

## LA RECEPCIÓN INICIAL DE LEVINAS EN LA OBRA DE JUAN CARLOS SCANNONE: DE LA ESCATOLOGÍA LIBERACIONISTA A LA FILOSOFÍA INCULTURADA

### The Initial Reception of Levinas in the Work of J.C. Scannone: From Liberationist Eschatology to Inculturated Philosophy

Juan Matías Zielinski (UBA).<sup>1</sup>

[jmzielinski@gmail.com](mailto:jmzielinski@gmail.com)

Artículo Recibido: abril de 2024

Artículo Aprobado: junio de 2024

#### Resumen

Este artículo indica las coordenadas generales de la recepción inicial de Levinas en la obra de J.C. Scannone. En primer lugar, se presenta una reconstrucción mínima de algunos de los hitos filosóficos “preliberacionistas” de Scannone, especialmente los relacionados con la “escatología”, útiles para contextualizar su lectura de Levinas; luego, se analizan las características nucleares de la adopción y reapropiación liberacionista del *corpus* categorial levinasiano, considerando la relación entre la Exterioridad del Otro y la “trascendencia escatológica” del primer liberacionismo filosófico. Finalmente, se presenta una reflexión sobre el “Coloquio Internacional de París”, donde se puso en evidencia la tensión entre la ética metafísica levinasiana y la filosofía inculturada scannoniana.

**Palabras clave:** Scannone, Levinas, Escatología liberacionista, Filosofía inculturada.

#### Abstract

This paper explores how J.C. Scannone initially engaged with Levinas's ideas, focusing on key aspects of their intersection. It begins by reconstructing select “pre-liberationist” philosophical milestones of Scannone, particularly emphasizing the role of eschatology,

---

<sup>1</sup> Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Filosofía. Investigador Formado de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” (Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires).

to provide context for understanding his interpretation of Levinas. Subsequently, it examines how Scannone's liberationist perspective reshaped and reinterpreted Levinas's conceptual framework, with a particular focus on the interplay between the Other's Exteriority and the concept of “eschatological transcendence”. Finally, it reflects on the significance of the Paris Colloquium, highlighting the tensions between Levinasian metaphysical ethics and Scannone's inculturated philosophy.

**Keywords:** Scannone, Levinas, Liberationist eschatology, Inculturated Philosophy.

## 1. Introducción

Las ideas de *Totalité et Infini: Un essai sur l'extériorité* [*Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*] de 1961 de Emmanuel Levinas (1977) fungieron a inicios de los años setenta como un recurso imprescindible para las formulaciones filosóficas liberacionistas de Juan Carlos Scannone. A partir de ese momento, este último asumió críticamente parte del repertorio categorial levinasiano, en el marco de la formulación de un nuevo sujeto del filosofar y de un nuevo *locus enuntiationis*: el pueblo latinoamericano en el conflicto dependencia-liberación. Más tarde, el aporte de Levinas también resultó decisivo para Scannone en la elaboración de una filosofía inculturada en América Latina, aunque las diferencias entre ambos planteamientos se hicieron cada vez más claras.

Según Luciano Maddonni, la obra de Scannone podría ser comprendida a través de cuatro horizontes globales de producción teórica, a saber: el “preliberacionista”, el de la “filosofía y teología de la liberación”, el de la “cultura, la religión y la sabiduría popular” y el del “nuevo pensamiento y discernimiento de la acción y pasión históricas” (2017, pp. 240-242). En este caso, el análisis se centra en las tres primeras etapas, teniendo como objetivo principal indicar las coordenadas generales de la recepción inicial de Levinas en la obra filosófica del pensador latinoamericano.

## 2. El planteo filosófico-escatológico del Scannone preliberacionista

Es notable que ya en su formación filosófica inicial Scannone mostró un interés marcado por la cuestión del ser en Martin Heidegger y de la intersubjetividad en August

Brunner (Seibold, 2020, pp. 31-32). Al menos desde la elaboración de su tesis doctoral sobre la obra temprana de Maurice Blondel: *Sein und Incarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* [*Ser y encarnación. Hacia el trasfondo ontológico de los escritos tempranos de Maurice Blondel*] (1968) dirigida por Max Müller, discípulo de Heidegger y representante del heideggerianismo católico alemán, pueden identificarse tres interlocutores primordiales: Blondel, Heidegger y Levinas. Respecto de este último, es constatable que las inquietudes previas de Scannone habían mostrado, inclusive antes de conocer su obra, cierta familiaridad con la filosofía de aquél, en especial su preocupación prematura por la cuestión del “otro”.

Scannone encontró en Levinas una afirmación filosófica contundente sobre el misterio de la trascendencia, centrada en el encuentro interpersonal y enfocada desde una perspectiva post-trascendental. Este fenómeno arroja un primer hallazgo teórico: desde el inicio de esta recepción, el autor realizó una asunción selectiva y ponderada de sus categorías, insertando la fenomenología de la alteridad en un horizonte ontológico abierto a la historicidad (de inspiración heideggeriana) y a la acción (de orientación blondeliana). Y esto porque, a diferencia de Levinas, el joven filósofo jesuita hallaba en el Heidegger posterior a la *Kehre* un pensamiento capaz de romper con la Totalidad y la circularidad de la tradición metafísica occidental (Scannone, 1969, pp. 69ss.). En términos generales, el proyecto pre-liberacionista de Scannone se basó en la formulación de un principio nuevo que lograra superar la metafísica substancialista de la Antigüedad y subjetivista de la Modernidad –así como las categorías de la última: trascendentalidad, representación y objetivación–, a través de un replanteamiento radical de la tarea misma del pensar.

De este modo, proponía un pensamiento dialógico post-trascendental que pudiera acoger la donación y la revelación del ser y del otro, asumiendo un carácter esencial (en el sentido heideggeriano), practicante (en el blondeliano) y amante (en el levinasiano). De este proyecto filosófico inicial, se destacan algunos de sus intereses nucleares, como la confluencia entre la filosofía (pensamiento) y la teología (fe), una sólida formación en las obras de un conjunto de filósofos contemporáneos (sobre todo Blondel y Heidegger y de modo incipiente Levinas), la relectura actualizada del tomismo a partir del horizonte hermenéutico de la fenomenología contemporánea y la identificación del “mundo judeo-cristiano” como un dispositivo alternativo a la tradición filosófica hegemónica de raíz helénica. En suma, ese período “pre-liberacionista” se caracterizó primordialmente por la

profundización en las corrientes filosóficas –ontología y fenomenología existencial– que contribuyeron en su época a la renovación del pensamiento metafísico clásico.

Después de varios años de formación intelectual en Europa, Scannone retornó a la Argentina, dedicándose en el período 1967-1970 a la formulación de una filosofía de la religión; expresaba con ella un “nuevo pensamiento” sobre Dios o, más precisamente, una reflexión sobre el “Dios divino” (inobjetivable, libre y actuante) no sujeta a la ontoteología –Dios como ente-fundamento– (Domergue, 2020, pp. 113-134). Para esa tarea, Scannone halló en el “último Heidegger” elementos valiosos a la hora de esbozar una diferencia teológica no-metafísica “en” y “más allá” de la experiencia ontológica; diferencia que, en términos témporo-escatológicos, indicaba, a su entender de modo todavía limitado en Heidegger, la radicalidad del “ya, pero todavía no” o la espera de lo “divino inagotable” que estuvo y estará (Scannone, 1969, p. 74). Además, en esta etapa introdujo a su teorización la cuestión del conocimiento analógico del misterio divino a partir de la formulación de una “analogía dialógica”, pensada desde un “Tú” u “otro” irreductibles y situada práctica e históricamente.

### **3. Escatología liberacionista temprana y Exterioridad del otro**

A partir de la “explosión” de la filosofía latinoamericana de la liberación en 1971 (González y Maddoni, 2020), Scannone comprendió la “analogía dialógica” desde una “dialéctica liberadora abierta”. Con esto, insertaba su discurso filosófico en el horizonte de la “dependencia ontológica” y la “liberación auténtica”, comenzando a emplear, por ejemplo, categorías tales como las de dependencia, pueblo, pobre, oprimido, proyecto histórico-cultural, dialéctica ontológica, asunción y superación de la Modernidad, praxis de liberación, entre otras. Para analizar el núcleo argumental de este desplazamiento teórico y sobre todo el modo desde el cual recepcionó la filosofía levinasiana en clave liberacionista, es conveniente analizar dos escritos fundamentales de este período (1971-1973): “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador” (1972) y “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada” (1973).

En el primero de ellos, Scannone, siguiendo la “vía corta” del análisis ontológico-existencial, abogaba por un proyecto liberador abierto a la trascendencia histórica, esto

es, a la alteridad popular latinoamericana como novedad y misterio imprevisibles. En este sentido, pensaba que una ontología de la “mediación liberadora” debía sobre todo respetar la “personalidad” del ser humano singular y del pueblo ante cualquier totalidad funcional que pretendiera reducirla, fuera esta la sociedad o el Estado. Partiendo de la idea del “otro en cuanto otro”, se distanciaba de Levinas en la medida en que proponía una operación de comunitarización de la alteridad, indicando con ello, no sólo la relación interpersonal, sino también la cualidad de la “personalidad popular”. Con dicha reconceptualización pretendía principalmente mediatizar la diferencia, la gratuidad y la imprevisibilidad de la alteridad del otro, entendiéndola tanto en términos singulares como en los comunitario-populares. Scannone sostenía que ese “resto” intotalizable e irreductible de lo popular es la piedra de toque para superar las contradicciones históricas así como para actualizar las posibilidades futuras de liberación; pues, en las contradicciones del presente, en la opresión que genera el capitalismo y el imperialismo, y en el dolor concreto del oprimido, se pone en juego la determinación del futuro (1972, pp. 120-121).

Una idea como esta pone de relieve la recurrencia del joven Scannone al tópico mesiánico del “ya, pero todavía no”, aunque enfocado a partir de su encarnación en un nuevo “sujeto histórico”: el “rostro del pueblo oprimido”. Tal “rostro” es caracterizado por el autor desde su opresión y resistencia (negación y negación de la negación), pero también, con Levinas, desde su trascendencia, misterio y libertad excesivos (afirmación eminente). De este modo, la trascendencia del otro levinasiano quedaba envuelta en una dialéctica abierta, o sea, en el movimiento dialéctico que funciona en el interior de la analogía tomista (“analéctica”). En este contexto, con Levinas y más allá de él, Scannone decía: “La analéctica (...) pasa no sólo por la negación (...) o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación, superando así no sólo a los términos de la relación en su carácter de opresores, sino a la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora” (1972, p. 121).

Desmarcándose del planteo de Levinas, consideraba que la “analéctica” explica adecuadamente las condiciones de la mediación entre la identidad y la diferencia, la necesidad y la libertad, la inteligibilidad y el misterio, y entre la eternidad y la novedad histórica; siendo el Rostro concreto, situado, político y comunitario del pueblo oprimido o del “pobre” donde irrumpe el futuro, el sentido nuevo de la historia o el auténtico “por-

ser” latinoamericano (1972, p. 121). Desde ese marco teórico, diferenciaba dos sentidos del significante “pobre”: como otro, por su vulnerabilidad e irreductibilidad existenciales (“pobreza ontológica”), y como realmente oprimido, en tanto signo del dolor generado por las contradicciones sociales que afectan a todos los miembros de una comunidad nacional (“pobreza social”). Con eso, postulaba que tanto la “personalidad” singular (de cada persona) como la comunitario-popular (del pueblo) es el elemento basal que permite quebrar ontológicamente la Totalidad ontológica (opresores-oprimidos), enfrentando y trascendiendo desde su eminencia la relación misma de dominación. Haciendo un uso original del “tercero” levinasiano, en el discurso de Scannone esta categoría no significa –como para Levinas– la presencia de la humanidad toda entera que me mira en los ojos del otro, sino, más concretamente, la presencia del oprimido y del opresor que se dejan interpelar responsablemente por la opresión que sufre el pueblo.

En referencia a que el oprimido y el opresor puedan posicionarse como un “tercero” respecto de la relación de dominación, aclaraba que eso acontece cuando el oprimido no se sitúa tan sólo como oprimido, ni el opresor tan sólo como opresor, sino cuando ambos, dejándose cuestionar por el sufrimiento ajeno, se desplazan de su posición original para asumir su agencia transformadora. Por esto, el “tercero” scannoniano funciona como un agente de mediación fundamental de la praxis liberadora, en tanto encarna la tercera dimensión ontológica que es propia del “resto” personal del oprimido y del opresor, de ese “resto” que les permite a ambos trascender la inmanencia de la “totalidad bipolar” de la dominación: “Lo llamamos ‘tercero’ porque es quien encarna el ‘entre’ que se da entre quien pretende serlo *todo* (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a *nada* (el oprimido), a saber, *entre* el ente en y como totalidad (*todo* ente) y la nada” (1972, p. 124). De manera tal que la Exterioridad levinasiana queda involucrada en una fenomenología tripartita, que se da “entre” el opresor (que niega), el oprimido (que niega la negación) y el opresor y el oprimido como “terceros” (quienes trascienden por eminencia la Totalidad binaria); con esta idea, afirmaba la respectiva asunción y superación de la “dialéctica de la totalidad” en y por una “analéctica de la alteridad” (1972, p. 124). Temporalmente, el “tercero” –opresor u oprimido interpelados– es el encargado de realizar la “mediación presente”, sin por ello reducir el pasado al futuro o el futuro al pasado. Recurriendo a una imagen de claro tinte mesiánico, decía que el “tercero” es, entonces, quien asume en el

presente el futuro encarnado en el dolor de los pobres, dinamizando con eso también el pasado fijado de dominación (1972, p. 125).

Así, la fidelidad al pasado radica en su actualización presente desde un horizonte nuevo de futuro, mientras que el futuro auténtico es aquél que posibilita el advenimiento de lo nuevo partiendo de la interpelación del “rostro del pueblo oprimido” en tanto “otro”. El “tercero” de Scannone se caracteriza ontológicamente por asumir la estructura triádica de la temporalidad, escuchando la voz del otro y renunciando a toda “voluntad de absolutización”; en particular, a través de una praxis de transformación que se sustenta, por una parte, en el conflicto (negatividad y negación de la negación) pero, por otra, en el diálogo (tensión analéctica de afirmación de la trascendencia). En última instancia, dicha práctica decanta en la fundación de un “nosotros” (yo-tú-él/ella) de carácter tridimensional, basado en el interjuego entre el ser, el tiempo y las relaciones sociales. Como puede verse, encaraba la cuestión de la liberación latinoamericana tomando como punto de partida una dialéctica de la vincularidad ética, mediante la formulación de una “dialéctica dialógica”, “dialéctica abierta” o “analéctica”. Con esa operación, buscaba la conciliación analógica entre la trascendencia del otro y de la historia (equivocidad de libertad imprevisible, antropológica e histórica) y la determinación práctica que requiere la mediación social concreta (univocidad de lo sistémico-estructural).

Gracias al empleo de este recurso lógico, la analogía, Scannone podía comprender el proceso de transformación social respetando tanto la inmediatez ética de la irrupción alterativa (*aná-*) como la condición mediata del devenir histórico-político (dialéctica). Ofrecía, así, una “mediación al servicio de la inmediatez”, en la cual la figura del “tercero” levinasiano, reinterpretado desde la mediación dialéctico-ontológica, ocupa un lugar clave. En resumidas cuentas, en este planteamiento, la “Exterioridad del otro” de Levinas fue injertada en un proceso dialéctico-ontológico de liberación, entendida como una utopía o escatología de transformación política involucrada en la dinámica mesiánica del “ya, pero todavía no”; esto es, vertebrada por los saltos cualitativos en la historia, centrada en los *kairoi* y reacia a los ideales inalcanzables del progreso indefinido.

En el escrito “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje” Scannone precisó sus tesis, mostrando de modo detallado desde dónde recibía y hacia dónde proyectaba el aporte de Levinas. Partiendo de que Heidegger no habría logrado superar suficientemente el “ámbito ontológico de la mismidad” (por no abrirse a la alteridad del otro) y de que la

dialéctica blondeliana fue indispensable para valorar la praxis histórica (apertura a la trascendencia), sostenía que Levinas representó para la historia de la filosofía un esfuerzo considerable de historización, en el sentido de haber afirmado un “decir practicante de la trascendencia” condensado en la relación interpersonal. El autor consideraba que Levinas había superado la fenomenología desde la fenomenología misma, sobre todo mediante el empleo filosófico de la enseñanza bíblica, centrada en el “rostro del otro” como “rostro del pobre”. Según Scannone, Levinas acuñó dos ideas fundamentales: la irreductibilidad de la trascendencia del otro, junto con el cuestionamiento que surge de su pobreza, y una concepción de la justicia como respuesta a la indicada interpelación (1973, pp. 256-257). Con todo, subrayaba que la relación originaria “Mismo-Otro” no es tan sólo ética, sino también, y primordialmente, política, estructural y conflictiva. De ahí que sostuviera que la filosofía levinasiana corría el riesgo de recluirse en la relación interpersonal y que, por eso, resulta necesario reinterpretarla práctica, histórica y políticamente desde la situación latinoamericana –postmodernidad y postcristiandad dependientes en vías de liberación– (1973, p. 259).

Para ello, afirmaba un principio vertebrador, éticamente absoluto (Levinas) pero práctica e históricamente determinado (Blondel y Heidegger): la “interpelación de los pobres”. Mientras que la absolutez ética privilegia la trascendencia o la apertura al futuro (*aná-*), la determinación práctico-histórica evidencia su implantación en el “mundo” (dialéctica). Apoyándose en Blondel, planteaba por tanto una dialéctica abierta “entre” el misterio alterativo y la concreción práctica: “Dicho imperativo está *determinado* por la historia concreta y la praxis social, pero es *signo* real de la trascendente *gratuidad* de lo nuevo ad-veniente (...) gratuidad como libertad no son dialectizables” (1973, p. 262). Aunque Scannone reconocía que la mencionada “dialógica histórica” se funda y consume en la relación ética interpersonal, argumentaba que el otro es pobre porque está oprimido y que, por ende, su interpelación debe ser comprendida, también, en términos políticos y comunitarios: “(...) no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de *los muchos*, de *los pobres* y oprimidos en plural, y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia” (1973, pp. 262-263). En estas palabras se advierte con claridad la antes aludida operación scannoniana de “comunitarización” de la figura del “otro”, o sea, una relectura situada de la alteridad levinasiana desde la pluralidad popular

concernida en una dinámica económica, política, cultural y geopolítica específica; de lo cual se deriva que la praxis de liberación que surge como respuesta a esa interpelación no debe reducirse al terreno ético (como en Levinas), ni solamente al ámbito de lo ético-social, sino, mejor, al de la praxis ético-política. Esto último implica comprender el cuestionamiento de los pobres a través de las mediaciones histórico-políticas, superando así la pretendida asepsia de un eticismo incontaminado: “Levinas descubre con acierto que la paz del cara a cara es una relación más originaria que la guerra y la dialéctica del *pólemos*. Pero su posición parece favorecer un irenismo a ultranza y hacerse por lo tanto políticamente inoperante en determinadas circunstancias” (1973, p. 264).

#### **4. El “Coloquio Internacional de París”: Levinas y el Scannone de la filosofía inculturada**

Desde 1974 hasta 1992, Scannone elaboró una “filosofía inculturada” o, en otros términos, un “pensamiento inculturado en el horizonte de la sabiduría popular” (Fresia y Maddonni, 2021, p. 83), promoviendo con ello un giro decisivo para el pensamiento nuestroamericano contemporáneo.

En lo atinente a la continuidad entre este planteo y la tradición liberacionista iniciada en los años setenta, aclaraba que desde la diada dependencia-liberación original no se hizo suficiente hincapié en lo positivo o lo propio de América Latina, o que, por lo menos, se lo había considerado abstractamente –desde un lenguaje vago sobre el “otro” que no asumió suficientemente las determinaciones hermenéuticas de la historia y la cultura latinoamericanas–. En este sentido, destacaba aquellas contribuciones (como las de Carlos Cullen, Rodolfo Kusch y él mismo) que, centradas en la revalorización teórica de la positividad latinoamericana, basaron sus investigaciones en una hermenéutica filosófica de índole histórico-cultural; desde ella, teorizaron sobre una mediación posible entre el ámbito de la cultura, la religiosidad, los símbolos y las narrativas populares y el del pensamiento filosófico. En esa dirección, consideraba que el giro propio de esta corriente de la filosofía liberacionista, la tendencia “ético-cultural”, se basó en el desplazamiento de la hermenéutica de “vía corta” –de la fenomenología, como la de Heidegger o Levinas– a otra de “vía larga” (como la de Paul Ricoeur), emprendiendo así una interpretación filosófica de los símbolos y las obras de la cultura latinoamericana. Con ello, aunaban en una propuesta filosófica situada tanto la precomprensión de la

tradición filosófica (de la fenomenología y la hermenéutica europeas) como la novedad que porta el análisis interdisciplinar de los símbolos culturales de la sabiduría, la religiosidad y la historia populares del subcontinente (1990, pp. 17-19). En efecto, Scannone elaboró una “filosofía inculturada”, sustentada en, al menos, cinco pilares discursivos: “mediación simbólica”, “sabiduría popular”, “estar”, “nosotros ético-histórico” y “nuevo mestizaje cultural”. En adelante, se analizan sucintamente los cuatro primeros elementos mencionados, con el fin de explicitar, por un lado, la influencia de Levinas en la formulación de algunas de las categorías clave de la filosofía inculturada (acontecer, *ethos*, alteridad del nosotros, etc.), y, por otro, los motivos de la divergencia entre el planteamiento inculturador scannoniano y la metafísica de la alteridad levinasiana, manifiestos en el “Coloquio Internacional de París” (Scannone, 1984a).

En un sentido programático, Scannone propuso filosofar a partir de la sabiduría popular, o sea, una labor de reconciliación entre la filosofía como ciencia y la sabiduría de los pueblos. Para ello, advertía que, desde su origen, tanto la filosofía como la metafísica occidentales se montaron sobre una escisión de base entre *dóxa* y *epistème*, o sea, entre la representación religiosa y el concepto, y entre la pertenencia simbólica y la distancia crítica que requiere todo pensamiento filosófico. No obstante, reconocía que algunos autores contemporáneos importantes de la tradición filosófica occidental, como Heidegger o Ricoeur, tuvieron en cuenta la continuidad entre el símbolo y la filosofía, aunque sin considerar suficientemente quién era el sujeto de la sabiduría popular, de sus símbolos y de su racionalidad (Scannone, 1984b, p. 9). Con esto, el autor procuraba delimitar las condiciones de posibilidad para configurar una comprensión científico-filosófica que no reduzca la sabiduría de los pueblos a mero objeto de estudio, sino que, por el contrario, articule su verdad en un discurso crítico, metódico y sistemático (1984b, pp. 44-57). En esta articulación, los términos de la relación (“símbolo” y “filosofía”) no han de ser reducidos dialécticamente, sino que ha de proponerse un tipo nuevo de mediación de carácter simbólico, analógico y ético-histórico. Quedaba bosquejada, así, una configuración epistémica a través de la cual la filosofía lograba enraizarse efectivamente en la sabiduría del pueblo, en una especie de articulación mediadora entre la unidad sapiencial del saber y la contribución teórica y científico-técnica de la Modernidad (1990, pp. 35-36). Con ello, reivindicaba una “forma” de la racionalidad que conecta de modo dinámico lo propio de la especulación filosófica, el concepto, con lo

específico de la sabiduría popular, el *logos* sapiencial. Del mismo modo, asumía que el lenguaje popular se expresa cotidianamente en diversos ámbitos del vivir y del pensar, como el religioso, el político y el poético; articulado por símbolos, narrativas y rituales, este lenguaje ofrece un tipo de racionalidad sapiencial y práxica, intensamente adherida al sentido de la vida.

Por su parte, el pensamiento filosófico permite desgajar el momento especulativo del saber popular, poniendo el concepto al servicio de la sapiencialidad. Para ello, debe darse una correspondencia entre la forma del pensamiento filosófico y la del saber popular, es decir, entre la racionalidad conceptual y la racionalidad simbólica (1990, p. 18). Como puede observarse, la potencialidad hermenéutica de la sabiduría popular no afecta sólo el contenido del pensamiento –lo cual implicaría, a lo más, una nueva materia que informar–, sino, especialmente, su forma o tipo de racionalidad (1990, p. 90). La “correspondencia” o “continuidad” a la que aludía Scannone refiere a una tarea sintética –aunque no meramente dialéctica– de vinculación analógica entre la cultura y la ciencia, entre el símbolo y la teoría, y entre la vida práctica y la reflexión. El autor formulaba con esto un tipo específico de mediación que surge de la sabiduría popular: la “mediación simbólica”, que enlaza la inculturación –asunción del saber de una cultura particular– con el discurso científico-filosófico –de validez universal–. Este proyecto se condensa en la elaboración de una “filosofía inculturada”, en el sentido de un pensar que asume crítico-conceptualmente la comprensión del ser y de la vida, los esquemas interpretativos y sobre todo las formas de pensar y de comunicarse de una cultura específica (Scannone, 1993, p. 55).

La búsqueda teórica aquí descrita representaba para su autor un auténtico “nuevo punto de partida” para la filosofía latinoamericana. En efecto, si la filosofía comenzó en Grecia con la pregunta por el ser y luego fue desestimado el imperio de la ontología por la interpelación ética del otro (Levinas), la filosofía latinoamericana está impelida a dar un paso más, considerando el carácter ético-histórico del preguntar mismo (1990, p. 89). Recurriendo al *corpus* categorial de la “vía larga” ricoeuriana, Scannone propuso una hermenéutica recolectora de los símbolos –religiosos, políticos y poéticos– que se manifiestan en las obras de cultura del pueblo latinoamericano. De esta manera, el “punto de partida” nuevo radica en filosofar desde la sabiduría popular, desde el trasfondo sapiencial que contienen los símbolos de las culturas populares del subcontinente; esto

es, pensar filosóficamente desde un ámbito “anterior” tanto a la pregunta por el ser (Heidegger) como al de la interpelación ética (Levinas).

Respecto de la concepción de la metafísica que sustenta la “filosofía inculturada”, Scannone distinguió tres perspectivas globales o posibilidades fundamentales que, en su visión, se conjugan en la cultura latinoamericana: los horizontes del “ser”, “acontecer” y “estar”. Siguiendo el esquema expuesto por Werner Marx en su obra *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins* [Heidegger y la tradición: una introducción histórico-problemática a las disposiciones fundamentales del ser] (1961), sostenía que, desde la tradición filosófica iniciada en Grecia, el “ser” fue pensado a partir de cuatro notas clásicas de la metafísica de la presencia: la identidad, la necesidad, la inteligibilidad y la eternidad. Ese pensar produjo una reducción de la plurisemia del elemento mítico-simbólico a la identidad del concepto, determinando unívocamente la excedencia semántica del símbolo desde la afirmación de una unidad originaria o fundamento de la totalidad de los entes. Por su parte, bebiendo de la fuente bíblica, el horizonte del “acontecer” se centró en la libertad como dimensión de lo “abismoso” (sin-fundamento), apoyándose para esto en cuatro claves hermenéuticas: alteridad-diferencia, gratuidad, misterio y novedad histórica (1990, p. 22). Este horizonte global no reduce el símbolo a la lógica de la identidad, sino que, más bien, lo concibe como un auténtico acontecimiento o “reserva inagotable de sentido”. Concebida como síntesis de estas dos tradiciones, confluencia entre la herencia griega del ser (método) y la semita del acontecer (contenido), surgió posteriormente en la tradición especulativa cristiana la figura de la *analogia entis*; se trataba de un recurso lógico que, sosteniendo la irreductibilidad del símbolo al concepto, mostró la inteligibilidad especulativa del lenguaje simbólico en el lenguaje conceptual. Por otro lado, apelando a la terminología de la obra *Fenomenología de la crisis moral...* (Cullen, 1978), Scannone reconstruyó el horizonte del “estar” en tanto tercera matriz cultural de América Latina, entendiéndolo como la forma primera de saber fenomenológico, es decir, considerando el “nosotros estamos en la tierra” como la manifestación originaria de la sabiduría de los pueblos.

En el planteo scannoniano, el “estar” se presenta como la dimensión metafísica distintiva de la tradición amerindia o de la “América profunda” (Kusch, 2000, pp. 231-239): “El ‘estar’ es la forma de *saber la unidad de todo* no sólo en el horizonte originario del *ser* como sentido y fundamento, ni sólo en el de la abisalidad de la *libertad* creadora,

sino ante todo en la unidad originaria y plural del símbolo (...) la del misterio numinoso hierofánicamente simbolizado por la tierra madre” (1990, p. 91). Partiendo de la diferenciación específica del idioma español entre los verbos ser y estar<sup>2</sup>, se distinguen las notas centrales que configuran este último: ambigüedad, destinalidad, abisalidad e imprevisibilidad. Por la asunción del horizonte del “estar”, la filosofía latinoamericana habría descubierto que tanto la pregunta por el ser (distancia teórica del horizonte helénico-latino) como la interpelación ética (distancia práctica del horizonte judeo-cristiano) suponen un momento “anterior”: el del arraigo, la religación y la pertenencia a los símbolos de una cultura (1990, pp. 90-91).

Para el autor, era importante que la concepción metafísica no fuera reducida ni al uno (monismo) ni al dos (dualismo), sino comprendida a partir del tres (“triunitarismo” o *perichôresis-circumincessio*<sup>3</sup>): interrelación entre el “estar”, el *logos* y el *ethos* (1990, p. 63). Con el primero, el “estar”, aludía básicamente a la abisalidad sagrada de lo ctónico-numinoso, es decir, a la semántica del símbolo o al trasfondo simbólico de toda cultura; con el segundo, el *logos*, al momento lógico, a la “verdad” en tanto lenguaje simbólico interpretado en el saber sapiencial; y con el tercero, el *ethos*, al momento ético del “nosotros” o de la alteridad ética. En la terminología scannoniana, la mediación entre las tres dimensiones de la sabiduría popular se denomina “mediación simbólica” (1990, p. 56). En este proceso simbolizante, el *logos* sapiencial reconfigura las notas aplicadas al ser y, por eso, la identidad es recomprendida como identidad plural, identidad en la diferencia o identidad analógica; así como la necesidad, asumiendo la novedad histórica del acontecimiento, se reconfigura en función de la imprevisibilidad del “estar”; mientras que la universalidad ya no es entendida como “abstracta” o “concreta” (según Hegel) sino como situada, tanto en términos históricos como geoculturales (1990, pp. 62-63).

Ahora bien, si la “mediación simbólica” se presenta como un puente articulador entre el símbolo y la filosofía desde la sabiduría popular, es menester aclarar cuál es el punto donde se encuentran la sabiduría popular y la racionalidad de la filosofía como ciencia. Scannone señala con carácter de tesis central que el núcleo de la cultura de los

---

<sup>2</sup> “(...) ‘ser’ pide (...) una determinación *intrínseca* o *esencial*, ‘estar’, en cambio, (...) *circunstancial* o *modal*. ‘Ser’ tiende a implicar (...) lo definitivo (...) lo permanente o habitual, apuntando a lo esencial. ‘Estar’, en cambio, no expresa la naturaleza o esencia de las cosas, sino un estado pasajero o una circunstancia, algo precario y contingente” (1990, p. 46).

<sup>3</sup> En el léxico de la teología cristiana, el vocablo -en su versión griega (*perichôresis*) y latina (*circumincessio*)- alude a la copertenencia o vincularidad comunitaria entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en la unidad de la Trinidad del Dios único: tres personas “y” una naturaleza-substancia divinas.

pueblos no sólo comporta un carácter mítico-simbólico y ético-práctico sino, también, uno sapiencial-lógico, de valor universal pero situado y orientado éticamente (1990, pp. 58-59). Así entendido, el *logos* sapiencial de la sabiduría popular se posiciona como un “principio de intelección universal”, tensionado por una relación doble: en la dimensión del *ethos*, con la interpelación ética (del “nosotros” y del Absoluto); en la dimensión numinosa del “estar”, con la potencialidad hermenéutica del símbolo. El *logos*, por su índole lógica constitutiva, otorga una forma de determinación inteligible tanto al potencial semántico del símbolo (orden lógico) como a la interpelación ética del otro, los otros y el nosotros (orden ético), ofreciendo por esto una interpretación contextualmente determinada. De aquello se desprende el carácter doble del *logos* sapiencial, dada su dimensión lógica pero también la de su arraigo simbólico: por ser en sí mismo sapiencial, es fuente de inteligibilidad; y, también por su sapiencialidad, se nutre sin agotarlo del trasfondo semántico-simbólico (del estar) y está orientado éticamente hacia los otros (por el *ethos*) (1990, p. 61). Con todo, aclaraba que, a pesar de estar éticamente orientado (*ethos*) y simbólicamente religado (“estar”), posee, por su carácter mismo de *logos*, una dimensión determinada de verdad y de razón, ciertamente irreductible al *ethos* o al símbolo (1990, p. 62).

Por estos motivos, la “mediación simbólica” posee la capacidad de operar en el nivel del concepto. Puesto que el agente mediador es la sabiduría humana misma, esta, en su índole de *logos* especulativo, permite “traducir” o “trasponer” el *logos* sapiencial de la sabiduría popular (lenguaje simbólico) al ámbito de la pregunta por el ser de la reflexión científico-filosófica (lenguaje conceptual). Entre ambos tipos de saber, el popular y el filosófico, se da una coincidencia clave: los dos versan sobre un conocimiento humano global, que conoce la vida desde un tipo propio de racionalidad y universalidad (1990, p. 75). Asimismo, los registros sapiencial y especulativo se mueven en un horizonte triunitario, en el cual las tres dimensiones metafísicas (“estar”, *logos* y *ethos*) se encuentran en su mutua irreductibilidad –identidad en la diferencia–, tanto en la sabiduría de la vida –sapiencialidad– como en la sistematicidad crítica de los respectivos horizontes filosóficos –conceptualización– (1990, pp. 92-93). Aunque la sabiduría popular no se maneje con un lenguaje conceptual o metódico-sistemático, ni ofrezca tampoco una argumentación científica, es capaz, sin embargo, de realizar un discernimiento crítico, lo cual demuestra que posee un tipo de normatividad y

racionalidad inherente. En suma, el desafío propuesto por Scannone implica que aquella filosofía que pretenda inculturarse en la sabiduría de los pueblos logre, en un nivel conceptual estricto, no sólo incorporar los contenidos de la cultura implicada sino, también y fundamentalmente, asimilar su forma de articulación o racionalidad (1990, p. 78). A su juicio, la analogía es el recurso de la tradición filosófica occidental que permite trasponer al campo especulativo la verdad éticamente mediada del *logos* sapiencial, logrando poner el concepto al servicio del saber popular. Y esto porque la analogía, con su ritmo de afirmación, negación y eminencia, asume conceptualmente tanto el ritmo como la estructura propios del pensar simbólico (1990, p. 83). A su vez, esto exhibe la implicación mutua o *perichôresis* entre la analogía del símbolo –del “estar”–, la analogía del ser –del *logos*– y la analogía de la libertad –del *ethos*– (1990, p. 94). En resumidas cuentas, Scannone pensaba que el “filosofar *desde y para* América Latina” debe responder, como pensamiento, a la situacionalidad ético-histórica de la cultura propia, a partir de la interpretación filosófica de su simbolicidad, religiosidad y eticidad.

Por otra parte, Scannone elaboró, partiendo de la noción de inculturación, una “ética del nosotros”, basada en la relación entre ética y cultura, esto es, a partir del interjuego entre la trascendencia de la libertad y la mediación de las obras culturales. Se refería a un tipo de libertad que, trascendiéndolas, está siempre mediada por las formaciones institucionales, operando en, a través y más allá de ellas (1990, p. 140). Asimismo, consideraba que la idea ricoeuriana de “libertad finita” supera la antinomia pertenencia-distanciación o, en otras palabras, que ofrece una mediación práctica e histórica entre el agente moral que crea la cultura y la herencia cultural que éste recibe. En un sentido similar, argumentaba que las instituciones son, por una parte, soportadas o recibidas y, por otra, hechas o recreadas. En suma, consideraba que la libertad que no se mediatiza en instituciones es vacía y abstracta, y que las instituciones que no responden a la libertad se convierten necesariamente en opresivas (1990, p. 144).

En ese contexto discursivo, y partiendo de la comprensión de la cultura desde su núcleo ético-sapiencial así como de las respectivas mediaciones que lo objetivan, destacaba el rol preferencial de los pobres en tanto miembros de un “pueblo” (1990, p. 11). Con esa denominación aludía a un “nosotros ético-histórico” o “nosotros-pueblo”, en el sentido de un sujeto comunitario de la sabiduría popular arraigado histórica y geoculturalmente. Dicho “nosotros” está conformado en América Latina por los pobres,

los trabajadores y los oprimidos, quienes, en la perspectiva scannoniana, representan la cultura común, sus fines éticos y su núcleo simbólico. El “nosotros ético-histórico” se presenta, entonces, como un modo de relacionalidad ético-religante que implica, en su faceta horizontal, la relación del ser humano con el otro y los otros ser/es humano/s (comunidad) y, en la vertical, la del ser humano con el Absoluto (religación) (1990, pp. 28-29). En lo atinente a la dimensión vertical, el “nosotros” experimenta una vinculación doble: “uránicamente” o “por arriba”, con el absolutamente Otro; y “ctónicamente” o “por abajo”, con la “madre-tierra” o *Pacha Mama* –simbolicidad de la “tierra” en su carácter de símbolo de lo numinoso y sagrado, distinta de la *physis* griega y de la naturaleza dominable de la Modernidad–. Con la fórmula “nosotros estamos en la tierra” Scannone se refería a la trascendencia y diferencia irreductibles en el seno de la identidad plural del símbolo, en sus dimensiones ética y religiosa (1990, p. 32). La no-autoabsolutización del “nosotros” o, positivamente, su precariedad o contingencia ontológicas provienen del arraigo al trasfondo simbólico de su cultura que funda el “nosotros como nosotros”, en tanto sapiente, ético e histórico (1990, p. 130). Esto significa que si bien el “nosotros” encarna la agencia mediadora de la “mediación simbólica” no por ello la constituye, dado que el “estar” se ubica como el “desde dónde del arraigo” y como el “en donde” y el “adonde” del “estar-arraigado” (1990, p. 50). Además, si bien por su adherencia a la “tierra” el símbolo no pasa enteramente al lenguaje ni puede ser tampoco íntegramente mediado (por el *logos* o el *ethos*), sin embargo su plurisignificación no se da nunca de un modo completamente indeterminado o equívoco; por el contrario, el símbolo se “des-ambigüiza” y gana determinación gracias a la situación histórico-contextual en y desde la cual se lo pone en juego, así como por el uso que en ella se le da. No obstante, dicha determinación no será nunca una *a priori* –teórica o universalmente unívoca– sino, más bien, una sapiencial (1990, p. 33). Tomando las categorías lingüísticas de semántica, pragmática y sintáctica, y siguiendo el empleo que de ellas hiciera Cullen (1978), subrayaba la capacidad interpretativa de la categoría de “*ethos* cultural”. Ésta permite pensar, por un lado, el uso que hace una comunidad ético-histórica (“pragmática”) del trasfondo simbólico de sentido (“semántica”) que ofrece su tradición cultural; por otro, su concreción, o sea, la configuración, organización y estructuración de su modo de vivir y convivir (“sintaxis”): “El interjuego histórico de esas dimensiones (...) configura el *ethos* cultural, aunque a la pragmática le corresponde el rol de mediación *ético-histórica*

en cuanto tal” (1990, p. 149).

En lo atinente al “nosotros” como principio de la fundamentación ética, Scannone lo deslindaba tanto de la automediación del yo hegeliana como del *alter ego* husserliano, concibiéndolo, en primer término, como un sujeto comunitario. Para su tematización, retomó críticamente tanto el giro pragmático-trascendental de Karl-Otto Apel como la trascendencia ético-metafísica de Levinas. El autor consideraba que la “comunidad de comunicación” apeliana es uno de los hallazgos principales del “giro lingüístico” contemporáneo; posición que fundamentaba con el siguiente argumento: mientras que en la metafísica clásica la filosofía primera se refería al ser desde una filosofía de la sustancia, en la Modernidad europea se produjo el “giro copernicano”, o sea, el reemplazo de dicha metafísica por la filosofía del sujeto; mientras que en la contemporaneidad se superó la metafísica de la sustancia y del sujeto gracias a la atención que se le otorgó al lenguaje y a la vincularidad (vs. solipsismo). En dicho proceso histórico-filosófico, la filosofía del lenguaje subsumió la del sujeto, apoyándose en la afirmación del momento pragmático del sujeto hablante y sus interlocutores en una comunidad intersubjetiva de comunicación (1990, p. 112). De este modo, el autor subrayaba que la cuestión del sujeto se resignificó a partir de una constelación teórica novedosa, vertebrada por las categorías de “intersubjetividad”, “comunidad” y “nosotros”. Por esta razón, entendió el “nosotros” como comunidad ético-histórica, aludiendo con esa denominación al fenómeno de una comunicación singular, comunitaria y social geoculturadamente situada.

La conceptualización scannoniana de la “comunidad-nosotros” procura, por una parte, no relativizar la singularidad de cada uno de sus miembros, y, por otra, ajustar permanentemente la estructuración institucional a la irreductibilidad del singular, así como a la originalidad de las relaciones interpersonales. Atendiendo al segundo punto, caracterizaba la figura del “nosotros” como una identidad en la diferencia; de manera tal que en la identidad analógica del “nosotros” –en ningún caso substancial sino siempre contingente y relacional– convergen tanto el “yo” del sí-mismo, el “tú” de la alteridad y los ilimitados “él-ella” de la universalización de lo personal, sin desestimar el “ello” de la universalización impersonal de la tierra y el símbolo. Acudiendo a la “relación sin relación” y a la declinación del yo en acusativo (*hineni*, “heme aquí”) de herencia levinasiana, Scannone pretendía superar la simetría del consensualismo pragmático-trascendental, planteando que la “comunidad de comunicación” es ética sólo en la medida

en que respete la alteridad del otro, logrando por tanto resituar el *autós* de la autonomía desde la respuesta a su interpelación heterónoma y asimétrica (1990, p. 138).

En suma, Scannone resituó la “comunidad de comunicación” apeliana desde el “nosotros ético-histórico” latinoamericano, apoyándose para esa operación en dos categorías nucleares: la historicidad y la alteridad (1990, pp. 121-129). Respecto de la primera categoría, la historicidad, entendía que ni la libertad de los hablantes ni su mediación ético-histórica en la cultura deben ser reducidas a un *a priori* dialéctico o formal, sino pensadas desde el *a posteriori* de la comunicación efectiva, a través de las mediaciones situadas de la libertad y a partir de la situacionalidad histórica y geocultural particular –nunca del todo formalizable–. Sobre la segunda, la alteridad del otro, Scannone sostenía que tanto la relación ética del “nosotros” (entre el yo, el tú y los/as ellos/ellas) como aquella que se da en el plano intercomunitario (vinculación entre los pueblos) son constitutivamente históricas; por ello, en ambos casos, pueden darse dos tipos de respuesta libre –inteligibles sólo *a posteriori*: o bien, la aceptación de la interpelación del otro, o bien, el rechazo ante su llamado. Dicha reflexión lo condujo a reinterpretar también la noción de “síntesis”, porque, más que un “poner en común” (*synthesis*), el “nosotros ético-histórico” alude a un recibir comunitario, a un tipo de donación ético-simbólica; por esta razón, en lugar de la “síntesis trascendental de la comunicación”, Scannone prefería hablar de una “*sympólesis* analógica de la comunicación”, como sabiduría primera y hecho de razón: “(...) analógicamente el mismo e irreductiblemente distinto (con diferencia ética, histórica, cultural y material), cuyo sujeto son los nosotros (...) (y, en su seno, las personas singulares) en la *sympólesis* universal-situada de la intercomunicación de sus culturas” (1990, pp. 130-131). En definitiva, el “nosotros” como sujeto moral conlleva un tipo de racionalidad comunicativa, caracterizada por la libertad, la comunidad y la alteridad éticas; como se mostró, esta última fue comprendida por Scannone como una alteridad ético-histórica y ético-cultural, lo cual posibilita tanto la localización geocultural de la comunicación como la valorización del diálogo entre culturas.

Desde el 26 al 28 de marzo de 1981 se llevó adelante el “Coloquio Internacional de París”, donde un conjunto de pensadores argentinos y europeos (entre ellos Levinas) participaron en un proyecto interfilosófico e intercultural dedicado a la filosofía de la

religión<sup>4</sup>. En diálogo directo con la obra Cullen y Kusch (fallecido en 1979), Scannone expuso allí una comunicación titulada “Sabiduría popular y pensamiento especulativo” (1984b), donde se exponen los nodos principales de la “filosofía inculturada”. En ese texto, el autor, frente a Levinas, sostenía que:

[No]<sup>5</sup> parece suficiente para pensar identidad y diferencia desde la sabiduría popular, sólo el modelo de la relación sin relación del cara a cara y su trascendencia ética (Levinas). Con ésta se dice una verdad fundamental que permite plantear el problema metafísico desde una nueva perspectiva. Pero creemos que la alteridad ética y, por ello, metafísica, es pensada en toda su verdad sólo dentro de la dimensión del *nosotros* y en su referencia intrínseca tanto al *estar* como al *ser* (Scannone, 1984b, p. 66).

Al escuchar estas palabras, Levinas criticó abiertamente el carácter ético del “nosotros” –defendido tanto por Cullen como por Scannone–, en especial porque advertía un vínculo estrecho entre éste y las ideas anejas a él de “tierra”, “pueblo” y “estar”. Pues, la de “pueblo” le recordaba el “marchar juntos uno *con* otro” del nazismo y las de “tierra” y “estar” ese “mi lugar en el sol, fuente de toda usurpación” –según la definición de Blaise Pascal–. Explicando esta última afirmación, Levinas comentaba:

La razón está en que la tierra constituye la primera posesión. Es, pues, aquello que acaso no se puede dar. En ese no-poder-dar radica la “usurpación”. Porque debe preguntarse al ser, al *conatus essendi*, si es que tiene razón, si en mi ser, en mi *conatus essendi* acaso no mato. *Esas* son las cuestiones éticas. *En eso* consiste el ser hombre. Creo que en “estar” –si entendí bien– existe una cierta buena conciencia en el ser (Scannone, 1984a, p. 80).

Ante dicho cuestionamiento, Scannone contraargumentó:

El “estar” es ambiguo (*Zweideutig*), porque es preético (en el sentido de la ética con *epsilon*). “Estar” significa enraizamiento, pertenencia (*appartenance*). Porque existe una pertenencia que se halla *antes* de toda distanciaci3n, incluso *antes* de la distancia en la que consiste la cuesti3n metafísica por el ser, así como también aún *antes* de la distancia que surge por el cuestionamiento ético por el otro (o por la Palabra de Dios). El “estar” es pues ambiguo antes de que la existencia ética lo cuestione y ponga en juego. Más ello no significa que necesariamente deba conducir a la violencia. Por tal motivo la instancia ética es necesaria para mediar el “estar” (Scannone, 1984a, pp. 80-81).

Sobre esta respuesta, Levinas sostuvo: “Por supuesto que se debe pertenecer a alguna parte para pensar y ser hombre. Pero el ser-hombre consiste precisamente en que eso natural, eso lo más natural viene a cuenta y es cuestionado en el encuentro con el otro” (Scannone, 1984a, p. 81). Finalmente, Scannone dijo: “Sí, es cuestionado. Entonces tiene lugar el discernimiento de espíritus”, y el lituano concluyó: “Quizás uno puede ser cuestionado y luego salirse de la cuesti3n. Lo que subsiste del ser-cuestionado, es lo ético,

<sup>4</sup> Sobre la formaci3n e integrantes del equipo argentino de “Investigaci3n filos3fica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religi3n acerca de la relaci3n entre religi3n y lenguaje” y el contexto general del “Coloquio...”, ver: Maddonni, 2023, pp. 16-26.

<sup>5</sup> La aclaraci3n es mía.

lo religioso” (Scannone, 1984a, p. 81).

## 5. Conclusión

Según lo analizado, puede afirmarse que en el Scannone liberacionista temprano se dio una asunción notoria de las categorías levinasianas de “otro” y de “alteridad” en su significación ética y metafísica, principalmente como dispositivo de salvaguarda de la “personalidad” singular y popular ante su posible reducción a una Totalidad establecida (Estado, sociedad o mercado). También es notable que la lectura analógica o analéctica le permitió afirmar el carácter bifronte de la figura del “pobre”, o sea, en el plano ético como “trascendencia” (eminencia o positividad inobjetivable) y en el político-estructural como “oprimido” (negación y negación de la negación en las mediaciones sociales). Asimismo, de esto se deduce que llevó a cabo una operación de comunitarización, politización y geolocalización del “otro”, comprendiéndolo desde la “encarnación” en los “pobres”, en los “muchos” o en el “nosotros” –rostro de una comunidad nacional, del pueblo oprimido latinoamericano y del conjunto de los pueblos periféricos–. En definitiva, Scannone ofreció una relectura ético-política de la metafísica de la alteridad de Levinas situada geocultural y geopolíticamente, proponiendo una argumentación cuyo centro es la “mediación” entre la trascendencia de la personalidad (singular y comunitaria, histórica y antropológica) y las contradicciones inherentes a la dialéctica histórica.

En la etapa de la “filosofía inculturada” o de la “inculturación de la filosofía”, Scannone nunca dejó de destacar la influencia significativa que ejerció Levinas en el origen de la filosofía de la liberación; en especial, con dos de sus ideas: la del Rostro del otro, particularmente el de los “pobres” y las “víctimas históricas”, y su concepción de la ética de la alteridad, predicable a su entender de la alteridad geopolítica de Latinoamérica frente a Europa y Norteamérica. Pero, también, se desmarcó permanentemente del planteo levinasiano, mostrando cierta primacía del “estar” y de la “tierra” –horizonte semántico y religante del símbolo– sobre el *ethos*. En lo atinente al “nosotros”, argumentaba –contra la interpretación que pusiera en juego Levinas durante el “Coloquio”– que éste no implica solamente el “con” sino, principalmente, el “de cara a” o “en frente de”, o sea, el vínculo entre un “tú” y un “yo” irreductibles en relación con “él-ella” y “ellos-ellas” (tercero y terceros). De manera tal que sostenía que el “nosotros” respeta a un tiempo tanto la

alteridad del otro singular –siguiendo en esto a Levinas– así como la comunidad intersubjetiva de comunicación (“paradigma de la nostridad”). Por otra parte, entendía que la “tierra” no debe ser concebida como propiedad privada o como dispositivo de “usurpación” sino, más bien, como hospitalaria y compartida, siempre en el horizonte religioso, ético y político de la “destinación común de los bienes” (2013, p. 243).

En suma, la recepción inicial de Levinas en la obra de Scannone, sobre todo en sus fases “liberadora” e “inculturada”, da cuenta de una reapropiación crítica de la filosofía levinasiana que, por un lado, se alimenta de su planteo pero que, por otra, lo resitúa y lo reconceptualiza en un contexto de discurso a todas luces distinto.

### Bibliografía

- Cullen, C. (1978). *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, Castañeda.
- Domergue, T. (2020). “Dios en el pensamiento de Scannone. La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía Latinoamericana”. *Open Insight* 21, pp. 113-134.
- Fresia, A. y Maddonni, L. (2021). *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción a Juan Carlos Scannone*, Buenos Aires, CICCUS-Poliedro.
- González, M. y Maddonni, L. (2020). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, Buenos Aires, Teseo Press.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*, t. III., Rosario, Fundación Ross.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- Maddonni, L. (2017). “Filosofía de la religión desde la sabiduría popular. El aporte de Juan Carlos Scannone”. En N. Heredia y F. Roda (comps.) *Filosofía de la Liberación: aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, San Salvador de Jujuy, UNJU (pp. 239-254).
- Maddonni, L. (2023). “‘Lo latinoamericano todavía está en la calle y no tiene bibliografía’. El aporte de Rodolfo Kusch al grupo de reflexión filosófica sobre religión, lenguaje y sabiduría popular”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* 129, pp. 13-38.
- Marx, W. (1961). *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Scannone, J.C. (1968). *Sein und Incarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, Karl Alber.
- Scannone, J.C. (1969). “Dios en el pensamiento de Martin Heidegger”. *Stromata* 25, pp. 63-77.
- Scannone, J.C. (1972). “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”. *Stromata* 28, pp. 107-150.
- Scannone, J.C. (1973). “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada”. En O. Ardiles *et al.*

- Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum (pp. 245-269).
- Scannone, J.C. (ed.) (1984a). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1984b). “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”. En J.C. Scannone (ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe (pp. 51-74).
- Scannone, J.C. (1990). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1993). “Hacia una filosofía inculturada en América Latina”. *Humanitas* 28, pp. 51-73.
- Scannone, J.C. (2013). “Fundamentación de una universalidad justa y solidaria a partir de la filosofía cristiana latinoamericana”. *Stromata* 69, pp. pp. 233-246.
- Seibold, J.R. (2020). “Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone S.J.”. *Nuevo Pensamiento* 16, pp. 29-42.