

## NUEVO PENSAMIENTO, ANALOGÍA E INCULTURACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y DE LA HISTORIA MADURAS DE JUAN CARLOS SCANNONE

“NEW THINKING”, ANALOGY AND INCULTURATION ACCORDING TO JUAN CARLOS SCANNONE’S MATURE PHILOSOPHY OF RELIGION AND HISTORY

Juan Matías Zielinski<sup>1</sup> (UBA-CONICET)  
[jmzielinski@gmail.com](mailto:jmzielinski@gmail.com)  
Buenos Aires, Argentina

**Recibido:** julio de 2020

**Aprobado:** agosto de 2020

### Resumen

Partiendo del estudio de la filosofía de la religión y de la historia maduras de Juan Carlos Scannone, se analiza el entrecruzamiento de las nociones de “Nuevo Pensamiento”, analogía e inculturación. En ese contexto argumental, se expone, en primer lugar, su contribución a la relación entre la “metafísica” y la “religión” desde una “perspectiva latinoamericana” (analógica e inculturada). En segundo lugar, se sistematiza el vínculo entre el Nuevo Pensamiento, la analogía y la racionalidad. Por último, se expone la relación entre el Nuevo Pensamiento, el método analéctico y la praxis de liberación.

**Palabras claves:** JUAN CARLOS SCANNONE - NUEVO PENSAMIENTO - ANALOGÍA - INCULTURACIÓN - FILOSOFIA DE LA RELIGION/HISTORIA

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía (Facultad de Filosofía, Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel), Magíster en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba) y doctorando en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Investigador Tesista de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” (FFyL., U.B.A.) y becario interno doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

## Abstract

Based on the study of Juan Carlos Scannone's mature philosophy of religion and history, it analyzes the intersection between the notions of "New Thinking", analogy and inculturation. In this argumentative context, it exposes firstly his contribution to the relationship between "metaphysics" and "religion" from a "Latin American perspective" (analogical and inculturated). Secondly, it systematizes the connection between the "New Thinking", analogy and rationality. Finally, it exposes the relationship between the "New Thinking", analectic method and liberation's praxis.

**Keywords:** JUAN CARLOS SCANNONE - "NEW THINKING" - ANALOGY - INCULTURATION - PHILOSOPHY OF RELIGION/HISTORY

*A Cachito, por su infinita generosidad,  
muestra cabal de su sabiduría e inteligencia*

## Introducción

En este escrito se tiene por cometido analizar el entrecruzamiento de las nociones de "Nuevo Pensamiento", analogía e inculturación en la filosofía de la religión y de la historia maduras de Juan Carlos Scannone. La denominación de "Nuevo Pensamiento", con la que Franz Rosenzweig caracterizara su propia contribución, alude a un "pensamiento hablante" que toma en serio al tiempo en la "necesidad del otro", es decir, la exigencia de hablar a un otro singular y pensar para un "alguien" que también posee voz:

Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio. Todo esto es para el pensador pensante completamente impensable, mientras que es lo que por excelencia caracteriza al pensador hablante. Pensador hablante, pues naturalmente el nuevo pensamiento, el pensamiento hablante, es también un pensar, del mismo modo que el pensamiento antiguo, el pensar pensante, no podría haberse dado sin un hablar anterior; la diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramático, no reside en el hecho de que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta, sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio al

tiempo. Pensar significa aquí no pensar para nadie y no hablar a nadie (...) hablar, en cambio, significa hablar a alguien y pensar para alguien; y ese alguien es siempre un alguien enteramente determinado y, a diferencia del público en general, no tiene meramente orejas, sino también boca.<sup>2</sup>

A partir de aquí, se pretende exponer las notas fundamentales de la reposición scannoniana del “Nuevo Pensamiento” rosenzweiguiano, atendiendo a su recompreensión en el marco de una filosofía de la religión y de la historia signadas por el uso de los operadores filosóficos de la analogía y la inculturación. Para llevarlo a cabo, se parte de los siguientes interrogantes: ¿En qué sentido Scannone repuso la noción rosenzweiguiana de “Nuevo Pensamiento”? ¿Cuáles son las claves hermenéuticas principales desde las que lo resituó? ¿Qué implicancias filosóficas conlleva su relectura en clave analógica, incultural e intercultural? ¿Qué relación establece entre el “Nuevo Pensamiento” y la “praxis de liberación” latinoamericana?

El contenido analítico de la presente exposición se estructura del modo siguiente: en el primer apartado, “Religión y metafísica en perspectiva analógica e incultural”, se problematiza el vínculo entre estas dos categorías nucleares. Su análisis resulta relevante dado que en la díada “religión/metafísica” se condensa, en el campo de la filosofía de la religión, toda la cuestión de la “mediación” del *logos* sapiencial y su trasposición (analógica) en el terreno especulativo (del “símbolo” al “concepto”). Asimismo, se estudia allí el modo en que los operadores filosóficos de la “analogía” y la “inculturación” fungen como soportes discursivos de la antedicha “mediación”; en el segundo apartado, “Nuevo Pensamiento, analogía y racionalidad”, se analiza el abordaje scannoniano sobre la “racionalidad” en el marco de una reformulación del “Nuevo Pensamiento”, o sea, *desde* la pasión injusta de las “víctimas históricas” y *a partir* de una “filosofía (incultural) del estar”. Allí, se destaca el rol que desempeña la “transgresión semántica” en el pensar contemporáneo, sobre todo en el de cuño interdisciplinar e intercultural; en el tercer apartado, se reconstruye la recompreensión que realiza Scannone de la

<sup>2</sup> ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 34.

analogía tomista a partir de su “aplicación” (pragmática) a los “acontecimientos históricos” (“analéctica”), especialmente a la “praxis de liberación” (“anadialéctica”). En último término, se presentan algunas notas conclusivas.

## I. Religión y metafísica en perspectiva analógica e incultural

Juan Carlos Scannone<sup>3</sup> realizó una contribución significativa a la filosofía de la religión contemporánea a partir del contexto discursivo trazado por el cristianismo liberacionista latinoamericano.<sup>4</sup> En esa tarea, situó su discurso desde América Latina —en la vertiente de la filosofía de la liberación que hereda elementos de la teología de la liberación y de la filosofía intercultural— y a partir del “Nuevo Pensamiento” rosenzweiguiano y el “nuevo comienzo del pensar” heideggeriano.<sup>5</sup> De ahí que concibiera a la filosofía de la religión como:

Un filosofar inculturado e intercultural, aunque con pretensiones analógicamente trasculturales, el cual reflexiona —radicalmente, según compete a la filosofía— la religión y las religiones, que —a su

<sup>3</sup> La trayectoria intelectual de Scannone podría ser esquematizada a través de cuatro horizontes de producción, a saber: el “preliberacionista”; el de la “filosofía y teología de la liberación”; el de la “cultura, la religión y la sabiduría popular” y; finalmente, el del “nuevo pensamiento y discernimiento de la acción y pasión históricas”, cf. MADDONNI, Luciano, “Filosofía de la religión desde la sabiduría popular. El aporte de Juan Carlos Scannone”, en HEREDIA, Nadia y RODA, Federico (comps.), *Filosofía de la Liberación: aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, San Salvador de Jujuy, UNJU, 2017, pp. 240-241. Para una excelente caracterización de la etapa “preliberacionista”, consultar: MADDONNI, Luciano, “¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual”, en *Cuadernos del CEL 7* (2019), vol. IV, pp. 154-187. Sobre la obra y el perfil intelectual de Scannone, ver: CANTÓ, José María y FIGUEROA, Pablo (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina: homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013; PICOTTI, D., “Juan Carlos Scannone (1931)”, en JALIF DE BERTRANOU, Claria Alicia, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2001, pp. 211-224.

<sup>4</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en GÓMEZ CAFFARENA, José (ed.), *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 3, Madrid, Trotta, 1993b, pp. 93-105. Si bien Scannone acepta sus “condicionamientos cristianos”, expresado en el lema blondeliano: “viviendo en cristiano, pensar como filósofo”, considera importante destacar que no por ello deja de hacer filosofía *stricto sensu*. De ahí que mencione cuatro elementos fundamentales del discurso propiamente filosófico que asume en su reflexión: a. la “ruptura epistemológica”; b. el objeto formal y el método propios de la argumentación filosófica; c. el “espíritu crítico” ante los presupuestos y condicionamientos propios y; d. la “independencia argumentativa” respecto de los contenidos doctrinales de la fe, cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México, Anthropos-Iberoamericana, 2009, p. 12.

<sup>5</sup> Consultar: SCANNONE, Juan Carlos “Introducción General. El ‘nuevo pensamiento’ y el ‘otro comienzo’”, en SCANNONE, Juan Carlos (comp.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, pp. 7-23

vez— están también inculturadas y, en la mayoría de los casos, son interculturales, sin desmedro de su transculturalidad analógica.<sup>6</sup>

Localizado en el horizonte intelectual legado por la fenomenología post-husserliana y la hermenéutica contemporánea, sus aportes se ubican en el camino abierto por el “pensamiento post-metafísico”, es decir, sobre la superación de la “metafísica de la sustancia” y la del “sujeto”.<sup>7</sup> En ese contexto de ideas, Scannone sostuvo una concepción “nueva” de la metafísica, al considerar que deben ser superados los dispositivos ontoteológicos de la “representación” y de la relación “sujeto-objeto”, particularmente en el abordaje filosófico sobre la cuestión de lo Santo.<sup>8</sup> Recurriendo a la analogía, consideró que lo característico de la “nueva metafísica” es aquello que se opera cuando el lenguaje va “más allá” de la mera representación lingüística, aunque éste no pueda, indefectiblemente, dejar de pasar por ella: puede ir “más allá”, excederla, pero sólo partiendo del “en” y del “a través” del lenguaje de la tematización. Es por esto que la metafísica puede nombrar y conocer la trascendencia de Dios, pero sólo mediante la utilización de un discurso “trascendental”, “transcategorial” o de “eminencia”:

La eminencia no implica el regreso al campo de la representación objetivante, categorial y teórica, aunque fuera en un plano “superior” (o en un “trasmundo”), es decir, no se trata de una recaída en la ilusión trascendental y por ende, en la ontoteología. Pues le es esencial el permanente paso crítico por la negación, precisamente de ese modo de pensar, significar y de decir, de manera que, aunque

<sup>6</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México, Anthropos-UAM, p. 7. Sobre el concepto y desarrollo de filosofía de la religión en América Latina y, particularmente, en la filosofía de la liberación ver: SCANNONE, Juan Carlos, “La Filosofía de la Religión”, en DUSSEL, Enrique, MENDIETA, Eduardo, BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México D.F., Siglo XXI, 2011a, pp. 581-594; ZIELINSKI, Juan Matías, “La propuesta arqueológica de Enrique Dussel en el contexto discursivo de la filosofía de la religión latinoamericana”, *Open Insight*, 14 (2017), vol. VIII, pp. 193-229.

<sup>7</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 17.

<sup>8</sup> La filosofía de la religión radicaría, por tanto, en el “pensamiento metafísico (...) que piensa radical y críticamente la religión (...), es decir, comprendiendo a ambas y a su interrelación, en su *historicidad* y *geoculturalidad* (inculturación e interculturalidad), sin desmedro de su *universalidad* situada”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 32-33.

usándolo, en y desde él, se lo trascienda por su negación y, de ese modo, se respete el Misterio como misterio.<sup>9</sup>

Inmerso en la atmósfera del “Nuevo Pensamiento”, propuso la superación de la metafísica por una “nueva metafísica” a través de un pensar que se arriesga a hablar de Dios “más allá” de la “esencia” y la “representación objetivadora”.<sup>10</sup> En otras palabras, su discurso sobre la religión se presenta como un ejercicio de “desabsolutización del pensar” y de “descentramiento del sujeto”<sup>11</sup> A partir de la afirmación prioritaria de la facticidad y de la contingencia constitutivas de la racionalidad humana, Scannone rechazó la primacía metafísica —*a priori*— del *cogito*, sea ésta trascendental, dialéctica o fenomenológicamente comprendida.<sup>12</sup> En clara asunción del “espíritu” del “Nuevo Pensamiento” rosenzweiguiano, afirmaba:

La metafísica clásica pensaba la unidad originaria de la totalidad a partir del ser [esencia y substancia],<sup>13</sup> mientras que la moderna — después del giro copernicano de Kant— encontraba la forma reflexiva unificante en la subjetividad. Hoy, el nuevo giro que supera la metafísica de la sustancia y del sujeto encuentra en el *lenguaje* (y, en general, en la *comunicación* y aun en la *comunidad*) una nueva forma unificante de la reflexión.<sup>14</sup>

En suma, la “nueva metafísica” posiciona la *relación* —el tiempo y el otro y el lenguaje— en el centro de su perspectiva. A partir de este “giro”, sostuvo que ésta puede fungir como “mediadora” para la religión, ya que posee la capacidad intrínseca de mostrar de manera inteligible (por el proceso de “analogización”) la operatoria propia de la “transgresión semántica”. Siguiendo en esto a Ricoeur, Scannone describió su dinámica del modo que sigue:

<sup>9</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 206.

<sup>10</sup> “Ni el lenguaje religioso, ni el poético ni el especulativo se mueven en la relación tematizante sujeto-objeto *sin trascenderla*, ni operan representativamente *como* las ciencias matemáticas o físicas; sino que trascienden el campo de la representación, tanto empírica como teórica. En todos ellos se da un proceso de transgresión semántica y, por consiguiente, pertenecen a dimensiones relacionadas con el *acontecimiento* (Heidegger hablaría de *Ereignis*) y la *acción* (Blondel), aunque, en cada caso, en niveles esencial y radicalmente diferentes”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 202.

<sup>11</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 23.

<sup>12</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 23.

<sup>13</sup> La aclaración es mía.

<sup>14</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 24.

En ésta la intencionalidad (*visée*) semántica opera a la vez sobre dos campos de significación: la significación primera o literal, y la segunda o simbólica. La primera, la cual sirve de apoyo al movimiento transgresor de simbolización, se relaciona con un campo de referencia ya conocido, por ejemplo, el de la experiencia espacio-temporal. La significación segunda o simbólica, que se trata precisamente de dejar aparecer y sólo puede ser alcanzada por medio de la primera y de su transgresión es —en cambio— relativa a un campo de referencia para el cual no se dispone de medios de caracterización directa (por ejemplo, el ámbito de lo sagrado y de Dios). De ahí que sólo *en, a través y más allá* del sentido primero o literal, se puede acceder al sentido simbólico o segundo y, gracias al mismo y mediante él, al campo de referencia segundo o trascendente.<sup>15</sup>

Aunque en niveles y dimensiones distintos, la “transgresión” opera en ambos lenguajes, tanto en el de la religión como en el de la metafísica. En el primero, el lenguaje de la religión,<sup>16</sup> porque se nutre de símbolos (ámbito de la “imaginación creadora”) y en el segundo, el lenguaje de la metafísica, porque configura su discurso a través del uso de la analogía (ámbito de la especulación conceptual).<sup>17</sup> En ambos casos, se produce una “transferencia” en el lenguaje vertebrada por la tríada “*en-a través-más allá*”,<sup>18</sup> al partir (“en”) y

<sup>15</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 197-198.

<sup>16</sup> “El lenguaje religioso inmediato tiene (...) un momento *poético*, pues usa *símbolos*, así como distintos géneros *literarios* y *figuras* del lenguaje, que siempre implican —como la metáfora— *una innovación semántica* (...). Por ello puede decirse que dichas versiones del habla son —de alguna manera— siempre *metafóricas*, pues en, a través y más allá de un sentido y una referencia primeras, los trascienden, alcanzan así un sentido y referencia segundas, a su vez, los superan aún más allá. Esta última trascendencia, y la diferencia con el lenguaje meramente poético, se logra (...) a través de *modificadores* que proyectan el modelo poético de habla (y, en el caso de la teología, el especulativo, tomado en cuanto todo como símbolo) *al infinito*”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 180-181.

<sup>17</sup> “No se usa el instrumento del concepto para localizar y ‘fijar’ a Dios y a lo sagrado en una región del ser, del saber y del actuar junto a las otras, objetivando la fe religiosa en una teoría representativa, sino para indicar una trayectoria de sentido y movilizar al mismo concepto (que así se hace ‘concepto simbolizante’), al servicio de algo que es más del orden del acontecer y de la acción (de la comunicación, la pasión y la acción) que del saber, aunque lo implique”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 210.

<sup>18</sup> En efecto, Scannone actualiza la tríada que configura la analogía según Tomás, la cual implica el movimiento de “afirmación, negación y eminencia”: “Dios es sabio” (“en”), “Dios *no* es sabio como lo entendemos y decimos” (“a través”) y “Dios es ‘supersabio’” (“más allá”), cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 71-72. Sobre ella, explica: “Tal negación de la negación no se cierra dialécticamente en un totalidad de la cual

pasar-por (“a través”) un campo de referencia semántica conocido (simbolización o analogización) para dirigirse-hacia (“más allá”) un campo de referencia trascendente no directamente tematizable (“Misterio Santo” o “primeros principios”, respectivamente).<sup>19</sup> Sólo por la potencia semántica contenida en la “significación primera”, desde ella, mediante ella y más allá de ella, resulta posible llegar a la “significación segunda”, dado que la primera, por semejanza y proporcionalidad semántico-pragmáticas, “estructura” y “orienta” la comprensión de la segunda.<sup>20</sup> Sin embargo, vale destacar que es la “significación segunda” o “eminente”, en tanto “condición trascendental de posibilidad”, la que funda (con anterioridad) y consuma (con posterioridad) la totalidad del movimiento:

El movimiento de transgresión, transignificación y transvaloración está guiado por una intencionalidad semántica (*visée*) que opera como horizonte de constitución del sentido segundo, la cual ejerce una función finalizante con respecto a todo el proceso. De alguna manera es anterior a la significación simbólica, en cuanto que la anticipa y orienta su constitución; aún más, es como el motor de todo el movimiento. Pero, por otro lado, no opera sino *en y a través* de la significación primera y no se da sino en y simultáneamente con el acontecer mismo de la transgresión.<sup>21</sup>

En otras palabras, esto significa que:

El contenido trascendental «ya» está desde la primera afirmación, aunque «todavía no» esté comprendido en su trascendentalidad. Sólo se libera a ésta a través de la permanente negación del *modus*

---

la primera afirmación y la negación sean meros momentos, como en Hegel, sino que se abre a la eminencia. Ésta empero no consiste en un superlativo, como podría entenderse erróneamente por la expresión tomista ‘*super-sabio*’, pues no se trata de llevar *cuantitativa* o *extensivamente* al infinito (que entonces sería un mero indefinido) la significación del término, sino de salirse de la serie espacio-temporal de graduación de la perfección y del modo categorial de significarla, para ‘dar el salto’ a lo que, fuera de la serie, da razón de ella, aunque ésta fuera infinita (es decir, indefinida). Pues está fuera de la serie y en todo ella (y cada uno de sus miembros), como su *condición trascendental de posibilidad*”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 203-204.

<sup>19</sup> “[A diferencia de la ‘metáfora’ que] ‘crea’ novedad de experiencia (...), la analogía supone una experiencia específica o, mejor, entrelaza dos momentos de la experiencia con distinto grado de accesibilidad”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 200.

<sup>20</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 198-199.

<sup>21</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 198.

*significandi*, aunque valiéndose del mismo para trascenderlo por medio de dicha negación abierta (...). Y es así como el que aparentemente es un movimiento de ascenso desde esa significación a la eminente, se descubre como uno de descenso, puesto que el contenido inteligible que ha de ser liberado en su trascendentalidad «ya» está en la primera afirmación (...). Pues la significación eminente opera, en el proceso de trasposición analógica, como horizonte de comprensión que mueve y finaliza el movimiento de trasposición, ya que “está” en la significación primera como su condición trascendental de posibilidad, también *en cuanto es significación*.<sup>22</sup>

Desde las mencionadas coordenadas teóricas, Scannone abordó la cuestión de la religión comprendiéndola, con gran influencia de la fenomenología, como *ordo ad sanctum* pero también como *ex sancto* a partir del análisis de tres dimensiones coimplicadas, a saber: la “existencial” como experiencia personal de la relación con lo Santo; la “histórica”, la religión como institución social y; “en cuanto tal”, es decir, como “acontecimiento de autocomunicación” del Misterio Santo.<sup>23</sup> El autor subrayó la primera de las tres dimensiones arriba indicadas para dar cuenta de la direccionalidad coconstituyente que se da en la “auténtica” relación religiosa: vincularidad entre la identidad personal (la *ipseidad* de Paul Ricoeur), la alteridad ética (de Emmanuel Levinas) y la *nostridad* (de la filosofía “inculturada” latinoamericana). Recomprensada desde el horizonte hermenéutico abierto por el “Nuevo Pensamiento”, la conceptualización sobre la “identidad personal” en la experiencia religiosa logra asumir (“pasar-por”) tanto la superación de la metafísica de la sustancia como la del sujeto. La primera de las formas que conlleva una tal superación implica la “salida” de una antropología y de una teología basadas en la “substancia metafísica”.<sup>24</sup> La segunda forma se

<sup>22</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 204-205.

<sup>23</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 37.

<sup>24</sup> “Aristóteles (...) se fija ante todo en el *sustrato, núcleo o estructura* permanente en el tiempo y unificante en cada tiempo, no distinguiendo suficientemente la identidad propia de la persona *en cuanto tal*, en su diferencia con la identidad-*idem* de las cosas. Además, para esa concepción la alteridad interpersonal no es constitutiva de la identidad personal, sino que le es sólo accidental. Y el dios-sustancia de Aristóteles, como es pura identidad inteligible, sin pizca de alteridad, aunque es amado por todo y lo mueve todo como amado, sin embargo *no ama ni se relaciona con el mundo y con las personas humanas*,

caracteriza por la “evasión” de la reducción moderna de la subjetividad humana, por la cual se la concibió como conciencia autotransparente de sí en tanto único y exclusivo “criterio de verdad” (certeza de la razón que emerge, en lenguaje ricoeuriano, de la identidad-*idem*).<sup>25</sup> Sin embargo, desde la pretendida superación, la identidad personal (como “identidad-*ipse*”) puede (fenomenológico-hermenéuticamente) y debe (ético-normativamente) pensarse a partir de la *relación* con el otro (“alteridad”) y con los otros (“comunidad de alteridades”): “Nuevo Pensamiento” como paradigma filosófico de la alteridad y la comunión que, en Nuestra América, se *incultura* como horizonte de la “nostridad”.<sup>26</sup>

A su vez, y en función de las diversas utilizaciones del método fenomenológico en el estudio de la religión, Scannone distinguió tres niveles de análisis: a. la descripción de los fenómenos religiosos en un plano antropológico-cultural; b. la fenomenología de la religión como ciencia humana o filosofía descriptiva de los fenómenos religiosos en cuanto tales y; c. la filosofía de la religión, interrogación radical de índole normativa por el sentido último de las cosas.<sup>27</sup> Scannone, amplio conocedor de la fenomenología-hermenéutica de la religión contemporánea —en la que incluyó a autores tan diversos como Blondel, Heidegger, Welte, Ricoeur, Levinas y Marion, junto a exponentes de la “filosofía inculturada” latinoamericana como Cullen, Kusch y él mismo—, se ubicó en la tercera línea de investigación aunque

---

preservando así su pura identidad (abstracta)”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 83.

<sup>25</sup> “Dicho paradigma filosófico del sujeto reconoce a veces (como en Hegel) el papel de la mediación de alteridad en la formación de la autoconciencia y del sujeto. Sin embargo, aun entonces no tiene suficientemente en cuenta la alteridad *interpersonal*. Pues *nivela* todas las diferencias, tanto con *lo otro* como con *el otro* y *los otros* a puras negaciones (*yo-no yo*). Concibe entonces la alteridad interpersonal como una mera negación abstracta de la identidad abstracta del yo, a fin de ‘sobreasumir’ (*aufheben*) a ambas en una identidad dialéctica. Así es como Hegel *reduce* tanto la identidad personal como la alteridad interpersonal a *meros momentos* de una *totalidad* dinámica, sea ésta la sociedad, el Estado o la historia”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 84.

<sup>26</sup> “La interrelación del ‘nosotros’ —tanto en cuanto convocante como en cuanto convocado— culmina en la relación religiosa. Ésta, cuando es auténtica, no sólo *personaliza* a cada cual en su más íntima identidad-*ipse*, sino que, *personalizando*, *interpersonaliza* y *comunitariza* (...) y, *personalizando* y *comunitarizando* —es decir, profundizando ético-religiosamente al mismo tiempo la identidad personal y la alteridad interpersonal—, exige que éstas sean vividas y convividas social e institucionalmente en *solidaridad* y *justicia*”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 98.

<sup>27</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 36.

sobreasumiendo la primera y la segunda respectivamente. Así, abogó por el “tránsito” de la fenomenología de la religión a una reflexión filosófica sobre el “Misterio Santo” (o de la religión, en general) no exclusivamente fenomenológica.<sup>28</sup> Acentuando el costado hermenéutico, se circunscribió analíticamente al paso (“mediación”)<sup>29</sup> del lenguaje simbólico, propio de la experiencia religiosa (configurado por mitos, ritos, relatos, etc.), al lenguaje conceptual de la especulación filosófica. Y pretendió hacerlo sin que, por ello, éste último agotara la plurisemia del primero: es decir, quiso llevar a concepto o al lenguaje especulativo el símbolo del lenguaje religioso respetando su potencial hermenéutico, o sea, sin reducirlo al confortable (y violento) reino de la univocidad. En suma, desarrolló un discurso racional sobre lo Santo haciendo un “uso límite del concepto” a través de la “ambigüedad ordenada” que le proveyó el recurso analógico.<sup>30</sup> Es por esto que la analogía cumple en la obra de Scannone una función decisiva, ya que le permitió ir “más allá” de la fenomenología<sup>31</sup> y, pasando por una “hermenéutica fenomenológica” del símbolo religioso, reponer a través de una “hermenéutica analógica” la riqueza semántica de la religión en el campo especulativo (“nueva metafísica”):

<sup>28</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 67. Sobre este tema consultar: SCANNONE, Juan Carlos, “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”, en DURÁN CASAS, Vicente, SCANNONE, Juan Carlos y SILVA, Eduardo (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina I. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2003, pp. 175-208; SCANNONE, Juan Carlos, “La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje”, en ESPERÓN, Juan Pablo, SCANNONE, Juan Carlos y WALTON, Roberto (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia: fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 25-43.

<sup>29</sup> Sobre la mediación del “logos” sapiencial y su trasposición (analógica) en el terreno especulativo, ver: SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, pp. 60-63.

<sup>30</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje”, en ESPERÓN, Juan Pablo, SCANNONE, Juan Carlos y WALTON, Roberto (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia*, pp. 37/42.

<sup>31</sup> “La hermenéutica analógica del Misterio (...) está en continuidad con su manifestación hierofánica en fenómenos saturados, y se continúa en una *analogía hermenéutica*, aunque en ambos casos se dé también una *discontinuidad* metodológica (...) la filosofía de la religión, aunque esté en continuidad con el planteo fenomenológico y, aún más, se alimente y deba continuamente realimentarse (semánticamente) de la riqueza hermenéutica y (pragmáticamente) de la actitud de apertura propias de la religión —descritas según el método fenomenológico—, sin embargo, no se reduce al uso de éste, sino que emplea también la *analogía* (y *analéctica*) como método metafísico especulativo. Así es como se entrelazan, sin confundirse, la fenomenología (aun comprendida filosóficamente) y una filosofía de la religión que no se reduzca a usar solamente el método fenomenológico, pero que necesariamente *pasa por él y de él se alimenta*”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 76.

Ésta interpreta reflexiva y especulativamente la donación sobreabundantemente saturada de la experiencia religiosa como experiencia-límite y, por lo tanto, se alimenta de su inagotable potencial fenomenológico y hermenéutico. Pero es capaz de trascender no sólo la inmanencia de la conciencia y de la acción humanas, sino también el mismo método fenomenológico, aun considerado en su ampliación post-husserliana. Es como si se tratara de “superar” fenomenológicamente la (mera) fenomenología, para desembocar en una *analogía hermenéutica* que en ella se enraíza y la continúa en un concepto “recolector” (no reductor) del sentido que se epifaniza en las teofanías. Así es como la filosofía de la religión trasciende el solo método fenomenológico y se abre al pensamiento analógico. Pero éste no se mueve en un trasmundo, sino que se alimenta a partir de la religión, la fenomenología de la misma y la hermenéutica de los símbolos que la expresan.<sup>32</sup>

Por su parte, el significado de las analogías se configura tanto por su “uso” (pragmática)<sup>33</sup> como por su “orientación práctica” (ético-normativa), de manera tal que su operatividad no es asépticamente teórica, sino también y sobre todo, *crítica*: dirigirse a lo Santo como misterio desde la contingencia y vulnerabilidad propias del lenguaje humano implica, por contrarespuesta, destituir cualquier tipo de “idolatría” (también la de la “idea”) o, lo que es igual, asumir la exigencia de desabsolutizar tanto el “pensar identificador” (el *logos* de los antiguos griegos) como el “sujeto que piensa” (el *Ich denke* trascendental de la filosofía moderna).

A partir de aquí habría que analizar en qué sentido Scannone entendió que el “Nuevo Pensamiento” se *incultura* en América Latina. En un esfuerzo notable por contextualizar la “filosofía primera”, y ubicándose en la rica tradición de la teología y filosofía de la liberación, propuso que la universalidad analógicamente situada del pensamiento radica en su capacidad de localización en el “mundo de los pobres” y, de manera eminente, en su

<sup>32</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 69-70.

<sup>33</sup> Sobre el carácter “autoimplicativo” de ambos discursos comenta: “Tanto el lenguaje religioso como el especulativo analógico pertenecen al orden del acontecimiento y de la acción que le corresponde y, por eso mismo, el segundo puede ser puesto al servicio del primero”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 217.

“sabiduría popular.”<sup>34</sup> En efecto, postuló que una “perspectiva latinoamericana” del “Nuevo Pensamiento” conlleva la asunción de un conjunto de giros hermenéuticos radicales, como son: “la recompreensión del ser, el yo, el concepto, la ciencia, a *partir* del estar, el nosotros, el símbolo, la sabiduría de los pueblos, sin pretender reducir unos a otros”.<sup>35</sup> En este sentido, Scannone denominó a dicho proyecto intelectual como “inculturación del filosofar”<sup>36</sup>:

En forma analógica hablo de “filosofía inculturada” refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente —en el orden del concepto— las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal. Pero hay que tener en cuenta que nunca se da un filosofar “en el aire” sino siempre en formas históricas y culturales.<sup>37</sup>

En complementación con los rasgos constituyentes de las tradiciones griega (del “ser”) y judeo-cristiana (del “acontecer”),<sup>38</sup> heredadas de una u otra manera en América Latina, pretendió recuperar el potencial semántico contenido en la tradición amerindia del “estar”<sup>39</sup> donde, según su postura, se manifiesta la

<sup>34</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, pp. 58-65.

<sup>35</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 27. Sobre esto afirma: “Desde otros presupuestos, *la filosofía latinoamericana de la liberación* también se plantea el viraje superador de la filosofía moderna y su voluntad de dominación, desde el yo a los otros (los pobres y excluidos) y al nosotros, del ser (universal) al estar y al estar-siendo —en situación—, del concepto al símbolo, de la ciencia a la sabiduría de los pueblos. No por ello niega el yo, el ser, el concepto, la ciencia, sino que los recomprende desde un “nuevo pensamiento” alternativo al de la identidad, totalidad y necesidad. La prioridad dada al otro en Lévinas es releída entonces en clave ético-social, histórica, estructural y política, como la prioridad de los pobres en cuanto que punto de partida y lugar hermenéutico del filosofar inculturado en América Latina”, SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 196.

<sup>36</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, pp. 74-76.

<sup>37</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una filosofía inculturada en América Latina”, *Humanitas*, 28 (1993), p. 55.

<sup>38</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, pp. 21-23.

<sup>39</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984, pp. 51-66; SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, pp. 44-57.

“verdad del paganismo”.<sup>40</sup> Sus caracteres metafísicos estructurantes podrían ser caracterizados bajo las nociones de “ambigüedad”, “destinalidad”, “abisalidad”, “imprevisibilidad” e “irrepetibilidad” (de lo fácticamente acontecido). Con ellas, Scannone quiso indicar la “dimensión *numinosa*” tanto de la religión como del símbolo religioso en cuanto previos e irreductibles al “*logos*” (“ser”) y al “*ethos*” (“acontecer”):

El *estar*, aunque deba concebirse en interrelación *perichorética* (a saber, de mutua *circumincisión*) con las dimensiones del ser y el acontecer, es —en cuanto estar— no sólo pre-ontológico, sino también *pre-ético* (...). Pues, aunque éstas la permean de hecho gracias a su *circumincisión* recíproca, con todo, el estar no las implica *formalmente*. Es lo que intento decir al caracterizarlo por la *facticidad imprevisible* de una *abisal destinalidad*, que lo hace situarse *ambiguamente* entre el ser y la nada, el sentido y el sin-sentido, lo fasto y lo nefasto, el bien y el mal (...). Vivimos en la historia fáctica y en nuestra historia personal experiencias de esa *precariedad* existencial, de *flagrantes injusticias* y aun de *víctimas inocentes* o de *justos sufrientes* (...). A tales experiencias corresponde la *insondabilidad* de un Dios que *está*, más allá del ser.<sup>41</sup>

Partiendo de ese tejido categorial, postuló una filosofía de la religión incultrada en América Latina de carácter “universalmente situado” y a partir de un “sujeto” comunitario y popular en la figura del “nosotros ético-histórico”:<sup>42</sup>

La filosofía latinoamericana —aunque, por supuesto, no exclusivamente ella— piensa la alteridad interhumana y su interrelación con la religión ante todo como *comunitaria* y *social*, aunque sin dejar de comprenderla como personal e interpersonal. De ese modo no tiene en cuenta sólo el ‘yo’, el ‘tú’ y aun el ‘él/ella’, sino también el ‘nosotros’, en su relación con el *Él* (o el ‘Tú’), con mayúscula, sea que el nosotros se decline en nominativo (Carlos

<sup>40</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento* p. 126.

<sup>41</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 126-127.

<sup>42</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, pp. 111-132.

Cullen), sea —como en Lévinas o Marion— en acusativo o, respectivamente, en dativo,<sup>43</sup>

En ello, y tal como fuera planteado previamente, propuso un interjuego dinámico (“mediación”) entre la inculturación del pensar filosófico (“nueva metafísica”) y la religión, pero ahora haciendo hincapié en dos sentidos *situacionalmente* específicos:<sup>44</sup>

Por un lado, el cuestionamiento ético-histórico de los pobres, en su alteridad y trascendencia éticas y, por ende, metafísicas —aunque concretamente históricas— replantea, como en Lévinas, el problema de Dios, conectando directamente *religión, metafísica y justicia histórica*. Y por otro lado, la reflexión, a partir de la sabiduría popular latinoamericana y de sus símbolos, permite descubrir que el sentido último de la vida que es el núcleo de tal sabiduría, radica en el Misterio que se manifiesta —como Misterio— mediante símbolos, relatos y actos simbólicos, sin dejarse reducir a concepto.<sup>45</sup>

Este abordaje trae dos novedades sumamente relevantes, a saber: por un lado, tanto la “interpelación” como la “donación” son reinterpretadas “en plural” y *críticamente*, es decir, a partir de la comunidad de los convocados a la “opción preferencial por los pobres y excluidos” en una sociedad tendiente a la formación de “instituciones justas” (Ricoeur); por otro lado —aunque por coimplicación—, explicita la significativa prioridad filosófica (ético-cultural) de la “sabiduría” y la “religiosidad” populares, ya que, como repetía habitualmente Scannone, los “pobres” además de interpelar y cuestionar sobre todo enseñan. Las afirmaciones precedentes emergen de una *relectura* o *recomprensión* “latinoamericana” de la figura levinasiana de la “alteridad”, en tanto y en cuanto la interpelación ética del otro es contextualizada discursivamente como

<sup>43</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 95-96. Respecto de la fundamentación ética, consultar: OLIVETTI, M., “El problema de la comunidad ética”, en SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, pp. 209-222; SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, pp. 133-139; SCANNONE, Juan Carlos, “El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana”, *Conjectura*, 1 (2011b), pp. 69-82.

<sup>44</sup> “La desabsolutización del *Cogito* implica reconocer que, aunque haya metafísica en cuanto saber de lo absoluto, no hay un saber absoluto, sino que el saber —aun el universal y metafísico— siempre se da *históricamente, en situación, contexto y perspectiva*, es decir, *hermenéutica y analógicamente*”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 25.

<sup>45</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 27.

cuestionamiento ético-político de los “empobrecidos” y de los “excluidos”. Como se puede ver, lo expuesto en tales reflexiones pretende afectar de modo significativo tanto la configuración sistémico-social como la estrictamente religiosa.<sup>46</sup>

Tal relectura puso de relieve, en primer lugar, la asignación ético-histórica *desde Dios, a las víctimas* y, por lo tanto, a la praxis de su liberación y a la lucha por la instauración de la justicia para todos, pero preferencialmente para quienes sufren la injusticia estructural. Y en segundo lugar, la revaloración de la *sabiduría* y cultura populares, en las cuales no en último lugar reluce la *piEDAD popular o religión del pueblo* (...). Ambos momentos religan el nosotros ético-religioso y el ético-político (distintos entre sí) a la Trascendencia, mostrando así su constitución ético-histórica y, con respecto al segundo caso, en último término, implícitamente religiosa.<sup>47</sup>

Con este breve recorrido se ha tratado de mostrar, a partir de un acceso posible al intenso y extenso *corpus* scannoniano, la fecunda interrelación que se da entre la “metafísica” (ámbito de la especulación), la “religión” (ámbito del símbolo) y la “analogía” (mediación o *transfert*), en el marco de una reformulación del “Nuevo Pensamiento” en clave analógica y situada. En síntesis, Scannone pensaba que:

El lenguaje analógico referido a Dios no sólo opera en su conjunto como un símbolo (...) sino que también, en su conjunto, ha de implicar *significancia ética, testimonio* ético-histórico y compromiso *con los otros*, sobre todo, *con las víctimas* (y, así, con Dios), a fin de ser apto para nombrar a Dios, y no a un ídolo hecho de idea. Pero, porque se trata de significancia, no se reduce a ser sólo ética y ético-histórica, sino que también tiene un significado y una referencia metaéticos, metahistóricos y metafísicos, según el uso analógico del lenguaje especulativo. Ese uso implica siempre el momento del des-

<sup>46</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 97. En este sentido, Scannone dice: “Su interpelación ética incondicionada se expresa y objetiviza así histórica, social y políticamente, según lo entendió en sus comienzos la filosofía latinoamericana de la liberación, relacionando su dignidad absoluta con el llamado incondicionado del Misterio trascendente a una sociedad más humana”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 97-98.

<sup>47</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 99.

decir, a saber, el paso por la negación crítica de nuestro *modus significandi* objetivante.<sup>48</sup>

## II. Nuevo Pensamiento, analogía y racionalidad

En la perspectiva de Scannone el “Nuevo Pensamiento” conlleva la postulación de una “racionalidad nueva” o “compasiva”, especialmente atenta a la diferencia (de la alteridad), la gratuidad (de la donación), el sentimiento (de amor), la historicidad y la originalidad libres e irrepetibles (del “singular” y de la “novedad histórica”).<sup>49</sup> En herencia de Levinas, aunque resituándolo desde la periferia geocultural, consideró que el “rostro del otro” en su carácter de “víctima histórica” —comunitarizado en las figuras bíblicas del “pobre”, el “huérfano”, la “viuda” y el “extranjero”— limita y cuestiona toda pretensión totalizante del saber.<sup>50</sup> Las “víctimas” aparecen, así, en el horizonte de la praxis histórica, en la que la facticidad de la relación y la contingencia de la historicidad se tornan elementos insustituibles a la hora de evaluar los alcances de la razón. En última instancia, Scannone entendía que el *locus enuntiationis* privilegiado para pensar de manera analógicamente universal (o sea, desde una localización geocultural particular) radica en el horizonte que abren las “víctimas históricas”, ya que en ellas “está en juego *lo humano* en cuanto tal, y por ende, la interpretación de qué significan la razón y la auténtica trascendencia racional hacia el Misterio Santo”.<sup>51</sup> Para hacerlo, se nutrió fundamentalmente de tres tradiciones, como son: el “Nuevo Pensamiento judío” (sobre todo, el de Rosenzweig y Levinas), el “nuevo comienzo del pensar” (de Heidegger) y la “pasión injusta de las víctimas históricas” (de la filosofía y teología de la liberación):

<sup>48</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 222.

<sup>49</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 104/109.

<sup>50</sup> “Las víctimas ponen al descubierto los *condicionamientos* sociales, psicológicos, pragmáticos, éticos e históricos de la razón, y la someten a *sospecha*, por ejemplo, de ideología o de racionalización”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 24.

<sup>51</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 104. Al respecto, consultar: SCANNONE, Juan Carlos, “Dios desde las víctimas. Contribución para un ‘nuevo pensamiento’”, en DURÁN CASAS, Vicente, SCANNONE, Juan Carlos y SILVA, Eduardo (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina II. La religión y sus límites*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2004a, pp. 183-210; SCANNONE, Juan Carlos, “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, *Stromata*, 63 (2007), pp. 201-206.

En América Latina, además de esa apertura filosófica al otro sufriente injustamente —que nos asemeja al nuevo pensar europeo de raíces judías y corresponde a nuestra herencia cristiana— se dio un nuevo fenómeno filosófico: el descubrimiento del *pensar sapiencial indoamericano* (y *afroamericano*) que forma parte del “mestizaje cultural” dado al origen de nuestra *sabiduría popular* (...). Se trata, por tanto, de *otro* ‘nuevo pensamiento’ —de raigambre *amerindia* y *mestiza*, aunque interpretada en diálogo con la filosofía occidental—, cuyo aportes habrá que considerar al replantear la cuestión de Dios desde las víctimas, conjugándolos con lo nuevo y lo viejo de la tradición venida de Europa y reinterpretada en nuestra América.<sup>52</sup>

Desde ellas, lanzó una crítica incisiva tanto a la praxis como al pensamiento “de totalidad”.<sup>53</sup> En efecto, constató que en la actualidad dicha praxis y racionalidad se encuentran, después de la *Shoá* y en plena “edad de la exclusión” (Enrique Dussel),<sup>54</sup> en una verdadera “crisis terminal”, promovida por el quiebre de las ilusiones que contenían sus postulados vertebradores. En clara alusión a la modernidad formateada por la Ilustración europea, se refería con ello al resquebajamiento de las ideas de transparencia de la autoconciencia, progreso indefinido, hegemonía de la ciencia, entre otras. En suma, advirtió la crisis del tipo de racionalidad que se estructuró en función de los caracteres de la “identidad”, la “necesidad”, la “inteligibilidad autotrasparente”, la “eternidad” y la “universalidad *a priori*”.<sup>55</sup> Como consecuencia de su “totalización” en el pensamiento occidental hegemónico, la alteridad fue reducida a la identidad, la novedad histórica al “eterno retorno de

<sup>52</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 108.

<sup>53</sup> Ambos se concretizaron durante el siglo XX en formas totalitarias, tanto en los planos político y económico (el mentado “pensamiento único”) como en el cultural (la “globalización” como homogeneización), cf. RNP, p. 105. Inmerso en el campo de significación del “Nuevo Pensamiento”, dice Scannone: “Un pensamiento de totalidad y mismidad tiende o bien a diluir la alteridad y libertad del hombre y la consistencia y autonomía del mundo en alguna de las especies de panteísmo, o bien a negar la trascendencia, la existencia y aun la posibilidad de Dios”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 121-122.

<sup>54</sup> Cf. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>55</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 109.

lo mismo”, la gratuidad a la “necesidad lógica” y la singularidad subjetiva a un mero “caso” de la “regla universal”.<sup>56</sup>

A modo de respuesta filosófica a la situación actual postuló una “nueva racionalidad”. Scannone incorporó en ella los “giros” antecedentes de la historia de la filosofía occidental, poniendo el foco en el que operó el tránsito del “yo al nosotros” tanto en el “giro lingüístico” como en el “pragmático-hermenéutico”.<sup>57</sup> Gracias a ellos la racionalidad se renueva, logrando abrirse a la alteridad del otro y de los otros sin diluir su pluralidad y diferencia en el reino (unívoco) de la identidad: “la razón compasiva es capaz de conocer la *unicidad* irrepetible del otro (quien sufre es único en su dolor; su dignidad de otro es sólo suya)”.<sup>58</sup> Lo cual conlleva, a su vez, el desafío de recibir amorosamente su “novedad histórica”, en la imprevisibilidad constitutiva de la contingencia y la facticidad del acontecer. En esta trama de ideas, consideró que los caracteres de la “metafísica tradicional” (abocados al “ser” y la “razón”) deben ser recomprendidos, sin por eso negarlos,<sup>59</sup> a partir de un “Nuevo Pensamiento”. Allí, la “identidad” es reconceptualizada desde su “pluralidad” constitutiva, respetando con ello tanto la libertad de la subjetividad (“yo-*ipse*”) como la alteridad del otro (“tú-*alter*”) en su interrelación con los distintos “él/ella” (“tercero-*neuter*”) y a partir de la figura comunitaria del “nosotros” (concretización ético-histórica de la “identidad plural”).<sup>60</sup> Asimismo, la “necesidad”, tradicionalmente ideada como teleológico-destinal, queda resituada a partir de la fenomenización de tres excedencias incontenibles, como son la libertad, la gratuidad y la historicidad. Por su parte, la “eternidad” se reconfigura a partir de la “novedad histórica”, bajo el signo del acaecer

<sup>56</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 116.

<sup>57</sup> “Pues la pragmática sabe que el significado depende del *uso* (que puede ser activo o pasivo), y que el juego de lenguaje está intrínsecamente relacionado con la correspondiente forma de *vida*; y, por su lado, la hermenéutica reconoce que el *Cogito* no pone al ser, sino que lo recibe como don en el lenguaje”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 112.

<sup>58</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 116.

<sup>59</sup> “Es posible retomar lo válido e irrenunciable de la racionalidad anterior, tanto de la clásica como de la ilustrada, pero *a partir de un nuevo horizonte de comprensión* más abarcante. Así nos estaremos encaminando hacia un ‘nuevo pensamiento’”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 121.

<sup>60</sup> “A su vez, cada ‘nosotros’ se interrelaciona con los distintos respectivos ‘vos-*otros*’ y ‘ellos’, en el seno de la identidad plural universal de la humanidad histórica y concreta como hecho y tarea”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 118.

permanente de un futuro siempre imprevisible. Por último, se recomprende la “universalidad” a partir de la “raigalidad” de cada particularidad, lo que permite predicarla analógica y situadamente.<sup>61</sup> Todos los elementos arriba mencionados se condensan en la formulación de un “Nuevo Pensamiento”, el cual adquiere una densidad práctica decisiva, incluso en términos especulativos, cuando se lo concibe como “respuesta” (compasiva y situada, ética e histórica) a la “pasión de las víctimas históricas”:

Si dicha interpelación de la misericordia —que *irrumpe* en, a través y más allá de los rostros de las víctimas— es escuchada y asumida, da lugar a un *nuevo comienzo*. De ese modo se deja de lado (...) un pensamiento fundando en la *mera* identidad (inmediata o dialéctica), para dar lugar a una *identidad plural*. Pues, a partir de la gratuidad, de la libertad y de la novedad creadoras se reconoce una verdadera e irreductible *alteridad*, tanto ontológica como ética, del hombre (de cada hombre) con respecto a Dios y a cada otro, y por ello, la *pluralidad* en el ser en cuanto tal.<sup>62</sup>

De ahí que Scannone haya puesto toda su atención en los fenómenos de la comunicación, la acción y la racionalidad comunicativas, pero releyéndolos creativamente a partir de las categorías de “sabiduría popular” (más allá de mera ciencia), “símbolo” (más allá del mero concepto) y “estar/estar-siendo” (más allá del mero “ser”):

A través del pensar (teológico y filosófico) *de liberación* (...) la opción por los pobres y la consiguiente praxis de liberación son concebidas como respuesta responsable a una palabra y racionalidad primeras, la de los pobres. Estos —con su pasión— *interpelan críticamente* a la razón y la práctica ideologizadas y le posibilitan una nueva significancia, la cual es racional, porque es crítica; y los mismos pobres —con su *sabiduría* de la vida, adquirida muchas veces como fruto de su pasión y compasión— nos enseñan un sentido y una verdad nuevos. Pues el padecer una situación *límite* (entre vivir y morir, ser y no ser) y el compadecer situaciones *límite*, les

<sup>61</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 119

<sup>62</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 124.

proporciona un saber *sapiencial* (*¡sapere!*) del sentido y la verdad de la vida (y de la muerte) en cuanto tal(es).<sup>63</sup>

Resituando la crítica kantiana de la “ilusión trascendental” (“dios-objeto”) y la superación heideggeriana de la onto-teo-logía,<sup>64</sup> postuló como lugar hermenéutico fundamental del quehacer filosófico el “sufrimiento” de las “víctimas históricas”:

El sufrimiento de los inocentes constituye un límite para toda absolutización de la razón misma (teórica y práctica) y/o de sus productos. El cuestionamiento ético-histórico desde las víctimas no sólo pone en jaque cualquier intento de *totalización* óptica, teórica, política o religiosa, sino también a la *actividad* totalizadora misma (a priori) del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales, pues a la *responsabilidad* como respuesta (activa) *a posteriori*, hace preceder la *pasión* infundada (de las víctimas), la libre *escucha* y *acogida* de su interpelación —a veces muda— y la *com-pasión* con su dolor, y aun el carácter infinito de su alteridad y trascendencia éticas, que exceden toda totalización. A Dios no se lo conoce “realmente” (Newman) abstrayendo de la apertura hacia los otros (presupuesto para la apertura al Otro) y de la respuesta responsable ante la pasión (injusta) de las víctimas.<sup>65</sup>

Una tal recompreensión de la racionalidad pretende activar, a su vez, el tránsito de la “razón práctica” a la “praxis histórica” y, con él, el paso de la “acción” (del agente) a la pasión y compasión (desde y con las víctimas).<sup>66</sup> La

<sup>63</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 114.

<sup>64</sup> “La crítica de la ilusión trascendental, su complementación por los ‘maestros de la sospecha’, y la ‘destrucción’ heideggeriana de la onto-teo-logía abren un lenguaje reflexivo y conceptual acerca de Dios que, partiendo del símbolo, critica todo ídolo, también el que es fabricado con conceptos y argumentos filosóficos (Jean-Luc Marion), pero sin reducirse a la mera crítica. Por último, tanto el momento pragmático-hermenéutico del ‘giro lingüístico’ como el ético-histórico exigido por un ‘pensar después del (y los) Holocausto(s)’, hacen que la cuestión filosófica de Dios y del lenguaje filosófico acerca del mismo no puedan prescindir —como en una nueva ‘teodicea’— del sufrimiento de tantas víctimas, y de la búsqueda de una respuesta tanto práctica como reflexiva a la pasión de las víctimas, así como de una crítica a las idolatrificaciones e ideologías que las provoca(ron) y ‘justifica(ron)’”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 187-188.

<sup>65</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 107.

<sup>66</sup> “Así es como la acción (ética e histórica) se reconoce entonces como *respuesta responsable a una pasión (histórica) que pro-voca compasión*. La pasión del otro se hacia pasión propia a través de la com-pasión y la misericordia, que son hontanar de una acción e interacción nuevas (no totalitarias ni absolutas) y asimismo (...) de un nuevo pensamiento

“perspectiva de las víctimas” se posiciona, entonces, como un antídoto eficaz ante la ideologización de la razón misma, o sea, como un alerta permanente ante la absolutización o fetichización de la idea (también la del “concepto-dios”), de las cosas (“objeto-ídolo”) y de la propia subjetividad (el *Ego* ensimismado):

La pasión de las víctimas pone ante los ojos lo inexcusablemente *irracional* de su carácter de víctimas, la *verdad incondicionada* de su dignidad personal y lo *injustificable* de su situación histórica. De ahí que la apertura compasiva al otro en cuanto otro, sobre todo, al otro sufriente injustamente, es decir, *gratis* (sin razón ni fundamento) y sin ninguna justificación (necesaria y universal), posibilite la recompreensión de la misma racionalidad.<sup>67</sup>

En lo atinente al campo epistémico, Scannone abordó la cuestión de la racionalidad a partir de la díada “identidad/diferencia”, es decir, en el marco de la tensión entre la “unidad” y la “pluralidad” de la razón.<sup>68</sup> Esta seña clave del tiempo actual exige, según el autor, tomar “como necesario el *diálogo* simétrico tanto *interdisciplinario* entre las ciencias como *intercultural* entre las culturas”.<sup>69</sup> En esa dirección, emprendió una ampliación geocultural del “Nuevo Pensamiento” rosenzweiguiano, entendiendo que “tomar en serio al otro y al tiempo” implica necesariamente comprender que la “novedad que *cada otro* y *cada cultura* aportan es un *acontecimiento* que necesita tiempo y supone lo *inedito* y *creativo* de la historia”.<sup>70</sup> Allí la analogía funge como un dispositivo lógico sintético (aunque no meramente dialéctico) entre la “unidad de la razón” y su “transversalidad”, la cual permite superar, por recurso a la eminencia que excede la negación de la negación, la “finitud de la razón” o, lo que es igual, su “modo abstractivo-predicativo de significar”.<sup>71</sup> Dicha “transversalidad” se expresa en dos imperativos propios de nuestra época, a saber: la

---

com-pasivo aun en cuento pensamiento”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 113

<sup>67</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 116.

<sup>68</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata*, 68 (2012b), p. 33. Sobre esto ver: REITER, Josef, “Integridad y pluriformidad de la razón en la relación entre reflexión filosófica y sabiduría popular”, en SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, pp. 189-208.

<sup>69</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 33.

<sup>70</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 33.

<sup>71</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 34.

interdisciplinariedad (entre las ciencias) y la interculturalidad (entre las distintas formaciones culturales).<sup>72</sup> Aplicando la analogía de proporción, Scannone mostró la “transversalidad fundamental de la razón” a partir de la interrelación entre tres tipos de racionalidad, la “sabiduría”, la “inteligencia” y la “ciencia”, al concebirlas como:

Tres instancias de la *razón* comprendida en su sentido más amplio de “*percepción intelectual del sentido (Vernunft)*” tanto vivido prácticamente como *intuido* contemplativamente (ambos modos corresponden, respectivamente, a la *sabiduría* y a la *inteligencia*), abarcando también su acepción de *ratio*, que *da razón* argumentando metódicamente, como opera la *ciencia*.<sup>73</sup>

Por otro lado, advirtió un cierto *continuum* entre los diversos tipos de ciencia, desde las racionalidades formal, hipotético-deductiva y hermenéutica hasta la propiamente filosófica, al cual denominó “transversalidad *transdisciplinar*”.<sup>74</sup> Ésta última se daría no sólo en el campo teórico-especulativo sino también en el campo práctico, como supone la mutua interrelación entre la racionalidad ética (filosófica), la estratégica (instrumental) y la comunicativa (hermenéutica). De ahí que haya considerado que la razón *en cuanto tal* (en su unidad) se muestra en sí misma transversal y analógica, como evidencia la reunión entre la “sabiduría”, la “inteligencia” y la “ciencia” y entre las diversas modalidades de la racionalidad científica. En ello, afirmó: “se trata de la *misma* razón que opera en niveles y con objetos formales *distintos* —es decir,

<sup>72</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 35.

<sup>73</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 36. Sobre ellas, puntualiza: “La sabiduría (prácticamente vivida) se da en todos los pueblos y culturas, pues tiene que ver con el *sentido* último de la vida y la muerte, se mueve en el nivel fundamental y elemental del *mundo de la vida* y se expresa preferentemente en *símbolos, ritos y narraciones* simbólicas (v.g. mitos). Para Dubarle algunos pueblos —como el griego— accedieron además *del mito al lógos* mediante la *inteligencia* contemplativa y, en ese sentido, *teórica, del principio (arjé)* y los principios que explicitan y verifican dicho sentido primero y último (*intellectus primorum principiorum*), aunque —podemos agregar— no los expresen siempre en forma de principios sino quizás poéticamente, como los náhuas de México. Por último, hay otros pueblos, como el griego en la época presocrática, que intentan *dar razón* de esos mismos principios, iniciando así lo que luego se llamará *ciencia* (filosófica), que no sólo intuye sino que discurre, pero no narrando —como el mito—, sino *argumentando* (...) Todas ellas son ciencias, pero *analógicamente*”, en SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, pp. 36-37.

<sup>74</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 40.

*analógicamente*".<sup>75</sup> Algo similar a lo que sucede en el campo de las disciplinas acontece en el ámbito histórico y geocultural de la razón, en el que se visibiliza su devenir diacrónico a través de la historia de diferentes "horizontes globales" (o "paradigmas").<sup>76</sup> En dicho transcurso, la "razón" muestra su ambivalencia, tanto su faceta "inculturada" como "transcultural":

La razón (...) no se da *nunca* totalmente en abstracto, sino que siempre está, *al menos* hasta cierto punto, *encarnada* en una cultura y una lengua, es decir, *inculturada*. Lo está ante todo en la *sabiduría* de los pueblos en cuanto es vivida, celebrada, simbólicamente narrada y, de ese modo, pensada y expresada por ellos en una forma que Ricoeur llama "adherida" (a su contenido y, por consiguiente, a la sensibilidad y la afectividad). Pero no por eso su vigencia en cuanto *sabiduría* es meramente particular, sino que, en cuanto tal, es *universal*, aunque con una universalidad *situada y en contexto*, y por consiguiente, *analógica*. Pero también se incultura en el *pensamiento* de cada pueblo (...) tanto la una como la otras [inteligencia intuitiva, categorización y argumentación científicas]<sup>77</sup> se dan de modo *pluriforme*, y no necesariamente según la *forma* cómo se dieron en Grecia.<sup>78</sup>

Así como asumió la necesaria "inculturación" de la razón, en términos históricos y geoculturales, también afirmó su indispensable "universalización"

<sup>75</sup> SCANNONE, Juan Carlos, "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", p. 40.

<sup>76</sup> Como se mencionó previamente, se refiere a los tres paradigmas constitutivos de la historia de la filosofía occidental, como son: el de la "sustancia" (antigüedad), el del "sujeto" (modernidad) y el de la "comunicación" (lenguaje y comunidad). Sobre la ruptura entre el segundo y el tercero, comenta: "[estaría dado] por la *inflexión (Kehre)* de Heidegger y su correspondencia con el *giro lingüístico-pragmático (linguistic turn)* del segundo Wittgenstein y sus seguidores, ambos ya prefigurados por Franz Rosenzweig", en SCANNONE, Juan Carlos, "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", p. 41. Sobre la última alusión al pensador de Kassel, sostiene: "Ese autor [Rosenzweig] no solamente anticipó con su 'nuevo pensamiento' el 'otro comienzo' de Heidegger, sino también los '*speech acts*' de John Austin y John Searle, con su concepto de '*Sprachhandlungen*'", en SCANNONE, Juan Carlos, "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", p. 40, n. 21.

<sup>77</sup> La aclaración es mía. Sobre esto, explicita: "Ni la inteligencia ni la ciencia prescinden *totalmente* de la raíz cultural de la que nacieron (...) Ello no niega que *todas* las culturas y las filosofías en ellas inculturadas tiendan necesariamente a *universalizarse y trascenderse* a sí mismas, a sus respectivos *mundos de la vida* y a sus matrices *culturales*, pero no siempre hacia un mundo *ideal* de esencias o de abstracciones (...) El conocimiento trascendental (de la inteligencia) y las razones y argumentos (de la ciencia) se hacen de alguna manera histórico-culturales porque para ello necesitan de la sensibilidad y la imaginación (...) se trata de mediaciones gnoseológicas, o bien *condicionadas*, o bien *proporcionadas* por la sensibilidad espacio-temporal", en SCANNONE, Juan Carlos, "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", pp. 42-43.

<sup>78</sup> SCANNONE, Juan Carlos, "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", p. 42.

hacia los otros y sus culturas, sea por la comunicación de la “sabiduría”, la “inteligencia” o de la misma “ciencia” (“universalidad situada y transintercultural”). Lo cual sucede porque, en definitiva, entendía que “su forma no prescinde completamente del *contenido*, y su unidad (de *uni-versal*) no excluye sino que incluye intrínsecamente *pluralidad y alteridad*”.<sup>79</sup> Con estos postulados Scannone identificó como aportes centrales del “Nuevo Pensamiento” contemporáneo tanto el “inter” como el “trans” de la interdisciplinariedad y la interculturalidad, entendidas ambas como factores constituyentes de la “razón humana” en cuanto tal.

Respecto de la interculturalidad, Scannone subrayó el fenómeno del “*entre dialógico*” que se da entre las culturas, concebido como la intercomunicación efectiva entre los “modos de vida” distintos de los pueblos, etnias o grupos sociales:<sup>80</sup>

La cultura como el “estilo de vida” de un pueblo o grupo humano (...) hace referencia a un *modo humano* de habitar el mundo, de convivir con los otros y de ser sí mismo. Porque se trata de un modo *humano*, tiene que ver con la libertad y la dignidad humanas y, por lo tanto, con la ética; porque se trata de un *modo humano*, hace referencia a formas o figuras de vida y, en ese sentido, a instituciones, estructuras o reglas que *conforman* dichas vida digna y convivencia ético-histórica. La cultura es la totalidad abierta de dichas formas de vida humana (...), entrelazadas en su diversidad.<sup>81</sup>

En este punto, su enfoque radica en una indagación sobre las “normas éticas” que regulan el diálogo intercultural, lo cual implica una orientación normativa para el vínculo que se produce entre “*la cultura en las culturas*” (lo “universal”) y la configuración cultural específica de cada formación histórica (lo “particular”).<sup>82</sup> De ahí que haya partido de tres dimensiones coimplicadas, como

<sup>79</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, pp. 44-45.

<sup>80</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 253.

<sup>81</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 254.

<sup>82</sup> Al respecto, consultar: SCANNONE, Juan Carlos, “Normas éticas en la relación entre culturas”, en SOBREVILLA, David (ed.), *Filosofía de la Cultura. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 15, Madrid, Trotta, 1998, pp. 225-241; SCANNONE, Juan Carlos, “Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004b, pp. 177-183; ZIELINSKI, Juan Matías, “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la

son: la del “sentido” (*verum*), la del *ethos* (*bonum*) y la de “orden” (*pulchrum*). Así, lo cultural en un sentido universal depende en última instancia de la interrelación entre el sentido, los fines y los valores que proporciona la cultura, en tanto principios normativos “hacia adentro” (*intracultural*: diversidad inherente a una misma formación cultural) y “hacia afuera” (*intercultural*: encuentro con las otras culturas). A su vez, dicho vínculo se estructura a partir de un ordenamiento intercultural específico, que lo informa y ordena:

La razón poiética tiene que unir ambos momentos propios suyos, el de la eficacia técnica y el de la gratuidad simbólica (*pulchrum*), para corresponder a la razón teórica del *verum* (que no sólo es calculadora sino también contemplativa y sapiencial) y a la razón práctica del *bonum* (no sólo útil, sino también honesto), si esos tres momentos de la razón (que lo son también de lo real y de la cultura) han de ser integralmente *humanos*. Esa interrelación de los tres momentos, propia de la razón humana —verdadera, recta y acertada— y, por lo tanto, el interjuego de los trascendentales —propiedades de lo real en cuanto tal—, deben darse en toda correcta interrelación ética entre las culturas.<sup>83</sup>

En efecto, lo que Scannone denominó “*la cultura en las culturas*” basa su universalidad transcultural en la vinculación entre la verdad (razón contemplativa y sapiencial, del sentido), el bien (razón práctica, del actuar) y la belleza (razón eficaz, del ordenamiento). Sin embargo, dicha “universalidad” no se da ni puede darse *a priori* o monológicamente, ya que, en todos los casos, se fenomeniza *en* las culturas concretas (y plurales) y no *de* o *sobre* ellas. Desde allí, y en referencia a la “mediación” *dialógica* y *analógica* de todo cruce intercultural, Scannone afirmó que:

Cada cultura abarca la totalidad de lo humano, pero desde una perspectiva que nunca es total y, por ello, necesita de las otras. Pero la mutua fecundación y el enriquecimiento interculturales de perspectivas no se logran por mera suma ni por totalización dialéctica sino que, para que se den *éticamente* (...), han de darse por

---

filosofía y teología inculturadas de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* 6 (2014), pp. 180-208.

<sup>83</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 258.

comunicación y —en la medida de lo posible— comunión entre culturas.<sup>84</sup>

Es por eso que todo diálogo intercultural debe fundarse en el respeto tanto a la “autenticidad”<sup>85</sup> de cada cultura particular como a la “alteridad ética” de cada una de ellas. Se trata, pues, de una relación de complementación entre la “autonomía” y la “heteronomía” culturales, en la cual la identidad de cada formación histórica se hace cada vez más propia en la medida en que logra abrirse dialógica y solidariamente a la alteridad de las otras:

El principio de autonomía no contradice la asunción y asimilación de valores, expresiones o productos culturales de otras culturas. Pero supone la posibilidad de su crítica, elección o selección, es decir, de un *discernimiento cultural* autónomo. Ese discernimiento tendrá en cuenta no sólo la identidad cultural propia (según el principio de autenticidad) y lo humano universal aunque analógico (de acuerdo al de universalidad situada), sino también —dentro de la comunidad ética de comunicación entre culturas— la autonomía de cada cultura en su interrelación.<sup>86</sup>

Esto implica, a su vez, la conciliación transdialéctica entre los caracteres de la “necesidad/permanencia” (la culturalidad de lo cultural o lo universal transcultural) y la “gratuidad/novedad” ético-históricas (lo cultural encarnado o el particular situado).<sup>87</sup> Todo ello en un proceso que se caracteriza fundamentalmente por ser *comunicativo*, donde el sentido, los valores y la objetivación estructural e institucional propios de cada cultura, en la afirmación

<sup>84</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 260. En este sentido, sostiene: “La mediación ético-histórica de los valores culturales no se da por la mera negación particular del universal considerado como un todo ideal, ni por la negación dialéctica de la negación mediante luchas y conflictos históricos, sino por una negación alterativa, es decir, por alteridad ético-histórica (pues una cultura *no* es la otra; pero en cuanto humana, es digna de respeto en su alteridad cultural)”.

<sup>85</sup> “Como la cultura implica formas y configuraciones (de sentido, *ethos* y orden), éstas son necesariamente *expresión* del núcleo ético-mítico de la misma, es decir, de su núcleo de sentido y valores, encarnados en símbolos (y relatos simbólicos) (...), tal expresión ha de ser *auténtica*. De ahí que el respeto de la autenticidad cultural sea una norma ética del encuentro entre culturas. Éste es éticamente criticable si causa *alienación* cultural, v.g. mediante un trasplante alienante de elementos exógenos que violenta la identidad propia de una determinada cultura”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, pp. 260-261.

<sup>86</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 267.

<sup>87</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, pp. 262-263.

de su “autonomía cultural” (autodeterminación y autorrealización), son puestos en juego a través y más allá de los encuentros y conflictos inherentes a las relaciones interculturales<sup>88</sup>:

El *autós* plenamente libre y autónomo no se da en la autosuficiencia, autarquía y autocracia, ni siquiera sólo en la mera autodeterminación, sino dentro de una comunidad ética-histórica de interrelaciones justas, solidarias y gratuitas en el seno de la comunidad de comunicación, como respuesta —en mutua comunión— al llamamiento ético de los otros.<sup>89</sup>

### III. Nuevo Pensamiento, analéctica y liberación

La emergencia de un “nuevo paradigma” de pensamiento y acción tiene como horizonte normativo último la construcción de un mundo más justo. En su reflexión, Scannone repone una “dialéctica de la libertad”, de índole práctica, existencial e histórica, para cual resulta indispensable la “conversión afectiva” hacia los otros y hacia lo Santo: “la eficacia práctica del *respeto* y la *justicia* no son posibles (...) sin *amor desinteresado* al(os) otro(s) (o/y a Dios, el totalmente Otro)”.<sup>90</sup> Partiendo de la categoría provista por Bernard Lonergan, vinculó los órdenes de la afectividad, el intelecto, la acción moral, la religión y, en último término, el de la política como transformación institucional. En el contexto latinoamericano,<sup>91</sup> la “conversión afectiva” se muestra como un “interés social desinteresado por las víctimas” encarnado por el “nosotros”, el cual, dejándose afectar por su interpelación, se indigna éticamente, responde con amor compasivo y asume su responsabilidad ético-histórica en una praxis

<sup>88</sup> “Tales conflictos pueden darse en un ámbito nacional pluricultural, de pluralidad de subculturas, o asimismo, en el ámbito internacional y aun global (...), muchas veces la dominación, opresión y/o marginación culturales se producirán *ideológicamente* (...), en nombre de valores culturales universales o peculiares, que enmascaran intereses (...). En el primer caso se trata generalmente o bien de una universalidad unívoca identificada etnocéntricamente con la propia cultura tomada como *la* medida de lo humano, o bien de una pretendida cultura nacional uniforme que no respeta las diferentes etnias y subculturas dentro de un mismo país”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 266.

<sup>89</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 267.

<sup>90</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 134.

<sup>91</sup> “Tanto para la filosofía como para la teología de la liberación (...) no se trató sólo del otro individual, sino social, sobre todo, de las *víctimas de la opresión y la exclusión*, que mueven el corazón (de personas y grupos sociales) a la misericordia y a la praxis de justicia”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 135.

(política) de liberación.<sup>92</sup> La interrelación entre los diferentes niveles (afectivo, intelectual, ético y político) fue comprendida por Scannone en el marco de la dialéctica elaborada por Ricoeur entre la “justicia” y el “amor”. Mientras que la primera se configura en función de la “reciprocidad” y la “equivalencia” (o sea, en la “igualdad” de la que emergen “derechos” y “deberes”), el amor se basa en la “lógica de la donación” y la “sobrereabundancia” (es decir, en la “diferencia” irreducible de cada singular).<sup>93</sup> Al igual que Ricoeur, sostuvo la implicación mutua entre ambas instancias a través de una dialéctica cargada de tensión pero, no por ello, de menor retroalimentación.<sup>94</sup> El amor sin justicia puede angostarse en un mero “sentimentalismo subjetivo” y la justicia sin amor en un mero “equilibrio e intercambio de intereses”.<sup>95</sup> Así las cosas, situó la “dialéctica de la libertad” en el camino emprendido por la filosofía latinoamericana de la liberación, donde la tensión entre la “justicia” y el “amor” se condensó en la experiencia de la “opción preferencial por los pobres”, los excluidos y las víctimas. Aquí, la antedicha “conversión”<sup>96</sup> gana otra figura, la de la “conversión histórica”, centrando su atención teórica y práctica en el mundo social y cultural de los empobrecidos y excluidos del sistema vigente:

De ahí que la filosofía de la liberación latinoamericana, cuando interpretó a Lévinas en clave no sólo ética sino también *histórica, social, estructural y conflictiva*, puso su punto de partida y lugar hermenéutico en la interpretación *ético-histórica* de los pobres y la *praxis de liberación* que les responde. Ellos convocan a servirlos — aun por medio de la praxis teórica de la filosofía—, y a aprender — también como filósofos— de su *sabiduría popular*, que no pocas veces es fruto de su pasión y compasión. Pero como se trata de una

<sup>92</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 136.

<sup>93</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 136. Sobre esto, explicita: “La justicia tiende a ser *formal*, pues no debe hacer acepción de personas, sino atender sólo a los argumentos racionales (a favor o en contra); el amor, en cambio, se dirige a la *persona* en su singularidad y contenido irreductibles y, aunque sea racional, implica no sólo razón, sino también sentimiento”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 136-137.

<sup>94</sup> “El amor supone, implica y desborda la justicia, *mediándose* necesariamente a través de ella (...), a su vez la justicia y el derecho necesitan del *amor*”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 137

<sup>95</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 137.

<sup>96</sup> “Tal conversión abre un *nuevo horizonte de comprensión y de acción histórica* que permite *re-construir* tanto teórica como prácticamente el mundo, al mismo tiempo que se de-construyen el absurdo social y sus sustentos tanto ideológicos como estructurales”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 140.

interpelación y una respuesta práxica en un contexto histórico y social que es estructuralmente *conflictivo* (...), dicha praxis (aun teórica) debe serlo *de liberación humana integral*, aun social, económica y política, no sólo *de y para*, sino también *con y desde* los pobres. De ellos aprende el filósofo en un *intercambio mutuo* de saberes — respectivamente, sapiencial y reflexivo— específicos e irreductibles entre sí. Pero aquí el sujeto no es meramente personal, sino también comunitario: un *nosotros*.<sup>97</sup>

De este modo, Scannone conjugó en la noción de “conversión afectiva” tanto el plano existencial como el sociocultural, posicionándola como un dinamizador constituyente de la transformación estructural e institucional que requiere la construcción de un mundo más justo:

Una conversión en la afectividad implica de suyo un *imaginario nuevo* (...) un nuevo *imaginario colectivo*, capaz de descubrir, imaginar y proyectar en libertad la novedad *alternativa posible* y —dentro de las limitaciones y condicionamientos históricos— hasta cierto punto *realizable* (...). Pues los agentes histórico-sociales, aun los colectivos, no *se mueven* por meras ideas o propósitos, sino por ideas-*fuerza*, cuya fuerza les viene de la afectividad, de la cual surgen imaginarios que, a su vez, la afectan, moviendo así a la acción.<sup>98</sup>

Tarea para la cual se hace necesario tener en cuenta al menos tres instancias críticas, como son: a. la negación de la injusticia fácticamente vivida; b. el discernimiento sobre las “emergencias de alternativas” ya presentes en la actualidad (en tanto actualización anticipadora de la “utopía”<sup>99</sup> aún no sida,

<sup>97</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 140.

<sup>98</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 143. En un sentido similar, amplía: “Aunque sean *utópicas*, sin embargo son *ideas fuerza*, que plantean *nuevos horizontes* a la imaginación social y política, proporcionan *esperanza*, *mueven afectos y voluntades* a la acción y son *intentables* y —si no total y definitivamente— al menos *parcial y provisoriamente realizables* (...). Aunque, claro está, la política deberá *articular* dichas propuestas y proyectos de alto contenido *utópico* y *de suyo imposibles*, con análisis y diagnósticos de la realidad, con los intereses reales contrapuestos, con los distintos movimientos y sujetos históricos y sus organizaciones, con las instituciones de hecho y de derecho, etc., a fin de que aquéllos se traduzcan políticamente en *consensos* y *alternativas viables*”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 184.

<sup>99</sup> Siguiendo una vez más a Ricoeur, Scannone repone una interesante vinculación entre el “habla religiosa” y el “lenguaje político”: “Según Ricoeur, los ‘calificadores’ típicos del habla religiosa no sólo pueden modificar distintas versiones del habla (...), sino también el lenguaje político (...). Ello lo logra a través de la inserción de *demandas imposibles* (...) en el discurso político. Se trata entonces de demandas que sólo pueden ser válidamente

aunque, por definición, nunca del todo realizable) y; c. la efectuación de “pasos factibles” en orden a la operabilidad parcial y viable de la utopía proyectada.<sup>100</sup>

En clara continuidad con su indagación en el campo la filosofía de la religión, Scannone elaboró una filosofía (práctica) de la acción y de la pasión históricas, tomando el *discernimiento filosófico* como perspectiva hermenéutico-metodológica fundamental.<sup>101</sup> En ella, aplicó lo anteriormente expuesto sobre la “transgresión semántica” (constitutiva del *ritmo* analógico) a los “acontecimientos históricos”, tomándolos, según la teoría ricoeuriana, como “textos”. En alusión a la narración de un futuro histórico, alternativo y posible, sostuvo:

La «puesta en intriga» de una narración de futuro posible (y aún más la de un futuro utópico), como no puede usar sino los materiales positivos de lo ya acaecido, aunque quizás negándolos y siempre trascendiéndolos, dirá lo inédito, imprevisible y nuevo (sentido simbólico) sólo *en, a través y más allá* de aquéllos (sentido literal), refiriéndose a una realidad posible futura, en una especie de verdad metafórica.<sup>102</sup>

Resulta claro que también ésta, la filosofía de la acción y de la pasión históricas, se mueve en la atmósfera del “Nuevo Pensamiento”, lo cual se explicita abiertamente cuando se sostiene que una de sus búsquedas principales radica en la “reconciliación de razón y vida”.<sup>103</sup> En otras palabras, se trata de un pensamiento que se autoconcibe como gesto de acogida ante la donación gratuita de lo dado.<sup>104</sup> Siguiendo la filosofía de la acción propuesta

---

interpretadas en términos *utópicos* y que no podrán ser agotadas por *ningún programa de acción*”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 183-184

<sup>100</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 145.

<sup>101</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 5.

<sup>102</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 32.

<sup>103</sup> Fundamentalmente en la dirección señalada por Jean Ladrière: “la emergencia del sentido, de ese sentido que se dice en la razón y que en cierto modo se prepara en esas profundidades de surgimiento, en esa fuente en la que participamos y de la que *recibimos*, más que construirla nosotros mismos”, en LADRIÈRE, Jean, “A modo de Prólogo. Filosofía de la acción histórica”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. IX.

<sup>104</sup> Se trata, en suma, de “vivir y pensar paradójicamente la *alteridad* del *auxilio* (que viene del otro y, últimamente, del Otro con mayúscula) junto con la *ipseidad* de su *libre acogida* como don gratuito”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 150.

por Ricoeur, Scannone amplió el campo de significación del continente “ser humano”, al concebirlo no sólo como “agente” sino, también y sobre todo, como “paciente” y “padeciente”.<sup>105</sup> En ese orden, recondujo la reflexión hacia un horizonte filosófico “latinoamericano”, poniendo el foco en la concretez histórico-cultural a partir de la óptica de la “opción preferencial por los pobres” :

Mi enfoque (...) encuentra esa emergencia gratuita en *prácticas* históricas, justamente de los que él [Ladrière]<sup>106</sup> denomina *excluidos de la ultrarracionalidad* o, más bien, «excluidos de las *instituciones* de la ultrarracionalidad» (pienso en la institucionalización *actual* de la ciencia, la técnica, la producción, el mercado, las relaciones políticas de poder...). Es decir, encuentra en los pobres tanto la emergencia de *novedad* histórica —para que ésta sea realmente historia y no destino— como la *gratuidad* de la creación de nueva vida —y vida *digna*—, a pesar de las circunstancias de muerte y de conculcación injusta de su dignidad.<sup>107</sup>

Allí, señaló que la perspectiva que abre la “pasión (injusta) de las víctimas” contribuye con el discernimiento filosófico de los acontecimientos históricos en dos sentidos específicos: por vía negativa, la percepción de la injusticia que padecen permite conocer contrafácticamente la justicia que falta y; por vía positiva, dicha injusticia exige imaginar creativamente un mundo posible de justicia y poner la mirada en los “gérmenes” que de él se presentifican en la actualidad.<sup>108</sup>

De ahí que Scannone hablara unos años más tarde de la emergencia de un nuevo paradigma: el de la “comunidad” y la “comunicación”.<sup>109</sup> En la superación tanto de la metafísica clásica de la “substancia” como de la filosofía moderna del “sujeto”, aparecen con fuerza las figuras de la “alteridad”, la “diferencia” y la “donación”. Más allá del “sujeto moderno” (solipsista, autotrasparente y

<sup>105</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 6.

<sup>106</sup> La aclaración es mía.

<sup>107</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 8.

<sup>108</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, pp. 28-29.

<sup>109</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Palabras de apertura del Congreso por el Rector de las Facultades de Filosofía y Teología”, en SCANNONE, Juan Carlos (coord.), *Comunidad: ¿un nuevo paradigma?*, Buenos Aires, San Benito, 2006, pp. 9-11.

autoafirmado), surge como exigencia histórico-cultural el reconocimiento de la alteridad y la “comunidad de comunicación” (Karl-Otto Apel). En el apartado anterior, se mencionó la implicancia mutua, de carácter ético-práctico, entre la libertad humana y sus mediaciones culturales e institucionales. Desde ella, y tomando de Ricoeur la noción de “institución” como “interacción reglada”, Scannone vinculó la figura comunitaria del “nosotros ético-histórico” con las formaciones institucionales a partir del binomio “cultura/pueblo”:

No hay sí-mismo (...) sin los otros y sin el mundo en el que “nosotros (yo, tú, él, ellos) estamos”, vivimos, convivimos (...) el mismo «nosotros que ésta en la tierra», es un nosotros intrínsecamente *reglado* en su comunidad y en su comunicación humanas (...), es decir, reglado tanto fáctica como éticamente en su estar, en su ser y en su interactuar (...) Ellas (las instituciones culturales en sentido estricto, las religiosas, las sociales, políticas, jurídicas, económicas, etc.) conforman la *cultura* (...) de un nosotros-pueblo.<sup>110</sup>

Por eso, se refirió permanentemente al “nosotros” como “nosotros *ético-histórico*”, en el sentido de un “estar frente a y con otros en el mundo”. Dicha caracterización responde a su carácter constitutivamente público y comunicativo, al *ethos* común vivido en un orden social condicionado-condicionante. En este sentido, las instituciones pueden ser juzgadas éticamente dado que responden, en último término, a la libertad del sujeto moral: “por ser figuras *de la libertad* no dejan de implicar, por sí mismas, un bien o un mal *moral* (...) se trata (...) de un *bien de orden*, moral, objetivo e institucional”.<sup>111</sup> Resulta claro que dichas instituciones pueden hacerse opresivas, sobre todo cuando, por efecto de su “solidificación” (fetichización), instalan mecanismos de funcionamiento automático e impersonal que desatienden (o directamente oprimen) la libertad de los seres humanos. Sin embargo, es notorio que la libertad humana, para ser tal, necesita

<sup>110</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, pp. 218-219.

<sup>111</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 220. En ese sentido, expresa: “Dichas formas, estructurantes de la vida y la convivencia humanas, son (...) al mismo tiempo configuraciones del *sentido* (humano) de la vida, conformaciones del *ethos*, es decir, del núcleo de valores y actitudes vividos y ejercitados por el grupo, y finalmente, figuras de *orden* y ordenamiento (institucionales y simbólicas) de vida y convivencia, que las hacen humanas o inhumanas, justas o injustas”, en *Ibíd.*, p. 255.

exteriorizarse u objetivarse en formaciones institucionales, ganando así concreción social, política y económica. En suma, entre “institución” y “libertad” se daría un triple nexo, a saber: “*generativo*, porque la segunda es efecto de la primera; *objetivo*, porque es su objetivación y concreción; y *dispositivo*, porque la institución (...) [le señala]<sup>112</sup> caminos concretos para su realización efectiva”.<sup>113</sup> Mientras que en la dimensión generativa se acentúa la libertad del “sujeto moral”, en la dispositiva se acentúa el carácter condicionante de la esfera social. En suma, todo ello hizo posible plantear la cuestión de la libertad y la de sus mediaciones ético-históricas (formaciones institucionales) a partir del “nosotros” latinoamericano, o sea, desde la reciprocidad que parte del “reconocimiento mutuo”, asumiendo, por un lado, la trascendencia de la libertad gratuita de cada alguien y, por otro, la libertad concebida desde la intersubjetividad y expresada en la comunicación y la comunión éticas. Sucede que, tal como pensaba Scannone, la auténtica “reciprocidad interpersonal” no puede reducirse a las meras “utilidad” o “eficacia medio-fin” (del “intercambio”) sino que, más allá de éstas, “el respeto a cada persona y el respeto recíproco se fundan aún más profundamente en la trascendencia ética de cada libertad y en su alteridad y novedad irreductibles e insustituibles”.<sup>114</sup> Por ello, aunque se reconozca la necesidad del reconocimiento institucional que proviene del orden social (derecho y justicia política), no por ello deja de tenerse en cuenta el momento de “*desborde ético*”<sup>115</sup> que lo funda y excede. Se trata, en definitiva, de un orden social de justicia conformado por instancias histórico-culturales o “instituciones de gratuidad” que permitan, favorezcan y promuevan un tipo de reciprocidad disimétrica. En esta “lógica de la gratuidad” resulta fundamental la “perspectiva de las víctimas”, dado que sólo desde ellas se hace posible juzgar adecuadamente la justicia de las instituciones sociales, políticas, económicas y culturales.<sup>116</sup> Por tanto, el “nosotros” se presenta como un “nosotros inclusivo”,

---

<sup>112</sup> La aclaración es mía.

<sup>113</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 222.

<sup>114</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 228.

<sup>115</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 229.

<sup>116</sup> Scannone asume matizadamente tanto los postulados de Dussel como los de Apel, en su mutua codeterminación: “Lo que me acerca más a Dussel es (...) el cuestionamiento ético-histórico radical que se da desde la exterioridad de los pobres a toda comunidad histórica de comunicación cerrada en sí y opresora o marginadora de los otros”, mientras que “lo que me acerca a Apel es mi apreciación de que la comunidad de comunicación es antropológica

en el sentido de un “sujeto moral” que se encuentra abierto a la alteridad ética de aquellos que están en la exterioridad del sistema, creando, desde allí, “instituciones alternativas nuevas”:

Esa trascendencia ética y novedad histórica de los pobres en cuanto otros, fundamenta y exige un proceso práctico anadialéctico de liberación hacia un nuevo nosotros inclusivo no excluyente. Ello es así porque su presupuesto es el nosotros universal humano, metafísicamente anterior a la opresión y marginación y, por lo mismo, abierto hacia la comunidad universal de comunicación. Sin embargo, ésta no es un mero ideal o una mera idea normativa, sino que ya está fundando y constituyendo la comunidad real como su presupuesto antropológico, aunque *todavía no* esté efectivamente realizado.<sup>117</sup>

En lo atinente al “nosotros universal”, fue Jean-Luc Marion quien logró mostrar, después de Levinas y a partir de una “fenomenología de la donación”, que el “reconocimiento mutuo”, para ser tal, necesita indispensablemente de la figura del “tercero”.<sup>118</sup> Tanto el “él/ella” como el “cada uno” universales del “nosotros” se posicionan como una instancia clave en lo que respecta a la fundamentación (ética) de una sociedad (políticamente) justa. A partir de la recreación y creación de “instituciones justas”, el “nosotros ético-histórico” realiza una crítica teórico-práctica de la injusticia institucionalizada, haciendo un uso geoculturalmente situado de la “eficacia moderna” y de la “racionalidad (contra) estratégica” (medio-fin): “pues no se trata solamente de tener en cuenta los intereses y razones de todos los involucrados, al decidir sobre las reglas y figuras de la convivencia (...) sino también de tener en cuenta *preferencialmente* los de los oprimidos y excluidos”.<sup>119</sup>

---

y éticamente anterior al conflicto, la opresión, la marginación y la violencia”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, pp. 233-234.

<sup>117</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 235.

<sup>118</sup> Cf. MARION, Jean-Luc, “El tercero o el relevo del dual”, en SCANNONE, Juan Carlos (coord.), *Comunión: ¿un nuevo paradigma?*, Buenos Aires, San Benito, 2006, pp. 105-131 y SCANNONE, Juan Carlos, “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion”, en SCANNONE, Juan Carlos (coord.), *Comunión: ¿un nuevo paradigma?*, Buenos Aires, San Benito, 2006, pp. 133-140.

<sup>119</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 237.

Es aquí donde el “Nuevo Pensamiento” se posiciona como un “nuevo comienzo social”,<sup>120</sup> el cual requiere ser tematizado a partir de una dinámica “ana-dia-léctica”.<sup>121</sup> Con esta figura lógica, la analéctica, Scannone nominó el “proceso dialéctico” que se desarrolla conflictivamente en la “praxis histórica” aunque siendo contenido (fundado y consumado) por una lógica de la “gratuidad” y la “sobreabundancia”. Es decir, se trata de una “lucha por el reconocimiento” (justicia) informada por la misericordia (amor):<sup>122</sup>

La filosofía latinoamericana de la liberación llamó al proceso liberador: *anadialéctico* o *analéctico*. Para designarlo se inspiró en la dialéctica propia de la *analogía tomista*, aplicada a la historia. Pues se trata de *dialéctica*, en cuanto se da un *paso mediador por la negación*, es decir, por la negación del mal, la injusticia, la opresión y la violencia —aun estructurales—; pero se habla de *analéctica*, en cuanto la *negación* supone una *afirmación* previa y, en lugar de cerrarse en una totalidad dialéctica, se trasciende en *eminencia*. Recordemos que el ritmo de la analogía según Santo Tomás es: *afirmación*, *negación* y *eminencia* como tres momentos interrelacionados de un único proceso.<sup>123</sup>

La anadialéctica radica, entonces, en una forma de concebir la “práctica de la analogía” en tanto “praxis de justicia en la misericordia”.<sup>124</sup> Su sentido práctico se muestra relevante cuando se constata que la significación semántica de la analogía se configura por el contexto (situación, interlocutores, intencionalidad, etc.) en el que ésta es usada, es decir, por la dimensión pragmática del lenguaje.<sup>125</sup> Además de su índole performativa e ilocucionaria, Scannone subrayó el carácter auto-implicativo del lenguaje en general, y del simbólico y el especulativo en particular.<sup>126</sup> Si bien el tipo de auto-implicación

<sup>120</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 150.

<sup>121</sup> “La expresión ‘analéctica’ 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”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 155, n. 47.

<sup>122</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 152.

<sup>123</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 155.

<sup>124</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 189.

<sup>125</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 212.

<sup>126</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 213-217. Respecto del carácter auto-implicativo del lenguaje especulativo, dice: “La interpretación especulativa

que se da en el lenguaje simbólico no es igual al que opera en el especulativo,<sup>127</sup> en ambos casos, directa o indirectamente, la autoimplicación se encuentra presente. Y esto sucede porque las dos modalidades lingüísticas pertenecen, de una u otra forma, al orden de los “acontecimientos históricos”:

Pues si con Lévinas pensamos dicha donación originaria no primeramente como ontológica sino como ética y, en ese sentido, metafísica en cuanto proveniente del otro ser humano; y, consecuentemente, si con Enrique Dussel pensamos la analogía desde la revelación del pobre como otro (en su eminencia ética y, por ello, metafísica) (...) ese acontecer de la «revelación» del otro, en especial del pobre, es histórico, a saber, *ético-histórico*.<sup>128</sup>

En suma, la puesta en práctica de la analogía se presenta como una “pragmática de la libertad”, *inculturándose* en América Latina como una “anadialéctica de liberación”:

En situaciones de opresión como la latinoamericana, dicha pragmática de libertad se convierte también en pragmática de *liberación*, poniendo en juego el momento *dialéctico* (no cerrado, sino abierto a la eminencia) de la anadialéctica, tanto en su momento teórico de crítica a los ídolos e ideologías como en su momento práctico de conversión histórica a quienes se encuentran en «altura ética», preferentemente a los pobres, oprimidos y excluidos.<sup>129</sup>

En una primera formulación, la analéctica consta, básicamente, de tres instancias o momentos: en primer lugar, el de la “afirmación”, en tanto reconocimiento del valor intrínseco que porta cada persona y cada comunidad de seres humanos (los oprimidos pero también los opresores); en segundo lugar, la “negación”, entendida como “negación de la negación”, o sea, como contrarespuesta negativa ante la negatividad de la historia (el mal); finalmente, ésta última se abre a la “eminencia”, en el sentido de reconocer, por un lado, la

---

analógica de la experiencia y de la acción (la *ciencia de la práctica*) es inseparable de la acción misma y hunde en ésta sus raíces (...) [Se trata] de un proceso de pensamiento (analógico) por el que se autointerpreta comprometidamente (...). Por lo tanto, el discurso analógico se inscribe en la dinámica misma del acontecimiento ontológico”, en SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 214-215.

<sup>127</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 216-217.

<sup>128</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 217.

<sup>129</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 220.

altura y trascendencia ontológicas y éticas de los seres humanos (y sus comunidades) y, por otro, la “novedad histórica” que conlleva el orden alternativo, en los planos cultural, social, económico y político.<sup>130</sup> En ella, todos los momentos, inclusive el de mayor conflicto, se encuentran informados desde el comienzo y hasta el final por la “gratuidad”<sup>131</sup>: “la analéctica tiene su primera fuente en la Trascendencia, que da razón de la irreductible *novedad* de toda la dialéctica”.<sup>131</sup>

La anadialéctica se posiciona, así, como un método privilegiado a la hora de discernir filosóficamente el acontecer de la “praxis histórica”, especialmente cuando se lo pretende hacer, como fue el caso de Scannone, desde la “pasión injusta de las víctimas”: “Ésta constituye el *método* de la filosofía de la liberación, ya que, con su proceso *lógico* no sólo niega *dia*-lécticamente el mal, sino que se abre *ana*-lécticamente a la *eminencia* del don gratuito e imprevisible de *lo nuevo* en la historia”<sup>132</sup>. Desde la óptica del discernimiento filosófico (“de la acción y pasión históricas”), la “analéctica” se compone por cuatro momentos constituyentes: el del “don y lo dado”, o sea, los datos empíricos condicionantes que contextualizan el discernimiento filosófico (métodos positivo y arqueológico),<sup>133</sup> tanto para el “antes” (diagnóstico de la situación histórica) como para el “después” (estrategias de acción históricamente efectivas), así como para evitar la caída en usos ideológicos; el de la “presencia y la forma”, que consiste en una fenomenología de la “interpelación ética” (de los otros, del “nosotros” y de las “víctimas históricas”); el del “trabajo de lo negativo”, nivel propiamente dialéctico en el que “se niega la inmediatez (abstracta) de lo meramente dado, pero también la mera forma o

<sup>130</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 155.

<sup>131</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, p. 156.

<sup>132</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 34.

<sup>133</sup> “Entre los primeros se destacan los de las ciencias humanas y sociales (...) Entre los métodos arqueológicos se encuentran los de los maestros de la sospecha: Freud, Marx y Nietzsche. Ellos sirven para rechazar críticamente el *autoengaño* (personal o colectivo) en la toma de decisiones. Pues un dato empírico negativamente condicionante de la libertad histórica es (...) no sólo el hecho de la pasión injusta de las víctimas, sino también las *racionalizaciones* (Freud) e *ideologías* (Marx) que pretenden justificarla ‘bajo especie de bien’, en SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, pp. 46-47.

esencia abstracta del momento anterior, negando y mediando a ambas”;<sup>134</sup> y, por último, el de la “comunidad consumadora” y “sobreabundancia gratuita”, en el cual se da una “segunda gratitud”<sup>135</sup> o “novedad histórica” que sostiene (por fundación y finalización) todos los momentos precedentes:

De ahí que los tres momentos metodológicos anteriores [‘don y lo dado’, ‘presencia y forma’ y ‘trabajo de lo negativo’] deban ser recomprendidos desde el cuarto, aceptando la *circularidad* de la hermenéutica y la *prioridad* del ‘desde arriba’ (...). La rectitud del discernimiento y de la opción (existencial y/o histórica) se confirma plenamente sólo en el *cuarto momento* [‘comunidad consumadora’ y ‘sobreabundancia gratuita’], en cuanto que sobreassume en sí los otros tres, y así la libertad descubre que —circularmente— aquél ya era el originante del proceso.<sup>136</sup>

Desde allí, se explicitan las características del movimiento propiamente “anadialéctico”, atendiendo sobre todo al mal (injusticia, opresión, exclusión e inequidad) que acontece en la historia y a la “praxis de liberación” que lucha contra él:

Dicha negación de la negación —en el contexto de la realidad actual del mal y de las víctimas— no sólo ha de negar (en el orden de la comprensión teórica) la finitud del *modus significandi* humano

<sup>134</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 50. De todos modos, aclara: “Aunque ese momento converge en eso con la *Aufhebung* hegeliana, no se identifica con ella. Pues ésta tiende a *nivelar* las negatividades distintas, a cerrar el proceso en una *totalidad* dialéctica, a quedarse en la mera *negación de la negación* sin abrirse a la nueva ‘positividad’ —no positivista— de la *eminencia* (Tomás de Aquino), y a *reducir* la irreductible diferencia a identidad, la imprevisible novedad histórica a atemporalidad y la ineducible gratitud a necesidad inteligible”, en *Ibid.*, p. 50.

<sup>135</sup> Sobre la relación de ambas “gratitudes” (fundadora y consumadora) con la dialéctica hegeliana, indica: “Según Emilio Brito la dialéctica hegeliana es la de la subjetividad (libertad y razón) moderna, que autónomamente se *autopone*, superando y sobreasumiendo toda negatividad (metafísica e histórica) por medio de la negación de la negación. Pero, por otro lado, ella no tiene en cuenta la *donación originaria* (negación fundadora), que la *precede* y posibilita, ni la *donación última* que la consume y excede (negación consumadora). Pues la iniciativa autónoma del hombre surge de un *trasfondo* que él mismo no se ha *dado* ni domina, sino que lo ha recibido (de la naturaleza, del cuerpo propio, de la historia, del lenguaje, de la cultura, de Dios); y, asimismo, él no mide su propio cumplimiento, porque para ello necesita de los *otros* (del *diálogo* con ellos, del *don* y *acaecer* del ser, de *acontecimientos* que no controla y, en general, de la *donación* —aun la divina—) en su imprevisibilidad no deductible”, en SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 51.

<sup>136</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, pp. 55/57. Sobre la relación entre la “onto-teo-logía” y la analogía, ver: SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, pp. 191-196.

(abstractivo y predicativo) (...), sino también y sobre todo (en el orden la praxis histórica) la realidad *efectiva* de la injusticia y la violencia, también las socio-estructurales; y asimismo (...) las ideologías que las enmascaran y justifican.<sup>137</sup>

La “anadialéctica” se presenta, en suma, como una dialéctica de la analogía: se trata de una “mediación resultante de una *negación de la negación*”, o sea, de una “negación determinada” o “concreta” que no concluye, como para Hegel, en una “totalidad circular dialéctica”. Desde el comienzo parte de una “afirmación primera” y en su conclusión llega a una “afirmación segunda” o “eminente” en la que su positividad:

Ya no es la de un *positum* (de un objeto, de un ente), sino que lo trasciende y se abre al infinito *en, a través y más allá* de todo objeto y todo ente, y aun del mismo *esse* (...) racionalidad transobjetual y transóntica y (...) aun transontológica.<sup>138</sup>

Por ello, los cuatro momentos arriba mencionados podrían sintetizarse del modo siguiente: a. “donación fundadora”; b. “interpelación del otro” o “llamado ético” (sobre todo, el de las “víctimas históricas”); c. “negación de la negación” o del “mal histórico” (respuesta libre y responsable) y; d. “sobreabundancia de donación liberadora” (*plus* de libertad en el reconocimiento comunicativo mutuo).<sup>139</sup>

En definitiva, Scannone inscribió este movimiento lógico en el tipo de racionalidad *metasistemática*,<sup>140</sup> relacional y aconteciente característica del “Nuevo Pensamiento”:

<sup>137</sup> SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, p. 53. En este sentido, expresa: “Por medio del mismo [el término *anadialéctica*] deseo acentuar el momento de negación tanto teórica como práctica del *mal* histórico en la lucha por la *liberación humana integral* (...) de toda opresión, inequidad e injusticia personal, social y estructural”, en SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, pp. 48-49.

<sup>138</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 47.

<sup>139</sup> Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 52.

<sup>140</sup> “La auténtica trascendencia se juega en las relaciones éticas entre los hombres, el respeto de sus derechos y la transformación de la sociedad en más justa”, en SCANNONE, Juan Carlos, “La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política”, en *Open Insight* 3 (2012a), p. 113.

En el caso de Hegel el proceso sigue una *lógica de la necesidad (dialéctica)*; en el de Tomás, presupone una primera *gratuidad* de lo *dado* de la experiencia, que culmina, a través de la negación del límite, en la sobre-*gratuidad* segunda de la eminencia (...). Sin dejar de tener *lógos* y, por consiguiente, *racionalidad*, la *analogía* (y la *analéctica*) cor-responden a los caracteres del “otro comienzo” (Heidegger) y del “nuevo pensamiento” (Rosenzweig), a saber: *diferencia* o *alteridad* irreductibles —aun dialécticamente irreductibles—, *gratuidad* en libertad, y *novedad* de los acontecimientos y la historia (...). Se aplica no (solamente) a la verticalidad de Dios, sino especialmente a la *alteridad* horizontal de los otros, de los otros tiempos y culturas, a su *novedad* imprevisible y aun creadora, y a la *gratuidad* de su libertad, reciprocidad y donación.<sup>141</sup>

#### IV. Conclusiones

Scannone incorporó la categoría de “Nuevo Pensamiento”, al menos como denominación del programa rosenzweigiano, tardíamente a su obra. Aunque en ella el tratamiento sistemático de los escritos de Rosenzweig resulta sumamente escaso, sin embargo la utilización de dicha noción, particularmente en su filosofía de la religión y de la historia maduras, adquiere una relevancia capital. Para Scannone, el significante “Nuevo Pensamiento” nomina mucho más que la empresa pensante-hablante de Franz Rosenzweig. En su perspectiva, la ampliación del horizonte filosófico o “giro” que éste conlleva incluye figuras sumamente variadas, como el “don del ser” de Heidegger, el “rostro del otro” de Levinas, la “pragmática trascendental” de Apel o la “fenomenología de la donación” de Marion, así como el “estar” de la filosofía inculturada latinoamericana de Kusch, Cullen y él mismo. El “Nuevo Pensamiento” funge en la obra madura de Scannone como un “significante aglutinador” de un conjunto amplio de contribuciones emergentes tanto de las tradiciones fenomenológico-hermenéutica europea como de la hermenéutico-cultural latinoamericana. Pero, sobre todo, esta categoría expresa la clave común desde la que las reinterpretó: la apertura al otro y a los otros en una metaética, metafísica y metalógica situadas de la “gratuidad”. A mi juicio, podría

<sup>141</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, pp. 47-48.

hablarse aquí de una auténtica “recepción” del “Nuevo Pensamiento”, aunque, claro, no me refiero con ello al mero “comentario” de la obra de Rosenzweig ni mucho menos a una repetición acrítica de sus categorías principales, sino a un ejercicio laborioso de asunción amplificadora y contextualizada de su legado (lo que, quizá, también podría ser predicado del tratamiento que le diera a Blondel, Heidegger, Welte, Ricoeur, Levinas, Marion, entre otros). En este sentido, podría considerarse que el gran aporte de Scannone al “Nuevo Pensamiento”, y a la fenomenología de la religión en general, radicó, según he tratado de mostrarlo, en la recompreensión que de él hizo bajo el signo de la analogía y la inculturación. A través de su recepción, y en el encomiable esfuerzo por contextualizar la “filosofía primera”, logró que categorías como las de “estar”, “símbolo”, “nosotros”, “sabiduría popular” o “liberación” comiencen a formar parte de su campo semántico, abriendo con ello un ámbito promisorio de investigación. Sucede que Scannone hizo de la “recolección” un método, y no aludo con ello tan sólo a la hermenéutica de “vía larga” ricoeuriana (que también emprendió con los símbolos culturales de América Latina), sino fundamentalmente a la de las contribuciones filosóficas que asumió, con tanto rigor como respeto, para integrarlas al cuerpo de su propio pensamiento. Para algunos pudo tratarse de un mero “eclecticismo”<sup>142</sup>, pero para otros, como es mi caso, representó un claro ejemplo de “pensador auténtico”, por la originalidad de su lectura, por el compromiso con su contexto y por el sistema categorial que, probablemente en contra de sus intenciones, resulta inconfundiblemente “scannoniano”. En reiteradas ocasiones he insistido en la idea de que la *Schwarzwald* de Scannone fueron las barriadas populares de San Miguel. Asumiendo las diferencias del caso, con eso quería indicar que su horizonte práctico-contextual fue un elemento decisivo para su formulación filosófica. Tan sólo ese “gesto” de localización lo convierte en un pensador señero para las nuevas generaciones de filósofos y filósofas latinoamericanos/as. En ese y en otros tantos sentidos, “Scannone” significa una excepción. Sin rupturas abruptas, logró conciliar la sistematidad del discurso filosófico europeo, especialmente el de la fenomenología post-

<sup>142</sup> Cf. SOLARI, Enzo, “Sobre la filosofía de la religión en América Latina”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 103 (2005), p. 148.

husserliana y la hermenéutica contemporánea, con los hallazgos más prominentes de la tradición filosófica latinoamericana, resituando contextualmente al primero y dotándolo de pertinencia histórica. Además, se abocó, de modo permanente y consistente en los últimos años, a analizar filosóficamente los “signos de los tiempos” de la realidad de nuestro subcontinente, haciendo gala del mentado diálogo con las ciencias sociales críticas. Allí estudió de manera detallada, y siempre desde una óptica filosófica, las características más salientes de las dinámicas culturales, religiosas, económicas y sociales actuales. Aún con lo criticable de toda posición intelectual, su modo vocacional de encarar la profesión filosófica, en comunidad, en situación y al extremo riguroso, lo posiciona como un verdadero maestro de nuestro pensar contemporáneo. Su obra resulta, pues, un desafío abierto, no sólo por el trabajo futuro que habrá que dedicarle, sino, fundamentalmente, por el imperativo de pensar desde aquí, junto al pueblo.

## Bibliografía

- CANTÓ, José María y FIGUEROA, Pablo (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina: homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013.
- DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- ESPERÓN, Juan Pablo, SCANNONE, Juan Carlos y WALTON, Roberto (eds.), *Trascendencia y sobreabundancia: fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015.
- MADDONNI, Luciano, “Filosofía de la religión desde la sabiduría popular. El aporte de Juan Carlos Scannone”, en HEREDIA, Nadia y RODA, Federico (comps.), *Filosofía de la Liberación: aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, San Salvador de Jujuy, UNJU, 2017, pp. 240-241.
- MADDONNI, Luciano, “¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual”, en *Cuadernos del CEL*, 7 (2019), vol. IV, pp. 154-187.
- PICOTTI, Dina, “Juan Carlos Scannone (1931)”, en JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2001, pp. 211-224.

- ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.
- SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Hacia una filosofía inculturada en América Latina" en *Humanitas* 28 (1993a), pp. 51-73.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", en GÓMEZ CAFFARENA, José (ed.), *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 3, Madrid, Trotta, 1993b, pp. 93-105.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Normas éticas en la relación entre culturas", en SOBREVILLA, David (ed.), *Filosofía de la Cultura. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 15, Madrid, Trotta, 1998, pp. 225-241.
- SCANNONE, Juan Carlos, "De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión", en DURÁN CASAS, Vicente, SCANNONE, JUAN CARLOS Y SILVA, Eduardo (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina I. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2003, pp. 175-208.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Dios desde las víctimas. Contribución para un 'nuevo pensamiento'", en DURÁN CASAS, Vicente, SCANNONE, JUAN CARLOS Y SILVA, Eduardo (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina II. La religión y sus límites*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2004a, pp. 183-210.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt", en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004b, pp. 177-183.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento: Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- SCANNONE, Juan Carlos, (coord.), *Comunión: ¿un nuevo paradigma?*, Buenos Aires, San Benito, 2006.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural", en *Stromata*, 63 (2007), pp. 201-206.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México, Anthropos-Iberoamericana, 2009.
- SCANNONE, Juan Carlos "Introducción General. El 'nuevo pensamiento' y el 'otro comienzo'", en SCANNONE, Juan Carlos (comp.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba, EDUCC, 2010, pp. 7-23.

- SCANNONE, Juan Carlos, “La Filosofía de la Religión”, en DUSSEL, Enrique, MENDIETA, Eduardo, BOHÓRQUEZ, Carmen, *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México D.F., Siglo XXI, 2011a, pp. 581-594.
- SCANNONE, Juan Carlos, “El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana”, en *Conjectura*, 1 (2011b), pp. 69-82.
- SCANNONE, Juan Carlos, “La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política”, en *Open Insight*, 3 (2012a), pp. 113-127.
- SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, en *Stromata*, 68 (2012b), pp. 33-56.
- SOLARI, Enzo, “Sobre la filosofía de la religión en América Latina”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 103 (2005), pp. 127-169.
- ZIELINSKI, Juan Matías, “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturadas de Juan Carlos Scannone”, en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 6 (2014), pp. 180-208.
- ZIELINSKI, Juan Matías, “La propuesta arqueológica de Enrique Dussel en el contexto discursivo de la filosofía de la religión latinoamericana”, en *Open Insight*, 14 (2017), vol. VIII, pp. 193-229.