética de las instituciones, ya que las mismas tienen el poder de generar estructuras de interacción basadas en la solidaridad, la

---

<sup>346</sup> Cf. *ibid.*, “La globalización como hecho e ideología”, 264-27.

<sup>347</sup> Cf. *ibid.*, 586

<sup>348</sup> Cf. *ibid.*, 586.

<sup>349</sup> Cf. *ibid.*, 586.

mutua cooperación y el bien común, pero también, relaciones anti-éticas de injusticia, violencia y opresión.<sup>350</sup>

El deseo de integración es una realidad en numerosos gobernantes de las naciones latinoamericanas. Existe un largo camino recorrido de esfuerzo político mutuo entre los países para lograr dicha integración, pero aún queda mucho por hacer. El diálogo fraterno y la búsqueda del bien común internacional-subcontinental por encima de los intereses particulares, resulta indispensable para *poder* lograr el mayor bienestar posible de los pueblos de América Latina.

Scannone insiste en la posibilidad de dicha integración, fundamentando esa potencia en “una cierta *unidad plural analógica* de la cultura y las culturas de América Latina, porque entre ellas se da un ‘aire de familia’”<sup>351</sup>. Es por eso que nuestro filósofo propone preservar, afianzar y promover un imaginario colectivo regional latinoamericano y ampliarlo a lo político, como cimiento cultural de una ciudadanía regional. Para lograr esto, también es necesaria la educación de los pueblos latinoamericanos a fin de alcanzar una cada vez mayor conciencia comunitaria regional, la cual se corresponda con ese imaginario y los valores que el mismo conlleva.<sup>352</sup>

### **3.2.2. La eclosión de lo social comunicativo**

Más allá de los aspectos negativos que la globalización encierra, Scannone intenta señalar los signos positivos, los gérmenes de vida, de humanidad y humanización que también se encuentran presentes en el fenómeno de la globalización y que se pueden detectar por medio de un análisis fenomenológico de la acción ético-histórica. Para esto, el autor tiene en cuenta a la sociedad civil y su cultura.

El proceso negativo de exclusión y homogeneización no es el único que forma parte de nuestra realidad. Se dan también, a nivel global (como de países o regiones), señales esperanzadoras de reales posibilidades y tiempos mejores. Scannone enumera algunas de ellas:

---

<sup>350</sup> Cf. *ibid.*, 586-587.

<sup>351</sup> *Ibid.*, “Desafíos éticos-sociales de la regionalización a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia”, 43.

<sup>352</sup> Cf. *ibid.*, 43.

“...el movimiento de las conciencias y las instituciones hacia una cada vez mayor *democratización*; la reacción activa de la *sociedad civil* ante la crisis del Estado Providencial y ante la absolutización del mercado; el *neocomunitarismo de base*; los *nuevos movimientos sociales*; el fortalecimiento del *Tercer sector* (ONGs etc.) y de sus *redes de solidaridad*, aún mundial; el *nuevo imaginario cultural* y el *ethos de los derechos humanos*, a los que los fenómenos recién citados dan cuerpo social; la formación de *comunidades de naciones* para enfrentar mejor la globalización. (...) Todo ello parece responder a una *nueva dinámica cultural* que pide, por consiguiente, un paradigma renovado de comprensión teórica, tanto en el nivel de la teología como en el de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales.”<sup>353</sup>

Estos fenómenos no se pueden separar unos de otros, por el contrario, se encuentran íntimamente relacionados. Se los podría caracterizar –según Scannone– como una *eclosión de lo social comunicativo*.<sup>354</sup>

Tal eclosión supone una renovada relación de lo social con lo político (e incluso con lo económico), relación que obliga, al mismo tiempo, a recomprender cada uno de estos ámbitos, especialmente el político.

### **3.2.2.1. Democratización y ethos de los Derechos Humanos**

Como en muchos países del mundo, en América Latina –en general– y en Argentina –en particular–, la dura experiencia de los golpes militares y sus consecuentes gobiernos *de facto*, el fracaso sistemático del comunismo, los nacionalismos fascistoides y el populismo, como también el enfrentamiento entre el terrorismo guerrillero y el del Estado, llevaron a que en la conciencia de los ciudadanos la opción sea la democracia. Por ello las instituciones se han ido democratizando, aunque aún de manera frágil y parcial. Esto supone un cambio radical en la sociedad civil y exige una auténtica refundación de la praxis económica y política.<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup> *Ibid.*, “La globalización como hecho e ideología”, 267-268.

<sup>354</sup> *Cf. ibid.*, 268.

<sup>355</sup> *Cf. ibid.*, 268.

A esta elección de la conciencia social por el sistema democrático le corresponde (ya sea en el nivel global como regional y nacional) un *ethos de los derechos humanos*, que se pone del lado de los derechos cívicos y políticos y es cada vez más sensible a los socioeconómicos, sociales y culturales. Al parecer estaríamos frente a una búsqueda de la democratización plena, incluyendo la democracia del mercado.<sup>356</sup>

### 3.2.2.2. Emergencia de la sociedad civil

Es un hecho que –por diversas causas– el Estado de bienestar se encuentra en crisis. Ahora bien, tampoco el mercado autorregulado ha sido capaz de otorgar las respuestas suficientes a las necesidades de la sociedad en su conjunto. Por tales motivos, está surgiendo un nuevo fenómeno: la *emergencia de la sociedad civil*, diferente tanto del Estado como del mercado, la cual busca dar respuestas a la crisis, conformándose una nueva forma “de actuación social, desde la cual se recomponen los roles e interrelaciones entre los mismos, y surgen nuevas demandas e identidades sociales y nuevas fuentes de certidumbre”<sup>357</sup>

Dicho fenómeno es una continuación de las reacciones de la sociedad civil, llevadas a cabo décadas atrás, en favor de los derechos civiles o contra los regímenes autoritarios. Finalizada esa época, el protagonismo de la sociedad civil se ha prolongado en el tiempo (con altibajos) dentro del marco de la democracia formal. Scannone está pensando en el neocomunitarismo y en diversos movimientos sociales como los que están orientados, respectivamente, a fortalecer lo local y el llamado “tercer sector”. Dichos movimientos se caracterizan, en forma común, por estar organizados en redes flexibles –que alcanzan un nivel global– y no a la manera de subordinación piramidal.<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> Cf. *ibid.*, 268-269.

<sup>357</sup> *Ibid.*, 270.

<sup>358</sup> Cf. *ibid.*, 270.



### 3.2.2.3. Neocomunitarismo de base

El filósofo jesuita entiende que el neocomunitarismo<sup>359</sup> o neosociacionismo se viene dando –en forma diversa y fluctuante– en diferentes países de América Latina, en todas las dimensiones sociales. Si bien dicho fenómeno ha sufrido una fuerte crisis debido a diferentes acontecimientos como: la caída del muro de Berlín, la crisis socialista, el neoliberalismo, la globalización, etc., con altibajos y ambivalencias según cada nación o región, es necesario tenerlo en cuenta en una visión de futuro. El mismo encierra un gran potencial vital y una memoria histórica que es inminente deconstruir y renovar.<sup>360</sup>

Frente a las políticas neoliberales en el ámbito económico, el pueblo responde, muchas veces, de manera comunitaria y autogestionaria: “microemprendimientos comunitarios, pequeñas empresas de trabajadores, pre-cooperativas, huertas comunitarias, ‘comprando juntos’, distintos tipos de comités de desocupados, etc.”<sup>361</sup>. Nuestro autor aborda este tema a partir del pensamiento del científico social chileno Luís Razeto, quien ve en esas organizaciones populares, además de una estrategia para la subsistencia, una base para la formación de un sector de la macroeconomía, e incluso para plantearla en la praxis de las ciencias económicas a partir del factor “C” o factor “comunidad”.<sup>362</sup>

Finalmente, dentro del ámbito de lo *social y cultural*, se vienen desarrollando diversas instituciones libres del pueblo, tales como, las sociedades de fomento en los barrios, los programas de alfabetización, los radios barriales, los comedores infantiles, las cooperadoras escolares, novedosos modos de educación formal e informal, etc.<sup>363</sup>

---

<sup>359</sup> Scannone aclara que la expresión “neocomunitarismo” no es suya sino que la toma de D. García Delgado.

<sup>360</sup> Cf. *ibid.*, 271.

<sup>361</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>362</sup> Cf. *ibid.*, 271. Cf. también, *ibid.*, “Hacia la justicia en el mundo y en América Latina”, 210-211. Cf. también, *ibid.*, “Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, 167-170.

<sup>363</sup> Cf. *ibid.*, “La globalización como hecho e ideología”, 272. Con respecto a estas organizaciones no-económicas dice Scannone: “También en ellas se ponen en juego anadialécticamente valores ético-sociales y ético-culturales latinoamericanos,

Estos cambios en las actitudes y organizaciones populares tienen mucho que ver con la refundación de lo *político*, ya que allí se viene dando el “germen de una nueva actitud –crítica, solidaria, comunicativa, participativa, autogestionaria–, transferible también a la vida política en sentido estricto y a las organizaciones políticas, si estas quieren enraizarse en la sociedad civil, confiriéndole una adecuada mediación política”<sup>364</sup>. Ya que sin ésta –por medio de la participación popular– no podría expresar su eficacia histórica. Sería una “nueva manera de hacer política”, en apariencia “no política” en cuanto no es político-partidista.<sup>365</sup>

No obstante, al parecer, en este ámbito la “explosión de lo social” no es tan manifiesta; eso se debe a la desconfianza que el pueblo tiene en los partidos tradicionales y los políticos de profesión. Por tal motivo, se está dando en América Latina el fenómeno de los partidos vecinales como también la emergencia de nuevos líderes políticos surgidos de organizaciones populares, de movimientos que promueven los derechos humanos e incluso del área de la cultura como el artístico y el deportivo. Ahora bien, lo importante es que en diferentes ámbitos sociales parece estar naciendo esa “nueva manera de hacer política”, que tiene que ver con el modelo cultural participativo que va surgiendo en la sociedad civil.<sup>366</sup>

Por su parte, cuando las redes de organizaciones sociales se amplían y toman conciencia de sí mismas, al igual que determinados movimientos sociales altamente conflictivos, consiguen un importante peso político con posibilidades reales de participación.<sup>367</sup>

En síntesis, Scannone piensa que las bases –fundamentalmente los pobres, aunque no en forma exclusiva– no esperan recibir todo del Estado y, además, desconfían del mercado, por eso “se

---

asumiendo críticamente y transformando valores e instituciones de la modernidad (y postmodernidad). (...) Ello se da especialmente en los órdenes social, cultural y aun religioso, en forma de una nueva cultura popular emergente, de modo que hasta se ha llegado a hablar de una ‘modernidad emergente’ entre los pobres latinoamericanos”. *Ibid.*, “Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, 170-171.

<sup>364</sup> *Ibid.*, “La globalización como hecho e ideología”, 272. Cf. también, *ibid.*, “Hacia la justicia en el mundo y en América Latina”, 208.

<sup>365</sup> Cf. *ibid.*, “La globalización como hecho e ideología”, 272.

<sup>366</sup> Cf. *ibid.*, 272.

<sup>367</sup> Cf. *ibid.*, 273.

involucran *crítica, participativa y autogestionariamente* en organizaciones y redes de organizaciones propias”.<sup>368</sup>

#### 3.2.2.4. Nuevos movimientos sociales

Este fenómeno no es exclusivo de América Latina ya que en los países del Primer Mundo podemos observar movimientos pacifistas, ecologistas, feministas, etc. Los mismos nacen de la sociedad civil que reacciona frente al Estado y al mercado, y se posicionan de modo crítico y reivindicativo con ellos. Casi todos se encuentran conformados por ciudadanos de diferentes clases y sectores sociales. Además, en ellos emerge el rol social fundamental de la mujer, y esto se da en todos los movimientos, no sólo en el feminista. “En general, se puede afirmar que la conciencia ecológica y la de género forman parte cada vez más de la conciencia colectiva, no en último término gracias a la acción de esos nuevos movimientos sociales”.<sup>369</sup>

En la realidad latinoamericana, uno de estos movimientos es el mencionado neocomunitarismo, el cual se agrupa en redes, pero aquí es sobre todo de base. En varios países de nuestro sub-continente han surgido, además, otros movimientos: los de autovaloración de las etnias y culturas indígenas; los de Acción ciudadana –como en Brasil–; los de reivindicación de los derechos humanos –como el de madres y abuelas de Plaza de Mayo en Argentina–; los que, al igual que este último, luchan por la justicia, exigiendo el esclarecimiento de crímenes –como el caso María Soledad, que provocó la caída del gobierno provincial de Catamarca, o el caso del periodista Cabezas, con mucha repercusión en la política nacional–; los movimientos de desocupados y jubilados que luchan por sus derechos; aquellos movimientos que denuncian la corrupción; los que promueven el cuidado de los espacios verdes, etc. Scannone, remitiendo nuevamente al pensamiento de Adela Cortina, sostiene que “la sociedad civil lucha entonces por intereses *universalizables* (...), que influyen en la opinión pública y en la sociedad política, por ejemplo, a través de los medios de comunicación social”.<sup>370</sup>

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, 273.

<sup>369</sup> *Ibid.* 273.

<sup>370</sup> *Ibid.*, 274.

Según nuestro autor, en los últimos tiempos han ido adquiriendo protagonismo, tanto social como político, el movimiento de los sin tierra de Brasil y el movimiento zapatista de liberación nacional, en México. Este último comenzó siendo un movimiento indigenista local, se conformó luego como grupo militarizado, para transformarse finalmente en un movimiento político que se extendió por todo el territorio nacional. Así es como, en la praxis, defiende una “nueva manera de hacer política” alternativa a los tradicionales partidos políticos o a la política profesionalizada, desde las bases, de modo dialógico y participativo, por medio de extensas redes de comités, procurando poner en práctica el principio de “mandar obedeciendo”<sup>371</sup>. Este fenómeno, al parecer, es un indicador de que estamos frente a un nuevo paradigma.<sup>372</sup>

Para Scannone existen dos modos diferentes de hacer política de manera *comunicativa*: uno es por medio de la acción pública de la sociedad civil –que no es directamente política–, el otro es el modo por el cual la sociedad civil media a través de la sociedad política (por ejemplo los comités zapatistas), los cuales se estructuran políticamente e intentan influir eficazmente en la política –y el Estado– de un modo diferente a la forma habitual de los partidos y de la democracia representativa. El primer modo resulta necesario, pero no suficiente, sobre todo en cuanto no se articule con la sociedad política en sentido estricto y con la lógica del poder que la misma conlleva, aunque dicha lógica sea comprendida a partir de una concepción *comunicativa* del poder.<sup>373</sup>

### 3.2.2.5. Tercer sector y sociedad civil global

El voluntariado y las redes de agrupaciones nacionales e internacionales es otro fenómeno social que manifiesta la emergencia de la sociedad civil. Estos grupos de personas asociadas suelen

---

<sup>371</sup> Scannone cita a Daniel García Delgado, quien dice: “En nombre de ‘no hacer política’ para diferenciar su accionar de la lógica profesional administrativa que acompaña a los partidos, se constituyen nuevas formas de hacer política, asociadas a la autonomía, la solidaridad, la comunidad”. D. García Delgado, *Estado-nación y globalización. Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*, (sin ed.), Buenos Aires, 1998, 232. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 274, nota 31.

<sup>372</sup> Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 274.

<sup>373</sup> Cf. *ibid.*, 274-275.

identificarse con el llamado *tercer sector*, ellos conforman el gran número de asociaciones sin fines de lucro, de ONGs, de diferentes tipos, y de muchas formas de redes con mayor o menor grado de informalidad en el nivel internacional.<sup>374</sup>

Estas organizaciones están generando la “sociedad civil internacional” –como las llaman Riccardo Petrella y el Grupo de Lisboa– y su propia conciencia colectiva. Por lo tanto, estamos frente al fenómeno de la globalización, no de los mercados sino de la sociedad civil y de algunos valores éticos fundamentales mínimos, no obstante, la misma mantiene las diferencias culturales. Para Scannone, esos valores se centran en la dignidad del hombre y en el llamado “*ethos* de los derechos humanos”, los cuales, aunque sean interpretados de muy diversas maneras, refieren a un núcleo de coincidencias éticas básicas.<sup>375</sup>

Así pues, la sociedad civil que nace y se está reafirmando, espera la formación de estructuras e instituciones –incluso políticas– inter- y supraestatales que sean instrumentos mediadores y puedan representarla frente a los riesgos y desafíos que presentan la globalización y los mercados. El tercer sector, aunque posee su propio campo de acción social, no obstante, no puede reemplazar la responsabilidad social exclusiva del Estado. Ahora bien, puede ser un instrumento de promoción y control del cumplimiento de las responsabilidades de dicho Estado, y esto gracias a sus organizaciones sociales y a su influencia en la formación de la opinión pública.<sup>376</sup>

#### **3.2.2.6. La sociedad civil a nivel local**

El surgimiento de la sociedad civil se manifiesta fundamentalmente en el ámbito local, aunque por medio de redes la tendencia sea a globalizarse. Estamos frente a un fenómeno global que en América Latina posee características culturales propias, las cuales tienen que ver con la *tradición comunitaria* de nuestro sub-continente.<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> Cf. *ibid.*, 275.

<sup>375</sup> Cf. *ibid.*, 276.

<sup>376</sup> Cf. *ibid.*, 277.

<sup>377</sup> Cf., *ibid.*, 277-278.

En contraposición con la globalización se viene dando el fenómeno de la “localización” y el de la “regionalización”, y algunos movimientos que se basan en éstas, poniendo en evidencia la crisis del Estado-nación moderno. Se hace hincapié en el papel de las nacionalidades, las culturas regionales y las etnias; desaparecen (al menos de modo parcial) estados multiétnicos; se enfatizan los localismos y regionalismos; se reivindican las culturas y lenguas aborígenes que fueron injustamente olvidadas; y el desarrollo, la gestión local, las ciudades, los municipios o grupos locales son revalorizados.<sup>378</sup>

Scannone entiende que está en desarrollo una visión de la política ya no partidaria, sino que más bien tiene en cuenta las redes presentes en la sociedad civil, la participación de la ciudadanía de modo comunitario y la creación de consensos desideologizados y motivados por el bien común. Así pierden fuerza los intereses partidarios o sindicales y se potencian las motivaciones económicas, culturales y sociales. Surgen nuevos líderes locales. Poco a poco se va pasando de una racionalidad burocrático-administrativa a otra muy diferente, que nuestro filósofo llama gubernativo-gerencial y comunicativa. “Los valores buscados provienen entonces ‘desde abajo’, es decir, desde la sociedad civil y su cultura, y no ‘desde arriba’, desde quienes tienen poder de coacción”.<sup>379</sup>

Incluso, en algunos países o regiones donde perduran las tradiciones aborígenes, suele vincularse el gobierno municipal con las costumbres comunitarias ancestrales y con la interculturalidad. Scannone no está hablando de hechos consumados sino de una mega-tendencia, que sin la regulación del Estado, esa democratización local, puede incluso no ser equitativa.<sup>380</sup>

### **3.2.2.7. Nuevo imaginario cultural**

Ya sea en el nivel local como nacional, regional o internacional, el surgimiento de la sociedad civil va otorgando cuerpo social a un nuevo imaginario cultural, diferente del socialista y revolucionario de

---

<sup>378</sup> Cf. *ibid.*, 278.

<sup>379</sup> *Ibid.*, 279. Scannone aclara que las ideas aquí expuestas también están inspiradas en el pensamiento de D. García Delgado.

<sup>380</sup> Cf. *ibid.*, 279.

décadas anteriores, pero también diverso del imaginario neoliberal individualista y consumista.<sup>381</sup>

El *nuevo imaginario* pertenece a la vida cotidiana, no en sentido privado, sino en sus niveles sociales y públicos; valora la iniciativa personal, comunitaria y solidaria, como también la autogestión, la comunicación y la coparticipación, mientras que no espera todo del Estado, de los políticos o del mercado; es democrático; rechaza el individualismo competitivo al igual que toda forma de subordinación piramidal, prefiriendo en su lugar la coordinación flexible en forma de redes; no se asienta tanto en relaciones tradicionales de parentesco o vecindad, como tampoco en relaciones meramente utilitaristas o funcionales, sino más bien en el voluntariado y el consenso; busca la felicidad personal y el respeto por la identidad y las iniciativas propias de las personas y grupos.<sup>382</sup>

Para Scannone (en consonancia con su perspectiva) muchas de las características señaladas tienen que ver con la influencia cristiana y su concepción de la vida, o al menos están en una misma línea. Además, poseen la capacidad de brindar la base cultural para refundar democráticamente la razón y praxis políticas, ya sea a nivel local, nacional, continental y mundial.<sup>383</sup>

### 3.2.3. Otro paradigma de comprensión

Según nuestro filósofo, todos los fenómenos antes mencionados manifiestan la emergencia, o la posibilidad de emergencia, de un nuevo paradigma cultural, marcado por la comunicación. De hecho, somos testigos del “giro lingüístico” que –según muchos filósofos– se está produciendo en nuestro tiempo, el cual es comparable con el “giro copernicano” que dio lugar al surgimiento de la modernidad.

“Ahora se estaría pasando del centramiento en el sujeto individual (el Ego cogito moderno) hacia la ‘*comunidad de comunicación*’ o hacia el ‘*nosotros ético-histórico*’, que es ético, social y público desde el inicio: hecho fundamental para la refundación de lo ético, lo social y lo político, y que tiene una íntima relación con el sentido comunitario y

---

<sup>381</sup> Cf. *ibid.*, 279.

<sup>382</sup> Cf. *ibid.*, 279-280.

<sup>383</sup> Cf. *ibid.*, 280.

personalista de la vida (...). No en último término, se trata de una reacción humana y humanista ante el individualismo competitivo de la ideología neoliberal".<sup>384</sup>

El hecho de la *comunicación* ha sido muy estudiado por filósofos de la actual escuela de Frankfurt, como los ya citados Habermas y Apel, y también por numerosos filósofos europeos y latinoamericanos, seguidores de los anteriores. Estos pensadores sacan a la luz la *racionalidad comunicativa* y plantean una *ética comunicativa* que obliga a tener en cuenta a todos los implicados en la acción. Por ejemplo, Habermas, quien reasume desde la filosofía política de Hannah Arendt la teoría estratégica del poder de Max Weber, elabora una concepción comunicativa del poder político.<sup>385</sup>

De acuerdo a esta posición –como afirmé más arriba– el poder comienza en el *actuar juntos y querer juntos*, y a eso está subordinado el uso estratégico del mismo, o sea, la relación mando-obediencia y la lucha por el poder, por más que dichos aspectos se conciban también como parte de lo político. Scannone relaciona esta nueva conciencia con la teoría de Francisco Suárez y su distinción entre el contrato social y el pacto constitucional o de gobierno, y considera que puede servir para iluminar una praxis nueva en el ámbito de la política.<sup>386</sup>

### 3.3. Manifestaciones religiosas

Uno de los ámbitos en que mejor se evidencia la "otra lógica" de la racionalidad sapiencial latinoamericana es el *religioso*, y dentro de éste experimentamos en América Latina un fenómeno denominado por muchos como *religiosidad popular*, la cual se manifiesta en numerosas expresiones de fe de los pueblos latinoamericanos.

---

<sup>384</sup> *Ibid.* 280-281.

<sup>385</sup> Cf. *ibid.*, 281.

<sup>386</sup> Cf. *ibid.*, 281-282. Cf. también, *ibid.*, "Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez", en *Stromata* 54, 1998, 85-118.



### 3.3.1. Religiosidad latinoamericana y realidad sociocultural actual

Frente a las teorías propias del secularismo que auguraban el fin de la religión, algunos filósofos, sociólogos y teólogos latinoamericanos reivindicaban, en la década de 1970, la religiosidad de América Latina. Su interés estaba puesto de manera especial en el *catolicismo popular* como una manifestación particular de la fe católica.

Después de más de tres décadas, la situación socio-cultural ha cambiado, y con ella la reflexión acerca de la cuestión religiosa latinoamericana. Hoy –con Scannone– podemos describir el marco socio-cultural con características propias, inexistentes en aquella época. Ellas son: la *posmodernidad*, la *globalización*, la *exclusión social* y los *gérmenes de novedad*.

La *posmodernidad* implica, entre otras cosas, las pérdidas de sentido, el pluralismo de ideas –tanto filosóficas, ideológicas o políticas–, la crítica y el abandono de los metarelatos y de las grandes instituciones. También es propio de la *posmodernidad* el pensamiento débil y transversal y el relativismo.

La *globalización*, producto de las nuevas tecnologías de la información y comunicación, dio lugar a la difusión de diversas culturas y a la exposición y proselitismo de innumerables creencias religiosas, a punto tal de convertirse –en algunos casos– en un verdadero mercado religioso. Como contraposición, han surgido posturas fundamentalistas tanto culturales como religiosas.

También encontramos en nuestra época la llamada *exclusión social*, producto del neoliberalismo que provoca el individualismo, el libre mercado, la acumulación de riquezas en pocas manos y, como consecuencia, la marginalidad dentro de las sociedades.

Más allá de las características negativas de nuestro tiempo, Scannone considera (como ya se dijo) que hay *gérmenes de novedad* o “semillas de futuro”, que consisten en: el surgimiento de la sociedad civil como diferente del Estado y del mercado por medio de redes de solidaridad; la aparición de numerosos organismos no gubernamentales, nuevas agrupaciones populares; el particular giro copernicano que reemplaza al “ego cogito” por el “nosotros

estamos”;<sup>387</sup> el valor otorgado a nuevas racionalidades, tanto sapienciales, *espirituales*, *simbólicas*, etc.<sup>388</sup>

Se está gestando ese nuevo “mestizaje cultural” que tiene como epicentro (aunque no exclusivo)<sup>389</sup> a los suburbios de las grandes ciudades: allí se observa una verdadera fusión entre culturas tradicionales y modernas, donde la *religiosidad popular* ocupa un lugar preponderante.

### **3.3.2. Características generales de la religiosidad actual en América Latina**

Los latinoamericanos experimentamos en las últimas décadas un resurgir de lo religioso provocado por la búsqueda de sentido, consecuencia de las profundas crisis que hemos vivido.<sup>390</sup> A causa de tales crisis también experimentamos el pluralismo religioso que terminó con la antigua hegemonía de la Iglesia católica y el surgimiento de “nuevos movimientos religiosos”, como el llamado movimiento pentecostal.

Además, otro fenómeno propio de nuestra época es “el reforzamiento de las religiosidades tanto indoamericanas –que acompaña así la renovada autoconciencia de las etnias aborígenes– como, sobre todo, afroamericanas”.<sup>391</sup> En las religiones que pertenecen a estas últimas etnias se ubica a lo religioso en un lugar central dentro de la propia cultura. Poseen una tendencia monoteísta, un entrecruce más o menos sincrético con el fenómeno cristiano, con el moderno y con diferentes tradiciones ancestrales. Numerosos cultos con estas características experimentan un éxito creciente sobre todo en Brasil, y desde allí se expanden a otros países como Uruguay y Argentina. El umbandismo –según el parecer de algunos estudiosos de estas religiones– se presenta con mayores posibilidades de

---

<sup>387</sup> *Ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 30-31.

<sup>388</sup> Cf. *ibid.*, “Situación religiosa actual en América Latina”, en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006, 159.

<sup>389</sup> Considero que en los pueblos, colonias, villas o aldeas de nuestros países se está gestando también dicho “mestizaje cultural”, aunque en menor escala y de manera diferente que en los suburbios de las grandes urbes.

<sup>390</sup> Sobre el tema de la apertura a lo divino a partir de las experiencias límites, ver la obra de nuestro autor: *Religión y nuevo pensamiento*, 103-108.

<sup>391</sup> *Ibid.*, “Situación religiosa actual en América Latina”, 163.

manipulación o de penetración ideológica (a veces por motivos extrareligiosos) que, por ejemplo, el Candomblé o la Macumba, los cuales conservan expresiones más auténticamente africanas.<sup>392</sup>

Las creencias religiosas nativas y las denominadas afroamericanas –ya sea por necesidad o por esencia– han asimilado determinadas creencias externas pero sin abandonar lo propio. El nexo de unión que sobresale entre dichas religiones y las anteriores es el *símbolo*<sup>393</sup>. Jesús Guanche –refiriéndose a las religiones afroamericanas– afirma lo siguiente:

“...son portadoras de un acervo cultural que forma parte, seamos conscientes o no, de la inmensa mayoría de los pueblos de América Latina y el Caribe; no constituyen un coto exclusivo para iniciados ni practicantes y mucho menos un gueto para los afrodescendientes. Las implicaciones que tienen estas prácticas en la lengua, las artes escénicas (danzas y teatralizaciones), la música, los instrumentos musicales, las fiestas, el arte culinario, la medicina tradicional, la tradición oral, la distribución y uso de los espacios, los *valores simbólicos* y otros componentes de la vida cotidiana serán –tarde o temprano– reconocidas como patrimonio cultural de la humanidad”.<sup>394</sup>

Según Scannone, la *religiosidad popular* resistió y superó los embates de la Ilustración y su consiguiente secularismo. En muchos casos logró una verdadera “fusión cultural” con aportes de la Modernidad. En la religiosidad popular encontramos una unidad entre el sentido de la trascendencia y la cercanía divina, de la fiesta y los dones gratuitos de Dios, de las devociones a los santos y la

---

<sup>392</sup> Cf. R. Ireland, “Comunidades de base, grupos espiritistas y profundización de la democracia en Brasil”, en *Sociedad y Religión*, 6, 1988, 51-81. Citado en J. C. Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, 164.

<sup>393</sup> La importancia otorgada a lo simbólico es fundamental para entender el fenómeno de la religiosidad latinoamericana. Además, si reconocemos el valor que lo “afroamericano” –con toda la amplitud y diversidad del término– conlleva para nuestra búsqueda permanente de integración, comprenderemos que la riqueza de las religiones aportadas por los africanos, sus descendientes y otras poblaciones en América, son parte esencial de la memoria colectiva y un claro ejemplo de la unidad en la diversidad.

<sup>394</sup> J. Guanche, “Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet”, en A. Alonso, (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2008, 290. La cursiva es mía.

sapiencialidad de nuestras tradiciones junto con elementos modernos: una mayor responsabilidad y participación de los fieles (que no sólo se queda en el ámbito de lo religioso, sino también en lo histórico y social), la búsqueda de mediaciones eficaces, el aprecio por nuevas organizaciones religiosas del pueblo, la interpretación popular de la Palabra de Dios escrita (no sólo transmitida oralmente), nuevos estilos más participativos de ejercicio de la autoridad en las iglesias, etc. A ello se añaden componentes posmodernos: un mayor protagonismo de la mujer, formas flexibles y no piramidales de organización en red, la importancia otorgada a la experiencia y al testimonio religioso personal, la revalorización de lo místico, lo mágico y lo milagroso, el nuevo arraigo en las relaciones inmediatas de grupo, etc.<sup>395</sup>

Existen, además, algunas notas características de la religiosidad popular que son comunes a las diferentes religiones: a) su cosmovisión, la cual acentúa la importancia de la tierra. Es entendida como “Pacha Mama” en las culturas andinas, como “tierra sin mal” en los pueblos guaraníes, como “terreiro” sagrado en las expresiones culturales y religiosas afroamericanas, o como el barrio o la villa en los sectores suburbanos de las grandes ciudades. b) Su capacidad de síntesis vital de los diferentes ámbitos de la existencia. c) La relación que establece entre la vida cotidiana, lo sobrenatural, lo social y lo familiar, donde se incluyen a los difuntos. En dicha religiosidad popular subyace, también, el valor otorgado a lo “nuestro” (más que a

---

<sup>395</sup> Cf. J. C. Scannone, “Situación religiosa actual en América Latina”, 165. En la Iglesia católica estas vivencias se han expresado de diversas maneras: en un comienzo, en las *comunidades de base*, en la catequesis familiar, en diversas organizaciones barriales, etc.; y en los últimos tiempos (aunque no exclusivamente), en el “movimiento de renovación carismática”, movimiento que para algunos supone la “pentecostalización” de la Iglesia católica (por su similitud con el movimiento pentecostal). Éste comparte con los pentecostales algunos elementos propios de la “religiosidad popular” (como los ya mencionados) y el fácil acceso a lo sagrado, la creencia en la acción del Espíritu Santo en la persona de cada cristiano sin una exclusiva mediación eclesial o sacramental, la pertenencia a un grupo que acoge y acompaña, la “sanación” tanto espiritual como corporal, etc. Por falta de acceso a la medicación –a causa de la pobreza– muchos recurren a soluciones milagrosas para curar sus enfermedades. La sanación interior y exterior (corporal) está muy presente tanto en la espiritualidad del “movimiento pentecostal” como en la “renovación carismática”. Cabe aclarar que dicho movimiento no es del todo aceptado por numerosos miembros del episcopado y del clero latinoamericanos.

lo “propio”) y a la solidaridad, junto con los instrumentos de manifestación del sentido comunitario: la música, la danza, el aplauso, el abrazo, etc.

Scannone, citando a expertos en temáticas religiosas, afirma que la religión es un elemento simbólico indispensable en la vida del ser humano, sobre todo en momentos de crisis, y que hoy el fenómeno religioso, en permanente reorganización, puede seguir dando esperanzas al hombre sumido en la desesperación de las crisis y sin sentido de la vida.<sup>396</sup>

### 3.3.3. Relación entre racionalidad sapiencia y religiosidad popular -Mediación simbólica

Como en otras ocasiones, una de las principales fuentes que toma nuestro filósofo para elaborar su propia reflexión acerca de estos temas es el DP.<sup>397</sup> Para él, el concepto de sabiduría popular está ligado en dicho documento al de religiosidad popular. Según Scannone, allí se entiende al primero como “...ese momento contemplativo, profundo, de relación última con el sentido último de la vida que está *relacionado con la religiosidad popular*: en sus ritos, actitudes, culto, etc...”<sup>398</sup>

Como he señalado en el capítulo anterior, Scannone afirma -tomando de Cullen el tema de la sabiduría popular como experiencia, abordado desde la “fenomenología hegeliana”- que uno de los ritmos estructurales de esa experiencia es la mediación, cuyo sujeto ético-religioso es el nosotros, el “nosotros estamos” el “nosotros pueblo”. La mediación se da entre el arraigo al “lugar”, simbolizado por la tierra (Pacha Mama) y por la sabiduría del “nosotros-pueblo”, cuya lógica se mueve en el elemento del símbolo.<sup>399</sup>

Dicha mediación entre estos ámbitos es posible a través del diálogo –ético– en sentido vertical (ético-religioso) y horizontal (ético-

---

<sup>396</sup> Cf. *ibid.*, 167.

<sup>397</sup> En ocasiones Scannone cita, además, el Documento final del Encuentro Interdepartamental del CELAM sobre “Religiosidad popular”, entre otras fuentes.

<sup>398</sup> J. C. Scannone, “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, en Congreso Internacional de Teología, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1988, 274. La cursiva es mía.

<sup>399</sup> *Ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 58. Cf. también, *ibid.*, *Religión y nuevo pensamiento*, 64.

político). Por eso la sabiduría popular con arraigo en la tierra y orientada éticamente posee su propio logos en el elemento del símbolo. Dicho de otra manera: “la mediación –a nivel fenomenológico– se da entre la dimensión del estar y la del logos sapiencial del símbolo, ocupando el lugar mediador el *nosotros* como ético y religioso”.<sup>400</sup> Teniendo en cuenta esto es posible comprender que el centro de la cultura del pueblo latinoamericano –que se expresa simbólicamente– sea tanto mítico, ético, como sapiencial, o sea lógico, y por eso mismo con valor universal, aunque geográfica, histórica, cultural y éticamente situado.<sup>401</sup>

En el ámbito religioso el símbolo nos descubre lo *santo*.<sup>402</sup> Un símbolo sublime es la tierra; ella simboliza “lo numinoso, sagrado, ctónico, materno de la religiosidad (que no se reduce a lo ético, escatológico, uránico y paterno),”<sup>403</sup> e incluso del mismo misterio divino. Pero con esto no niega la trascendencia, todo lo contrario, la ratifica desde otro punto de vista: como núcleo del “nosotros estamos”. “El simbolismo de la Pacha Mama (...) apunta a ese aspecto del Absoluto, que se manifiesta en la dimensión simbólica de lo religioso.”<sup>404</sup> El mismo ha sido asumido desde el catolicismo<sup>405</sup> a través de la Encarnación, de los sacramentos, la devoción a la Virgen

---

<sup>400</sup> *Ibid.*, 58. Scannone comentando a Cullen, en quien se inspira, afirma que éste entiende que la sabiduría popular posee un carácter intrínsecamente religioso, por eso es tan importante dicha sabiduría a la hora de elaborar una filosofía inculturada de la religión. Más adelante, nuestro autor asegura que “para una filosofía latinoamericana, la dimensión religiosa (que tiene que ver con lo *sagrado*) sea irreductible a la sola dimensión ética, aunque ambas se fecunden mutuamente”. *Ibid.*, *Religión y nuevo pensamiento*, 65.

<sup>401</sup> Cf. *ibid.*, 58-59. Se refiere Scannone a la “mediación simbólica” ya que la misma se da a través del símbolo, el cual implica “*identidad en la diferencia*”. Cf, también, *ibid.*, “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática”, en *Stromata* 34, 1978, 27-28.

<sup>402</sup> Cf. J. C. Scannone, “La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos”, en *Stromata* 55, 1999, 191-196.

<sup>403</sup> *Ibid.* *Religión y nuevo pensamiento*, 67.

<sup>404</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>405</sup> Scannone dice aquí *cristianismo* en lugar de *catolicismo*. Aunque inmediatamente, y en otras ocasiones, habla de catolicismo, no obstante, me parece importante establecer la distinción ya que, por ejemplo, el Movimiento pentecostal –siendo también cristiano– está muy lejos de establecer esta relación. Es más, creo conveniente aclarar que no toda la Iglesia católica está dispuesta a aceptar dicha relación, sino sólo un sector de la misma.

María, etc. Dogmas y prácticas culturales que tanto tienen que ver con la religiosidad popular latinoamericana. Para Scannone “el catolicismo, sobre todo en su forma ibérica, pudo encontrarse más fácilmente que otras formas cristianas con el alma religiosa precolombina y con su religiosidad de cuño ctónico. De ese encuentro surgió el núcleo ético-simbólico de la cultura latinoamericana, básicamente impregnada de sentido religioso...”<sup>406</sup>

### **3.3.4. Inculturación del Evangelio, sabiduría popular y religiosidad**

Según Scannone la pastoral que propone Puebla para evangelizar la cultura está unida a la opción preferencial por los pobres. Estos han sido –y son– los actores de la resistencia a la alienación cultural y quienes han preservado la propia cultura; la misma posee elementos comunes en todos los pueblos latinoamericanos y fue producto de la primera fusión cultural, “la cual de hecho ha sido evangelizada en su núcleo de sentido último y de valores, de modo que en el catolicismo popular se da un fruto precioso de inculturación de la fe”.<sup>407</sup> La pastoral actual debe tener en cuenta dicha inculturación que ya se ha llevado a cabo en la cultura popular latinoamericana y que tiene que ver con su sabiduría de la vida y su religiosidad. Es por ellas que el pueblo latinoamericano ha sido capaz de resistir la irreligiosidad y la alienación cultural. Y no sólo eso, sino que también tiene la virtud de orientar y continuar con su propia reevangelización adoptando nuevos valores, conductas y símbolos provenientes de diversas culturas. Además posee la capacidad de inspirar desde su propia hermenéutica la evangelización y la inculturación de las formas culturales modernas, estableciendo un replanteo a partir de los valores, las actitudes y la óptica sapiencial latinoamericanas.<sup>408</sup>

Por último, refiriéndose a la “religiosidad popular católica” afirma Scannone que la misma puede llegar a ser factor de evangelización

---

<sup>406</sup> *Ibid.*, 67. Aquí sí Scannone afirma que la iglesia (o sector de la misma) ha logrado una exitosa inculturación en estas tierras.

<sup>407</sup> *Ibid.*, “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, 263. Aquí el término inculturación es asumido en sentido teológico. Dicho término es análogo con el filosófico, pero no me detendré a explicar las diferencias.

<sup>408</sup> Cf. *ibid.*, 271.

de la propia cultura (una evangelización liberadora de la opresión) e incluso evangelizadora de la cultura moderna. Esto es posible por la sabiduría de la vida que posee y porque es la principal forma de religiosidad en América Latina.

“Pues su afirmación de identidad cultural y su implicancia de opción preferencial por los pobres responden directamente al desafío provocado por la modernidad; pero además, y sobre todo, porque su racionalidad sapiencial, por ser humanamente más abarcadora y por orientarse al sentido último del hombre y de la vida puede servir para resituar sapiencialmente los aportes positivos de la modernidad en un horizonte más global y más integralmente humano de vida y comprensión de la vida”.<sup>409</sup>

Como ya he señalado, coincido con Scannone en el reconocimiento de una racionalidad propia de América Latina, y que dicha racionalidad, marcada por la sabiduría de la vida, se expresa – entre otros ámbitos– en la religiosidad popular. No obstante, considero que la postura de Scannone también aquí está demasiado sujeta al pensamiento católico y a sus intereses pastorales. Es más, entiendo que lo filosófico no logra desprenderse de lo teológico en varios de sus trabajos, incluso en aquellos que fueron considerados por algún comentarista –como Ariel Fresia– estrictamente filosóficos<sup>410</sup>. Nuestro filósofo/teólogo cita a Puebla, asumiendo el sentido de sus conceptos, al menos en algunos de los temas planteados, como el de la religiosidad popular, la opción por los pobres, la sapiencialidad, etc. Sin embargo, creo posible el intento de abordar dicha problemática desde la filosofía misma, sin necesidad de recurrir a conceptos teológicos o demasiado emparentados con una religión o movimiento religioso determinados. Esto posibilitaría una mayor apertura al diálogo, y sin caer en desmedro del lugar que cada persona ha tenido –y tiene– en la historia latinoamericana,

---

<sup>409</sup> Cf. *Ibid.*, *Evangelización, cultura y teología*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 147.

<sup>410</sup> Cf. A. Fresia, “Índice bibliográfico de Juan Carlos Scannone”, en *Stromata* 59, 2003, 301-317.



implicaría un mayor reconocimiento de la diversidad en la unidad de una misma racionalidad.<sup>411</sup>

El fenómeno de la *globalización* no sólo favorece el conocimiento de las diferentes religiones –por ejemplo a través de Internet–,<sup>412</sup> sino que permite la práctica generalizada de la religiosidad popular. Surgen así nuevos desafíos en Latinoamérica que, en favor de una mayor integración de los pueblos, culturas y religiones debemos asumir. La religiosidad popular, fenómeno que trasciende las fronteras que tales determinaciones imponen de manera inconsciente a nuestro imaginario, puede ser un valor a considerar en la reflexión acerca de la propia identidad y en la búsqueda de consensos para una mayor integración de América Latina, otorgando importancia a lo nuestro, a lo propio, a lo que nos caracteriza y nos une.

Por tales motivos, la religiosidad popular –que, desde mi punto de vista, incluye en sí misma una gran diversidad de creencias y expresiones religiosas– no debe ser un factor de desunión sino de integración de los pueblos latinoamericanos. Para lograr esto es necesario asumir que “identidad común” no significa homogeneidad, sino aceptación de la *diversidad*. La identidad implica un conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad, que los caracteriza frente a los demás; pero *ad intra* de dicha colectividad es lógico que existan diferencias.

En Latinoamérica lo que en apariencia puede presentarse como negativo, es en el fondo positivo; lo que algunos, interesados en la desintegración de nuestros pueblos podrían utilizar como herramienta de división, debemos usarlo nosotros como herramienta de unión.

---

<sup>411</sup> Personalmente entiendo el fenómeno de la *religiosidad popular* como un concepto que abarca una realidad amplia la cual engloba a diferentes religiones o, incluso, a manifestaciones religiosas que no pertenecen de manera específica a ninguna religión en particular ni son exclusivas de Latinoamérica, aunque aquí se den de un modo determinado. Dicha religiosidad popular se manifiesta en numerosas expresiones de fe de los pueblos latinoamericanos. Algunos pensadores –como el ya citado Cristián Parker, quien en este punto coincide con Scannone– resaltan la mencionada “otra lógica” de la religiosidad popular, la cual es más bien seminal, sapiencial simbólica, emocional. Además, la revalorización histórica y teológica del sincretismo como hecho y como categoría de interpretación es también característico de esta religiosidad. Y es posible observar que en su mística o espiritualidad casi siempre el sujeto es colectivo, donde los carismas o dones particulares son parte enriquecedora de la vida de la comunidad. Cf. C. Parker, *Otra lógica en América Latina*, 192.

<sup>412</sup> Cf. J. C. Scannone, “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, 285.

Para esto, en el proceso de construcción de la propia identidad se hace necesario rescatar la historia compartida y mirar hacia el futuro. La integración es una tarea ardua pero no irrealizable. En la medida que reconozcamos los valores comunes –como la religiosidad popular– que enriquecen nuestra historia (nuestra historia en común), y el poder que los mismos encierran, podremos seguir avanzando en la construcción de la propia identidad y en el proceso de integración de los pueblos latinoamericanos.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Como síntesis de este análisis sobre el pensamiento del filósofo argentino, cabe reafirmar que el principal postulado del autor es que el pueblo latinoamericano, a pesar de su marcada diversidad cultural, política y religiosa, goza de una unidad básica, la cual se manifiesta, a nivel moral por su solidaridad, a nivel político en su tendencia a la integración y a nivel religioso a través de la religiosidad popular. Estos aspectos son constitutivos de la llamada *racionalidad sapiencial*, la cual es englobante y no parcial, es comunitaria y no individual, busca la construcción de la “Patria grande” y no la división o la mera unión por intereses económicos como en otras partes del mundo. Aquí la unidad e integración de los pueblos es una necesidad que viene expresándose a través del grito desgarrador de los mártires de nuestra tierra que soñaron con “Nuestra América”. La unidad de nuestros pueblos es una unidad integral por su racionalidad. Es una unidad que, como su racionalidad, tiene incluso la capacidad de incluir a otros pueblos y alcanzar la “quinta raza” o la “Patria grandísima” con la que soñó Vasconcelos.

El poder generado a partir de la toma de conciencia de estos valores que nos unen es imprescindible en nuestra época globalizada, marcada por la amenaza *plurifacética y sistemática* de poderes opresores que provienen de intereses extranjeros y/o internos de nuestros pueblos en mezquina connivencia.<sup>413</sup>

Scannone se ha abocado osadamente a la tarea de realizar una crítica ontológica, que se mueve en la comprensión del ser y el tiempo –de claro matiz heideggeriano–, a todos aquellos proyectos que en apariencia fuesen liberadores, pero que en la realidad –basados en la dialéctica hegeliana y/o marxista– son totalizantes. El motivo de dicha crítica es que estos proyectos cierran la *temporalidad* a lo nuevo de la historia y no permiten al pueblo latinoamericano *ser* en su originalidad, impidiéndoles que realicen su propia dinámica temporal. Tales proyectos, lejos de ser liberadores, son “inauténticos”. “En el orden del ser, no dejan ser al pueblo latinoamericano en su

---

<sup>413</sup> E. Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Tomo II: Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, 2da edición, Ed. Biblos Politeia, Buenos Aires, 2009, 123.

diferencia y en su alteridad y/o en el orden del tiempo, se cierran a lo nuevo de su historia".<sup>414</sup> Este incansable filósofo ha buscado una dialéctica que responda a la liberación auténtica, lo que sólo se puede alcanzar comprendiendo el proyecto verdaderamente liberador que nace del mismo pueblo. La pretensión de Scannone no ha sido —en coherencia con su método— la de proponer un proyecto, sino sólo indicar criterios, o sea, señalar aquellas líneas que conforman ontológicamente el proceso de liberación, lo cual, sólo podrá llevarse a cabo plenamente en la mediación liberadora del otro. La tarea del filósofo será la de ayudar al pueblo a que tome conciencia de su situación y la de criticar los proyectos injustos u opresores. No obstante, el académico deberá dejarse interpelar por el dolor y la esperanza del pobre y marginado para poder ser “capaz de cuestionar ontológico-prácticamente la relación de opresión y promover el *proceso de educación liberadora*".<sup>415</sup>

Por último, más allá de las críticas<sup>416</sup> que la propuesta de Scannone puede provocar, creo importante señalar que el aporte de nuestro pensador a la filosofía latinoamericana resulta indiscutible. El carácter de “proyecto” de la misma, o la “precariedad” que todo *nuevo pensamiento* supone, resulta un desafío para quienes continúen con el arduo trabajo de pensar a nuestra América Latina, desde la condición de latinoamericanos. La originalidad de este nuevo pensar, a partir del oprimido y de su racionalidad, supone un nuevo giro en la filosofía, al que podríamos denominar “giro del pensamiento latinoamericano”. Dicho giro, que cuenta con la paternidad de Scannone, junto con Dussel y otros filósofos del Nuevo Continente, posee la virtud de ser impulsor de una filosofía auténticamente latinoamericana y de enriquecer al pensamiento universal hacia una cada vez mayor valoración y respeto por la diversidad.

---

<sup>414</sup> Ibid., 177.

<sup>415</sup> E. Dussel, “Presentación” a Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Ed. Río Piedras, 1989, 13. Citado en E. Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Tomo II: Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, 2da edición, Ed. Biblos Politeia, Buenos Aires, 2009, 178, nota 86.

<sup>416</sup> Horacio Cerutti Guldberg es uno de los principales críticos del pensamiento de Scannone. Dicha crítica merece un tratamiento especial y extenso, por tal motivo no ha sido incluida en este trabajo. A modo de ejemplo (aunque estas críticas hagan más alusión a su teología que a su filosofía) ver también G. Rosolino, 379-384.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

### I. Libros

- Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Ed. Taurus, Madrid, 1985.
- Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, 2da. edición, Ed. Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.
- Bonfil Batalla, G., *México profundo*, Ed. Grijalbo, México, 1987.
- Cohen, H., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, 1988. Citado en Scannone, J. C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003, 75, nota 22.
- Cullen, C., *Fenomenología de la crisis moral*, Ed. S. Antonio de Padua, Buenos Aires, 1978.
- Chávez, F., *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*, Buenos Aires, 1974.
- Devés Valdés, E., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Tomo II: Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, 2da edición, Ed. Biblos Politeia, Buenos Aires, 2009.
- Dussel, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.
- Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, (sin ed.), Madrid-México, 1998. Citado en Scannone, J. C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003, 69, nota 13.
- García Delgado, D., *Estado-nación y globalización. Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*, (sin ed.), Buenos Aires, 1998, 232. Citado en Scannone, J. C., "La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y 'globalización en solidaridad'", en Scannone, J. C., y otros, *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1999, 274, nota 31.
- González, M., *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Ed. Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2005.
- Gutiérrez, G., *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP/Ed. Universitaria, Lima, 1971.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Ed. Taurus, Madrid, 1987.
- Hernández, J., *Martín Fierro*, Ed. Kapelusz, Buenos Aires, 1953, *La vuelta de Martín Fierro*, v. 4827-8 y *El gaucho Martín Fierro*, v. 1457-8. Citado en Scannone, J. C., "Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural'. Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en *Stromata* 33, 1977, 85, nota 16.
- Höffe, O., *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1975. Citado en Scannone, J. C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003, 75, nota 23.
- Jaspers, K., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1958, 1. Citado en Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone

- J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 135, nota 12.
- Larrain, J., *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004.
- Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961. Citado en Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 137, nota 14.
- Lonergan, B., *Method in Theology*, New York, 1972. Citado en Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 136, nota 13.
- Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997. Citado en Scannone, J. C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003, 69, nota 12.
- Marion, J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001. Citado en Scannone, J. C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003, 69, nota 12.
- Monsonyi, E., *Identidad nacional y culturas populares*, Ed. La Enseñanza Viva, Caracas, 1982.
- Morandé, P., *Cultura y modernización en América Latina*, Ed. de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1984.
- Muñoz, R., *Dios de los cristianos*, (sin ed.), Madrid, 1987. Citado en Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 126, nota 4.
- Ortiz, G., *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, Ed. Ferreyra Editor, Córdoba, 2003.
- Parker, C., *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993.
- Quijano, A., *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Ed. Sociedad Política, Lima, 1988.
- Ribeiro, D., *Las Américas y la civilización*, 3 tomos, Buenos Aires, 1969. Citado en Scannone, J. C., "'Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural'. Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en *Stromata* 33, 1977, 79.
- Ricoeur, P., *La métaphore vive*, Paris, 1975. Citado en Scannone, J. C., "'Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural'. Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en *Stromata* 33, 1977, 86.
- Roig, A. A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Rosa, J. M., *Historia argentina*, I, Buenos Aires, 1974, 109 ss. Citado en J. C. Scannone, "'Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural'. Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en *Stromata* 33, 1977, 83.
- Rosolino, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Ed. de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2004.
- Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, (sin ed.), México, 1960.
- Scannone, J. C., *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.
- Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

- Scannone, J. C., *Evangelización, cultura y teología*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2005.
- Vera Vallejo, J. C., *Las fiestas de San Nicolás en La Rioja*, (sin ed.), La Rioja, 1970.
- Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973. Citado en Seibold, J. R., "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", en *Stromata* 47, 1991, 198.
- Varios, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Ed. García Cambeiro, Buenos Aires, 1975. Citado en Seibold, J. R., "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", en *Stromata* 47, 1991, 198.

## II. Capítulos de libros - Introducción y presentación de libros

- Bolívar, S., "Carta de Jamaica" (1818), en *Escritos políticos*, Ed. Alianza, 1975, citado en Roig, A. A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 56-57.
- Critchley, S., "Introducción a Levinas", en E. Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Ed. Lilmód, Buenos Aires, 2005, 11-41.
- Cullen, C., "Sabiduría popular y fenomenología", en Scannone J. C., (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984. Citado en Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida*, 105, nota 11.
- Dussel, E., "Presentación" a Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Ed. Río Piedras, 1989, 13. Citado en E. Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, Tomo II: Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990), 2da edición*, Ed. Biblos Politeia, Buenos Aires, 2009, 178, nota 86.
- García Astrada, A., "Encaminamiento hacia la sabiduría", en Sociedad Argentina de Filosofía, *La filosofía desde América*, Tomo VI, Ed. Comunicarte y Alejandro Korn, Córdoba, 2000, 140-153.
- Gera, L., "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en Gera, L., Büntig, A., Catena, O., *Teología, pastoral y dependencia*, (sin ed.), Buenos Aires, 1974, 15-28.
- Guanche, J., "Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet", en A. Alonso, (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Ed. CLACSO, Buenos Aires, 2008, 277-292.
- Guillot, D., (Introducción), en Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1995.
- Ireland, R., "Comunidades de base, grupos espiritistas y profundización de la democracia en Brasil", en *Sociedad y Religión*, 6, 1988, 51-81. Citado en J. C. Scannone, "Situación religiosa actual en América Latina", en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006, 157-172.
- Methol Ferré, A., "El resurgimiento católico latinoamericano", en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Religión y Cultura*, Ed. CELAM, Bogotá 1981, 65-77.
- Scannone, J. C., "Pastoral de la cultura hoy en América Latina", en Congreso Internacional de Teología, *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1988, 253-276.

- Scannone, J. C., "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", en J. C. Scannone, (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno a una interpretación latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 51-90.
- Scannone, J. C., "Hacia una filosofía a partir de una sabiduría popular", en Scannone, J. C./Ellacuría, I. (comp.), *Para una filosofía desde Latinoamérica*, Santa Fe de Bogotá, Pontif. Univ. Javeriana, 1992, 123-139. Citado en Beorlegui, C., 708, nota 110.
- Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 123-140.
- Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 213-239.
- Scannone, J. C., "La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y 'globalización en solidaridad'", en Scannone, J. C., y otros, *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1999, 253-290.
- Scannone, J. C., "Aportes para una teología inculturada en América Latina", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, 559-572.
- Scannone, J. C., "Desafíos éticos-sociales de la regionalización a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia", en Scannone, J. C., y García Delgado, D., (comp.), *Ética, Desarrollo y Región. Hacia un regionalismo integral*, Ed. Ciccus, Buenos Aires, 2006, 33-48.
- Scannone, J. C., "Palabras de apertura del Congreso por el Rector de las Facultades de Filosofía y Teología", en J. C. Scannone (coord.), *Comunión ¿Un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Ed. San Benito, Buenos Aires, 2006, 9-11.
- Scannone, J. C., "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la Conferencia de Jean-Luc Marion", en J. C. Scannone, (coord.), *Comunión ¿Un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Ed. San Benito, Buenos Aires, 2006, 133-140.
- Scannone, J. C., "Introducción General: El 'nuevo pensamiento' y el 'otro comienzo'", en Scannone, J. C., (ed.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Ed. de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010, 7-23.
- Trejo, M., "La preocupación por inculturar el pensamiento. Juan Carlos Scannone y la sabiduría popular", en Azcuy, V., (coord.), *Semillas del Siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, (sin ed.), Buenos Aires, 2000, 113-126.

### III. Artículos de revistas científicas

- Casalla M., "Más allá de la 'normalidad filosófica'. Nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea", en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, 11, 1986, 9-25. Citado en Scannone, J. C., *Religión y nuevo pensamiento*, 36, nota 4.
- Fessard, G., "Esquisse du mystère de la société et de l'histoire", en *Recherches de Science Religieuse*, 35, 1948, 5-54. Citado en Scannone, J. C., "¿Vigencia de la



- sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?", en *Stromata* 32, 1976, 258, nota 6.
- Fresia, A., "Índice bibliográfico de Juan Carlos Scannone", en *Stromata* 59, 2003, 301-317.
- Ireland, R., "Comunidades de base, grupos espiritistas y profundización de la democracia en Brasil", en *Sociedad y Religión*, 6, 1988, 51-81, citado en Scannone, J. C., "Situación religiosa actual en América Latina", en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006, 164.
- Ladrière, J., "Filosofía de la acción histórica", en *Stromata* 55, 319-324.
- Morandé, P., "La síntesis cultural hispánica indígena", en *Teología y Vida*, 32, 1991, 41-50.
- Moreno Villa, M., "Filosofía de la liberación y barbarie del otro", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 22, 1995, 267-282, citado en Beorlegui, C., 708.
- Ricoeur, P., "Biblical Hermeneutics", en *Semeia* 4, 1975, 29-147. Citado en Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 135, nota 12.
- Scannone, J. C., "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata* 28, 1972, 107-150.
- Scannone, J. C., "Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas", en *Stromata* 30, 1974, 503-512.
- Scannone, J. C., "¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?", en *Stromata* 32, 1976, 253-287.
- Scannone, J. C., "Teología, Cultura Popular y Discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación", en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 237, 1974, 3-24.
- Scannone, J. C. "Mestizaje cultural' y 'bautismo cultural'. Categorías teóricas fecundas para interpretar la realidad latinoamericana", en *Stromata* 33, 1977, 73-91.
- Scannone, J. C., "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática", en *Stromata* 34, 1978, 27-42.
- Scannone, J. C., "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", en *Stromata* 37, 1981, 115-164.
- Scannone, J. C., "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", en *Stromata* 38, 1982, 317-327.
- Scannone, J. C., "Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia", en *Stromata* 41, 1985, 17-31.
- Scannone, J. C., "Filosofía primera e interpersonalidad. El a-priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico", en *Stromata* 42, 1986, 367-386.
- Scannone, J. C., "Ética y cultura. Recopilación de trabajos de Paul Ricoeur", en *Stromata* 43, 1987, 179-184.
- Scannone, J. C., "Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad", *Stromata* 43, 1987, 393-397.
- Scannone, J. C., "Las culturas latinoamericanas y la evolución de la filosofía para el siglo XXI", en *Ccias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 380, 1989, 9-11.
- Scannone, J. C., "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", en *Stromata* 46, 1990, 75-81.

- Scannone, J. C., "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", en *Stromata* 47, 1991, 145-192.
- Scannone, J. C., "¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización en América Latina", en *Stromata* 48, 1992, 287-302.
- Scannone, J. C., "Hacia la justicia en el mundo y en América Latina", en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 413, 1992, 205-212.
- Scannone, J. C., "Institución, Libertad, Gratuidad", en *Stromata* 49, 1993, 239-252.
- Scannone, J. C., "Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas", en *Stromata* 50, 1994, 157-173.
- Scannone, J. C., "La reivindicación de identidad latinoamericana en América Latina", en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 46, 1997, 78-88.
- Scannone, J. C., "Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez", en *Stromata* 54, 1998, 85-118.
- Scannone, J. C., "La religión del siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos", en *Stromata* 55, 1999, 189-199.
- Scannone, J. C., "Dios de las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento'", en *Stromata* 56, 2000, 27-47.
- Scannone, J. C., "Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del 'absurdo social'", en *Stromata* 59, 2003, 63-87.
- Scannone, J. C., "Desafíos éticos-sociales de la regionalización en el marco de la globalización", en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 539, 2004, 582-592.
- Scannone, J. C., "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", en *Stromata* 61, 2005, 179-193.
- Scannone, J. C., "Situación religiosa actual en América Latina", en *Cias, Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 54, 2006, 157-172.
- Seibold, J. R., "Civilización y barbarie en la historia de la ciencia argentina. Aportes hermenéuticos para una comprensión de la historia de la ciencia argentina", en *Stromata* 31, 1975, 261-297.
- Seibold, J. R., "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", en *Stromata* 47, 1991, 193-216.
- Sobrino, J., "Hacer teología en América Latina", en *Theologica Xaveriana* 39, 1989, 139-156. Citado en Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 132.
- Trigo, P., "Pertenencia a lo estético en tiempos de agonía y parto", en *Sic, Revista del Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús de Venezuela*, 51, 1988. Citado en Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone J. C., y Perine, M. (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 127.
- Trigo, P., "Componente estético del catolicismo popular", (sin datos). Citado en Scannone, J. C., "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en Scannone J. C., y Perine, M., (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1993, 127.

#### **IV. Páginas de Internet**

Kusch, R., *América profunda*,  
<http://www.pratecnet.org/pdfs/America%20Profundalibro.pdf>. 05/07/2012.  
Larrain, J., «La identidad latinoamericana. Teoría e historia»,  
[http://www.cepchile.cl/dms/archivo\\_1845\\_1414/rev55\\_larrain.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1845_1414/rev55_larrain.pdf). 22/04/2012.

#### **V. Documentos**

-Documento de Puebla  
-Documento final del Encuentro Interdepartamental del CELAM sobre “Religiosidad popular”  
-Laborem Exercens  
-Medellín

#### **VI. Trabajos inéditos**

Fresia, I. A., “La cuestión del método y las grandes líneas del pensamiento incultrado de Juan Carlos Scannone. Ensayo de síntesis temática”.

#### **Siglas**

AT: Antiguo Testamento  
CELAM: Consejo Episcopal Latinoamericano  
CEP: Conferencia Episcopal Peruana  
DP: Documento de Puebla  
FL: Filosofía de la liberación  
Med: Medellín  
ONGs: Organizaciones No Gubernamentales

#### **Abreviaturas**

cap. Capítulo  
cf. confer, confróntese, compárese  
coord. coordinador/es  
comp. Compilador/es  
Ed. Editorial  
ed. editor  
eds. Editores  
etc. Etcétera/ y lo demás, lo que falta  
ibid. Ibídem/ en el mismo lugar  
op. cit. en la obra citada  
sin ed. sin editor  
ss. siguientes  
vol. volumen

ISBN: 978-987-1318-43-8