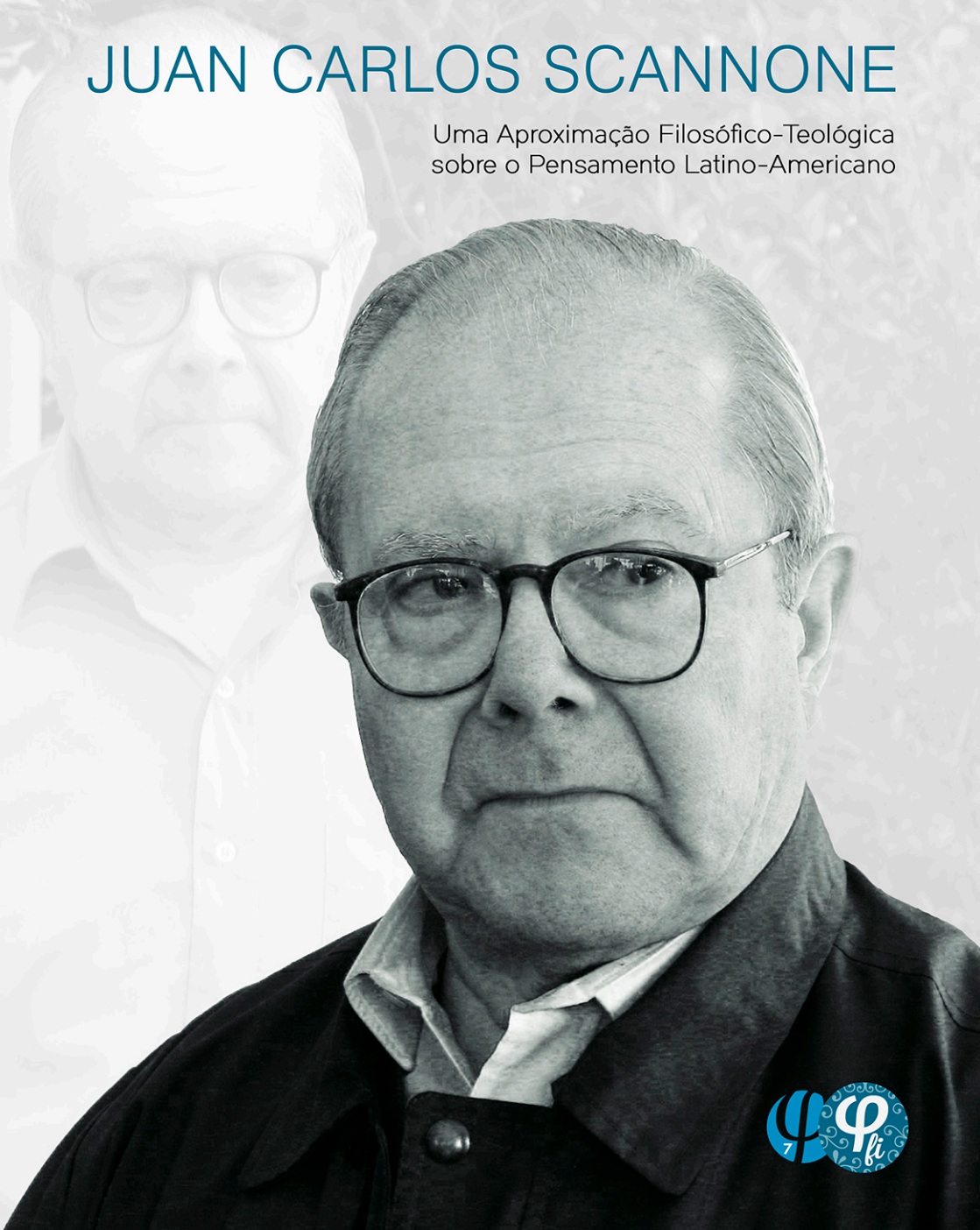


Edvaldo Antonio de Melo
Cristiane Pieterzack
Dulcelene Ceccato
(Orgs.)

JUAN CARLOS SCANNONE

Uma Aproximação Filosófico-Teológica
sobre o Pensamento Latino-Americano



Às vésperas do natal de 2018, Padre Juan Carlos Scannone, filósofo e teólogo argentino, nos envia, por e-mail, respostas muito breves e precisas sobre algumas perguntas que lhe fizemos, em forma de entrevista, intitulada "Sabiduría popular, religión y lenguaje", para a Revista de Filosofia Inconfidentia da nossa Instituição, a Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), localizada na cidade de Mariana, Minas Gerais, Brasil. Um ano mais tarde, neste mesmo período, fomos surpreendidos com a notícia de sua morte. A entrevista ainda não tinha sido publicada. E, então, a recolhemos no nosso arquivo como uma herança, um presente que Padre Scannone nos deixava. A ideia do surgimento deste presente livro em comum acordo com outros colegas, tem origem nesta entrevista. São vários artigos que agora se colocam ao redor da entrevista, deixada de lado só por algum tempo. O tempo necessário para a acolhida de um evento. Tempo de silêncio. Tempo da semente na terra. Tempo para reaprender a ver Scannone. Os autores aqui reunidos, em sua maioria, o conheceram e estiveram muito próximos dele, e agora, de novo se aproximam, de outro modo: como um corpo vivente que encontra uma memória vivente.



FACULDADE
DOM LUCIANO MENDES



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO



Juan Carlos Scannone



Série *Inconfidentia Philosophica*

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto — Porto / Espanha)
Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí — PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José — SP / Brasil)
João Carlos Onofre Pinto (Universidade Católica Portuguesa — Braga / Portugal)
João Rebalde (Universidade do Porto — Porto / Portugal)
José Carvajal Sánchez (Fundación Universidad Juan de Castellanos — Tunja / Colombia)
José Higuera Rubio (Universidade do Porto — Portugal / Espanha)
Lúcio Álvaro Marques (Universidade Federal do Triângulo Mineiro — MG / Brasil)
Luis Martínez Andrade (Collège d'études mondiales — FMSH / França)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais — MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale — Roma / Itália)
Nilo Ribeiro Júnior (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
Orietta Ombrosi (Università Sapienza di Roma / Itália)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Universidade Federal de Campina Grande — PB / Brasil)
Philippe Nouzille (Ateneo Santo Anselmo — Roma / Itália)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Universidade Federal do Amapá — AP / Brasil)
Romualdo Dias (Universidade Estadual Paulista — SP / Brasil)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ / FDLM)
Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)
Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)
João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)
José Carlos dos Santos (FDLM)
Maurício de Assis Reis (FDLM / UFMG)
Rodrigo Alexandre Figueiredo (FDLM)



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

Consejo Editorial

Poliedro – Editorial de la Universidad de San Isidro
USI – Buenos Aires/Argentina

Enrique Del Percio

María Irma Marabotto

Laura Ochoa

Pablo Bulcourf

Ana Arzoumanian

Tomás Rosner

Emilce Cuda

Enrique Martínez Larrechea

Juan Francisco Martínez Peria

Juan Carlos Scannone

Uma aproximação filosófico-teológica
sobre o pensamento latino-americano

Organizadores:

Edvaldo Antonio de Melo

Cristiane Pieterzack

Dulcelene Ceccato



Diretor da Série: Edvaldo Antonio de Melo

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Inconfidentia Philosophica – 7

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MELO, Edvaldo Antonio de; PIETERZACK, Cristiane; CECCATO, Dulcelene (Orgs.)

Juan Carlos Scannone: uma aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano [recurso eletrônico] / Edvaldo Antonio de Melo; Cristiane Pieterzack; Dulcelene Ceccato (Orgs.) --Porto Alegre, RS: Editora Fi / Argentina: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro, 2020.

272 p.

ISBN - 978-65-87340-69-2

DOI - 10.22350/9786587340692

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Juan Carlos Scannone. 2. Pensamento latino-americano. 3. Inculturação. 4. Práxis social libertadora. 5. Teologia do povo.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

“Somente graças a todos os outros que me olham no rosto do outro,
a sociedade global poderá ser justa e equitativa”

(Scannone, J.C. 2006. La comunión del nosotros y
el tercero. *Stromata*, v. 62, p. 127)

“A unidade profunda da realidade aparece como
superior a qualquer ideia que a interprete”

(Scannone, J.C. 2017. *La teología del pueblo*. Maliaño: Sal Terrae, p. 272)

Sumário

Apresentação	13
Edvaldo Antonio de Melo	
Cristiane Pieterzack	
Dulcelene Ceccato	
1	19
Juan Carlos Scannone (1931-2019) et la religion populaire	
Paul Gilbert	
2.....	50
O novo pensamento de Juan Carlos Scannone: práxis social libertadora e acesso a Deus	
João A. Mac Dowell	
3.....	75
É possível discernir filosoficamente a partir da América Latina? Um diálogo com Juan Carlos Scannone	
Elton Vitoriano Ribeiro	
4.....	92
O “terceiro’ encarnado” em Juan Carlos Scannone	
Cristiane Pieterzack	
5.....	113
A interculturalidade de Juan Carlos Scannone. Vivência e filosofia	
Dulcelene Ceccato	
6.....	145
J. C. Scannone y la inculturación de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano	
Vitor Hugo Mendes	

7.....	161
La filosofía de la liberación de Scannone: ¿teología pastoral o teología-política?	
Carlos Hoevel	
8	190
Mercado, estado e sociedade civil: articulados pelo bem comum	
Élio Gasda	
9.....	207
La etica teologica social de Juan Carlos Scannone	
Emilce Cuda	
10	225
Símbolo, analogía y oralidad	
José Carlos Caamaño	
11.....	238
Filosofía de la liberación y racionalidad triunitaria. El ultimo Scannone (2013-2019)	
Iván Ariel Fresia	
12	250
“Sabiduría popular, religión y lenguaje”. Entrevista a Juan Carlos Scannone	
Edvaldo Antonio de Melo	
13	256
Presentación del libro “<i>Estar con lo sagrado</i>”	
Jose Alejandro Tasat	
Resumos	262

Apresentação

*Edvaldo Antonio de Melo*¹

*Cristiane Pieterzack*²

*Dulcelene Ceccato*³

Às vésperas do natal de 2018, Padre Juan Carlos Scannone, filósofo e teólogo argentino, nos envia, por e-mail, respostas muito breves e precisas sobre algumas perguntas que lhe fizemos, em forma de entrevista, intitulada “*Sabiduría popular, religión y lenguaje*”, para a Revista de Filosofia *Inconfidentia* da nossa Instituição, a Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), localizada na cidade de Mariana, Minas Gerais, Brasil. Um ano mais tarde, neste mesmo período, fomos surpreendidos com a notícia de sua morte. A entrevista ainda não tinha sido publicada. E, então, a recolhemos no nosso arquivo como uma herança, um presente que Padre Scannone nos deixava.

A ideia do surgimento deste presente livro em comum acordo com outros colegas, tem origem nesta entrevista. São vários artigos que agora se colocam ao redor da entrevista, deixada de lado só por algum tempo. O tempo necessário para a acolhida de um evento. Tempo de silêncio. Tempo da semente na terra. Tempo para reaprender a ver Scannone. Os autores aqui reunidos, em sua maioria, o conheceram e estiveram muito próximos dele, e agora, de novo se aproximam, de outro modo: como um corpo vivente que encontra uma memória vivente.

De modo muito carinhoso, queremos agradecer aos professores e pesquisadores amigos de Scannone que nos enviaram suas contribuições

¹ Doutor em Filosofia, professor, coordenador do Curso de Filosofia e diretor acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais. E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

² Doutora em Filosofia, pesquisadora Domus ASF e colaboradora nos trabalhos e projetos de pesquisa da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM) de Mariana, Minas Gerais. E-mail: ir-cris@hotmail.com

³ Doutora em Filosofia, membro da Congregação das Irmãs do Divino Salvador (Salvatorianas), consultora intercultural e assessora da Rede Salvatoriana de Educação no Brasil. E-mail: dulcelenececcato@gmail.com

para este volume. Agradecemos de modo particular ao professor Paul Gilbert, sj, da Pontifícia Universidade Gregoriana, que além de aceitar prontamente o nosso convite para escrever sobre Scannone também nos indicou os nomes dos colegas da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, João Mac Dowell e Elton Vitoriano dentre outros nomes. O professor Paul Gilbert, assim que recebeu o nosso convite, afirmou: “Ben volentieri ti manderò un texto”. E continuou: “Potrei fare un ‘paper’ partendo dall’edizione francese del suo ‘Teologia del popolo’”. Gilbert, naquela ocasião, terminou seu e-mail, afirmando: “Siamo tutti molto debitori di Scannone”. Falando de sua experiência, o professor Paul Gilbert considera este volume uma: “[...] opportunità che mi stata data di fare un gran saluto a Scannone. Leggendo i suoi testi, mi è divenuto ovvio che il lavoro fatto con lui e l’*Equipo* di cui parlo nell’articolo è stato essenziale nel mio percorso metafisico, per accompagnare (forse, anche provocare) i miei tornanti e tormenti metafisici [...] Il mio testo sarebbe quindi un ‘homenaje’, un ringraziamento nello stile della gratuità di cui Scannone è stato un bel pensatore. Un ‘Grazie’”. Paul Gilbert contribui com um artigo intitulado “*Juan Carlos Scannone (1931-2019) et la religion populaire*”.

Nossa gratidão ao professor João A. Mac Dowell, sj, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Minas Gerais, que prontamente aceitou o nosso convite para prestar esta homenagem a Juan Carlos Scannone, com o texto intitulado “*O novo pensamento de Juan Carlos Scannone: Práxis social libertadora e acesso a Deus*”. Assim que recebeu o nosso convite, padre Mac Dowell, afirmou: “Além dos traços cativantes de sua personalidade humana e cristã, trata-se certamente de uma figura de destaque no pensamento filosófico-teológico da América Latina nos últimos 50 anos”.

Nossos agradecimentos ao professor Elton Vitoriano Ribeiro, sj, também da Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte, que aceitou prontamente o nosso convite, dizendo o seguinte: “tentarei não falar muito sobre Scannone, coisa que ele não gostaria, mas falar de nossas discussões nos últimos anos sobre um tema importante para ele ‘o nosso tempo globalizado’”. O

professor Elton nos presenteou com o artigo “*É possível discernir filosoficamente a partir da América Latina? Um diálogo com Juan Carlos Scannone*”.

Cristiane Pieterzack, asf, além de colaborar com a organização do livro, também se dedicou à escritura do texto intitulado “*O ‘terceiro encarnado’ em Juan Carlos Scannone*”. Trata-se de um texto que nasceu concomitantemente com a entrega e defesa de sua tese doutoral na Gregoriana, cujas páginas estão permeadas pela figura (ou as figuras) do terceiro. Nas palavras de Cristiane, o “terceiro” ganha voz e rosto aqui no contexto latino-americano, continente sedento da justiça que pulsa no sangue e na história de nosso povo.

Dulcelene Ceccato, sds, além de nos ajudar na organização do livro e nos colocar em contato com tantos amigos de Scannone, também nos enviou um texto sobre a filosofia intercultural de Scannone intitulado “*A interculturalidade de Juan Carlos Scannone. Vivência e filosofia*”. Em uma de suas falas, ressaltou: “Filosoficamente, Scannone é lamentavelmente ainda um ‘Ilustre desconhecido’”. Dulcelene ressalta que, embora se trata de um autor de difícil compreensão e sistematização, porque ele se repete muito, reescreve várias vezes os mesmos assuntos e aplica as mesmas categorias em diferentes interpretações, se sente de dizer que: “estudar Scannone refresca a nossa admirável filosofia da libertação. É algo a ser revisitado”.

Agradecemos imensamente ao Professor Vitor Hugo Mendes, da Universidad Salamanca/Espanha (USAL) que nos presenteou com o texto intitulado “*J. C. Scannone y la inculturación de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano*”. Ao receber o convite para participar conosco, logo de início, Vitor respondeu: “Uma ótima iniciativa. Espero poder me organizar para corresponder, no tempo indicado, ao que foi solicitado”.

Agradecemos ao professor José Alejandro Tasat, coordenador do Programa “Pensamiento Americano” (FAJE) de Buenos Aires / Argentina, que se interessa tanto pelo pensamento de Rudolf Kusch quanto de Scannone. O prof. Tasat nos apresenta a recensão do livro de Iván Ariel Fresia, intitulado *Estar con lo sagrado: Kusch-Scannone en dialogo sobre*

pueblo, cultura y religión. Com muito boa vontade e generosidade o professor Tasat também nos apresentou outros dois pensadores: Carlos Hoevel e Enrique del Percio.

O prof. Carlos Hoevel, docente da Universidad Católica Argentina (UCA), conheceu e publicou junto com Scannone. Assim que recebeu o nosso convite, enviou-nos o texto escrito “Mi encuentro con Scannone”, contando-nos como se deu seu contato com Padre Scannone, em forma de profunda admiração e gratidão, ressaltando: “[...] me impactaron tres cosas: su impresionante bagaje de conocimientos, su calma absoluta para explicarlo todo con lujo de detalles y la ausencia completa en su hablar de toda afectación destinada a impactar a sus interlocutores con algo que no fuera la presentación lisa y llana de sus ideas”. Temos a grata a alegria de contar também com seu texto intitulado “*La filosofía de la liberación de Scannone: ¿Teología pastoral o teología-política?*”, Carlos Hoevel indaga acerca da filosofia da libertação de Juan Carlos Scannone como projeto filosófico a serviço de uma teologia política, partindo das definições de teologia política de Massimo Borghesi e Johannes B. Metz.

Com imensa satisfação, agradecemos ao amigo prof. Enrique Del Percio, atual Reitor da Universidad de San Isidro (USI) e que trabalhou muito com Scannone. Enrique Del Percio está organizando o Instituto Juan Carlos Scannone em sua Universidade. Desde já, o parabenizamos pela iniciativa! Na pessoa de Enrique, saudamos também o bispo de San Isidro, Mons. Ojea, que é também Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. Com alegria, Enrique nos disse que a Universidad San Isidro é claramente identificada com o pensamento de Papa Francisco, a quem saudamos e louvamos pelo dom da vida e missão. Esperamos que este volume esteja também em sintonia com o magistério de Papa Francisco e com a experiência da “Teologia do povo”, de Scannone, dando voz ao grito dos nossos povos. A presente obra coletiva toca o cerne da missão de nossas instituições. Fazemos memória aqui, de Dom Luciano Pedro Mendes, inspirador da nossa Faculdade.

Somos muito gratos ao professor Enrique del Percio por nos colocar em contato com vários colegas da Asociación de Filosofía Latinoamericana, afirmando: “Con Scannone conformamos durante muchos años el Consejo Académico y varios de la Asociación se han especializado en su obra”. Foi através da generosa contribuição do prof. Enrique Del Percio que encontramos os demais professores, aos quais agradecemos imensamente: o prof. Élio Estanislau Gasda, sj, da Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte que conhece profundamente a obra de Scannone. Élio nos enviou o texto intitulado “*Mercado, Estado e Sociedade Civil: articulados pelo bem comum*”, com o qual nos ajuda a repensar a função da economia na sociedade a partir da ética de Juan Carlos Scannone.

Agradecemos em particular os pesquisadores e colaboradores ligados ao Instituto Juan Carlos Scannone da USI e a Asociación de Filosofía Latinoamericana onde vários pesquisadores se dedicaram por muitos anos, especializando-se na obra de Scannone. Em particular, recordamos e agradecemos, Iván Ariel Fresia, Ana Zagari (Directora de la Coneau), Luciano Madonni, e sobretudo Mario Casalla, grande amigo de Scannone e cofundador da Asociación, dentre outros, como José Carlos Caamaño e Emilce Cuda que nos enviaram preciosos textos.

Emilce Cuda, com seu texto intitulado “*La etica teologica social de Juan Carlos Scannone*”, nos introduz no magistério de Scannone, afirmando: “[...] su hacer fue primero escuchar, *estando del lado del pueblo*, como le reconoció el Papa Francisco”, destacando, sobretudo o discurso clamoroso de justiça social como ponto de partida “de la teología moral postconciliar”. A autora recorre ao método inaciano do discernimento aplicado ao povo sobre o fundamento conciliar do *sensus fidelium*. Já o prof. José Carlos Caamaño, em seu texto intitulado “*Símbolo, analogía y oralidad*”, faz um exame de tais conceitos, tomando por base o texto de Scannone “Del símbolo a la práctica de la analogía”.

Com o artigo “*Filosofía de la liberación y racionalidad triunitaria. El ultimo Scannone (2013-2019)*”, Ariel Fresia nos apresenta o jeito próprio de ser do pensador Scannone “um pensador não classificável, embora haja

algumas classificações. Enquanto alguns queriam ganhar para o grupo de teólogos, ele se definiu como filósofo; quando outros quiseram adicioná-lo aos especialistas da Doutrina Social da Igreja, ele se afastou daquele lugar com um artigo sobre epistemologia das ciências sociais. Para aqueles que os consideravam apenas um filósofo especulativo, ele foge além das tipologias para pensar no diálogo com outras ciências humanas e sociais e nos contatos com eventos históricos”.

Não podíamos deixar também de reconhecer que o pensamento filosófico de Scannone foi sendo tecido de modo dialógico com outros pensadores que se colocaram questões filosófico-teológicas, específicas de nosso Continente. Enrique Dussel, Carlos Cullen, Hugo Assmann, Arturo Roig, Rodolfo Kusch e muitos outros estiveram na origem das frutíferas discussões ligadas à práxis social libertadora. Mais tarde se juntariam ainda outros como Raúl Fornet-Betancourt, Luis Villoro, Dina V. Picotti que ampliaram as questões introduzindo o problemática intercultural como uma nova perspectiva da filosofia sul-americana e caribenha. Deste modo, abriram-se novas discussões que estão em curso, como a “interculturalização da filosofia” e o “pensamento decolonial”. Scannone, um pensador de vários mundos e de várias racionalidades, professor convidado em muitas universidades de muitos países, esteve, porém, sempre ligado à Faculdade de Filosofia e Teologia de San Miguel (conhecida como “Colégio Máximo”), onde certamente elaborou e reelaborou muitos de suas ideias e escritos. Agradecemos a este lugar, aos Jesuítas e os muitos estudantes aos quais ministrou aulas, acompanhou, dirigiu e formou, pois todos contribuíram ao dom que foi Scannone para a Igreja e para o mundo.

Por fim, permaneçamos com a frase de Enrique del Percio: “Quando chega o grito é porque não se escutou a Palavra. Estamos obrigados a escutar o grito”. E na pessoa do Prof. Enrique del Percio, agradecemos a todos da Universidad San Isidro pela amizade e empenho nesta publicação conjunta.

Um fraternal abraço
(Os Organizadores)

Juan Carlos Scannone (1931-2019) et la religion populaire

*Paul Gilbert **

Le p. Juan Carlos Scannone, jésuite argentin décédé le 27 novembre 2019, a été une grande figure en Amérique Latine grâce à une amabilité et un accueil naturel, à sa connaissance des langues, à sa capacité à organiser des rencontres interdisciplinaires et multiculturelles, grâce aussi à son énergie peu commune.

1. Quelques éléments biographiques

Nous avons à notre disposition plusieurs documents où Scannone, revenant sur son parcours, expose de manière synthétique et harmonieuse sa pensée philosophique et théologique. Un premier texte, son “Autobiografía intelectual” (Scannone 2013a: 19-39) a été publié en 2013 dans un livre offert en hommage pour ses 80 ans. Un autre texte vient d’une interview réalisée en 2015 avec une journaliste de *Libération*, Bernadette Sauvaget, “qui eut avec moi deux entretiens qu’elle rédigea ensuite et publia sous mon nom en leur donnant pour titre *Le Pape du peuple*” (2005)¹. Un troisième texte, de la main de

* Paul Gilbert, sj, é professor emérito e ex-diretor (decano) do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

¹ Scannone, Juan Carlos. 2005. *Le Pape du Peuple*, coll. Géopolitique. Paris: Éditions du Cerf. Puisque Scannone attribue l’autorité de cet ouvrage à son interlocutrice et que l’objectif de l’interview est d’introduire à la pensée du Pape François en passant par un interprète fiable, nous ne nous y référons pas, bien que de nombreuses pages y soient fort intéressantes. Notre article s’appuiera donc surtout sur les premier et troisième documents.

Scannone à la demande des éditions Lessius, a été publié en 2017, *La théologie du peuple*².

Notre jésuite, né en 1931 à Buenos Aires, commença sa formation auprès du p. Fiorito, à Buenos Aires, qui lui enseigna un thomisme ouvert, du genre de Maréchal mais sans suivre ce dernier. Il fit ensuite plusieurs années de théologie à Innsbruck, où il put profiter de l'enseignement – et de la présence – de Karl Rahner avec qui il écrivit son mémoire de fin d'études. Il sentait cependant que sa vocation intellectuelle n'était pas comblée par les perspectives transcendantales de la théologie, ni même de la philosophie, aussi riches et profondes soient-elles. Avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus, il avait étudié à l' "École normale", une institution scolaire excellente de l'État argentin où l'enseignement était encyclopédique mais aussi humaniste, et il désirait ne pas en perdre les acquis. Il enseigna d'ailleurs la littérature et le grec durant sa "régence"³, avant d'entreprendre ses études de théologie. Sa vocation philosophique a été reconnue par ses supérieurs qui, après Innsbruck, l'envoyèrent en doctorat de philosophie à Munich, auprès de Max Müller. Il termina en 1967 sa dissertation *Être et incarnation*, une étude approfondie de *L'action* (1893) de Maurice Blondel. Le Concile Vatican II venait de se terminer. Le souffle qu'il transmet à l'Église pouvait déjà se lire dans quelques aspects de la thèse de Blondel. Celui-ci ne se pensait pas philosophe transcendantal à la manière de Kant. Il s'intéressait davantage à un *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, comme l'indiquait le sous-titre de sa recherche doctorale. Sans connaître sans doute Husserl, son livre sur *L'action* s'attachait plus aux phénomènes de l'existence humaine qu'aux idées transcendantales de vérité, de bonté ou de beauté, évidemment sans les ignorer. On peut reconnaître qu'une intuition semblable à celle de Blondel avait animé le Concile et l'évolution qu'y prit la réflexion

² Scannone, Juan Carlos. 2017. *La théologie du peuple*. Racines théologiques du Pape François. Trad. Francis Guibal, coll. Donner raison. Théologie. Namur: Lessius, p. 12. L'original en espagnol: *La teología del pueblo, Raíces teológicas del papa Francisco*, coll. Presencia teologica. Maliaño: Sal Terrae (les droits d'auteur sont cependant chez Lessius).

³ Un de ses étudiants au séminaire s'appelait Jorge Bergoglio, qui entra quelques années plus tard dans la Compagnie et fut son très jeune Provincial, qui vécut ensuite dans sa communauté à San Miguel, comme Recteur et curé de la paroisse voisine.

dogmatique pour qu'elle ne s'intéresse pas seulement aux essences rationnelles et *a priori* de la doctrine catholique mais aussi à la vie effective de l'Église. Certain ont pu dire que la réflexion de Vatican II était plus de phénoménologie de la vie chrétienne que de scolastique transcendante. La pensée de Scannone allait spontanément dans le même sens.

De retour en Argentine, il enseigna à la Faculté de Philosophie de l'Universidad del Salvador à San Miguel, Buenos Aires, où il fut aussi doyen et recteur. Attentif aux tourments de l'Amérique Latine et aux développements de l'Église, enrichi par une culture sans frontières, polyglotte, ami des théologiens et des philosophes les plus profonds du continent latino-américain et de l'Europe, mais aussi de l'Amérique du Nord, il a participé à un équilibrage de la théologie de la libération par sa pertinence et sa sagesse de philosophe cultivé, par son attention aux personnes réelles et aux enjeux spirituels les plus évidents de nos pratiques historiques.

Les sources de Scannone étaient d'abord celles de sa formation en Europe, allemandes et françaises. Les liens de notre auteur avec l'Allemagne regardent surtout les auteurs qui, intéressés par ce qui se passe en dehors de l'Europe, ouvrent leurs yeux de théologiens sur des réalités culturelles qui ne sont plus celles du vieux continent, le terreau de croissance de l'essentiel de la théologie catholique. Mentionnons surtout Peter Hünermann, responsable après Karl Rahner d'une édition du très célèbre Denzinger, un ouvrage qui propose tous les grands textes du magistère de l'Église (conciles, encycliques, etc.). La *Denzinger-Theologie* inspirait une grande partie de l'enseignement dogmatique des séminaires classiques. L'Allemagne était aussi extrêmement généreuse pour aider nombre d'Églises du monde entier, entre autres celles d'Amérique Latine. La compétence des théologiens allemands en tradition de l'Église ainsi que leur attention à la vie de l'Église au-delà de ses limites européennes ont

permis à notre jésuite de tisser avec eux des liens d'amitié profonde et fidèle à l'Église⁴.

Scannone était familier aussi de la pensée francophone, surtout de son côté philosophique. Les lectures des livres d'Emmanuel Lévinas, de Paul Ricœur, de Jean-Luc Marion aussi, étaient pour lui de références habituelles. Leurs thèmes préférés animent ses travaux sur la situation de l'Amérique Latine, sur la foi qui s'y vit. Il rencontra ces auteurs en de multiples occasions. Il connut aussi Jean Ladrière à Louvain lors d'un rencontre entre penseurs latino-américains et européens. Cette rencontre eut une grande fécondité, et non seulement par l'amitié qui lia ses participants. Les approfondissements en l'herméneutique et en phénoménologie offerts en Europe francophone plus que les apports allemands ont aidé Scannone à aiguïser son approche des réalités concrètes des peuples d'Amérique du Sud. Les philosophes allemands, pourtant si importants en francophonie comme Kant, Hegel, Nietzsche ou Heidegger, ont eu moins d'impact dans sa réflexion.

2. Jésuite et argentin

Argentin, il est évidemment en communion avec notre Pape François, argentin (et jésuite) lui aussi. La vie de l'Église en Argentine a été en fait, comme celle de l'Amérique Latine en général, une nouveauté pour le christianisme par son accent mis sur "le peuple". Bien souvent la théologie européenne ne s'est guère préoccupée du "peuple", ou des destinataires du message évangélique. La théologie comme "science" ne résulte-t-elle pas souvent de discussions entre intellectuels en vue de clarifier leur choix catégoriaux, sans que, d'ailleurs, cela n'intéresse ni ne convainque le "peuple", qui ne sait que faire de ces discussions en les subissant en silence? Dans son exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* du 8 décembre 1975, en conclusion du synode sur l'évangélisation du monde

⁴ Par exemple Scannone a publié avec Peter Hünerman *America Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericana-alemán*, Buenos Aires, 1992 (édition allemande en 1993, chez Matthias-Grünewald).

moderne, Paul VI avait demandé aux théologiens d'être plus attentifs à l'essence même du discours théologique, qui ne peut pas ignorer ses destinataires.

Il n'est pas facile cependant pour un théologien de se mettre à l'écoute des expressions de la foi des pauvres, qui sont en effet plutôt frusques, peu élaborées, confuses, et qui risquent facilement de dévier les intentions les plus saintes dans les directions qui servent en réalité les angoisses de l'immédiat, les idéologies les plus attirantes et les égoïsmes de chacun, des attitudes magiques aussi. Au n. 48 de son exhortation, le Pape déclarait toutefois que ces expressions traduisent

une soif de Dieu que seuls les simples et les pauvres peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice jusqu'à l'héroïsme, lorsqu'il s'agit de manifester la foi. Elle comporte un sens aigu d'attributs profonds de Dieu : la paternité, la providence, la présence amoureuse et constante. Elle engendre des attitudes intérieures rarement observées ailleurs au même degré : patience, sens de la croix dans la vie quotidienne, détachement, ouverture aux autres dévotions⁵.

Pour clarifier le dictionnaire théologique et alerter sur les ambiguïtés du syntagme "religiosité populaire" habituellement utilisé dans la littérature "savante", le Pape proposait de parler de "piété populaire, c'est-à-dire [de] religion du peuple"⁶. Le terme "religiosité" est très vague ; il évoque un état d'âme subjectif, quelque désir d'absolu, rien de bien précis pour s'en approcher. Le terme "religion" est par contre déterminé par les actes qu'il suggère, des manifestations liturgiques par exemple, leurs modes de piété visible, d'attitudes en prière. Tel est le lexique et l'attention de l'intelligence que notre auteur fit sien, avec nombre de ses collègues latino-américains.

⁵ Paul VI, *Announcer l'Évangile aux hommes de notre temps*, Exhortation apostolique sur l'évangélisation, décembre 1975, n. 48.

⁶ La proposition de Paul VI n'a pas toujours été suivie, non par opposition mais par manque de précision lexicale de la part des auteurs. Le texte latin de l'exhortation dit de manière très claire : "Eam potius *popularem pietatem*, seu *populi religionem*, quam *religiositatem* appellamus". La version italienne, dans la langue donc du Pape, déclare de même: "Noi la chiamiamo volentieri 'pietà popolare', cioè religione del popolo, piuttosto che religiosità".

À peine revenu à Buenos Aires pour y enseigner, quelques années après la clôture du Concile et peu avant l'exhortation de Paul VI, Scannone participa à des groupes de recherches attentifs à prolonger l'impulsion du Concile. Il entra en particulier dans un groupe animé par Lucio Gera⁷, et aussi dans la "Commission épiscopale de pastorale d'Amérique Latine" (coepal) "sur l'évangélisation des peuples, la culture et les cultures, la religiosité populaire et la pastorale populaire"⁸. À la même époque, il rencontra Enrique Dussel, un autre nom important pour la vie de l'Église en Argentine; nous en parlerons plus loin. Scannone, extrêmement entreprenant, entreprit aussi de mettre sur pieds des groupes de réflexion qui, année après année, lui faisaient connaître un nombre impressionnant de chercheurs, tous très marqués par son intelligence et par son exigence apostolique au cœur de ses recherches spéculatives.

Lucio Gera est un des théologiens qui ont le plus stimulé Scannone lors de son retour dans sa patrie. La vie politique en Argentine et une tradition de pastorale proche du peuple chrétien, fruit non politique de la politique de Juan Perón (mort en 1974), avait en quelque sorte anticipé le Concile et poussé la réflexion à envisagé la question du "peuple". Le thème est biblique avant que d'être théologique. Le premier Testament est en effet rempli de références au peuple de Dieu, ce dont témoigne la constitution dogmatique *Lumen gentium*, par exemple au n. 9. Ce que l'on peut appeler une "théologie argentine du peuple" était en train de se développer. Celui qui allait devenir de cardinal Eduardo Pironio en avait parlé avec le Pape Paul VI durant le synode de 1974 sur l'évangélisation. La théologie de la libération était en train de prendre de la largeur, mais non pas sans quelque ambiguïté puisque le "peuple" se définissait alors, sans qu'on y pense de trop, en fonction des codes marxistes de la lutte

⁷ Voir la notice sur Lucio Gera dans le *Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Les thèmes, les lieux, les acteurs*, sous la direction de Maurice Cheza, Luis Martínez Saavedra et Pierre Sauvage, Lessius, Namur, 2017, p. 226. La notice sur Scannone, d'un point de vue théologique, se trouve dans le même *Dictionnaire*, p. 423-424.

⁸ Scannone, "Autobiografía intelectual", 24. On notera que le texte renvoie à un lexique de 1966, 9 ans avant la correction de langage proposée par l'exhortation de Paul VI.

entre des classes économiques, entre les pauvres et les riches propriétaires de biens pourtant communs, par exemple terriens.

Gera, auquel notre philosophe argentin consacre un chapitre de *La théologie du peuple*, s'efforça donc d'élargir le regard des théologiens vers les pauvres en prenant un point de vue qui, sans ignorer les dimensions économiques de la vie sociale, savait intégrer des aspects culturels, y compris la piété populaire. Gera interprète en effet le concept de "peuple"

en tant qu'unifié par une même culture ou un style de vie commun, qui se concrétise en outre dans une volonté déterminée et une décision politique de s'unir, de s'autodéterminer et de s'auto-organiser pour réaliser un bien commun. [... Gera] met sa compréhension de la culture en relation avec un ethos culturel, [...] avec la manière dont un peuple organise sa conscience collective, en référence notamment à son échelle de valeurs (Scannone 2017: 46-47).

La religion populaire appartient ainsi de manière intrinsèque à une culture, à sa visée de valeur car elle

est en relation avec le sens ultime de la vie et de la convivialité qui imprègne les sens non ultimes. De ce fait, elle est en lien avec l'expérience humaine de la limite (mort, péché, échec, contingence ontologique) vécue comme limite et même au-delà de la limite (Scannone 2017: 49).

On ne peut donc pas ignorer que la foi imprègne la culture latino-américaine puisque "en elle, il n'y a pas seulement des semences, mais également des fruits du Verbe de Dieu, dus à la semence de la première évangélisation et à ses lumières, nonobstant ses ombres" (Scannone 2017: 50). La foi chrétienne est active, libératrice en ce sens, d'une manière qui n'est pas désincarné. Elle est capable de libérer une culture de ses ombres pour qu'elle puisse mieux exprimer les valeurs qui y sont depuis toujours enveloppées.

Scannone n'était cependant pas destiné à la théologie mais à la philosophie. Une des raisons qui ont attiré vers lui les intérêts de nombreux disciples vient précisément de son attention, en tant que

philosophe, aux problématiques théologiques, ou pour mieux le dire aux problématiques pastorales et spirituelles. La philosophie de l'action n'est pas loin de cela, évidemment, ni la forme d'esprit qui naît dans le cœur et l'esprit de celui qui pratique les exercices spirituels de saint Ignace⁹. La philosophie ne sert pas de magasin à outils catégoriaux comme elle l'est souvent en théologie académique, qui risque ainsi de ne pas savoir ce que signifie ce lexique et qui lui fait dire alors n'importe quoi en ignorant les interrogations philosophiques qui sous-tendent ses "instruments" et leur donnent leur signification. Pourquoi donc privilégier la philosophie quand les questions de stricte théologie semblent plus urgentes ? Parce que ces questions ne peuvent pas porter loin sans assumer les soucis et l'acribie du philosophe.

3. L'Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica

Pour commenter cette disposition de Scannone, je présenterai ici l'*Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica* qu'il fonda et auquel il me donna le bonheur de participer depuis 1999 jusqu'à ces dernières années. L'*Equipo* réunit tous les ans, pendant une semaine, en allant d'un pays à l'autre, des jésuites enseignants de philosophie dans toutes les provinces de la Compagnie de Jésus en Amérique Latine. Sa création reçut en 1977 l'impulsion de p. Général, Pedro Arrupe, lors d'une rencontre à Rome des responsables mondiaux de la formation philosophique des jeunes jésuites. L'*Equipo* publia de manière irrégulière les actes de ses rencontres.

Les premiers quatre volumes ont été présentés en 1996 à Louvain en présence d'académiques de différentes universités. Jean Ladrière,

⁹ La spiritualité ignacienne était un guide de la pensée de Scannone, telle qu'Emilio Brito l'avait proposée dans un article de la première publication de l'*Equipo* : "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", dans Ellacuría, Ignacio; Scannone, Juan Carlos (eds.). 1992. *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana, p.265-279. L'article toucha profondément Scannone parce qu'il accueillait l'histoire au cœur de la réflexion spirituelle. L'ouvrage mentionné ici rassemble quelques articles rédigés durant les dix premières années de l'*Equipo*. Ellacuría, qui fut assassiné à San Salvador en 1989, était un spécialiste de Xavier Zubiri et un lecteur assidu de la méthode de Bernard Lonergan.

professeur à Louvain, avait été sollicité pour clôturer les débats, ce qu'il fit en mettant en évidence la nouveauté philosophique proposée dans ces volumes. À son estime, l'*Equipo* "était en train d'élaborer une nouvelle philosophie de l'histoire ou, mieux, de l'action historique qui interprète philosophiquement – avec l'aide des sciences humaines –, la situation socio-culturelle actuelle de l'Amérique Latine"¹⁰. On reconnaîtra dans cette intervention de Ladrière les linéaments de la pensée de Gera. Scannone insista ensuite sur le mode proprement philosophique de l'entreprise: il s'agissait pour lui de "réfléchir la philosophie dans sa totalité, en se mettant dans une nouvelle perspective, celle d'un contexte inculturé qui ouvre une nouvelle situation historique et son herméneutique philosophique" (Scannone 2001: 155). La recherche prend en ce sens une tournure novatrice où l'herméneutique culturelle est essentielle.

Le contexte inculturant évoqué dans la citation précédente est celui d'un peuple pauvre et souffrant. En 1993, l'*Equipo* publie un ouvrage emblématique de ses intentions: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. On y trouve deux articles de Scannone: "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", et "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad" (Scannone 1993: 123-140; 213-239). On peut reconnaître ici les deux plans de la réflexion de notre philosophe, d'une part la constitution d'une philosophie contextualisée mais toujours de valeur universelle, et d'autre part la réflexion sur le fondement, c'est-à-dire sur ce que le philosophe peut proposer comme structure fondamentale au discours théologique pour lui donner un accès à la rationalité universelle¹¹. Nous sommes ainsi en présence d'un premier

¹⁰ Transcription de mémoire d'un discours de Ladrière, par Juan Carlos Scannone, "¿Una filosofía inculturada en América Latina? El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (2001), p.155. Le texte original de Ladrière ("Philosophie et pluralité des cultures. Un point de vue latino-américain") a été traduit à partir d'un enregistrement et publié en espagnol ("Filosofía de la acción histórica") dans *Stromata*, 55 (1999), p.319-324; cette traduction est éditée de nouveau dans Juan Carlos Scannone, *Discernimento filosófico de la acción y pasión histórica. Planteo para el mundo global desde América Latina*, coll. Filosofía de la religión, Anthropos, Barcelona, 2009, p. VII-XIII.

¹¹ Nous sommes alors deux ans après la publication de Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Combas 1991, un texte qui eut une résonance immense sur la signification des travaux des auteurs comme Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur.

plan, herméneutique et phénoménologique, et d'un second plan, plus fondamental, métaphysique et théologique.

La réflexion de Scannone s'est centrée, comme le disait Ladrière, sur le discernement de l'action dans l'histoire, en fait en maintenant son regard sur l'évidente passion des peuples souffrants. Elle prenait ainsi un pli éthique et phénoménologique. Mais aussi "métaphysique", si l'on peut dire, car le thème de la gratuité, qui se réfère à des pensées heideggériennes mais reçues dans le courant phénoménologique français, naît de la radicalité du questionnement¹².

Le premier article mentionné, sur la demande philosophique nouvelle en Amérique Latine, met le doigt sur un oubli de la pensée classique, qui ignore le plus souvent les pauvres comme si ceux-ci n'avait aucune culture, en fait la culture des gens cultivés. Or n'y-t-il pas un "étonnement radical" devant

l'émergence de vies et de libertés au milieu de tant d'oppression et de mort, non seulement le fait "miraculeux" de la survie physique dans ces conditions comme "d'en haut", mais le fait que cette vie soit humaine et digne, la joie, le chant, la beauté, le plaisir de la contemplation, la solidarité, l'ouverture à la nature, aux autres, à Dieu, caractéristiques qui se donnent fréquemment chez les pauvres, dans la profondeur de la sagesse populaire, la création d'espace de liberté, de fraternité et de cohabitation solidaire, la gratuité des relations religieuses, humaines et esthétiques qu'exprime la fête populaire (Scannone 1993: 127).

Ce tableau peut paraître idyllique et naïf, mais il ne l'est que pour les auteurs enclos dans leurs livres savants et critiques; il ne l'est pas pour ceux qui vivent quotidiennement dans cet autre mode de culture. La théologie cultivée n'ignore pas ces dimensions de la vie pauvre, mais elle l'abandonne le plus souvent aux sciences sociales. Il s'agirait plutôt d'en

¹² Dans son "Autobiografía", Scannone écrit que "fue sobre todo el ámbito del Equipo Jesuita Latinoamericano que me ayudó a plantear una filosofía universal, pero inculurada en América Latina como lugar hermenéutico [...] y a caer en la cuenta del papel clave que le cabe en esa reflexión inculurada en América Latina, a la categoría de gratuidad" (Scannone 2013a: 33).

assumer la vérité d'un point de vue herméneutique. C'est en cela qu'il y a une véritable "irruption" des pauvres en philosophie

parce qu'on veut signaler un fait nouveau, qui "rompt" avec ce qui précède, et qui "entre" dans la conscience et l'histoire d'un seul coup, de manière abrupte. Cette nouveauté se donne au moins dans la conscience [...] de l'Église latino-américaine (Scannone 1993: 123).

L'acte philosophique est alors celui d'une herméneutique qui met en évidence le fait que "l'option préférentiel pour les pauvres n'est pas première, mais seconde, une réponse responsable [...] à la parole première qui surgit des pauvres" (Scannone 1993: 136)¹³. Le cercle herméneutique en théologie ne commence pas par l'assomption d'une culture savante mais par l'originalité de l'écoute de la Parole au cœur du monde des pauvres.

Le second article, sur la logique de la gratuité, indique un axe essentiel de la pensée de notre philosophe. On pourrait penser que la philosophie de Marion serait ici déjà en arrière-fond, mais le philosophe français n'est jamais cité dans cet article. D'ailleurs, nous sommes en 1993; le livre *Étant donné* de Marion – dont les catégories (par exemple l' "adonné") deviendront essentielles pour Scannone – est de 1996. L'article, divisé en trois sections, se termine enfin par un exposé squelettique des étapes que devrait suivre une réflexion philosophique cohérente avec l'irruption des pauvres dans son discours. Nous reviendrons bientôt sur ces pages programmatiques de stricte réflexion philosophique.

Scannone a écrit énormément¹⁴. Mais nous n'avons de lui aucun traité qui aurait suivi pas à pas les indications méthodologiques que nous venons de signaler, bien qu'on puisse illustrer chaque étape par des articles de notre auteur. C'est pourtant cette exigence qui l'a poussé à orienter les travaux de l'*Equipo* en direction d'une méthode philosophique

¹³ On entendra un écho de Lévinas dans le mot "responsable".

¹⁴ On verra sa bibliographie (jusqu'en 2012) aux soins de Iván Ariel, dans Cantó et Figueroa (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina* (2013a: 155-200); on y compte 10 ouvrages en propre, 25 en collaboration, des dizaines d'articles de philosophie et de théologie, 45 pages en tout.

plus proche des intentions de la métaphysique. Dans l'article publié en 2001 par la *Revista Portuguesa de Filosofia* et déjà cité (Scannone 2001: 157-160) notre maître, car c'est cela qu'il fut, raconte les diverses étapes du parcours de recherche de cet *Equipo*. La première étape, de 1981 à 1987, l'*Equipo* cherche ses marques. Que pourrait être en effet une philosophie authentique qui serait d'une région particulière du monde, "desde y para América Latina"? L'originalité de la réflexion apparaît cependant rapidement, puisqu'il s'agit de se mettre à l'école d'une culture populaire ou de la "sagesse populaire latino-américaine", ni plus ni moins que ne le fit la philosophie européenne en ses débuts. La seconde étape, de 1987 à 1991, se met en quête de la nouveauté historique de l'Amérique Latine et la reconnaît dans l'irruption du pauvre, en qui on voit "un fait de vie et de liberté dans une situation de mort et d'oppression", qui a un "sens de gratuité et de solidarité" et où le philosophe peut dégager une "logique de la gratuité" et où il met en évidence un "nouvel horizon d'intellection". Cette étape se termine par la publication de *Irrupción del pobre y el quehacer de la filosofía*. Vient une troisième étape destinée à la réflexion sur les réalités de la vie. L'*Equipo* tente alors de mettre au point des éléments essentiels pour une anthropologie et une éthique sociale, des réflexions sur l'État, l'économie, la politique. Une quatrième étape commence en 1998, qui se consacre à la philosophie de la religion et à ses différents aspects linguistiques, ethnologiques, culturels, en intégrant les travaux antérieurs de l'*Equipo*, sur l'anthropologie et l'être en société avec ses dimensions d'attention à l'autre et de gratuité.

Il me semble que les années suivantes de l'*Equipo* n'ont plus la même taille des premières années. En même temps que l'intention de l'*Equipo* allait s'approfondissant, les participants ont été renouvelés, plus jeunes et certains venus d'autres continents. Auparavant, les travaux étaient très marqués par les implications des participants dans leur continent traversé par les problématiques de la théologie de la libération, problématiques qui se sont amplement pacifiées dès que le syntagme "option préférentielle pour les pauvres", suggéré par les évêques lors de la rencontre du CELAM

à Medellín en 1968, puis affirmé en présence de Jean-Paul II à la rencontre à Puebla en 1979, est devenu un bien confirmé en 2004 dans le “Compendium de la doctrine sociale de l’Église”¹⁵. Les articles de Scannone publiés dans les actes plus récents de *l’Equipo* témoignent alors de la nouvelle orientation de ses propres travaux, ou plutôt de la présence de questionnements philosophiques moins marqués par la culture sud-américaine et plus par des exigences proprement philosophiques et reconnues universellement.

4. La voie longue de la philosophie

De Scannone, on notera quelques titres parus dans ces actes: en 2003, “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”; en 2004 “Dios desde las víctimas. Contribución para un ‘nuevo pensamiento’” e “¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía”; en 2006, “Justicia/injusticia estructural y ética de las instituciones”; en 2013, “El reconocimiento mutuo y el tercero”¹⁶. On devinera sans difficulté, sous ces titres, des interrogations portées par la phénoménologie française, par Levinas (la reconnaissance et le tiers) et surtout Ricœur (le symbole, la justice). Les travaux de *l’Equipo* s’étaient arrêtés auparavant sur des questions posées à la culture sud-américaine à partir des sciences humaines comme la linguistique, la sociologie, l’ethnologie, l’économie, etc. Maintenant, notre maître met en avant des orientations plus

¹⁵ Pour l’archéologie de ce syntagme, on verra *Le pacte des catacombes*. “Une Église pauvre pour les pauvres”. Un événement méconnu de Vatican II et ses conséquences, commenté par Luis Martínez et Pierre Sauvage, coll. La part-Dieu. Namur: Lessius, 2019. L’ouvrage donne une édition critique et raconte l’élaboration de ce pacte qui a été signé par une quarantaine d’évêques, entre autres Helder Câmara, réunis au concile Vatican II.

¹⁶ Tous ces volumes, dont Scannone a toujours été l’un des “compiladores”, ont été édités par Siglo del Hombre Editores, à Bogotá: “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”, dans *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina, De la experiencia a la reflexión* (2003: 175-208); “Dios desde las víctimas. Contribución para un ‘nuevo pensamiento’” et “¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía”, dans *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites* (2004: 183-210; 255-297); “Justicia/injusticia estructural y ética de las instituciones”, dans *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia* (2006: 47-56); “El reconocimiento mutuo y el tercero”, dans *En las bases de la justicia. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia hoy en América Latina* (2013b: 117-131).

fondamentalement philosophiques, celles qui l'ont amené à étudier en Autriche et en Allemagne, toutefois sans adopter la manière transcendante et trop éthérée de la pensée européenne mais en étant plus attentif aux conflits reconnus intérieurement à la culture sud-américaine. Le but est d'interpréter philosophiquement ces conflits. Par exemple, la philosophie comme telle n'a-t-elle rien à dire sur la piété populaire que les hautes classes méprisent? Oui, sans doute, mais que veut dire alors le mot "populaire"? Qu'est-ce qu'un peuple? Qu'est-ce que la sagesse populaire et quelle est sa légitimité philosophique? Qu'est-ce qu'une religion populaire – et même une théologie populaire?

La "branche gauche" des théologiens de la libération s'est trop fiée de la dialectique marxiste et de la guerre civile. La pensée philosophique peut le reconnaître et tenter de redresser la réflexion pour conduire vers moins de morts et plus d'équilibre, vers plus de désir de reconnaissance mutuelle et d'unité. L'article "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad" relevait déjà de ces exigences. Les dernières pages de ce texte proposaient des lignes de pensées, que l'auteur approfondira année après année. Scannone se réfère à Paul Ricœur qui avait distingué deux types de voie pour la compréhension des réalités, la voie courte et la voie longue. La voie courte assume les situations telles qu'elles apparaissent à la conscience et en analyse les ingrédients. Selon l'auteur, son article précédent sur "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina" suit ce chemin "court", celui de l'évidence d'une nouveauté. La voie longue est par contre faite de médiations, celles des sciences humaines certainement, mais surtout de l'herméneutique et de son "cercle".

Selon *La théologie du peuple*, la voie longue interprète les symboles de la sagesse populaire¹⁷ Cette voie est longue parce qu'elle contient une articulation interne. L'herméneutique a en effet un rythme intérieur en quatre temps. Elle recourt d'abord aux sciences humaines et à leurs

¹⁷ Chez Paul Ricœur, la voie courte est celle de *L'homme faillible* et la voie longue celle de *La symbolique du mal*, deux livres publiés ensemble en 1960 sous le titre *Finitude et culpabilité* (coll. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier-Montaigne); l'année 1960 est donc celle d'un changement méthodologique de leur auteur.

analyses scientifiques. Vient ensuite une montée transcendante vers les catégories synthétiques de fondation ou les “conditions *a priori* di possibilité”¹⁸. Le troisième temps est attentif aux réalités qui résistent aux synthèses transcendantales et qui requièrent donc des médiations d’abord par la négation (entre autres pour éloigner l’apparent optimisme des idées transcendantales et revenir sur terre) et ensuite par la dialectique. La voie longue débouche alors sur une analogie appelée “analectique”, un terme original composé d’“analogie” et de “dialectique” qu’ont utilisé des auteurs proches de la théologie de la libération et amis de Scannone, par exemple Enrique Dussel, philosophe argentin naturalisé mexicain. Ce qui est ici en jeu, c’est l’apport de la philosophie, qui s’applique à interpréter avec rigueur la religion populaire, en vue d’une réflexion proprement théologique.

Donnons un exemple de méthode “analectique”: le concept de “peuple”. Scannone en parle dans le premier chapitre de *La théologie du peuple* qui s’intéresse à “La théologie argentine du peuple et de la culture”. Le chapitre a soin de souligner la conception proprement argentine du “peuple”. D’un côté, on entend par “peuple” la “nation” dans son ensemble; de l’autre côté, est “peuple” la classe populaire. Or il n’y a pas d’identité entre “nation” et “classe”, mais une tension qu’on reconnaît dans tous les pays organisés à la manière des États modernes. Bien souvent, la classe populaire est distinguée, pour ne pas dire séparée, de la classe des décideurs politiques et des entrepreneurs, des propriétaires en fait. Les thèses marxistes se fondent sur cette tension, sociologiquement repérable (premier temps de la méthode, et construction du concept d’État). Mais que serait un État sans l’intégration des classes ouvrières? On avancera alors en direction de la “nation” (deuxième temps). La nation est de toute manière divisée en classe (troisième temps). Mais cela ne porte pas nécessairement à un cloisonnement des classes sociales (quatrième temps). Entre à ce moment en lice l’analectique. La constitution d’une

¹⁸ Scannone, “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad”, (1993: 238). La philosophie transcendante n’est donc pas renvoyée dans les rancards.

société, donc aussi d'un État, n'est pas que sociologique ; elle est aussi, et même d'abord, culturelle et historique. La thèse "analectique" est que toute la nation vit dans une culture et une histoire, dont la classe populaire est le témoin privilégié. Les décideurs et les entrepreneurs visent en effet le futur, qui n'est guère à la portée des pauvres. Sous l'inspiration de Gera, la "Commission épiscopale de pastorale" comprend en 1967 le "peuplement"

à partir de l'unité plurielle d'une culture, enracinée dans une histoire commune et en projet vers un bien commun partagé. Mais ce sont les pauvres qui, au moins en fait en Amérique Latine, sont les gardiens de la culture propre de leur peuple en tant que sujets structurants de sa manière de vivre ensemble: ce sont leurs intérêts qui coïncident avec un projet historique de justice et de paix (Scannone 2017: 24).

Le moment "analectique" de la méthode dépasse donc la disposition des classes sociales qui les oppose, mais il attribue à l'une de ces classes la garde de ce que l'autre semble délaissier bien que cela constitue le ciment du vivre ensemble dans l'État-Nation.

Je présenterai maintenant quelques thèses de Dussel, qui sont importantes pour comprendre de façon plus précise le terme "analectique" dont Scannone souhaite la pratique spéculative. Dussel a été impressionné par les exigences fondamentales de Lévinas, surtout par l'opposition proposée dans l'ouvrage de 1961 qui le rendit célèbre, *Totalité et infini*. L'apparaître d'autrui rompt l'empire de la totalité. Ce modèle spéculatif anime la réflexion de Dussel qui, en proposant une philosophie de la libération, espère donner un apport important et correctif aux théologiens qui suivent d'autres modèles, marxisants par exemple, mais aussi simplement euro-centristes, promoteurs d'un universel qui finit toujours par exclure ceux qui ne s'y retrouvent pas. Dans son *Introducción a la filosofía de la liberación* (1977), Dussel écrit que

le mot "analectique" signifie que le *lógos* vient de "plus loin", qu'il y a d'abord un moment dans lequel surgit une parole qui interpelle, plus loin que le

monde, qui est le point sur lequel s'appuie la dialectique afin de passer d'un ordre ancien à un ordre nouveau. Ce mouvement d'un ordre à un autre ordre est dialectique, mais c'est l'Autre en tant qu'opprimé qui est le point de départ. [...] Si c'est l'Autre l'appui pour ce passage et cette croissance, je vais me déplacer dans la mesure où l'Autre me reçoit, m'interpelle. La méthode ana-lectique surgit de l'Autre et avance dia-lectiquement, mais il y a une discontinuité qui vient de la liberté de l'Autre¹⁹.

On ne peut pas parler, en toute rigueur, d'analogie analectique parce que, précisément l'analectique veut aller plus loin que le processus de l'analogie classique. L'analogie classique constitue un chemin du savoir. Elle est connue habituellement sous une forme appelée de "proportion". Cette forme particulière est proprement celle qu'Aristote propose dans le livre G/IV de sa *Métaphysique*, au chapitre 2: des mots divers peuvent être référés à une signification identique. Par exemple, dit le Stagirite, "le mot 'étant' se dit de multiples manières, mais toujours en rapport à une même nature" (Aristote, *Métaphysique* G/IV, 2, 1003a33-34). Aristote donne un exemple : "nourriture", "médicament", "peau" ; tous ces mots renvoient à "santé". Un autre exemple : "électrode", "intelligence", "beauté" sont tous des "étants". L'analogie de proportion tend ainsi à réduire la signification des choses multiples et diverses dans une signification unique.

L'intelligence chrétienne peut s'accommoder de cette forme pour conduire son discours, sauf quand il s'agit de Dieu. Il est alors nécessaire de déplacer le dynamisme intellectuel de l'analogie et d'insérer, au cœur de l'analogie, un moment négatif. C'est ce que fit le Pseudo-Denys: le discours sur Dieu commence par une attribution positive (Dieu est bon), puis négative (il n'est pas bon comme nous), enfin d'éminence (il est bon d'une façon plus que bonne selon nous).

¹⁹ Dussel 1977: 127-128: "ana-léctico quiere significar que el lógos "viene de más-allá"; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida. [...] En cambio, si es el Otro el punto de apoyo para el pasaje o crecimiento, voy desplazándome en la medida en que el Otro me recibe, me interpela. La cuestión es pues distinta. El método ana-léctico surge desde el Otro y avanza dia-lécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro".

Le passage depuis la sagesse populaire vers la sagesse chrétienne ou la théologie populaire, puis vers la réflexion philosophique, et de là vers la théologie savante ne peut pas ne pas connaître des sauts, des moments de contestation, des pôles dialectiques qui empêchent d’aller droit au but, comme l’a observé le Pseudo-Denys. En philosophie, le chemin aristotélicien de la “proportion” est interrompu par Lévinas pour lequel, avant toute réduction d’une totalité à l’“un”, il faut se mettre à l’écoute de l’“autre”²⁰. Les racines hébraïques de Lévinas, que nous reconnaissons dans l’absoluité du premier commandement “Écoute Israël le Seigneur ton Dieu”, pousse ainsi à mettre en cause la valeur absolue de toute tradition philosophique qui méconnaîtrait une distance ou une différence aussi bien originaire que finale, c’est-à-dire toute philosophie issue de et vouée à l’“ontologie”. Notons que cette thèse philosophique de l’ontologie constitue le principe spéculatif qui anime et oriente tous les États-Nations de la modernité. On perçoit ainsi la pertinence politique d’une thèse qui semble fort abstraite mais qui ne l’est pas du tout.

Ce que nous venons de dire illustre donc les limites des deux premiers moments de la méthode souhaitée par Scannone, l’analyse sociologique puis la synthèse transcendantale, et nous fait passer dans les deux autres moments, la négation dialectique que surmonte l’analectique sans la nier.

En réalité, l’attention à l’ouverture intérieure de tout discours a été reconnue depuis toujours. Elle n’est pas une trouvaille inouïe de Lévinas. Elle appartient par exemple à la discussion politique dont Socrate et Platon (et aujourd’hui Jürgen Habermas) ont mis en évidence les ingrédients. La discussion politique est en effet une discussion dialectique, thèses contre thèses. Le génie de Socrate est d’avoir porté cette discussion au cœur des dynamismes de la compréhension humaine en général, jusqu’à reconnaître que toute connaissance se termine dans l’aporie, dans l’impossibilité de se terminer en elle-même. Platon a tenté un chemin pour

²⁰ Quand Aristote propose, dans le contexte de la justice, une analogie qui n’est plus de proportion mais de proportionnalité ($A=C/D$), ne fait-il pas quelque chose de semblable ? Mais nous sommes alors dans l’*Éthique à Nicomaque* V, 3 (1131a18-24) et non plus dans la *Métaphysique*.

sortir de ce destin aporétique. Il a créé une dialectique ascendante, celle de l'*erôs* par exemple (Platon, *Banquet*, 210a-d). Mais cette dialectique peut aboutir d'une manière sans doute tout aussi idéaliste et transcendantale que l'analogie de proportion.

L'analogie aristotélicienne et la dialectique platonicienne ne réussissent pas à reconnaître les réalités dans leur singularité propre. L'analectique va le tenter. L'analogie affirme fortement un principe "un"; elle suit la voie la plus rationnelle possible. La dialectique accepte par contre la pluralité des voix en discussion; elle met alors en échec les pouvoirs de la raison réductrice. N'y aurait-il pas un chemin moyen, qui soit à la fois fidèle aux exigences de l'analogie et de la dialectique? Voilà ce que vise l'analectique.

Dans la pensée de Dussel, l'analectique se distingue surtout de la dialectique. Le mot dialectique signifie un "discours qui passe à travers", *lógos* et *dia*. La dialectique hégélienne, par exemple, passe d'une thèse à sa contradictoire, et résout la tension entre ces deux propositions dans la position d'une troisième qui surmonte les deux premières en les réconciliant. Pour Dussel, cette technique de Hegel ne fonctionne pas. Nous avons déjà cité le texte selon lequel "le mot 'analectique' signifie que le *lógos* vient de 'plus loin', qu'il y a d'abord un moment dans lequel surgit une parole qui interpelle"²¹. La dialectique, par contre, finit par écraser la différence pourtant essentielle entre les discutants. L'*Aufhebung* hégélienne est une attrape pour les contendants, dont les différences sont devenues indifférentes. L'analectique évite cela parce qu'elle ne réduit pas les différents dans une synthèse supérieure mais demeure attentive à l'"autre"²². Au début de la réflexion, il n'y a pas que la raison prétentieuse

²¹ Voir note 19.

²² Dans un article consacré à l'histoire de la philosophie de la libération, Scannone expose en quelques lignes très serrées comment l'analectique se distingue du processus hégélien: "La reflexión filosófica analéctica [...] ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia y exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad* humana histórica y/o cultural situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre, la sociedad, la cultura y la historia" (Scannone 2009a: 71).

et capable de tout ramener dans ses filets, mais il y a un acte d'écoute, une ouverture et une attente pour qu'autrui puisse s'avancer et se prononcer.

La méthode analectique retient la parole de l'autre comme autre, met en place dialectiquement toutes les médiations nécessaires pour répondre à ces paroles, s'engage en ayant foi dans l'historicité de la parole et de tous ces passages en attendant le jour lointain quand on pourra vivre avec Autrui et penser sa parole. Voilà la méthode analectique. Méthode de libération, pédagogie analectique de libération²³.

Lévinas est clairement présent chez Dussel qui note cependant, chez le philosophe juif, l'absence de fidélité à son propre principe. L'"autre" de Lévinas est en effet abstrait, un fils sans mère, avec son seul père, et donc une répétition paternelle inévitable. Selon Dussel, "jamais Lévinas n'imagine qu'autrui puisse être un indien, un africain ou un asiatique" (Dussel 1977: 129).

La première tâche du philosophe est donc de déconstruire toutes les philosophies préexistantes, pour pouvoir se tenir dans ce silence qui lui permettra d'être en état d'entendre la voix de l'autre qui fait irruption depuis l'extériorité. La philosophe, en Amérique Latine, doit commencer par être disciple du peuple latino-américain opprimé. [...] Par après seulement, il revient vers la totalité dans laquelle il se trouvait auparavant, mais il y revient comme un maître critique de la totalité pour proposer la libération des opprimés (Dussel 1977: 130-131).

L'"analectique" inclut, on l'aura aperçu, beaucoup d'éléments venus de la tradition phénoménologique française, de Lévinas, de Ricœur et de Marion, et de son "tournant théologique". Mais aussi sans doute de l'*époque* husserlienne, de la mise entre parenthèses de tous nos préjugés pour voir les choses comme elles sont (Husserl 1970: 51-52). Cela requiert de notre part, selon les indications que donne Descartes dans la première

²³ "Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y de todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método analéctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación" (Dussel 1977: 128).

de ses règles de la méthode, d'éviter toute précipitation et toute prévention²⁴. Ce qui cependant intéresse Scannone, c'est que l'analectique ouvre une voie royale à la philosophie pour aller vers le théologique²⁵ car elle intègre dans son mouvement spéculatif l'histoire et la culture. C'est ce que nous verrons dans la dernière section de mon article. Mais avant d'y passer, une question peut être posée, ou une hypothèse de recherche. Le quatrième moment de la méthode, le moment analectique, ne serait-il pas celui du *lógos* qui maintient les différents dans une articulation commune (par exemple les deux sens du mot "peuple" comme nation et classe) qui est proprement celle du symbole et de l'analogie? Scannone n'est jamais fort clair à ce propos. Nous avons déjà noté que notre jésuite est allé de plus en plus en direction des questions de la philosophie "classique", envisagées évidemment durant ses années de formation, mais reprises maintenant à la lumière des propriétés reconnues à la culture latino-américaine, argentine en particulier.

En 2013, à l'occasion d'une recherche interuniversitaires, notre philosophe présente un texte intitulé "La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje" (Scannone 2015: 24-43), un titre qui évoque de nombreuses recherches contemporaines dans le monde philosophique francophone. Les thèmes principaux de cet article sont la donation, l'appel, le symbole, l'analogie, la métaphore, la transgression sémantique; les auteurs mentionnés sont surtout Lévinas, Marion, Ricœur, Thomas d'Aquin, Welte. Nous ne pouvons pas, cependant, approfondir ce thème ici puisque nos explications ont été déjà assez longues. Nous le ferons sans doute dans un autre cadre.

5. Théologie populaire et théologie savante

Quand l'Église en Amérique Latine comprend sa mission, y compris théologique, elle la sait pastorale. La théologie à déployer ne peut pas être

²⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, dans *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, vol. VI, p. 18, lg. 16-23 et p. 22, lg. 3-5.

²⁵ Je dis "théologique" pour ne pas distinguer maintenant la théologie savante et la théologie populaire.

seulement livresque et savante, et se prétendre ensuite dogmatique. Est-ce dire qu'elle ne pourra pas prétendre aller plus loin qu'un discours suffisant pour l'urgent et l'immédiat et satisfaire une imagination qui crée des instruments précritiques de communication ? Le débat a été vif après Vatican II en Europe comme ailleurs, quand certains disaient que le Concile était pastoral et non doctrinal, comme s'il était sain de séparer ces deux approches de la vie chrétienne. Des incompréhensions ne peuvent pas ne pas surgir de cette séparation, autant en pastorale que sur le plan doctrinal. Le syntagme "théologie du peuple" se situe au cœur de ce débat.

Selon Scannone, le chemin philosophique vers le théologique est analectique, c'est-à-dire attentif et fidèle au dépôt de la foi que garde le "peuple" dans sa sagesse. *La théologie du peuple* affronte la question de la sagesse du peuple et de l'inculturation dans deux chapitres en particulier²⁶. La question n'est évidemment pas propre à l'Amérique Latine, car les pasteurs des milieux "populaires" des grandes villes de tous les continents la rencontrent aussi. Mais qu'est-ce que la sagesse d'un peuple ? Il ne s'agit pas ici de la "sagesse" tout court, aristotélicienne et philosophique, mais de la source culturelle et historique dont s'abreuve la manière de vivre d'un groupe d'hommes et de femmes. Cette sagesse peut être entendue comme une vision ou une conception du monde, une *Weltanschauung* générale. En Amérique Latine, elle est articulée en relation à des pratiques chrétiennes de longue date.

Dans la sagesse populaire latino-américaine, [les évêques réunis à Puebla lors de la conférence du celam] découvrent "des traits contemplatifs", en lien intime avec un "sens profond de la transcendance et de la proximité de Dieu" qui est propre à la religion de notre peuple. En outre, cette sagesse "oriente la manière particulière dont les hommes de nos pays vivent leur relation avec la nature et avec les autres hommes" (Scannone 2017: 95)²⁷.

²⁶ Les chapitres IV (p. 93-114 : "Sagesse populaire et théologie inculturée") et VI (p. 153-167 : "Religiosité populaire, sagesse du peuple et théologie populaire").

²⁷ Les textes entre guillemets viennent des *Documents de Puebla*.

Scannone cite alors un long passage du discours que Jean Paul II prononça lors de l'ouverture de la Conférence de Puebla, qui donne quelques déterminations de cette sagesse inhérente à la religion populaire. En voici quelques aspects :

un patrimoine de valeurs qui répondent avec une sagesse chrétienne aux grandes interrogations de l'existence. La sagesse populaire catholique a une capacité de synthèse vitale [...]. Cette sagesse est un humanisme chrétien qui affirme radicalement la dignité de toute personne en tant que fils ou fille de Dieu, établit une fraternité fondamentale, enseigne à rencontrer la nature, à comprendre le travail, donne enfin des raisons d'être en joie et d'humeur positive jusque dans une vie très dure. Cette sagesse est aussi pour le peuple un principe de discernement, un instinct évangélique qui saisit spontanément quand on sert l'Évangile dans l'Église et quand on le vide et l'asphyxie avec d'autres intérêts (Scannone 2017: 95-96)²⁸.

Une telle sagesse populaire peut-elle être assimilée sans reste à une "vision du monde". Les caractéristiques signalées ci-dessus peuvent très bien appartenir à une culture qui s'est éloignée du christianisme, à part justement certains de ses aspects comme le discernement ("un instinct évangélique", dit le Pape) de ce qui asphyxie l'Évangile. Mais cet aspect ne pourrait-il pas appartenir à un discours "politiquement correct" dans n'importe quelle société, surtout si elle est close dans ses certitudes ou ses affects communs. Une tradition culturelle ne sera-t-elle jamais un poids qui asphyxie les consciences sans même qu'elles ne s'en aperçoivent ? Mais ce ne pourrait pas être le cas des traditions religieuses, sans la mesure où celles-ci font appel aux consciences et à leur engagement envers une "transcendance", envers l'"autre". Scannone insiste donc sur l'appui que la sagesse populaire peut donner à l'évangélisation.

Il entend cependant la sagesse populaire d'abord selon le schème classique d'une capacité de base à un savoir juste:

²⁸ Le discours de Jean Paul II a été prononcé le 28 janvier 1979. Scannone en cite le n. III, 6.

La sagesse populaire peut servir de médiation pour une théologie inculturée parce qu'elle implique un "logos" ou une intelligence pré-réflexive du sens du monde, de l'homme et de Dieu et que cette intelligence peut remplir pour l'intelligence de la foi une fonction médiatrice semblable à celle que remplit une philosophie systématique élaborée (Scannone 2017: 97).

Cette dernière citation semble mettre sur le même pied la sagesse pré-réflexive et la philosophie qui, de soi, est réflexive. Nous devrions donc la corriger. La philosophie n'est proprement pas, en effet, pré-réflexive et ne peut donc pas être confondue avec la sagesse populaire, qui pourrait par contre n'être qu'une "vision du monde". Mais nous savons que, pour Scannone, la philosophie est marquée par l'altérité²⁹, en quoi elle peut s'allier à la sagesse populaire en y discernant ses aspects religieux. Voilà d'ailleurs pourquoi la théologie savante assume la philosophie afin d'en recevoir une manière d'universalité métaculturelle et de se libérer des cultures autoréférentielles qui pourraient l'enfermer dans leurs compréhensions naïves des réalités.

Quand il s'agit de la sagesse chrétienne du peuple croyant inculturé dans des peuples comme les peuples latino-américains, dont le noyau culturel a été évangélisé, ce "logos" sapientiel n'est pas seulement pré-philosophique mais aussi pré-théologique: car, dans l'intelligence du sens qu'il implique, la foi exerce déjà son influence, elle qui s'est "incarnée" et inculturée dans ce type de sagesse (Scannone 2017: 97).

L'apport de la foi venue de l'Europe il y a quelques siècles aurait ainsi joué le rôle des philosophes antiques qui s'efforcèrent de purifier les représentations païennes des dieux naïvement acceptées. En privilégiant la sagesse populaire qui aurait été façonnée en Amérique Latine par la foi chrétienne, Scannone fait sienne la thèse théologique de Karl Rahner pour qui l'excellence d'une sagesse vient du fait qu'elle est "plus proche de la source originnaire de la religion authentique et de la foi, source qui n'est

²⁹ La formation philosophique reçue par Scannone le disposait à entendre le message de Lévinas: la philosophie est une sagesse critique plus qu'une logique formelle.

autre que l'auto-communication gratuite de Dieu telle qu'elle s'offre à tous" (Scannone 2017: 97).

Ce recours à l'origine, ce retour à l'origine pré-culturelle et naturelle, n'est-ce pas cependant un mythe digne de Jean-Jacques Rousseau? Il y aurait à mettre des nuances! La thèse est théologique, rahnérienne: il n'y a pas de nature humaine pure, sinon une nature qui, dès l'origine, est à l'écoute du Verbe, disponible à un "autre". La sagesse populaire contient ainsi un critère de discernement critique, d'où sa proximité à la philosophie critique et donc sa "validité universelle en tant que sagesse humaine et sens de la vie" (Scannone 2017: 98). Toutefois, s'il y a un lien entre la sagesse et la philosophie, il n'y a pas d'identité. La conceptualité, lieu de l'universel mais considérée par la sagesse populaire de manière imagée, "ne pourra être universelle que de manière analogique" (Scannone 2017: 99), c'est-à-dire à interpréter philosophiquement.

Nous voici donc renvoyés à l'analectique, ce dont Scannone nous donne quelques éléments. L'universalité de la sagesse populaire n'appartient pas au "peuple" pour la raison que Lénine aurait dite (en effaçant le mépris de Marx pour la "masse"), c'est-à-dire parce que le dépôt de l'universel se trouve dans le peuple ouvrier, mais parce que le "peuple" vit dans une pauvreté, une attente et une espérance qui l'universalise en humanité. Nous voici maintenant au cœur de la problématique. "C'est la non-autosuffisance et la contingence de l'humain qui se vivent et se reconnaissent plus facilement à partir de la pauvreté physique" (Scannone 2017: 99). L'être en simple humanité, l'être de tous les riches qui ne veulent pas voir leur finitude et de tous les pauvres qui ne peuvent pas ne pas la voir, se révèle ainsi en sa vérité, en même temps qu'il s'ouvre à la foi chrétienne, se reconnaît "à partir du Christ pauvre et à partir de l'Évangile des béatitudes" (Scannone 2017: 99). Apparaît alors un point essentiel pour la théologie. Le peuple n'est pas seulement le destinataire de la théologie, il en est aussi le sujet, celui qui "fait" l'acte théologique, d'où l'expression "la théologie du peuple". La théologie du peuple, entendue de cette façon, donne un critère existentiel pour guider la

théologie en livre. La proposition est forte, et rencontrera (et a rencontré) de la résistance là où l'Église est conçue à partir du pouvoir des clercs.

La théologie comme science doit à son tour être critiquée à partir de sa réception [...] par le peuple croyant et son “instinct évangélique” ainsi que par les pasteurs de ce peuple qui sont les interprètes authentiques de la Révélation et du sentir de foi de la communauté croyante, aussi bien au plan local qu’au plan universel (Scannone 2017: 105)³⁰.

La sagesse du “peuple” donne aussi un critère de discernement quant à la vérité des théories théologiques. Cette précision sera aussi essentielle dans la discussion sur la signification véritable du mot “théologie” dans le syntagme “théologie de la libération”. Pour Scannone, la sagesse populaire a une connaissance théologique vraie bien que non scientifique. Elle connaît les mystères de la foi “par connaturalité” – ce que savait déjà Thomas d’Aquin³¹. Lors de son discours à Puebla, Jean Paul II parla d’un ensemble de synthèses auxquelles est sensible la sagesse populaire, par exemple entre “le divin et l’humain, le Christ et Marie, l’esprit et le corps, la communion et l’institution, la personne et la communauté, la foi et la patrie, l’intelligence et l’affectivité” (Scannone 2017: 95)³². On ne pourra jamais assez souligner l’importance de ces affirmations, qui aident à ne jamais nous enfermer, que ce soit en politique ou dans l’Église, dans

³⁰ La théologie comme “science” ne naît-elle pas au douzième siècle? C’est là une thèse fameuse de Marie Dominique Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, coll. Études de philosophie médiévale. Paris: Vrin, 1957. Avant le second millénaire, il n’y avait donc pas de théologie? Des théologiens, certes, la plupart aussi pasteur, parlant à leur peuple, rejoignant leurs aspirations et leur entendement, leur sensibilité chrétienne. “Nous n’affirmons pas le caractère d’analogatum princeps de [la théologie comme science] comme quelque chose d’essentiel, mais comme quelque chose d’historique” (Chenu 1957: 161).

³¹ *Somme de théologie*, IIa-IIae, q. 45, a. 2, c : “La sagesse [...] implique que l’on juge avec une certaine rectitude selon les raisons divines. Mais cette rectitude de jugement peut exister de deux façons: ou bien en raison d’un usage parfait de la raison; ou bien en raison d’une certaine connaturalité avec les choses sur lesquelles porte le jugement. [...] Ainsi donc, en ce qui regarde le divin, avoir un jugement correct, en vertu d’une enquête de la raison, relève de la sagesse, qui est une vertu intellectuelle. Mais bien juger des choses divines par mode de connaturalité relève de la sagesse en tant qu’elle est un don du Saint-Esprit. Denys, parlant d’Hiérothée, dit de lui qu’il est parfait en ce qui concerne le divin “non seulement parce qu’il l’a appris, mais parce qu’il l’a éprouvé”. Cette sympathie ou connaturalité avec le divin nous est donnée par la charité qui nous unit à Dieu selon S. Paul (1Co 6 :17): “Celui qui s’unit à Dieu est avec lui un seul esprit”. Ainsi donc, la sagesse qui est un don a pour cause la charité qui réside dans la volonté; mais elle a son essence dans l’intelligence, dont l’acte est de bien juger.

³² Nous citons ici les mots mis entre parenthèses [...] dans la citation référée dans la note 27.

quelque parti unique et exclusif. La théologie populaire, grâce à sa pratique fondée sur une foi ancestrale, sait faire le tri.

La piété et la sagesse populaires, de même que la théologie populaire, se meuvent dans le monde du sens commun et [...] dans le monde de la “vie selon l’Esprit”, mais [...] il y a aussi en elles de la rationalité humaine, même si cette dernière n’est médiatisée ni par la théorie ni par la science et pas davantage par une conscience explicitement herméneutique (Scannone 2017: 159).

Conclusion

Nous avons dit que, à partir de l’an 2000, Scannone semblait avoir repris les chemins classiques de philosophie de la philosophie. Ce n’est pas tout à fait vrai. Ou même, ce n’est pas de tout vrai, mais si on entend le mot “philosophie” de manière autre que rationaliste. La thèse de Scannone sur la religion populaire, on l’aura aperçu tout au long de mon exposé, fait écho à la thèse de Karl Rahner sur l’auto-communication de Dieu à l’homme, sur le don de la grâce sans retrait, gratuitement et sans limites. Le “peuple”, conscient de ses faiblesses, est de soi à l’écoute du Verbe, disposé à accueillir de don de Dieu. Le travail philosophique consiste à faire le même chemin, comme le font tous les philosophes qui articulent leurs réflexions à partir d’un “désir” fondamental qui habite le cœur de l’homme en animant sa raison et son intelligence et qui l’oriente vers le “transcendant”.

Dans l’article déjà mentionné “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”³³, Scannone montre comment passer de l’une à l’autre. Dans la phénoménologie, nous devons inclure l’herméneutique des symboles chère à Ricœur. Le symbole appartient au langage religieux, il y marque une distance intérieure. L’analectique pourrait bien constituer le mode de son interprétation. Mais la philosophie comme telle n’est pas seulement interprétative, à distance de ce qu’elle dit. Elle fait ce qu’elle dit, elle est performative. Il y a de belles expressions de

³³ Voir note 16.

notre auteur à ce propos. Tout d'abord pour l'opération phénoménologique:

La théophanie ou la donation théophanique du sens, pour laquelle il n'y a pas de langage humain adéquat, meut et guide l'opération de transgression – en langage thomiste, de l'élévation à l'éminence –, en opérant comme horizon de donation, constitution et compréhension du sens second (analogie) et comme la fin à laquelle tend cette opération (Scannone 2003: 207).

Et ensuite pour l'opération philosophique, qui est une pratique performative:

Voilà pourquoi, à partir de la phénoménologie de la religion (qui distingue entre symbole [conversion religieuse] et idole [absolutisation idolâtrique]) et en la traversant, nous découvrons le moment pragmatique de l'analogie spéculative. Elle se donne phénoménologiquement sous des formules différentes: comme option positive (Blondel), ou conversion affective (Lonergan), ou encore comme responsabilité éthique (Lévinas). Il s'agit là de la condition pratique et du présupposé pragmatique pour un usage limité par l'analogie du concept spéculatif selon les trois temps de l'affirmation, de la négation et de l'éminence. L'analogie métaphysique et sa pratique éthique surmonte ainsi la méthode phénoménologique comme unique méthode en vue d'une philosophie de la religion (Scannone 2003: 207).

La parole est donnée maintenant aux philosophes. Quelle est votre philosophie? Est-elle un amour pour la sagesse? Et de quelle sagesse?³⁴.

Bibliographie

Aristote. 1974. *Métaphysique*. Trad. J. Tricot, coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Vrin.

³⁴ J'ai écrit cet article dans un sentiment grandissant de reconnaissance pour tout ce que Juan Carlos, Cachito, m'a fait découvrir, humainement et philosophiquement, au long des années de travail avec l'*Equipo* (ma reconnaissance va aussi aux compagnons connus lors de nos réunions annuelles). Mon travail à la Grégorienne en a été enrichi en humanité en même temps qu'en attention spéculative au "réel".

- _____. 1972. *Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot, coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris : Vrin. Le traduzioni nel testo sono comunque mie...
- Brito, Emilio. 1992. Ejercicios ignacianos y libertad moderna. In: Ellacuría, Ignacio; Scannone, Juan Carlos (eds.). *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana, p. 265-279.
- Chenu, Marie Dominique. 1957. *La théologie au xii^e siècle*, coll. Études de philosophie médiévale. Paris: Vrin.
- Cheza, Maurice; Saavedra, Luis Martínez; Sauvage, Pierre (ed.). 2017. *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*. Les thèmes, les lieux, les acteurs. Namur: Lessius, p. 226; 423-424.
- Descartes, René. 1902. Discours de la méthode. In: Adam, Charles; Tannery, Paul (éd.). *Œuvres*, vol. VI, Paris: Cerf, p. 1-78.
- Dussel, Enrique. 1977. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, coll. Latinoamericana. Mexico: Extemporaneos.
- Hünnerman, Peter; Scannone, Juan Carlos (dir.). 1992. *América Latina y la doctrina social de la Iglesia*. Diálogo latinoamericana-alemán. Buenos Aires: Paulinas. (édition allemande en 1993, chez Matthias-Grünewald).
- Husserl, Edmund. 1970. *L'idée de la phénoménologie*. Cinq leçons. Trad. A. Lowit, coll. Épiméthée. Paris: Presses Universitaires de France.
- Janicaud, Dominique. 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éditions de l'Éclat.
- Ladrière, Jean. 1999. Filosofía de la acción histórica. *Stromata*, v. 55, n. 3/4, p. 319-324.
- Le Pacte des Catacombes. 2019. *Une Église pauvre pour les pauvres*. Un événement méconnu de Vatican II et ses conséquences, commenté par Luis Martínez et Pierre Sauvage, coll. La part-Dieu. Namur: Lessius.
- Lévinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité de l'autre, coll. Phaenomenologia. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Paul VI. 1975. *Annocer l'Évangile aux hommes de notre temps*. Exhortation apostolique sur l'évangélisation.

Platon. 1950. Le banquet. In: Platon. *Oeuvres complètes*, t. 1, coll. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1950, p. 693-754.

Ricœur, Paul. 1960. *Finitude et culpabilité*, t. 1, *L'homme faillible*; t. 2, *La symbolique du mal*, coll. Philosophie de l'esprit. Paris: Aubier-Montaigne.

Scannone, Juan Carlos. 1993. La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina, et La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad. In: Scannone, Juan Carlos; Perine, Marcelo (comp.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Hacia una nueva racionalidad. Buenos Aires: Editorial Bonum, p. 123-140; 213-239.

_____. 2001. Transcription de mémoire d'un discours de Ladrière "¿Una filosofía inculturada en América Latina? El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 57, p. 155-161.

_____. 2003. De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión. In: Durán Casas, Vicente; Scannone, Juan Carlos; Silva, Eduardo (Org.). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, De la experiencia a la reflexión. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 175-208.

_____. 2004. Dios desde las víctimas. Contribución para un "nuevo pensamiento" et ¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? Desde más acá del símbolo a la práctica de la analogía. In: Durán Casas, Vicente; Scannone, Juan Carlos; Silva, Eduardo (Org.). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*. La religión y sus límites. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 183-210 et 255-297.

_____. 2005. *Le Pape du Peuple*, coll. Géopolitique. Paris: Éditions du Cerf.

_____. 2006. Justicia/injusticia estructural y ética de las instituciones. In: Durán Casas, Vicente; Scannone, Juan Carlos; Silva, Eduardo (Org.). *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 47-56.

_____. 2009a. La filosofía de la liberación. Historia, característica, vigencia actual. *Teología y vida*, Universidad Católica de Argentina, v. 50, p. 59-73.

- _____. 2009b. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión histórica*. Planteo para el mundo global desde América Latina, coll. Filosofía de la religión. Barcelona: Anthropos.
- _____. 2013a. Autobiografía intelectual. In: Cantó, José María; Figueroa, Pablo (eds.). *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina*. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica, p. 19-39.
- _____. 2013b. El reconocimiento mutuo y el tercero. In: Ponce, Fernando; Scannone, Juan Carlos; Silva, Eduardo (Org.). *En las bases de la justicia*. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia hoy en América Latina. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 117-131.
- _____. 2015. La fenomenología de la religión como filosofía primera: su lenguaje. In: Scannone, Juan Carlos; Watson, Roberto; Esperon, Juan Pablo (eds.). *Trascendencia y sobreabundancia*. Fenomenología de la religión y filosofía primera, coll. Paideia fenomenológica. Buenos Aires: Editorial Biblos, p. 25-43.
- _____. 2017. *La théologie du peuple*. Racines théologiques du Pape François. Trad. Francis Guibal, coll. Donner raison. Théologie. Namur: Lessius. L'original en español: *La teología del pueblo, Raíces teológicas del papa Francisco*, coll. Presencia teologica. Maliaño: Sal Terrae (les droits d'auteur sont cependant chez Lessius).
- Thomas d'Aquin. 1984. *Somme de théologie*, Trad. Dominicaine, Projet Docteur Angélique, on line <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommethologie2a2ae.htm#_Toc476936795>, consulté le 12 avril 2020.

O novo pensamento de Juan Carlos Scannone: práxis social libertadora e acesso a Deus

João A. Mac Dowell *

O jesuíta argentino Juan Carlos Scannone, falecido no dia 27 de novembro de 2019, aos 88 anos de idade, foi sem dúvida, uma das figuras mais influentes do pensamento filosófico e teológico latino-americano nos últimos cinquenta anos. Destacou-se por sua contribuição original para o que foi chamado de Filosofia da Libertação e de Teologia do Povo. A irradiação de sua mensagem ultrapassou os umbrais da academia, atingindo o grande público, quando foi identificado como professor, amigo e inspirador da teologia do Papa Francisco. A produção científica de Scannone, que se estende até os seus últimos dias de vida, abrange, em primeiro lugar, oito livros fundamentais de sua exclusiva autoria¹, sem falar de alguns escritos menores publicados em anos recentes no contexto da eleição de Jorge Mario Bergoglio para bispo de Roma e pastor universal da Igreja Católica². São pelo menos dezoito as obras nas quais aparece

* João A. Mac Dowell, sj, é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Itália. Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte (FAJE-BH) e Editor da *Síntese* – Revista de Filosofia.

¹ 1) *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*. Freiburg im Br. / München: Alber, 1968; 2) *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Barcelona: Sígueme, 1976; 3) *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Buenos Aires / Madrid: Guadalupe / Cristiandad, 1987; 4) *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990; 5) *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990; 6) *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*. Theologie Interkulturell, Düsseldorf: Patmos, 1992; 7) *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo en América Latina*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), 2005; 8) *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Iberoamericana, 2009.

² *Le pape du peuple*. [Dialogue avec Bernadette Sauvaget]. Paris: Cerf, 2015; *Quando il popolo diventa teologo, Protagonisti e percorsi della 'teologia del pueblo'* (orig. espanhol). Bologna: EMI, 2016; *La teologia del pueblo*. Santander:

como editor ou co-editor com contribuições próprias³. Os artigos e demais capítulos de livros em espanhol, italiano, alemão, francês e português, superam a marca de duzentos e cinquenta.

Publicações tão numerosas revelam não só a riqueza de seu pensamento e sua capacidade de escritor consumado, mas também uma das características específicas da vida intelectual desse homem de fé, sua paixão por contribuir, através da reflexão sobre o sentido da existência, sobretudo na sua dimensão social, para a construção de um mundo mais justo e fraterno, onde todos tenham condições de uma vida digna na verdade e no amor. Foi este espírito que animou desde o início a sua missão sacerdotal no campo que os jesuítas denominam de “apostolado intelectual”⁴. Em entrevista de 2016 ele menciona o momento decisivo em 1972, um fato aparentemente casual, no qual tomou consciência de tal projeto de vida⁵. Nesta perspectiva, eis como define, na mesma entrevista, os diversos elementos de sua autocompreensão:

Sou cristão e sacerdote jesuíta, com vocação filosófica e teológica. Uno minha condição de jesuíta e filósofo à minha dedicação à América Latina. Por isso, quanto tive de fazer meu doutorado em filosofia na Alemanha, *escolhi* como tema a filosofia da ação de Maurice Blondel, que punha em prática o lema

Sal Terrae, 2017; *A Teologia do Papa Francisco*, vol. 8: *O Evangelho da Misericórdia em Espírito de Discernimento*. Brasília: Edições CNBB, 2019.

³ P. ex.: Scannone, J. C. (ed.). 1984. *Sabiduría popular: símbolo y filosofía*. Diálogo Internacional en torno de una interpretación latinoamericana. Buenos Aires: Guadalupe; Scannone, J. C.; Hünemann, P. (eds.). 1992. *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*. Reflexiones epistemológicas sobre Doctrina Social de la Iglesia. Buenos Aires: Paulinas; Scannone, J. C.; Hünemann, P.; Fraling, B. (hrsg.). 1993. *Lateinamerika und die Katholische Soziallehre*. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm, 3 vol. Mainz: Grünewald. Scannone, J. C. (ed.). 2006. *Comunión ¿ un nuevo paradigma?* Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales, San Miguel. Buenos Aires: San Benito.

⁴ Terminados os seus estudos básicos de filosofia em San Miguel, perto de Buenos Aires, e de teologia, em Innsbruck na Áustria, Scannone doutorou-se em filosofia em Munique em 1967, com uma tese sobre Maurice Blondel, publicada na Alemanha. Veja-se o primeiro título da lista que consta na nota 1.

⁵ “Um momento chave que mudou minha vida, foi quando ia à reunião do Escorial em 1972, na qual a Teologia da libertação foi apresentada na Europa. Eu iria como um participante a mais e, justamente alguns dias antes de partir, chegou-me o convite para participar como conferencista. Tinha escrito algumas coisas sobre a Teologia da libertação [...] particularmente a corrente conhecida na Argentina como Teologia do povo. [...] O convite me pegou de surpresa [...] e, na verdade, atirei-me na piscina sem saber nadar, confiando-me às mãos de Deus. [...] Esse é um acontecimento central em minha vida. Não estaria aqui agora se não tivesse aceitado em 1972 fazer essa conferência no Escorial” (Scannone, Juan Carlos. 2016. *Filosofía y Teología de la Liberación en América Latina*. Entrevista a Hector David León Jiménez. *Piezas*. México, v. VII n. 23, p.16-17). Disponível em: <<https://if.edu.mx/wp-content/uploads/2018/02/Piezas-23-Entrevista-Juan-Carlos-Scannone.pdf>>.

“vivendo como cristão, pensar como filósofo”, unindo um pensamento especulativo surgido da práxis com a vida de fé alimentada pelo Exercícios Espirituais inicianos. Ao regressar em 1967 à Argentina, integrou-se a esses dois elementos um terceiro, a saber, o interesse pela América Latina, por sua específica alteridade cultural e pelos injustamente pobres e excluídos de nosso continente, par o que me tinha preparado com a leitura de Emmanuel Lévinas. Daí meu serviço especulativo, mas prático, aos pobres e ao mundo dos pobres mediante uma filosofia e teologia na perspectiva libertadora e latino-americana (Scannone 2016b: 16).

1. Características do novo pensamento

Tomando como pressuposto de sua vida acadêmica a experiência espiritual que brota da vida de fé no Deus de Jesus Cristo, podemos apontar, a partir das palavras citadas, dois traços básicos do pensamento de Scannone, a dimensão prática e o caráter inculturado. A esses acrescentamos um terceiro elemento, a atitude integradora e construtiva de diálogo, que ele não explicita aqui, mas que marca profundamente toda a sua vida intelectual.

1.1 Um pensar surgido da práxis e voltado para a práxis

No seu desejo de pôr os seus recursos intelectuais a serviço do outro, o filósofo argentino sentiu-se atraído pela filosofia da ação de Maurice Blondel (1893), enquanto lhe proporcionava, como ele mesmo diz, o quadro de um “pensamento especulativo surgido da práxis” e voltado para a práxis. Ele a define como “a ação humana transformadora do próprio homem e do mundo, que implica também o conhecimento” (Scannone 1987: 105). Seu pensamento é assim prático num duplo sentido. Por um lado, sua reflexão parte dos problemas reais, que interessam a cultura e a sociedade no seu momento histórico. Nunca se situou num plano meramente teórico. Tratou sim de compreender e interpretar a realidade nos seus princípios últimos, universais, como se manifesta em si mesma, sem distorcê-la em função de preconceitos ou em vista de interesses

particulares. Mas, ao mesmo tempo, voltou-se sempre para as incidências do pensar na vida da sociedade humana. Empenhando-se em mostrar como transfigurar a sociedade segundo tal verdade, indicando os caminhos aptos a libertar os pobres e excluídos de toda injustiça e opressão. Neste sentido, seu pensar foi antes de tudo um pensar da ação em sua feição propriamente humana, a dimensão ética, unindo intrinsecamente metafísica e ética, como veremos.

Por outro lado, além de estudioso incansável, diligente e metódico, ele foi claramente um homem de ação. Pródigo em iniciativas, buscava enriquecer-se pelo contato vivo e comunicação direta também no âmbito internacional com grandes pensadores da época. Isto vale de seus mestres, como o teólogo Karl Rahner e o filósofo Max Müller, mas também de seus interlocutores, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Jean Ladrière, Jean-Luc Marion, Enrique Dussel, Leopoldo Zea na área filosófica, e Peter Hünermann e Gustavo Gutiérrez no âmbito da Teologia, sem falar de seus concidadãos, especialmente Rodolfo Kusch, e Carlos Cullen, cujo pensamento valorizou e divulgou internacionalmente (Cuda 2019: 12). Todavia, ainda mais relevante no desenvolvimento de sua posição própria foi sua proximidade ao povo, que lhe forneceu a categoria decisiva de “sabedoria popular”. Ainda que sua atenção à “cultura popular” se deva, em grande parte, à influência do teólogo Lucio Gera⁶, a elaboração pessoal da noção de “sabedoria popular” tem a ver certamente com seu intenso contato nas celebrações religiosas de fim de semana com o povo pobre das favelas da região de San Miguel.

Não se limita, porém, a essa dimensão assimilativa, o caráter atuante de seu perfil intelectual. Impressionante foi a sua atividade na promoção, organização e participação de encontros e grupos de trabalho de toda espécie, bem como na assessoria a diferentes entidades, sempre em torno de seu propósito básico, impulsionar a mudança do paradigma

⁶ No seu primeiro livro, *Teología de la liberación y praxis popular* de 1976, Scanonne já cita (p. 69, nota 5) obras desse teólogo a respeito da cultura e da pastoral popular.

socioeconômico mundial⁷. Professor visitante em várias Universidades estrangeiras, estava para viajar a Florença (Itália) para receber o título de doutor *honoris causa* em “cultura da unidade” que lhe havia sido outorgado pelo Istituto Universitario Sophia (Loppiano), quando foi acometido pelo acidente cardiovascular que o matou poucos dias depois. Nos últimos dez ou quinze anos tinham proliferado os convites para cursos e conferências em todo o mundo. Sua agenda já estava completa até 2022 (Cuda 2019). Mediante esse diálogo foi dando a conhecer por toda parte o novo pensamento, surgido na América Latina. No entanto, a expressão mais significativa de sua atuação concreta em prol de seus objetivos ético-sociais foi, sem dúvida, a coordenação da Equipe Jesuíta Latino-americana de Reflexão Filosófica, que se reúne anualmente desde 1981 cada vez em um país diferente para refletir sobre os grandes problemas do Continente, do ponto de vista filosófico, mas segundo a perspectiva hermenêutica correspondente à pobreza injusta nele vigente. Embora os jesuítas que fizeram parte da equipe tenham-se revezado ao longo desses trinta e nove anos, ele, mesmo ao passar a outros a coordenação, que assumira desde 1982, permaneceu sempre a alma do grupo, com sua liderança discreta, mas efetiva, na preparação e realização dos encontros e na divulgação dos trabalhos neles apresentados. São onze volumes, publicados entre 1992 e 2013, cada qual com sua temática bem definida, abrangendo a situação social, política, econômica, cultural e religiosa do povo latino-americano, com valiosa contribuição à Filosofia da Libertação⁸.

⁷ Foi Decano, duas vezes, e professor emérito da Faculdade de Filosofia de San Miguel (Universidad del Salvador). Participou como perito de vários encontros do CELAM (Conselho Episcopal Latino-americano) e da CLAR (Confederação Latino-americana de Religiosos). Presidiu o Grupo de Investigação sobre a Doutrina Social da Igreja da ODUICAL (Organização das Universidades Católicas da América Latina). Foi membro da Comissão Teológica da CONFAR (Conferência de Religiosos da Argentina), do Grupo de Trabalho sobre Teologia e Cultura do CLACSO (Conselho Latino-americano de Ciências Sociais), e desde 2003 assessor do Departamento de Justiça e Solidariedade do CELAM.

⁸ Scannone, J. C.; Ellacuría, Ignacio (eds.). 1992. *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service; _____, Perine, Marcelo (eds). 1993. *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Bonum; _____, Aquino, M. F., Remolina, Gerardo (eds.). 1995. *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press; _____, Remolina, Gerardo (eds.). 1996. *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service; _____, Remolina, Gerardo (eds.). 1998. *Ética y economía. Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Buenos Aires: Bonum; _____, Santos, Vicente (eds). 1999. *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribuciones filosóficas a un nuevo modo de hacer política*. Buenos Aires: Bonum; _____, Remolina, Gerardo

1.2 Um pensar inculturado na América Latina

Como já se viu, esta perspectiva inculturada corresponde à segunda característica do pensamento filosófico de nosso autor. No ambiente pós-Vaticano II, cuja mensagem fora contextualizada na América Latina pela Conferência de Medellín (1968), a ideia de inculturação do Evangelho estava no ar, particularmente entre os jesuítas, devido à sua promoção pelo então Superior Geral da Companhia de Jesus, Pe. Pedro Arrupe (1978: 229-237; 238-255). Coincidia com os intentos de pensadores argentinos da época, Rodolfo Kusch, por exemplo⁹, de desenvolver um pensar filosófico autenticamente latino-americano. Scannone, ao regressar a seu país, concluído o doutorado na Alemanha, envolveu-se no movimento, integrando esta abordagem hermenêutica da realidade no seu pensamento. Foi assim que organizou as Jornadas Académicas de San Miguel (1969-71) e participou de vários encontros na mesma linha. Dessa parceria entre ele, Enrique Dussel e outros surgiu em 1973, o manifesto *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*.

Na concepção de Scannone esta contextualização do pensamento filosófico implica uma tríplice qualificação. Como expressão mais própria e mais profunda da cultura do continente, ele privilegiou a categoria de “povo”. Entendeu-a como a maneira de ser, pensar, sentir, de con-viver, característica do substrato originário da população de toda a região¹⁰, que integrou as tradições dos povos nativos com elementos fundamentais da

(eds.). 1999. *Filosofar en situación de indigencia*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas; _____. Durán Casas, Vicente, Silva, Eduardo (eds.). 2003. *Problemas de Filosofía de la Religión desde América Latina: De la experiencia a la reflexión*. Bogotá: Siglo del Hombre; _____. Durán Casas, Vicente, Silva, Eduardo (eds.). 2004. *Problemas de Filosofía de la Religión desde América Latina: La religión y sus límites*. Bogotá: Siglo del Hombre; _____. Durán Casas, Vicente; Silva, Eduardo (eds.). 2006. *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*. Bogotá: Siglo del Hombre; _____. Ponce, Fernando, Silva, Eduardo. 2013. *En las bases de la justicia. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia en América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre.

⁹ Especialmente em suas obras: *América profunda* (1962) e *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana* (1978).

¹⁰ À noção tradicional de “ser” (cf. no texto: maneira de ser), com sua universalidade abstrata e atemporal, Scannone, inspirado no já citado Rodolfo Kusch (*Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976), prefere a categoria de “estar” e “estar siendo”, no seu significado exclusivamente espanhol-português, que acentua a dimensão temporalmente situada da realidade.

civilização latina, espanhola ou portuguesa¹¹. Neste sentido a cultura popular apresenta-se sob duas formas, ainda que interligadas: por um lado, a herança propriamente indígena com suas crenças e práticas, mitos e ritos, em profunda comunhão com a natureza; por outro, a compreensão da vida própria dos meios populares, urbanos, suburbanos e rurais. Nessa cultura ele identifica um núcleo sapiencial, uma sabedoria da vida, não científica, mas nem por isso ingênua ou superficial, não formulada em conceitos, como a filosofia, antes plasmada numa linguagem simbólica, através da narração de casos e histórias, da vivência de costumes, da prática de ritos, que configuram uma experiência da vida e do mundo, que deve servir de base para a elaboração conceitual de um filosofar autêntico na América Latina (1990b: 76)¹². Como se dirá mais explicitamente, pensar a partir do “povo” significa assumir como “sujeito” das diversas relações, não um “eu” isolado, mas um sujeito coletivo, o “nós”, constituído a partir de inter-relações respeitadas da alteridade.

Na atualidade, esse “povo” identifica-se com o estrato de longe mais numeroso da população, a grande maioria de pobres, vítimas da injustiça estrutural, própria do sistema sócio-econômico dominante¹³. Daí surge o segundo aspecto da inculturação defendida pelo jesuíta argentino. Enquanto contextualizado na realidade histórica, seu pensar, a partir da compreensão do verdadeiro sentido da liberdade e dignidade da pessoa humana, denuncia o estado de pobreza e marginalidade em que se encontra a maioria da humanidade e indica os caminhos de sua libertação. Rejeita, porém, claramente o princípio da luta de classes e a interpretação da situação e de sua superação pela análise marxista¹⁴. Na sua opinião, a

¹¹ Scannone (2005: 108) reconhece que o DNA cultural do mesmo “povo” no Brasil e em outras regiões do continente latino-americano inclui também basicamente a componente afro.

¹² A respeito da noção de “sabedoria popular”, veja-se também: Real Sánchez, Edson Armando. El pensamiento filosófico de Juan Carlos Scannone, *Piezas*, México, v. VII, n.23, 2016, p.11-12.

¹³ Esta inculturação do pensar latino-americano é análoga à exigência de autores europeus de um pensar “depois do Holocausto”, ou seja, a partir das vítimas reais (SCANNONE 1990b: 113).

¹⁴ Apesar da coincidência, que ele valoriza, na identificação do problema e no empenho em superá-lo, Scannone (1976: 66, nota 2) menciona como exemplo dessa solução inaceitável, no âmbito da Teologia da Libertação, o brasileiro Hugo Assmann. Uma reflexão expressa sobre a “análise marxista”, com certos matizes encontra-se em Scannone (1987: 99-103).

negação da negação, própria da dialética hegeliana, assumida por Marx, não respeita as diferenças, conduzindo ao absoluto, como totalidade, e, no caso em questão, à mera inversão da situação entre dominantes e dominados, opressores e oprimidos (Scannone 1976: 142-146).

Tais diferenças podem, contudo, ser autenticamente reconciliadas por uma lógica superior, que ele denomina analética ou anadialética¹⁵. Trata-se de uma retomada da analogia tomásica na sua dialética de três momentos (afirmação, negação, eminência), que não se fecha na negação, enquanto negação do limite da afirmação do finito, mas se abre a um mais (momento da eminência). Todavia, em vez do processo vertical de transcendência que leva Tomás de Aquino à afirmação de Deus, a analogia é aplicada aqui por Scannone horizontalmente no plano da história¹⁶. Para tanto, ele recorre a Emmanuel Levinas com seu conceito de alteridade e de responsabilidade ética para com o outro. É o apelo do outro que rompe a fatalidade da relação opressor/oprimido, ao provocar a resposta livre e gratuita de compaixão pelo outro e de compromisso pela libertação. Este terceiro momento do processo analético “não é o opressor *enquanto* opressor, nem o oprimido *enquanto* oprimido. [...] É o oprimido, que antes não tinha consciência da opressão, *na medida em que* se deixa questionar pela opressão de seu povo, que compartilha. E é também o opressor, *na medida em que*, deixando-se questionar, toma consciência da opressão e se coloca do lado do oprimido” (Scannone 1976: 154). Assim, a afirmação fundamental do valor em si de cada pessoa e comunidade humana, como tal, conjugada com a negação dos limites (injustiça e violência), que infligem na realidade tal dignidade, não se encerra em si mesma, antes se abre pela gratuidade do amor à novidade histórica de uma nova ordem (cultural, social, política, econômica), alternativa ao absurdo do mundo atual (Scannone 2005: 155). Este processo não se situa, portanto, no nível meramente teórico, nem se limita a uma mudança no plano das estruturas

¹⁵ A expressão é tomada do filósofo alemão Bernhard Lakebrink, como diz o próprio Scannone, que lhe confere, porém, um novo significado (Scannone 2005: 155, nota 47).

¹⁶ Scannone utiliza também, reinterpretando-a, como se verá mais adiante, a dimensão vertical própria da analogia de Tomás de Aquino, como elemento fundamental de sua Filosofia da Religião.

sócio-político-econômicas, mas implica como seu fundamento uma conversão de atitudes¹⁷.

1.3 Um pensar construtivo e integrador

Com essa observação ingressamos no âmbito da terceira característica fundamental do pensamento do filósofo argentino, sua atitude permanente de diálogo integrador e construtivo. Esta atitude manifesta-se de duas maneiras principais: na abordagem de outros pensadores e na elaboração do próprio pensamento. Na sua atividade intelectual Scannone conjuga com felicidade a reflexão sobre a sua experiência com o aporte de outros pensadores, explicitamente assumido e reconhecido. Neles vai buscar as categorias mais adequadas para interpretar a sua compreensão da realidade. Muito significativo é que em toda a sua obra, com exceção da tese de doutorado, não se encontre, quanto sei, nenhum escrito destinado apenas a expor e avaliar as ideias de outro filósofo, algo hoje prevalente na academia. Ele soube, sem dúvida, captar de modo certo, penetrante e preciso, a posição de numerosas figuras do mundo filosófico¹⁸. Põe, porém, tudo o que vai assimilando a serviço de seu projeto. A sua própria leitura, ainda que muito ampla, já é seletiva, voltada tão somente àquelas áreas e àqueles autores que contribuam ao desenvolvimento de seu próprio sistema. Embora discorde evidentemente de outras posições, seus trabalhos não contêm propriamente críticas diretas. Ele assume de cada um o que lhe interessa e deixa de lado o demais.

O método analético que Scannone emprega na abordagem de problemas fundamentais, como se mostrou, não é excludente. A conciliação entre elementos à primeira vista opostos é constante em seu

¹⁷ Quanto à conversão afetiva como momento do processo teórico-prático de libertação, Scannone inspira-se em Bernard Lonergan (Scannone 2005: 73, nota 82).

¹⁸ Além dos contemporâneos, cujos principais nomes já foram enumerados acima, seu diálogo se estabelece ainda sobretudo com Tomás de Aquino, Kant, Hegel e Marx, e secundariamente com Aristóteles, Francisco Suárez e Descartes.

pensamento. Sem entrar em detalhes acerca de cada um, elenquemos os principais exemplos. Sua compreensão da realidade é, ao mesmo tempo: teórica e prática; filosófica e teológica, enquanto pensa como filósofo, aquilo que vive como cristão e explícita como teólogo¹⁹; fenomenológica e metafísica (Scannone 2005: 73), uma metafísica que é, por sua vez, ontológica e ética (Scannone 2005: 211-223); particular e universal, enquanto mediante sua abordagem contextualizada descobre o que é específico do ser humano como tal (Scannone 2005: 26-28); capaz de reconhecer a transcendência na própria imanência, através e para além dela, sem contrapô-las como duas esferas separadas (Scannone 2005: 56; 264-267); de valorizar e articular as linguagens simbólica e conceitual (Scannone 2005: 196-211).

Neste sentido, é interessante a maneira original como ele reinterpreta a distinção usual entre os períodos da história do pensamento ocidental, apontando quatro paradigmas. Ele os aborda sobretudo do ponto de vista antropológico-ético. O primeiro refere-se à metafísica clássica, antiga e medieval, caracterizada pelas noções de substância e essência (duplo sentido de *ousia*), que privilegia o objeto, não distinguindo suficientemente a especificidade da pessoa enquanto tal e culminando com Aristóteles em um Deus impessoal, que, embora seja objeto de desejo, não ama, nem se relaciona com o mundo (Scannone 2005: 46; 83-85). Segue-se o paradigma da metafísica moderna da subjetividade, focalizado na autoconsciência, que, segundo ele, vigora ainda inclusive em Husserl. É representado, por um lado, pela crítica kantiana da “ilusão transcendental”, ou seja, de uma concepção objetivante de Deus. Permanece, porém, na perspectiva de um “eu” isolado. Com efeito, mesmo a dialética hegeliana, que parece levar em conta a diferença e a história,

¹⁹ “Considero-me antes de tudo um filósofo, mas, enquanto crente ponho também meu pensar filosófico a serviço da teologia, ainda que respeitando plenamente a autonomia do pensar filosófico. Muitas vezes trata-se da mesma temática, relacionada com a realidade social e cultural latinoamericana, mas pensada a partir de perspectivas e objetos formais diferentes (a razão radical própria da filosofia, a fé cristã), usando em ambos os casos a mediação da sabedoria popular e das várias ciências humanas e sociais. Assim a filosofia e a teologia se fecundam mutuamente, unindo-se sem confundir-se” (Scannone 2016b: 17).

mas acaba absorvendo na identidade do espírito absoluto a identidade pessoal de cada um e do próprio Deus (Scannone 2005: 47-48; 85-87).

Decisiva é a terceira fase pragmático-hermenêutica, correspondente já à época contemporânea (Scannone 2005: 111-114)²⁰. Ela se apoia no passo fundamental de Heidegger, que supera a oposição sujeito-objeto, abrindo o si-mesmo (*Selbst*) à alteridade, sobretudo pela introdução das noções de voz da consciência, e, após a virada (*Kehre*), de acontecer (*Ereignis*) e de dom do Ser (Scannone 2005: 49-50; 87-89; 109-11; 248-252). Entretanto, seguindo a Ricoeur, Scannone considera que o filósofo alemão, ao referir o aí-ser estruturalmente ao ser, reduz a alteridade a uma auto-afecção, no plano meramente ontológico. Ricoeur, por sua vez, ainda que reconheça que a experiência ética implica essencialmente o outro, deixa em aberto a última interpretação da alteridade da voz da consciência (Scannone 2005: 53-56; 89-91; 136-139). É Levinas que com sua compreensão do rosto do outro como rastro do Infinito, estabelece o fundamento da alteridade na relação interpessoal, afirmando-a em toda a sua profundidade e consistência. No entanto, mesmo para ele não há demonstração nem prova de Deus, mas tão somente testemunho ético na responsabilidade para com o outro. Com isso é possível dizer que crer em Deus não é irracional, não, porém, afirmar racionalmente que ele é (Scannone 2005: 56-58; 91-93; 255-254).

Para dar este novo passo, Scannone recorre a Jean-Luc Marion, que leva adiante o pensamento de Husserl sobre o fenômeno, de Heidegger sobre o dom, e de Levinas sobre a alteridade, com sua análise do que chama “fenômeno saturado”. Este consiste em uma superabundância (*surcroît*) de sentido como doação imediata, que pode acontecer no campo da arte e em outras circunstâncias, mas é característico, antes de tudo, da dimensão religiosa como teofania e revelação. Trata-se de uma contraexperiência, enquanto, sem deixar de ser fenômeno, é imprevisível e incomensurável, absoluto e inobjetivável. Neste sentido, não é

²⁰ O termo “pragmático” em Scannone nada tem a ver com o pragmatismo norte-americano. Corresponde simplesmente a ideia de práxis, ação, que se exprimirá no primado da ética, como se verá (Scannone 2005: 72-73).

constituível, antes constitui o sujeito como destinatário da doação. Abre assim a uma transcendência, que não se manifesta como “fora”, nem como “por trás” do fenômeno e de sua doação. Pelo contrário, dá-se e aparece precisamente como encarnada, revelando o mistério, enquanto mistério (Scannone 2005: 58-62; 93-95; 260-263). Importante na compreensão desse processo histórico é que, para Scannone, cada etapa não é simplesmente negada na seguinte, mas suprassumida (*Aufhebung*), não, porém, à maneira de Hegel, e sim construtivamente, enquanto integrada numa compreensão mais profunda que a remodela na direção visada. É o que acontece com as categorias de substância e de sujeito, e, mais ainda nos diversos passos, a partir da instalação do paradigma da alteridade na doação.

Todavia, tal desfecho não fornece ainda a forma acabada do modelo scannoniano de um “novo pensamento”. O último remate, justamente o que garante a sua originalidade, é-lhe proporcionado pelo elemento contextual correspondente à perspectiva hermenêutica da Filosofia Latino-americana da Libertação, na formulação que ele lhe dá. O “outro” é duplamente qualificado a partir da situação da América Latina, que adquire, contudo, uma valência universal. Por um lado, não se trata de um singular, nem da soma de tais indivíduos, mas, como se viu, de um “nós”, do “povo” como sujeito coletivo, ou melhor, como “*comunhão*, segundo as relações éticas, interpessoais e históricas” (Scannone 2005: 95-97)²¹. Por outro lado, este povo identifica-se com os pobres, com a multidão dos injustamente excluídos das benesses da sociedade neoliberal num mundo globalizado. A interpelação ética da comunidade se expressa e objetiva historicamente em termos sociais e políticos, como clamor das vítimas em prol de uma práxis de libertação e de luta pela instalação da justiça para todos, especialmente para os mais afetados pela injustiça estrutural.

A resposta positiva a tal apelo implica, como se mostrou, a conversão afetiva ao amor gratuito. Neste nível da ação sócio-política, a conversão é

²¹ Ver também Scannone 2005: 63-66; 111-121.

requerida, ainda que em termos diversos, tanto do opressor como do oprimido (Scannone 1976: 154). Enquanto tal ela é dialética, na medida em que opõe o bem ao mal, a justiça e solidariedade à violência injusta, mesmo institucionalizada. Este amor é abrangente e leva a fazer bem tanto aos que sofrem a injustiça, como aos que a cometem ou dela usufruem, rompendo assim a espiral da violência, sem empanar a justiça. Com efeito, o maior bem que se pode fazer aos injustos é que se convertam interiormente, ou, ao menos, que não disponham de condições objetivas para continuar fazendo o mal (Scannone 2005: 151)²². “[O] perdão exclui a impunidade, mas permeia a justiça de clemência” (Scannone 2005: 152). Esta dimensão pragmático-ética do pensar, como ação e paixão, não contraria a racionalidade, antes a possibilita, pois estes fatores não operam na ordem epistêmica da argumentação, mas como pressuposto pragmático de uma visão da realidade, que supere as ilusões resultantes de um olhar pretensamente científico, mas deformado pelas lentes de interesses egoístas individuais ou coletivos.

2. O projeto filosófico de uma práxis social libertadora na sua dimensão teológica

2.1 A fidelidade ao projeto originário ao longo do percurso do pensar

A apresentação relativamente sumária das características e da estrutura básica do pensamento filosófico de Scannone leva-nos a uma constatação interessante. Esta sua compreensão pessoal do filosofar, o projeto que anima toda a sua atividade intelectual ao longo de quase cinquenta anos, já se encontra claramente delineado no seu primeiro livro, datado de 1976, mas que retoma trabalhos que vinha publicando desde 1971 (Scannone 1976: 9 – Prólogo). Referimo-nos ao já mencionado estudo denominado *Teología de la liberación y práxis popular. Aportes críticos*

²² Trata-se aqui de mais um exemplo impressionante do caráter conciliador do pensamento anadialético de Scannone.

para una teología de la liberación, mais especificamente à sua segunda parte intitulada *Aportes filosóficos para una teología de la liberación*. Que o objetivo da obra como tal fosse teológico é compreensível, da parte de um sacerdote, no momento em que despontava vibrante no pensamento católico da América Latina a ideia de uma teologia da libertação²³. Scannone insiste, porém, na índole filosófica dos trabalhos nela incluídos, especialmente na segunda parte, que querem estar na linha da “filosofia da libertação” Scannone 1976: 11), movimento cuja repercussão no percussão no meio filosófico do continente no seu conjunto, como até hoje, era de longe menor do que seu equivalente teológico.

Contudo, ele permanece fiel a esta perspectiva. Já comparecem expressamente naquela obra todos os elementos constitutivos de seu pensamento, conforme foram apresentados: a combinação da reflexão com a práxis social libertadora e da análise fenomenológica com a fundamentação metafísica; a contextualização do ponto de partida na América Latina e na figura do povo, identificado com os pobres e oprimidos; a superação da injustiça por uma dialética da alteridade interpessoal, que, relacionando ontologia e ética a partir da interpelação do outro, abre-se à novidade histórica de um mundo em comunhão fraterna. Tal continuidade entre o ponto de partida e o ponto de chegada de seu percurso filosófico não significa que ele se tivesse fechado a qualquer a influência ou questionamento. Como ficou claro, seu pensar se desenvolve precisamente no diálogo com os diversas atores que intervêm no cenário filosófico contemporâneo. Nesta interlocução ele vai precisando e aprofundando sua própria visão, tanto pela integração de novos elementos, como na resposta a abordagens que parecem impugná-la. Trata-se, portanto, de uma evolução na continuidade, que não procede pelo abandono do anterior, mas pela assimilação de tudo quanto elucida, confirma e consolida suas intuições originais.

²³ A obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas*, que simboliza o início do movimento, é de 1971.

É o que manifesta claramente seu último livro de peso *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005), já citado várias vezes. Malgrado o título, que parece restringir o tema a uma disciplina filosófica específica, a obra contém uma exposição brilhante da estrutura básica de sua compreensão da realidade. É uma tal maneira de pensar que satisfaz, segundo ele, as exigências da realidade atual, conforme indica a expressão “novo pensamento”. Ainda que exposto em função da problemática própria da filosofia da religião, o pensamento que aí se apresenta corresponde ao que ele estima ser o verdadeiro sentido da existência humana no mundo, vista, como deve ser, segundo coordenadas espaço-temporais, ou seja, em “nosso tempo” e “desde a América Latina”. À luz dessa compreensão global do mundo, Scannone desenvolveu, em diálogo com as ciências sociais, numerosos estudos de análise das dimensões sócio-econômica, política e cultural da América Latina, com propostas para a transformação das estruturas vigentes (Scannone 1998: 205-225) bem como especificamente a respeito da Doutrina Social Cristã (Scannone 1987). De fato, ele insiste na importância de mediações institucionais que encarnem efetivamente as atitudes éticas (Scannone 2005: 155-156). Não pretendemos deter-nos aqui nesta parte de sua produção.

2.2 O acesso a Deus a partir da fenomenologia da linguagem religiosa

Resta-nos, porém, abordar um ponto fundamental em seu pensamento, já em relevo desde os primórdios de sua reflexão²⁴, que corresponde justamente à perspectiva adotada em *Religión y nuevo pensamiento*. Recorremos várias vezes ao conteúdo dessa obra, em vista da comprovação da índole inculturada e integradora de seu pensamento, sem explicitar, porém, a questão do acesso a Deus, que constitui para

²⁴ Os dois últimos capítulos de *Teología de la liberación y praxis popular* denominam-se *El Dios de la historia y la praxis de liberación* com os subtítulos: I- El itinerario filosófico hacia el Dios vivo: historia, planteo actual y relectura desde la situación latinoamericana; II- Trascendencia, praxis libertadora y lenguaje (hacia un lenguaje teológico pos-moderno y latinoamericano situado).

Scannone o fundamento último da existência humana, especificamente enquanto práxis libertadora. É nesta perspectiva que ele construirá a sua Filosofia da Religião. Nem por isso, se esquivava da árdua tarefa especulativa de articular as dimensões imanente e transcendente de nossa experiência e assim comprovar o caráter racional da afirmação de Deus, sem prejuízo da dignidade da pessoa humana. Trata-se de pensar Deus a partir das vítimas da injustiça humana, conforme suas palavras:

Parece-me que pensar Deus a partir das vítimas históricas, abre-nos a uma compreensão mais realista e histórica do verdadeiro Deus como amor e misericórdia, envolvido com a sua libertação, através de homens e mulheres que se deixam interpelar por elas e por Deus nelas e através delas, solidarizando-se com elas (Scannone 2016b: 22).

Diversos aspectos de sua filosofia da práxis, que Scannone, como mostra essa citação, integra no seu pensar de Deus, já foram abordados ao longo de nossa exposição. Por isso, focalizar-se-á agora brevemente apenas a sua reflexão sobre a transcendência, entendendo, contudo, que o acesso a ela é inseparável, para ele, da dimensão ética e histórica do agir humano. Como indica o título do segundo capítulo do livro em análise ele pretende elaborar uma “filosofia inculturada da religião” a partir da “fenomenologia da religião na América Latina” (Scannone 2005: 26-28; 63-66). O seu ponto de partida é, portanto, fenomenológico, uma reflexão sobre o fenômeno da experiência religiosa. Em sentido estrito como teofania, trata-se de uma modalidade de experiência-limite, descrita como manifestação do mistério santo no seio da experiência profana, rompendo o seu fechamento no âmbito intramundano²⁵. Esta irrupção do mistério na normalidade quotidiana acontece gratuitamente e desde um mais além da própria experiência (Scannone 2005: 56).

Para desvendar o sentido do fenômeno religioso, Scannone recorre, com o auxílio sobretudo de Paul Ricoeur, à análise das expressões

²⁵ Mistério santo é a expressão preferida por Scannone para designar o divino do ponto de vista fenomenológico, enquanto se refere com o termo “mistério” ao aspecto numinoso e imanente, e com o termo “santo” ao aspecto ético e transcendente de sua manifestação, como se verá mais adiante.

simbólicas da experiência religiosa da transcendência, contidas na linguagem. O primeiro objetivo é mostrar como a linguagem religiosa, cujo referente é Deus, consegue nomear o inominável através de tais símbolos (Scannone 2005: 180-182). Enquanto simbólica, a linguagem religiosa submete a linguagem ordinária, tanto termos (santo, pastor, pai, rei, etc.), como certas formas literárias (provérbio, parábola, narrações, etc.), a uma transgressão semântica por meio de qualificadores que a desorientam de seu significado ordinário para reorientá-la ao significado transcendente da experiência (Scannone 2005: 165-167). É o que acontece por exemplo com as parábolas do Reino de Deus no Evangelho. A estranheza da atitude do pastor que deixa no deserto as noventa e nove ovelhas para procurar a que se tinha perdido chama a atenção para uma realidade diferente do modo de proceder vigente no mundo, para a imagem de um Deus cheio de compaixão para com os que sofrem (Scannone 2005: 174).

O movimento de transgressão simbólica da linguagem, que parte do significado usual dos termos linguísticos, é guiado por uma intencionalidade semântica, dirigida ao referente da experiência, que opera como horizonte de constituição de um novo sentido, enquanto finalizante de todo o processo. Esta intencionalidade é anterior ao significado simbólico, enquanto antecipa e orienta a sua significação e é o motor de todo o movimento (Scannone 2005: 198). É ela que relaciona os dois campos semânticos, sendo que o significado literal (pai humano) próprio do campo conhecido (correspondente à experiência espaço-temporal) serve de apoio a um movimento de transgressão que deixa aparecer o novo campo do sentido transcendente (Deus Pai), que não pode ser alcançado nem expresso senão por meio do primeiro (Scannone 2005: 197)²⁶.

²⁶ A ideia da “intencionalidade semântica” foi proposta por Ladrière, Jean. 1978. *L’articulation du sens II: Les langages de la foi*.

2.3 O pensar especulativo de Deus através do método anadialético

Mas os símbolos sem conceitos, que os interpretem, são cegos, pensa Scannone com Ricoeur, parafraseando Kant, ao passo que, como se verá, os conceitos filosóficos sobre o transcendente sem os símbolos são vazios (Scannone 2005: 189). Em outras palavras, os conceitos fornecem uma inteligibilidade determinada ao conteúdo da experiência transcendente que os símbolos apenas evocam. Por outro lado, os símbolos garantem, seja a concretude da experiência interpretada no conceito, seja a abertura deste para um mais cujo sentido não pode absolutamente ser por ele totalmente abarcado. Constitui-se assim a linguagem religiosa de segundo grau de cunho especulativo, que permite passar de uma mera fenomenologia da religião à compreensão última do fenômeno no plano propriamente metafísico²⁷. É neste ponto que ele faz uma releitura da doutrina da analogia de Tomás de Aquino como via para a afirmação filosófica de uma autêntica transcendência religiosa. As dimensões horizontal e vertical do processo anadialético já mencionado não são independentes entre si, mas se condicionam mutuamente. A primeira proporciona, como se mostrou e verá melhor, o contexto histórico para a experiência da transcendência religiosa. A segunda permite o acesso ao absolutamente transcendente que fundamenta a realidade humano-mundana.

A analogia como tal representa o plano semântico do processo da afirmação filosófica de Deus. Assim como a metáfora corresponde ao elemento linguístico do símbolo, a analogia nos seus três momentos constitui o horizonte conceitual da metáfora (Scannone 2005: 206). Ela se vivifica a partir do potencial hermenêutico do símbolo e este encontra nela sua interpretação conceitual, que, embora precise o seu sentido, não o

²⁷ Embora não o explicita na obra que analisamos, fica claro que Scannone pretende empregar o termo “metafísica” em um significado que escapa à crítica heideggeriana da metafísica como ontoteológica. Para ele, isto vale apenas da metafísica clássica da substância e da metafísica moderna da subjetividade, que julga ter superado precisamente com o aporte de Heidegger. Tomás de Aquino na sua releitura também estaria isento da objetivação de Deus (Scannone 2005: 195-196).

enquadra, antes deixa-o aberto ao mistério (Scannone 2005: 201). Nesse sentido, mais do que de conceitos-limite deve-se falar do uso-limite de conceitos especulativos, como as chamadas perfeições puras (sabedoria, bondade, vida, etc.), enquanto, reconhecendo o limite do próprio pensar, aponta-se para um mais além. A Deus só se pode atribuir a sabedoria, julga Scannone apoiado em Tomás de Aquino, na, pela e além da negação de nosso modo limitado de pensar e dizer (Scannone 2005: 203)²⁸. Ao contrário de Hegel, a negação da negação do pensado, como se viu, não se encerra na totalidade dialética da síntese finito/infinito, antes abre-se à eminência ou excesso de sentido.

Não se trata, porém, de elevar quantitativamente ao infinito, ou seja, indefinidamente, a representação espaço-temporal do significado do termo, mas sim de “dar um salto para fora” da série ascendente de significados, saindo do âmbito do pensar categorial e representativo. Este além é a condição transcendental de possibilidade de todo e qualquer sentido (Scannone 2005: 203). O movimento dialético de transgressão analógica apresenta assim uma circularidade entre o horizonte semântico transcendente (eminência) e o significado primeiro do termo (sábio). O que parece, à primeira vista, um movimento ascensional de intensificação do significado primeiro referente à realidade mundana, descobre-se como descenso e doação de sentido. Com efeito, a perfeição pura realiza-se originalmente em Deus como plenitude infinita e é por ele comunicada em graus diversos às criaturas. A autotranscendência, característica do espírito humano, não é senão resposta a uma doação originária do infinito que o solicita e atrai à comunhão com ele (Scannone 2005: 244).

2.4 O caráter ético-metafísico da afirmação filosófica de Deus

Com isso adentramos a segunda dimensão do itinerário da mente para Deus segundo Scannone em sua releitura do pensamento tomásico. Não basta esclarecer o caráter transcendente do significado da linguagem

²⁸ Scannone cita a propósito, entre outros textos de Tomás de Aquino, *De Potentia* q.7 a.5 ad 2.

religiosa. Faz-se mister mostrar como se respeita a transcendência de seu referente, ou seja, se e como Tomás integra adequadamente o plano semântico com o plano ontológico da comunicação de ser no seu pensar e nomear Deus. A doação originária do ser aos entes finitos é entendida pelo doutor medieval como criação gratuita, interpretada pela categoria de causalidade, cujo significado primeiro refere-se à relação entre entes no âmbito espaço-temporal. Scannone julga que a compreensão original do sentido de ser (ser como ato) própria de Tomás permite, mediante a linguagem analógica da causalidade transcendental, superando a representação categorial, respeitar a transcendência de Deus, concebido, não objetivamente como ente, mas como plenitude de ser (Scannone 2005: 193-196)²⁹.

Entretanto, o transcendente não pode ser experienciado na sua absoluta alteridade a não ser no plano prático da dimensão ética. É o que pensa Scannone, dando um novo passo na sua compreensão do acesso filosófico a Deus, apoiado na reflexão de Emmanuel Levinas. Para o pensador judeu, recorda ele, a estrutura formal da ideia de infinito presente implicitamente na consciência humana, “encontra sua concreção fenomenológica no rosto do outro”. O caráter absoluto do imperativo ético exprime-se assim no rosto do outro, que me interpela e me chama à responsabilidade. Esse imperativo assim manifesto já não pode ser circunscrito à mesmidade do sujeito, antes o abre a uma alteridade insuperável. Mas nem o rosto do outro, nem a resposta a seu chamado tem um significado meramente ético. Nesse rosto e em minha subjetividade como resposta incondicional em favor do outro está impresso o rastro da passagem de Deus. Foi Ele quem me remeteu constitutivamente ao outro, antes que eu existisse, escutasse e aceitasse (ou rejeitasse) essa missão e mandato (Scannone 2005: 57-58).

²⁹ Segundo Scannone (2005: 156), conforme explica aqui, a expressão empregada por Tomás de Aquino como nome mais próprio de Deus, “esse subsistens”, não é uma definição, mas uma denominação paradoxal, na qual os dois termos se corrigem mutuamente, ao passar pela negação de nosso modo de pensar e falar.

Segundo Scannone, a análise do rosto do outro como rastro de Deus corresponde à eminência no pensamento de Tomás de Aquino, e, por conseguinte, malgrado Levinas, a um processo por analogia, entendida não como significado teórico objetivado, mas como significância do testemunho ético, enquanto implica alteridade e transcendência éticas e, portanto, metafísicas do tu humano e do Ele divino (Scannone 2005: 221). Assim, a renúncia à autoabsolutização da razão, já proposta por Heidegger, radicaliza-se com o passo à frente da práxis ética, dado claramente por Levinas.

Todavia, como já se viu, não para aí a abordagem scannoniana da filosofia da religião, antes assume um caráter ético-histórico, enquanto contextualizada na América Latina. É assim que em parceria com Enrique Dussel, ele reinterpreta Levinas identificando o outro com o “povo”, enquanto vítima do sistema sócio-econômico vigente. A superação desta situação importa a atitude ética de compaixão frente à paixão dos injustiçados e oprimidos antes de expressar-se na ação em favor da justiça e da misericórdia, condicionando pragmaticamente a linguagem analógica acerca do Deus vivo (Scannone 2005: 223).

Nesta perspectiva, insiste ainda Scannone, o infinito, enquanto interpelação ética, não encerra o ser-humano na sua finitude, mas, ao contrário, abre-o ilimitadamente, enquanto promove a liberdade, pois é na resposta responsável ao outro, que se constitui o verdadeiro si-mesmo como autodeterminação (Scannone 2005: 236; 242). Esta resposta corresponde ao desejo desinteressado do infinito, de acolhê-lo e dar-se a ele, concretizado numa relação de amor gratuito ao outro. Pelo contrário, o ser humano pode procurar transgredir os limites de sua finitude numa pretensão de autossuficiência, como negação da relação de alteridade para com o outro e o próprio Deus. Em todo caso, é na própria experiência, não fora dela ou por trás do que se manifesta, que se dá e é percebido o que transcende a mesma experiência (Scannone 2005: 262). Imanência e transcendência iluminam-se mutuamente em chave ética. É próprio do ser humano habitar esse limite, a sua contingência entre o ser e não-ser. Mas

para descobrir o limite como limite, é necessário tê-lo de algum modo transcendido. Este transcender pode ocorrer de duas maneiras: ou porque o mistério irrompe na experiência, tornando-se presente sem deixar de ser mistério, ou porque o ser humano com seu pensar e sua liberdade, mediante seu desejo de infinito, transcende o limite, sem, contudo, deixar de habitá-lo (Scannone 2005: 260).

Conclusão

Com essas reflexões Scannone procura enriquecer a analogia tomásica por uma releitura que leva em conta as contribuições da filosofia posterior. A questão dos nomes divinos, ou seja, da maneira de pensar e nomear Deus, é reposta e respondida a partir do símbolo religioso e da práxis (ação/paixão) ética e ético-histórica (Scannone 2005: 225). Mediante estes vários aportes, ele constrói um pensamento vigoroso e original, com o intuito de dar filosoficamente uma resposta, não meramente teórica, mas efetiva, à crise da humanidade contemporânea, nas suas duas vertentes fundamentais, ética (injustiça e violência) e teológica (secularização). A resposta é, em última análise, única: a concepção do ser humano a partir da alteridade, que supera a autossuficiência no amor desinteressado próprio da relação ética com o outro e da relação religiosa com Deus, que fundamenta a primeira³⁰. Embora elaborado a partir do contexto latino-americano, a proposta apresenta-se como universal na sua abrangência. Sabe muito bem que a ação efetiva não pode dispensar as mediações políticas e econômicas articuladas com os instrumentos teóricos oferecidos pelas ciências sociais: uma racionalidade estratégica, sim, mas guiada por uma racionalidade dialógica de índole transcendental, sem a qual perde todo o seu sentido. Tal foi a mensagem que nos legou com sabedoria na sua modéstia e amabilidade o jesuíta argentino. Não seria uma antecipação exemplar do que deverá ser o filosofar nos tempos pós-covid-19?

³⁰ Não é possível discutir aqui algumas ressalvas à argumentação scannoneana, certamente válida no seu conjunto.

Referências

- Ardiles, Osvaldo; Assmann, Hugo; Casalla, Mario. et al. 1973. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Arrupe, Pedro. 1978. Carta a toda a Companhia sobre a Inculturação (18/05/1978), acompanhada de Documento de trabalho sobre a Inculturação (*Acta Romana Societatis Jesu*, vol. XVII, n. 2, p. 229-237; 238-255.
- Blondel, Maurice. 1893. *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*.
- Cuda, Elmice. 2019. El profesor del Papa Francisco, *Página 12*, Venezuela, 28/11/2019. Disponível em: <<https://www.pagina12.com.ar/233696-el-profesor-del-papa-francisco>>.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Kusch, Rodolfo. 1976. *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Ladrière, Jean. 1978. *L'articulation du sens II: Les langages de la foi*. Paris: Cerf.
- Real Sánchez, Edson Armando. 2016. El pensamiento filosófico de Juan Carlos Scannone, *Piezas*, México, v. VII, n. 23, p. 11-12.
- Scannone, J. C. 1968. *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*. Freiburg im Br. München: Alber.
- _____. 1976. *Teología de la liberación y praxis popular*. Aportes críticos para una teología de la liberación. Barcelona: Sígueme.
- _____. (ed.). 1984. *Sabiduría popular: símbolo y filosofía*. Diálogo Internacional en torno de una interpretación latinoamericana. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____. 1987. *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Buenos Aires / Madrid: Guadalupe / Cristiandad.
- _____. 1990a. *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe.

- _____. 1990b. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____. 1992. *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*. Theologie Interkulturell, Düsseldorf: Patmos;
- _____. 1998. Ética, economía y trabajo: su interrelación a partir de una filosofía de la gratuidade. In: SCANNONE, J.C.; Remolina, Gerardo (eds.). *Ética y economía*. Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidade. Buenos Aires: Bonum, p. 205-225.
- _____. 2005. *Religión y nuevo pensamiento*. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo en América Latina. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa).
- _____. (ed.). 2006. *Comunión ¿un nuevo paradigma?* Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales, San Miguel. Buenos Aires: San Benito.
- _____. 2009. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Barcelona / México: Anthropos / Universidad Iberoamericana.
- _____. 2015. *Le pape du peuple*. [Dialogue avec Bernadette Sauvaget]. Paris: Cerf.
- _____. 2016a. *Quando il popolo diventa teologo, Protagonisti e percorsi della 'teología del pueblo'* (orig. espanhol). Bologna: EMI.
- _____. 2016b. Filosofía y Teología de la Liberación en América Latina. Entrevista a Hector David León Jiménez. *Piezas*. Mexico, v. VII n. 23, p. 16-22. Disponível em: <<https://if.edu.mx/wp-content/uploads/2018/02/Piezas-23-Entrevista-Juan-Carlos-Scanonne.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2020.
- _____. 2017. *La teología del pueblo*. Santander: Sal Terrae.
- _____. 2019. *A Teología do Papa Francisco*, vol. 8: *O Evangelho da Misericórdia em Espírito de Discernimento*. Brasília: Edições CNBB.
- Scannone, J. C.; Ellacuría, Ignacio (eds.). 1992. *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service.

Scannone, J.C.; Hünemann, P. (eds.). 1992. *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*. Reflexiones epistemológicas sobre Doctrina Social de la Iglesia. Buenos Aires: Paulinas.

Scannone, J.C.; Hünemann, P.; Fraling, B. (hrg.). 1993. *Lateinamerika und die Katholische Soziallehre*. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm, 3 vol. Mainz: Grünewald.

Scannone, J. C.; Perine, Marcelo (eds). 1993. *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Bonum.

Scannone, J. C.; Aquino, M. F.; Remolina, Gerardo (eds.). 1995. *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press.

Scannone, J. C.; Remolina, Gerardo (eds.). 1996. *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service.

_____. (eds.). 1998. *Ética y economía*. Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad. Buenos Aires: Bonum.

_____. (eds.). 1999. *Filosofar en situación de indigencia*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Scannone, J. C.; Santuc, Vicente (eds). 1999. *Lo político en América Latina*. Desafíos actuales. Contribuciones filosóficas a un nuevo modo de hacer política. Buenos Aires: Bonum.

Scannone, J. C.; Durán Casas, Vicente, Silva, Eduardo (eds.). 2003. *Problemas de Filosofía de la Religión desde América Latina: De la experiencia a la reflexión*. Bogotá: Siglo del Hombre.

_____. (eds.). 2004. *Problemas de Filosofía de la Religión desde América Latina: La religión y sus límites*. Bogotá: Siglo del Hombre.

_____. (eds). 2006. *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Scannone, J. C.; Ponce, Fernando; Silva, Eduardo. 2013. *En las bases de la justicia*. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia en América Latina. Bogotá: Siglo del Hombre.

**É possível discernir filosoficamente
a partir da América Latina?
Um diálogo com Juan Carlos Scannone**

*Elton Vitoriano Ribeiro **

Introdução

No ano de 2009, o filósofo argentino Juan Carlos Scannone lançou o livro *“Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina”* (Scannone 2009). A partir de 2010, eu tive a felicidade de começar a fazer parte da “Equipe de Reflexão Filosófica dos Jesuítas da América Latina”, um grupo de professores de filosofia jesuítas que se reúnem uma vez ao ano, em algum país da América Latina, para refletir sobre temas filosóficos. Juan Carlos Scannone foi, por muitos anos, o líder e principal animador desta equipe. Assim, por dez anos, eu tive a oportunidade de conviver e aprender com este mestre do pensar latino-americano, por isso mesmo universal, que foi Scannone. Relatar minha experiência desta convivência, acredito, não faria Scannone feliz; mas dialogar com ele sobre assuntos a nós comum, sim. Por isso, neste texto pretendo construir uma reflexão que, começando por minhas indagações filosóficas acerca do tema da globalização, termine sendo iluminada pelos ensinamentos deste mestre que foi Scannone.

* Elton Vitoriano Ribeiro, sj, é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor de Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, MG.

Assim, neste texto, pretendo, partindo das perguntas pelo significado da interculturalidade e pelos processos interculturais que estão presentes na preocupação das sociedades contemporâneas, buscar seu significado no pensamento de Scannone. Isto é importante porque, em sociedades cada mais mais fragmentas do ponto de vista cultural, os processos interculturais envolvem demandas de reconhecimento e demandas de emancipação, entre outras. Diante desta realidade este artigo pretende começar a traçar linhas de argumentação que ajudem a elucidar a narrativa dos processos interculturais articulando alguns conceitos envolvidos na discussão, a saber, conceitos de globalização, multiculturalismo e interculturalidade, com o pensamento de Scannone sobre o discernimento filosófico da globalização a partir da América Latina.

1. Globalização

A globalização é um processo mundial, cada vez mais abrangente e composto de várias narrativas que vão se intercalando (Stiglitz 2002). Para minha reflexão aqui, compreendo a globalização como a condição fundamental da sociedade contemporânea que transforma o mundo em um único sistema social. Um sistema cada vez maior que alcança a todos os espaços urbanizados por meio do comércio e da comunicação. Mas, de forma mais ampla, entendo a globalização como um processo internacional de relações econômicas, políticas e culturais que vem crescendo graças, principalmente, à redução de custos dos meios de transporte e à ampliação das possibilidades de comunicação e de informação. Principalmente por estes elementos, podemos entender a nossa sociedade como uma sociedade global.

Não é meu intuito aqui fazer uma análise da história da globalização (Grataloup 2010). No entanto, historicamente, a globalização não começou hoje. Podemos encontrar processos de globalização como explicitamos acima tendo suas raízes no nascimento do capitalismo na Europa nos

séculos XVI e XVII (Frieden 2008). O capitalismo tornou-se o mais importante fator de globalização, especialmente, a partir da criação de redes de relações comerciais, primeiro por toda a Europa, e depois por todo o mundo com as expansões comerciais de países como Portugal, Espanha e Inglaterra, especialmente.

Aprofundando mais o conceito de globalização, afirmo que ela é um fenômeno transversal, a saber, é um fenômeno econômico (Genereux 1995) fundado no mercado financeiro e numa certa ideologia organizacional. Também é um fenômeno político, caracterizado principalmente por organizações supranacionais e pela tendência a fazer da democracia liberal sua principal forma de governo. Finalmente, é um fenômeno cultural que adota os modelos e os estilos de consumo das sociedades ocidentais.

A partir destas breves considerações algumas questões surgem. A primeira delas é que a globalização apenas econômica e não política, assim como temos atualmente, para alguns pensadores é insustentável (Harvey 2018). Os grupos de decisão a nível mundial, ao menos aqueles que apresentam grande eficácia, são apenas constituídos por grupos econômicos: Banco Mundial, FMI, G7/G8. A concentração de poder nas mãos de alguns poucos, característica do capitalismo global torna-se o paradigma de desenvolvimento social na maior parte dos países do mundo. Com isso, alguns pontos são altamente valorizados nestes processos: propriedade privada, crescimento econômico, industrialização e crescimento tecnológico são os processos mais importantes. A crítica feita a estes processos (de globalização econômica) é que eles, na maioria das vezes, por um lado, tendem a uniformizar a diversidade cultural ou transformá-la em objeto de consumo; por outro lado excluem ou tornam invisíveis aqueles grupos ou aquelas culturas que estão fora da lógica do mercado. Neste cenário surge uma reação, a formação de grupos de resistência violenta na forma de nacionalismos emergentes e fundamentalismos religiosos.

2. Multiculturalismo

Numa primeira tentativa de caracterização do multiculturalismo é importante ressaltar algumas características a título de uma definição inicial. De modo geral, o multiculturalismo é compreendido como um fenômeno social contemporâneo que visa possibilitar a convivência pacífica entre culturas distintas, num mesmo espaço (Cortina 2005). A partir desta definição inicial, a reflexão filosófica busca interpretar, principalmente, a complexidade da diversidade cultural presente nas sociedades contemporâneas, tendo como questão central o respeito à diferença e ao diferente. A partir disso, outras discussões vão surgindo. Por exemplo, na atualidade surge com mais intensidade a discussão sobre os problemas de formação das identidades individuais e sociais, dos diferentes grupos presentes na sociedade civil e das culturas que surgiram ao longo da história da humanidade.

Mas, a definição inicial, proposta no parágrafo anterior, não é unânime e sem controvérsias. Na verdade, ela gera muitas discussões quanto ao seu significado e suas propostas. No entanto, tem ganhado força nas últimas décadas do século XX porque coloca em evidência a discussão de temas como tolerância, solidariedade e pluralismo. Diante de tudo isso, o quê, certamente, possui aceitação pela grande maioria dos pensadores é a necessidade de uma atenção aos sujeitos e às culturas historicamente contextualizados (Mignolo 2011). Esta atenção é importante porque se apresenta como uma crítica à homogeneização cultural com base na agenda econômica neoliberal, discurso tão próprio de alguns pensadores considerados de esquerda. Neste conflito de interpretações, um olhar multicultural mais aberto, que defende que as culturas é fundamental.

Neste complexo emaranhado de argumentações que caracteriza a reflexão atual sobre o multiculturalismo, a posição de Charles Taylor me parece muito equilibrada. Para Taylor, a nossa sociedade contemporânea é caracterizada por lutas (Taylor 1994: 45-94): lutas por emancipação e lutas por reconhecimento. Nestas lutas, generalizando muito,

encontramos, por um lado, os defensores de abordagens procedimentalistas contra defensores de abordagens substancialistas (Taylor 2000: 197-220); por outro lado, encontramos defensores de ações afirmativas para a transformação social contra defensores do livre mercado como regulador da sociedade.

Diante destas lutas, existe atualmente uma crescente adesão intelectual à argumentação de que a sociedade contemporânea, globalizada, cosmopolita, deve ter como meta, principalmente, processos de reconhecimento (Scannone 1992: 287-302). Diante das diferenças não basta a tolerância, é necessário o reconhecimento. Isto porque, o reconhecimento não é um simples ato de cortesia, é uma necessidade vital humana. Na verdade, muito da vida social e política contemporânea gira em torno das questões de reconhecimento. Por exemplo, o feminismo, as questões de gênero, os nacionalismos, questões indígenas, lutas contra a herança eurocêntrica do colonialismo, minorias étnicas e culturais. A lista pode ser grande. No entanto, todos os envolvidos definem suas identidades, como pessoas, grupos e culturas, a partir do reconhecimento que acontece no diálogo, constante, de uns com os outros.

O exemplo paradigmático é o da identidade pessoal. Para a identidade pessoal, o reconhecimento dos outros significativos, a compreensão das coisas boas que vivemos juntos e dos nossos contextos, nos constituem profundamente. É por meio das relações de reconhecimento que adquirimos formas de expressão que são socialmente partilhadas. É a partir desta realidade que nossas identidades são constituídas narrativamente, como agentes corporificados, engajados em práticas, tradições e horizonte de interpretação partilhados.

Ora, aprofundando a questão do reconhecimento, a melhor elucidção destes processos encontramos no pensamento de Axel Honneth. Para Honneth, o reconhecimento possui dimensões (Honneth: 2013). A dimensão afetiva que é o lugar das relações primárias de amor e amizade. Gera autoconfiança, mas possui como patologia os maus-tratos, as violações e ameaças à integridade física. A dimensão do direito que é o

lugar das relações jurídicas e de direito. Gera autorrespeito, mas possui como patologia a exclusão e a privação dos direitos, e a ameaça à integridade social. A dimensão da estima social, lugar da comunidade dos valores e da solidariedade. Gera autoestima, mas apresenta patologias como a degradação e a ofensa.

Buscando um movimento de maior aprofundamento neste aspecto encontramos alguns autores que apresentam boas intuições. Primeiramente temos Paul Ricoeur (Ricoeur: 2006). Para Ricoeur, é preciso pensar a questão do reconhecimento tendo como finalidade última a construção de “estados de paz”, afinal de contas ninguém consegue viver constantemente em luta (Scannone 2008: 207-218). Num segundo momento também nos ilumina a discussão iniciada por Nancy Fraser sobre os processos de redistribuição. Os processos de redistribuição são fundamentais para a realização da justiça social nas sociedades contemporâneas (Fraser: 2006). A justiça social é a encarnação social do reconhecimento recíproco nas estruturas e instituições da sociedade. Ora, esta encarnação acontece em políticas de reconhecimento. Nas sociedades contemporâneas, dois tipos de políticas de reconhecimento são necessários: Políticas de igual dignidade e Políticas da diferença (Taylor 2000: 249-259). Com essas políticas, conseguimos abranger o âmbito mais geral das necessidades dos vários grupos e das várias pessoas envolvidas em processos de reconhecimento e emancipação.

Portanto, a partir de minha argumentação até aqui, acredito ser possível defender que a hermenêutica filosófica do multiculturalismo, em suas interpretações, deverá considerar em conjunto as tradições e os significados próprios de cada cultura, e também os espaços em que ela se desenvolveu. Deverá fazer isso, buscando respeitar a existência das chamadas invariantes conceituais que constituem o núcleo comum de necessidades mínimas, que segundo Taylor são: “Cultural, autocompreensão e linguagem são mediadores em tudo o que identificamos como fundamental numa natureza humana comum” (Taylor 2002). Trata-se, portanto, de compreender como cada cultura,

desde sua particularidade, concretiza a vida humana em geral. Será a partir desta interpretação que poderemos pensar que a convivência entre culturas só será possível no momento em que a dialogicidade acolha o outro respeitando seu lugar cultural. Assim, reencontrar o outro significa, na maioria das vezes, lidar com minorias marginalizadas e engolidas pela unilateralidade oriunda da mundialização hegemônica econômica e cultural. Eis toda a dificuldade. Por isso, para Taylor: “A verdadeira compreensão nas relações humanas exige a paciente identificação e desconstrução das facetas de nossas suposições implícitas que distorcem a realidade do outro” (Taylor 2002).

O caminho trilhado até agora, acredito, pode ser enriquecido com algumas intuições de Boaventura de Souza Santos (Gandin; Hypolito 2003). Boaventura fala de um multiculturalismo emancipatório que, na minha opinião, é um conceito de transição do multiculturalismo para a interculturalidade. Este multiculturalismo possui algumas características. Ele é muito crítico para com a globalização neoliberal, por ela ter bases intelectuais eurocêntricas. Ele propõe uma hermenêutica intercultural como exercício de tradução dos saberes das diferentes culturas com vistas a um crescimento mútuo. Do ponto de vista das ações, é importante a discussão em torno de transformações conjuntas por meio de políticas de Estado e de práticas sociais. Políticas e práticas orientadas democraticamente pelo reconhecimento recíproco entre culturas e identidades diversificadas e a redistribuição das riquezas. Finalmente, este pensamento hermenêutico faz uma necessária distinção interpretativa entre relativismo e relatividade. Por um lado, o relativismo não conduz a lugar nenhum, em virtude do desaparecimento das diferenças entre os próprios membros de uma mesma cultura, o que acarreta a impossibilidade do diálogo e da construção de um critério orientador seguro. Por outro lado, a relatividade, diferentemente, compreende que tudo e todos estão em constante interrelação.

Diante da argumentação anterior surge a pergunta: quais as questões filosóficas implicadas na reflexão acerca do multiculturalismo? (Habermas

1994). Ora, no plano teórico, filosófico, a discussão gira ao redor da correta compreensão da epistemologia multicultural (Semprini 1999). Para a filosofia, interpretar como os processos multiculturais se compreendem é importante. Não se trata aqui de fazer uma análise detalhada e crítica desta epistemologia, mas, apenas, elencar suas principais teses. Para o multiculturalismo a realidade social é sempre uma construção social. Por isso, as interpretações são intersubjetivas, ou seja, elas dependem das identidades e da posição do interprete; e são enriçadas num determinado horizonte interpretativo e, por isso mesmo, condicionadas por competências de recepção que orientam a interpretação. Dando um passo a mais, a reflexão ética que emerge desta orientação epistêmica é a de que os valores são relativos (Gauthier 2000). Relativos às construções sociais, aos atores envolvidos nos processos, às narrativas dos vários grupos em relação e à própria narrativa histórica apresentada pelas forças dominantes. Consequência: o conhecimento é um fato político.

3. Interculturalidade

O multiculturalismo, como sistema de relações culturais, segundo alguns autores, mostra-se limitado. Diante desta limitação um novo passo em direção ao relacional se fez necessário. Surge, assim, o discurso do interculturalismo como superação do multiculturalismo. Nesta perspectiva, a interculturalidade é entendida como a busca da comunicação e interação mútuas entre as culturas (Fornet-Betancourt 1994). Diferente do multiculturalismo, a interculturalidade entende-se como tendo o objetivo de criar o intercâmbio de culturas que convivem e interagem num mesmo espaço num plano de igualdade. É uma prática de muitas vozes, um projeto dinâmico, constantemente em movimento, cujo objetivo é o de construir um horizonte de interação dialética e dialógica entre as culturas. Construir, tendo como objetivo a busca de “Estados de Paz”, mas consciente de estar se construindo num horizonte que leva em conta o potencial conflitivo imanente num projeto cultural deste tipo e com

este objetivo. A interculturalidade entende-se como um pensar que busca levar em conta as diferentes leituras do mundo. As diferentes hermenêuticas do mundo contemporâneo.

Aqui é importante esclarecer alguns pontos de apoio da reflexão intercultural. Para a reflexão intercultural, o prefixo “inter”, apela para a relação simétrica e dialógica entre culturas diversas numa mesma busca de conhecimento e aceitação. Transcendendo a simples tolerância, a busca é pelo intercâmbio de opiniões, aberto e respeitoso, baseado no entendimento mútuo, entre pessoas e grupos, que possuem origens étnicas, culturais, religiosas e linguísticas diferentes. É pensar a busca da convivência pacífica e colaborativa em sociedades globalizadas e multiculturais. Pensar com e entre culturas. A proposta é acolher a diversidade e a pluralidade, e fazer da diferença um valor que ajuda a criar espaços de encontro, de diálogo e de trocas simbólicas. Criar espaços onde os sujeitos da interculturalidade – conceito construído socialmente e historicamente no século XX – tem a possibilidade de expressar-se, especialmente aqueles que são, na maioria das vezes, esquecidos, por exemplo, os povos indígenas originários, os afrodescendentes, os refugiados, os imigrantes, os asilados e os apátridas. Na verdade, é uma luta por reconhecimento e emancipação num cenário de globalização de mercados que gera uma constante e rígida uniformização das culturas.

Uma boa pergunta neste momento, para nos ajudar a aprofundar nossa compreensão da interculturalidade seria a seguinte: quais são as medidas que propiciam o diálogo e as relações interculturais? A gama de propostas é extensa. Os vários pensadores que trabalham com o tema da interculturalidade propõem: (1) O problema da governabilidade democrática e participativa, mais propriamente a busca de igualdade de oportunidades, diga-se de passagem, temas tão relevantes para autores como Martha Nussbaum (Nussbaum 2013) e Amartya Sen (2010). (2) Os caminhos de construção da cidadania democrática, ou seja, a busca de uma cultura política que valorize a diversidade; o reconhecimento e exercício efetivo dos direitos humanos estabelecidos constitucionalmente. (3) A

importante e difícil aprendizagem e ensinamento de competências e habilidades interculturais tais como a comunicação, a abertura, a empatia, a flexibilidade, a tolerância diante das ambiguidades e a motivação para a abertura pessoal à interculturalidade. Ou seja, habilidades interpessoais e de competência social. (4) A urgente criação de espaços interculturais de discussão e convivência. E, finalmente (5) a necessidade reflexiva, e talvez mais exigente, de pensar “com” e “desde” as culturas indígenas, de minorias e afrodescendentes. Portanto, todas estas questões que exigem um pensar e um fazer, em prol de uma realidade cultural mais “inter”. Resumindo, criar hábitos de saber viver juntos, que teoricamente hoje associamos às discussões em torno das éticas do bem viver (Mella 2015).

Para finalizar, qual a tarefa fundamental de uma hermenêutica filosófica intercultural. Para mim, três são as direções importantes para a reflexão filosófica. (1) Pensar uma Ontologia Social Intercultural. Pensar o horizonte sócio-político e ético de práticas e saberes interculturais comuns e comunitários. Este empenho teórico é fundamental para a construção de um saber do humano e de lugares de saberes, capazes de indagar e sugerir uma ideia de uma humanidade complexa, aberta e inclusiva: uma humanidade intercultural. (2) Pensar as práticas interculturais que são modelos de empreendimento bem realizado. O pensamento intercultural precisa lançar-se e projetar uma arquitetura institucional híbrida capaz de traduzir em práticas sociais compartilhadas e juridicamente reguladas as relações interculturais. Em especial, as relações entre os membros das minorias culturais e os membros das culturas majoritárias da região. Finalmente, (3) pensar a dinâmica dos conflitos interculturais. Ou seja, pensar as várias dinâmicas envolvidas nos conflitos sociais, culturais e globais, discutindo as diversas constelações de valores culturais em jogo num horizonte multicultural.

Os desafios, para a reflexão e para a ação são grandes, assim como é imenso o campo das possibilidades interculturais. Por isso, em minha opinião, o caminho a ser mirado para o futuro, seguindo a intuição Taylor passa pela seguinte posição:

A maioria das pessoas admite que somos enriquecidos pela compreensão de outras possibilidades humanas. Não se pode negar, porém, que o caminho para reconhecer sua existência e seu valor pode ser doloroso. O momento crucial ocorre quando as diferenças do outro podem ser percebidas não como erros ou defeitos ou ainda como produto de uma versão menor, subdesenvolvida, do que somos, mas como um desafio colocado por uma alternativa humana viável. Outras sociedades nos apresentam maneiras diferentes e muitas vezes desconcertantes de ser humano. Nossa tarefa é reconhecer a humanidade nessas outras maneiras, enquanto continuamos vivendo as nossas. Isso poderá ser difícil de alcançar; exigirá uma mudança em nossa autocompreensão e, portanto, em nosso modo de vida - e é o desafio que nossas sociedades deverão enfrentar nos próximos anos” (Taylor 2002).

4. Discernimento

Após este breve percurso reflexivo, chega o momento de colocar novamente a pergunta do título deste texto: É possível discernir filosoficamente a partir da América Latina? A referência ao pensamento de Scannone é clara, especialmente ao livro *“Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina”* (Scannone 2009).

Discernir é uma palavra fundamental para Scannone (Scannone 2016: 1-12). Discernimento se torna para Scannone um conceito filosófico fundamental a partir de duas heranças presentes em seu pensamento: Santo Inácio de Loyola (Scannone 1991: 231-247) e Paul Ricoeur (Scannone 2003: 273-288). No livro acima citado, Scannone entra em um fecundo diálogo com estes dois importantes pensadores. Por um lado, Inácio de Loyola é aquele que apresenta uma espiritualidade encarnada em discernir caminhos. Ora, com o método de discernimento de Inácio de Loyola, Scannone aprende a distinguir e julgar, na ambiguidade dos acontecimentos históricos, as ações mais aptas para a construção de uma ação que vise o melhor, o crescimento, o justo. Por outro lado, com Paul Ricoeur, pensador da hermenêutica filosófica, Scannone aprende a fazer do interpretar um momento fundamental do discernir. A partir da

hermenêutica dos textos, Ricoeur ilumina nossa interpretação da ação humana a partir do paradigma do texto. Textos que servem como mediação para o estudo e a compreensão dos eventos históricos.

O evento fundamental aqui, para nós, é a globalização e os processos culturais (multiculturalismo e interculturalidade) que ela engendra. Para Scannone, a globalização gera fortes processos de homogeneização cultural, seja pela imposição da economia de mercado, seja por questões de imposição tecnológica. O desafio filosófico, então, será o discernir o sentido atual da história, sua direção e significado a partir do contexto latino-americano. Discernimento que deve acontecer a partir de uma acurada percepção da realidade histórica pelo olhar de um filósofo latino-americano. Mas, o que é este filósofo latino-americano? (Scannone 2011: 807-820).

Para Scannone, a partir dos anos sessenta surge na América Latina um filósofo influenciado pelas teorias da dependência de corte marxista que querem pensar a América Latina em sua totalidade a partir da dialética hegeliana Senhor-Escravo. Neste contexto, a tarefa do pensar filosófico é olhar para as realidades, especialmente, de opressão; e pensar as causas, o sentido e as vias de superação. Ou seja, pensar a dialética dependência – libertação. Daí o surgimento de uma Filosofia da Libertação. Filosofia fortemente empenhada em afirmar a América Latina a partir dela mesma, em sua radical dependência, mas também, em sua radical singularidade. Neste momento, a categoria que irrompe é a figura do pobre como signo encarnado da opressão e dependência a qual foi reduzida a realidade dos povos latino-americanos. Aqui, a globalização provoca um achatamento cultural muito grande, e permite o aparecimento das mais variadas ideologias de dominação cultural, naturalizando-as.

Neste contexto, Scannone proporá uma reflexão atenta ao núcleo ético-sapiencial das culturas latino-americanas. Atenta aos lugares e momentos que geram está sabedoria fundamental que alimenta os diversos campos da linguagem da cultura e que possuem a força de transformar a ação histórica. Para Scannone, pensar os núcleos ético-

sapienciais é pensar uma universalidade situada, que gera um conjunto de princípios e valores que marcam e norteiam a vida das pessoas e dão sentido às relações dentro de determinadas culturas. É pensar e viver as diferenças, atento ao alcance universal de radicalidade e amplitude, mas profundamente enraizada na cultura de origem. Daí o conceito de universalidade situada.

Onde encontramos está universalidade situada presente nos núcleos ético-sapienciais? Nas linguagens e nos imaginários sociais da cultura popular da América Latina. Para Scannone, na cultura popular, com suas linguagens e imaginários, temos presente à dimensão originária do sentido a partir da qual os vários discursos, seja religioso, seja político, seja artístico, se constituem. Assim, quando mais o discurso estiver situado em um contexto cultural, mais ele permitirá abrir-se à universalidade do humano aí presente.

O núcleo ético-sapiencial da cultura popular latino-americana, para Scannone, é grávido de sabedoria. Sabedoria de um saber que é recebido como dom na comunidade ética e em sua história. Assim, é na relação ética entre pessoas, dentro deste horizonte de sentido e interpretação que é cada cultura, que acontece a sabedoria dos povos presente nos símbolos. Os símbolos constituem a unidade de sentido em que as culturas, propriamente, se expressam, ou seja, expressam seu núcleo sapiencial (Scannone 1984).

Agora, a partir do que foi dito acima, penso ficar claro como para Scannone é de suma importância a hermenêutica dos símbolos das culturas populares (Scannone 1999: 19-51). É a partir dos símbolos, que expressam a sabedoria do núcleo ético, que a filosofia construirá seus conceitos para dizer e discernir o tempo presente a partir do legado cultural dos povos latino-americanos. É este o lugar da interculturalidade, ou seja, do encontro e do confronto entre as culturas e suas reivindicações. É este o lugar fecundo da abertura à novidade do imprevisível. É aqui que está presente aquilo que Scannone chama de mestiçagem cultural, quer dizer, lugar da fecundação mútua a partir dos

princípios e valores de cada cultura. Por exemplo, na América Latina está mestiçagem se fez a partir do confronto, dos encontros e desencontros, entre as diversas culturas aqui presentes como, por exemplo, a greco-latina, a judeu-cristã, a ameríndia e a africana. A mestiçagem, para Scannone, é uma via de interrelação viva e aberta, em constante transformação.

Scannone entende que essa realidade mestiça é fonte do surgimento de um novo *ethos* latino-americano que pode desafiar os processos esmagadores da globalização econômica e tecnológica. Este novo *ethos* acolhe, crítica e criativamente, o núcleo ético-sapiencial latino-americano onde o senso de sacralidade, de gratuidade, de comunidade, de festividade são essenciais. Este *ethos* gera uma dialética do encontro, da luta popular por justiça e de um horizonte de fraternidade universal. Como?

Para Scannone, a lógica da comunhão e da comunicação deverá ser o marco referencial desta nova globalização, ou melhor, desta transformação hermenêutica da globalização que temos atualmente (Scannone 1997: 199-215). Para Scannone, este é o único caminho possível para a elevação da humanidade a uma fraternidade universal. Esta lógica entende a pluralidade de culturas como unidas por semelhanças de famílias. Estas semelhanças nos fazem olhar para as diferenças como riquezas e as semelhanças como pontos de apoio para o esforço solidário de, escapando do atual paradigma do indivíduo solitário e competitivo, nos abrimos para a possibilidade de uma sociedade da comunhão. Sociedade que tem seu alicerce na democracia, fonte de leis justas que garantam direitos fundamentais e seja fonte criadora de instituições justas que promovam a participação inovadora e criativa de todos na busca comum de uma globalização mais humanizada e humanizadora.

Discernir o caminho apresentado anteriormente, em meio aos descaminhos que nos chocam diariamente, é a opção consciente que Scannone faz para sua reflexão filosófica. Poder-se-ia dizer que é uma aposta, consciente e em diálogo com a história, a economia, a sociologia, a antropologia cultural e, especialmente, a teologia; que Scannone faz. Uma

aposta onde a esperança aparece fortemente como conceito filosófico que permite, olhando para o núcleo ético-sapiencial das culturas latino-americanas, deixar-se fecundar pela sabedoria das culturas. Fecundar, principalmente o discernimento da ação e da paixão que move o mundo e que pode, de forma efetiva e criativa, fazer de nossa globalização o cenário de mundo mais fraterno e solidário. Por isso, a última palavra de Scannone é sempre uma palavra de esperança, de generosidade (dom) e de luta; fazendo da filosofia está amiga (*filos*) que nós conduz no caminho da sabedoria (*sofia*) dos povos, dos pobres e da nossa querida América Latina. Junto com o pensamento de Scannone podemos repetir a frase tão batida, mas ao mesmo tempo tão possível, de que outra globalização, mais humana e humanizadora, é possível.

Referências

- Augé, M. 2014. *O antropólogo e o mundo global*. Petrópolis: Vozes.
- Cortina, A. 2005. *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola.
- Fraser, N. 2006. *Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.
- Frieden, J. 2008. *Capitalismo Global: história econômica e política do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fornet-Betancourt, R. 1994. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. São Leopoldo: Unisinos.
- Gandin, L.A; Hypolito, A. 2003. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. Entrevista com Boaventura de Souza Santos. *Currículo Sem Fronteiras*, v. 3, n. 2, p. 5-23.
- Gauthier, D. 2000. *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- Genereux, J. 1995. *Introdução à política econômica*. São Paulo: Loyola.
- Grataloup, C. 2010. *Géohistoire de la mondialisation*. Paris: Armand Colin.

Habermas, J. 1994. Luta pelo reconhecimento no Estado Constitucional Democrático. In: TAYLOR, C. *Multiculturalismo*. Lisboa: Piaget, p. 125-164.

Harvey, D. 2018. *A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI*. São Paulo: Boitempo.

Honneth, A. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.

Malik, M. 2016. *Il multiculturalismo e i suoi critici*. Roma: Nessu Dogma.

Mella, P. 2015. *Ética del posdesarrollo*. Santo Domingo: Amigos del Hogar.

Mignolo, W. 2011. *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durkan: Duke University Press.

Nussbaum, M. 2013. *Fronteiras da Justiça: Deficiência, Nacionalidade, Pertencimento à espécie*. São Paulo: Martins Fontes.

Scannone, J.C. 2009. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.

_____. 1990. *Nuevo Punto de Partida en la Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

_____. 1984. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe.

_____. 1993. Para uma filosofia inculturada na América Latina. *Síntese*, v. 20, n. 63, p. 807-820.

_____. 1992. Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina. *Stromata*, v. 48, n. 3/4, p. 287-302.

_____. 1991. Los ejercicios espirituales: lugar teológico. *Stromata*, v. 47, n. 3/4, p. 231-247.

- _____. 1997. Ética, economía y trabajo. Su interrelación a partir de una filosofía de la gratuita. *Stromata*, v. 53, n. 3/4, p. 199-215.
- _____. 1999. Del símbolo a la práctica de la analogía. *Stromata*, v. 55, n. 1/2, p. 19-51.
- _____. 2003. Acontecimiento – sentido – acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica. *Stromata*, v. 59, n. 3/4, p. 273-288.
- _____. 2016. Discernir y acompañar en actitud teológica de misericordia. Reflexiones sobre la exhortación apostólica *Amores Laetitia*. *Stromata*, v. 72, n. 1, p. 1-12.
- _____. 2008. El reconocimiento mutuo y el tercero. *Stromata*, v. 64, n. 3/4, p. 207-218.
- Sciuto, C. 2018. *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*. Milano: Feltrinelli.
- Semprini, A. 1999. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc.
- Sen, A. 2006. The uses and abuses of multiculturalism. *The New Republic*, 27 Febbraio.
- _____. 2010. *Desenvolvimento com liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Stiglitz, J. 2002. *El mal estar en la globalización*. Madrid: Taurus.
- Taylor, C. 1994. *Multiculturalismo*, Lisboa: Piaget.
- _____. 2000. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- _____. 2002. A distorção objetiva das culturas. *Jornal Folha de São Paulo*, Caderno MAIS, 11 agosto.
- _____. 2012. Interculturalism or multiculturalismo? *Philosophy and social criticism*, n. 38, p. 413-423.

O “terceiro’ encarnado” em Juan Carlos Scannone

*Cristiane Pieterzack **

1. A resistência do “terceiro”: considerações introdutivas

Um tema que se nos apresenta como uma “porta de acesso” ao pensamento de Juan Carlos Scannone é a questão do “terceiro”. Tal questão aparece diluída tanto nas obras de reflexão teológica quanto nos artigos de caráter estritamente filosófico. No presente texto nos deteremos em uma antiga contribuição de Scannone: “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, de 1972, e em um artigo mais recente, intitulado “El reconocimiento mutuo y el tercero”, de 2013, onde a questão do “terceiro” é discutida de modo bastante explícito. Também tomaremos em consideração a resposta de Scannone a J.-L. Marion no final do Congreso Internacional de Teología, filosofía y Ciencia Sociales, organizado pelas Faculdades de San Miguel (Argentina)¹. A resposta se encontra em: “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la Conferencia de Jean-Luc Marion”², de 2006.

* Cristiane Pieterzack, *asf*, é doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e pesquisadora Domus ASF. É colaboradora nos trabalhos e Projetos de Pesquisa da Faculdade Dom Luciano Mendes – FDLM – de Mariana-MG. E-mail: ir-cris@hotmail.com

¹ Neste texto Scannone parte de uma questão deixada em aberto na discussão entre a filósofa espanhola Adela Cortina e J.-L. Marion durante o Congreso Internacional de Teología, filosofía y Ciencia Sociales, em San Miguel, Argentina. Como o próprio Scannone recorda no artigo de 2013 (p.117), A. Cortina, seguindo explicitamente Hegel e Habermas, defendia que o núcleo da vida social está no reconhecimento e J.-L. Marion, por sua vez, defendia que para que o reconhecimento se dê sem absorção de um-pelo-outro é necessário o “terceiro”, sem muito esclarecer o que entende por “terceiro”, tarefa esta que será assumida imediatamente por Scannone no final do Congresso e que se encontra em “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion” e no artigo ao qual nos referimos acima.

² Todas as referências aos textos de Scannone que aqui aparecerem citadas de forma direta em língua portuguesa são traduções de nossa responsabilidade. O mesmo vale para as citações diretas de J.-L. Marion.

No artigo de 1972 temos duas constatações que são de fundamental importância quando se deseja tomar em consideração a questão do “terceiro” no pensamento de Scannone. Inicialmente, Scannone discute como a simples crítica à relação sujeito-objeto sem a ulterior saída do âmbito da dita relação – que Marion chama de relação dual (2006: 94) – resulta insuficiente. Esta subverte os termos, porém, reproduz a mesma dialética. Daí a indicação do “terceiro” como a possibilidade de saída da bipolaridade ou dualidade e a sua inserção no contexto mais amplo e complexo da mediação, onde estão implicados comunicação, comunhão e doação. Já no artigo de 2013, Scannone coloca a pergunta sobre a viabilidade de se considerar o “terceiro” um constitutivo essencial para a inter-relação do sujeito com o núcleo da vida social. Em outras palavras, Scannone se pergunta se o “terceiro” poderia se caracterizar como um modo de reconhecimento mútuo capaz de resistir à absorção do “um pelo outro”. A questão discutida nos anos 70, porém, reaparece no horizonte de Scannone em várias outras ocasiões anteriores a 2013, como por exemplo em 2006, quando, entusiasta com as contribuições de Jean-Luc Marion acerca do “terceiro”, se insere na discussão mostrando como Marion aborda a problemática do “nós” respeitando a irreduzível alteridade de cada um dentro da relação de comunhão (2006: 121-128) mas sem deixar de pôr em questão o reconhecimento mútuo. O “terceiro” é então entendido como “presença fenomenológica indireta da humanidade em sua universalidade situada em cada ‘ele’” (Scannone 2006: 125).

Através destas contribuições, pode-se notar que, para Scannone, o problema do “terceiro” extravasa (*desborda*) o âmbito da dialética e do processo de reconhecimento mútuo, seja de matriz hegeliana que husserliana, isto é, seja da consciência absoluta da história, seja do reconhecimento de si no outro. Com isso, se ultrapassa os limites da própria fenomenologia, sobretudo quando esta é entendida como a realidade em si mesma, mas não sem conflito. De fato, resistir à absorção ou à imersão na realidade requer inevitavelmente um confronto com o “poder” do sujeito de estabelecer as categorias do conhecimento e as

normas morais para sua decisão. Requer outrossim uma luta pela libertação, que Scannone declina até ao ponto de falar de uma dedicação trabalho, criatividade e generosidade de pessoas e grupos. Para Scannone, é perfeitamente possível chegar-se a conclusões extremamente fecundas a partir da relação fenomenologia e ética, inclusive ética social. Mas para tanto é necessário um passo além da própria fenomenologia. Como veremos, a filosofia de Scannone não se perde nas tramas nem da dialética nem da fenomenologia, mas busca a mediação de uma nova racionalidade. Seguindo a reflexão dos filósofos da alteridade, Lévinas, Ricoeur, Marion e aprofundando-os, Scannone procura uma compreensão ético-fenomenológica se assim se pode dizer, do universal e do institucional com as devidas consequências epistemológicas e sociais. Deste modo, ele permanece coerente ao pensamento latino-americano do qual não só é um ilustre representante, mas exímio impulsionador.

Vale lembrar, no entanto, que é no artigo de 2013 que Scannone mostra como o “terceiro” aparece indiretamente e somente através do rosto do outro suscitando no “primeiro” a responsabilidade ética diante do “segundo” e diante dos demais, os “terceiros”. Em uma palavra, o “terceiro” nunca aparece só, mas sim como testemunha da relação complexa e interfacetada entre eu-tu-nós: o “terceiro”, dirá Scannone é esta palavra ou esta responsabilidade “interindividual e privada, como também social e pública” (2013: 120). Convém recordar também que o aparecimento do artigo de 2013 na obra coletiva da Equipe Jesuíta Latinoamericana de Reflexão Filosófica se dá num contexto de crise do capitalismo na Europa e nos Estados Unidos, crise da qual a América Latina não podia não sentir as consequências. Portanto, não é de admirar o fato que as inquietações dos idos anos 60 e 70 pareciam estar retornando. São precisamente tais inquietações a fazerem com que se recolocasse a pergunta: “podemos ainda viver juntos”? E se a resposta for sim, com quais prerrogativas? Não é de admirar outrossim, que ouvidos mais atentos e sensíveis se dispusessem a compartilhar reflexões

filosóficas pertinentes e situadas neste novo contexto, como é o caso dos “filósofos da libertação”, e dentre eles Scannone.

2. O “terceiro” e a superação do dual

Podemos dizer que no contexto europeu a abordagem da problemática do “terceiro” nasce atrelada à questão do “acesso ao outro” de matriz cartesiana e se radicaliza com as reações críticas dos filósofos da alteridade à fenomenologia de Husserl, particularmente em referimento a um texto paradigmático da fenomenologia do século XXI que são as *Meditações cartesianas*. Nesta obra, sobretudo na V meditação, dedicada ao problema de como podemos ter acesso ao outro, Husserl recupera, avançando, um dos momentos de maior expressão do pensamento francês, que são as *Meditações metafísicas*, de Descartes.

Recordamos que no §5 (Descartes 1979: 123) Descartes afirma que, se existem “coisas” “fora” do sujeito, todavia, é necessário que tais coisas sejam examinadas primeiramente enquanto “ideia”. É fundamentalmente a partir destas colocações que os filósofos da alteridade apontaram um certo solipsismo ao interno da filosofia cartesiana: o outro (um Deus) – ou toda e qualquer realidade absoluta – como conclui Descartes ao final do §11, é certa e segura se aparecer ao intelecto enquanto presença no pensamento (Descartes 1979: 127). Como sabemos, Husserl retoma a questão do “acesso” ao outro. Ele por sua vez se pergunta “como” a *presença* do outro se *a-presenta* ou “aparece” ao intelecto, isto é, de como se faz fenômeno para a consciência:

Do ponto de vista fenomenológico, o outro é uma modificação do “meu” *eu* [*meines Selbst*] (que, de sua parte, adquire esse carácter de ser “meu” graças ao emparelhamento necessário que os opõe). Fica claro que, dessa forma, apresentamos numa modificação analógica tudo aquilo que pertence ao ser concreto desse outro ego, de início, na qualidade de seu mundo primordial, e, em seguida, na qualidade de ego plenamente concreto. Em outras palavras, uma outra mônada constitui-se por apresentação [*apprésentation*] na minha (2001: 129).

Como se pode ver, a questão do outro para Husserl é inicialmente e sobretudo uma questão epistemológica: o outro deve ser “reduzido” à fenômeno para se tornar acessível, seguindo, assim, a trilha de Descartes que também buscava conhecer outro através de sua manifestação à consciência. Portanto, seja o “sujeito evidente” (ou sujeito pensante, pois o “eu penso” é única evidência certa e) de Descartes, seja o “sujeito transcendental” de Husserl, se constituem como ponto de partida e como única possibilidade de acesso ao outro: o outro é como o é para mim, como o é para mim que penso. Contudo, é também verdade que tanto o puro eu-pensante cartesiano quanto o eu-constituente de sentido de Husserl, apesar de sua característica solipsística, encontram de certo modo o mundo externo.

Talvez seja importante dar ênfase a esta consideração: o “externo”, o “separado”, a “coisa fora” do sujeito, seja para Descartes quanto para Husserl, não deixam de ser um problema para o sujeito. Mas, em linhas gerais, o mundo externo que Descartes e Husserl reconhecem, parecem não ter “rostro”, ou mais ainda, não terem face humana, mas serem apenas corpos, “árvores que se movimentam”, segundo uma imagem evangélica (Mc8, 24), ou quanto muito, são vistos na sua similaridade ao eu. É necessário algo mais para que essa perspectiva mude. Para Descartes o que me permitiria “ver um rosto” seria a linguagem e também um certo tipo de comportamento. Em outras palavras, o outro me apresenta o seu rosto quando me aparece semelhante a mim, quando eu reconheço que ele e eu nos expressamos utilizando o mesmo modo de linguagem, e quando reconheço nele comportamentos que denotam um certo grau de moralidade. Só assim, percebo no outro um rosto. Só assim reconheço naquele corpo um rosto semelhante ao meu, um “eu” análogo ao meu, portanto, um *alter ego*. Descartes é muito explícito quando fala que o “eu” chega ao rosto do outro “mediante” um raciocínio por analogia³. Também

³ Aproveitamos para fazer menção ao “método analético” introduzido por Scannone. Diferentemente do método analógico, o analético se fundamenta na ideia do *nosotros estamos*, isto é, “estamos situados” como povo que tem sabedoria e consciência de ter sido negado pelo sistema. Anulados pelo sistema para o qual “não somos” nada, todavia

em Husserl, para o qual a única coisa que me é dada imediatamente é o “eu para mim mesmo” – o outro, a intimidade do outro, sua interioridade, embora não sejam fenômeno para mim, pode ser obtido através da percepção por analogia ou “apresentação”:

Deve haver aí certa intencionalidade mediada, partindo da camada profunda do “mundo primordial”, que, em todo caso, permanece sempre fundamental. Essa intencionalidade representa uma coexistência”, que não está jamais e que não pode jamais estar lá “em pessoa”. Trata-se, portanto, de uma espécie de ato que torna “co-presente”, de uma espécie de percepção por analogia que vamos designar pela palavra “apresentação”.

Semelhantemente a Descartes, portanto, Husserl afirma que o lado fenomênico do outro, seu lado “externo” me é dado pelo seu corpo semelhante ao meu. A percepção do outro, portanto, se dá via associação, ou seja, a consciência associa meu corpo vivido ao corpo orgânico do outro. Na minha consciência, estes dois corpos são acoplados⁴. Se dá aqui o que podemos chamar de “transferência analógica” do meu corpo ao corpo do outro que acaba sendo percebido também como um corpo orgânico, um organismo⁵. No que se refere ao conhecimento do outro, Husserl sustenta que é somente enquanto organismo que este se apresenta a mim. O “eu” que acompanha o corpo orgânico do outro pode, no máximo, ser co-presente, acompanhando o corpo. Para descrever esta situação, Husserl não fala de presença, mas usa o termo a-apresentação.

Em Husserl, o reconhecimento é algo que descubro em mim por associação analógica. Não há traços aqui, de uma função de mediação. A semelhança com o outro me é dada de modo imediato. Não é uma intenção

“estamos” como povo, enquanto sabedoria de um povo. Ideia esta que reenvia ao conceito aristotélico de *phronesis* ou sabedoria prática – que na interpretação latino-americana, mais que uma virtude é também um “método” para se chegar a uma certa conscientização da própria situação. No que se refere a este tema, sugerimos *O método Aristotéles*, da classicista Edith Hall (*Aristotle's Way. How Ancient Wisdom Can Change your life*, 2018).

⁴ O termo alemão que Husserl emprega para expressar este evento é *Paarung* e indica associação, vínculo ou junção, literalmente, um “apareamento” de meu eu transcendental ao corpo físico do outro. Trata-se de uma associação ou uma criação de pares que se produz na esfera do sujeito à qual o outro é transferido.

⁵ Sobre a diferença entre (meu) corpo vivido e o corpo orgânico (do outro) reenviamos a V meditação das *Meditações cartesianas*. Em linhas gerais, trata-se do corpo como unidade vivida de percepção (*Leib*) e do corpo-movimento (movimento diferente daquele das coisas, porque se move enquanto eu me movo).

nem tampouco uma inferência. De qualquer forma, é sempre abstrata, é sempre algo que pertence ao sujeito. Assim como em Descartes, novamente o outro aparece como um *alter ego*, uma vez que todos os dados que tenho dele são tomados de mim, de minha semelhança com ele. Apesar de falar de “a-apresentação” e não de presença, o outro do qual fala Husserl, como bem dirá Lévinas, é determinado pelo “eu” transcendental, isto é, por um “eu” que dá sentido. Enfim, é uma modificação do eu, como o próprio Husserl reconhece. E não só. A via que vai do eu ao outro proposto por Descartes e Husserl parece também não conduzir ao encontro com o “terceiro”. Serão, de fato, Lévinas, Ricoeur e Marion, que com uma espécie de fenomenologia às avessas, a introduzirem uma terceira via na direção da superação da lógica da dualidade. Trataremos desta tentativa mais adiante. Por ora queremos somente enfatizar o problema. Lévinas, Ricoeur e Marion se perguntam se não haveria nenhum modo de sair deste que é considerado o maior exemplo de solipsismo da história da filosofia. Em outras palavras, trata-se de considerar se não haveria um modo de o “outro” ir-se determinando, se gerando, se individualizando separada e independentemente do sujeito e excedendo a própria relação. Como veremos mais adiante, Scannone reconhece esta possibilidade no “terceiro”. “O terceiro fenômeno, escreve, inclui os anteriores, porém os excede” (2006: 122).

É perfeitamente plausível a ideia de que o outro pode também se insinuar, se auto-indicar, se sinalizar como algo estranho e inacessível para mim, algo que não posso conhecer, não “outro eu”, mas simplesmente outro, ou então outro-que-eu, “outramente” que eu. Neste ponto, a contribuição de Lévinas para a fenomenologia revela-se em toda a sua importância. Lévinas, como é sabido, sustenta que o acesso ao outro, ou melhor dizendo, o “encontro” com o outro não se dá pela via do conhecimento nem pela via da existência, mas que é pela via ética que o outro chega a mim. Embora Lévinas continue usando o termo sujeito, é evidente que não está mais falando do sujeito constituidor de senso, como em Descartes e em Husserl. Na proposta levinasiana é o outro que me

constitui como sujeito e especificamente como sujeito ético. Por si só, o sujeito padece a mais pura passividade: “somente o *para-o-outro* – passividade mais passiva que toda a passividade, ênfase do sentido – se resguarda do para-si” (Lévinas 2011: 71).

Já para Ricoeur, uma tal passividade bloquearia qualquer possibilidade de reconstrução da relação “si mesmo-outro”. Em poucas palavras, parece que o problema pode ser colocado desta forma: de onde devemos partir, do eu ao outro ou do outro ao eu? Todavia, para Ricoeur este é um falso dilema, pois estes dois pontos de partida, quando em movimento, se cruzam e se complementam. Eles não se anulam um ao outro. A objeção de Ricoeur a Husserl é justamente em referimento ao solipsismo, isto é, ao fato de Husserl ter levado a alteridade do fenômeno “outrem”, como de toda e qualquer alteridade, à “esfera do eu”, à esfera do meu corpo de carne, meu corpo próprio. Ora, essa mesma carne, sempre minha, oferece-se como *análogon* primeiro de uma carne outra, cuja experiência imediata e intuitiva, me permitirá falar do outro como de uma cópia. A falta de uma percepção, a presumida “apreensão analogizante”, amplamente reforçada por Husserl, nos oferece a possibilidade de um apareamento, termo que é tomado da lógica e transferido para a epistemologia chegando quase a ganhar um sentido existencial: o outro “está-aí” para mim, é constituído por mim e é em mim (2006: 169).

A questão posta por Ricoeur pode ser resumida no fato que se não admitirmos no sujeito uma capacidade de iniciativa, como parece crer Lévinas, não teremos como dar um sentido real à ética da responsabilidade. O caminho da ética, o caminho do outro a mim, só alcança o término de sua trajetória se se admite ao sujeito uma capacidade de dar resposta. Se bem que neste ponto, Lévinas estaria perfeitamente de acordo. A bem da verdade, o que resulta dessa discussão é que são dois planos diferentes – um é gnosiológico o outro ético – e o que Ricoeur propõe é mantê-los coordenados. É no seio desta articulação que Ricoeur

recoloca a questão de como ser reconhecido por uma outra autoconsciência:

A fenomenologia das duas versões claramente opostas dessa dissimetria originária segundo ela tome como ponto de referência o eu ou outrem; uma delas, a de Husserl nas *Meditações cartesianas*, permanece como uma fenomenologia da percepção; nesse sentido sua abordagem é teórica; a outra, de Lévinas, em *Totalidade e infinito* e em *Autrement q'etre ou au-delà de l'essence* [...], é francamente ética e, por implicação deliberadamente antiontológica. As duas abordagens possuem sua legitimidade e nosso próprio discurso não exige de modo algum que decidamos em favor de algumas delas (Ricoeur 2006: 168).

Ricoeur observa, porém, que Lévinas não recorre somente a uma ética levada aos extremos, mas que considera também o caminho do reconhecimento, que é o caminho da “comparação entre os incomparáveis” (2011: 173) do qual somente a justiça é capaz. Dessa forma, assim parece, a ética extrema atinge seu fim que é abrir espaço ao “terceiro”, abrir a possibilidade da mediação, da linguagem, do cálculo, enfim, da deliberação e da decisão. Na mesma linha de pensamento, Scannone fala de uma abertura à fraternidade universal como o sentido mesmo do “terceiro” (2006: 127).

Por fim, na visão de Ricoeur, Lévinas está do lado do “terceiro”: “O tema do terceiro é imposto pela própria posição do filósofo [...]: o lugar em que ele está é o lugar do terceiro” (Ricoeur 2006: 174). Mas é a posição de Ricoeur que aqui nos interessa. Pelo fato de admitir o “terceiro” e, portanto, inevitavelmente a comparação e o reconhecimento mútuo, o filósofo francês se aproxima, para tomar distância em seguida, da filosofia hegeliana. Recordamos que para Hegel a figura do “terceiro” corresponde ao Espírito Absoluto, última etapa do caminho fenomenológico de retorno ao eu:

O que mantém a problemática de Hegel distante da nossa é a referência especulativa, sem contrapartida empírica, à identidade, à totalidade [...]. É essa forma de ontoteologia que impede que a pluralidade humana apareça

como a insuperável referência das relações de mutualidade, escandidas pela violência, que percorre o discurso hegeliano, desde o nível da pulsão e do amor até o da confiança no amago da totalidade do povo (2006: 194).

Se o solipsismo caracteriza-se como a principal questão na ordem fenomenológica, assim como na dialética hegeliana entre o mesmo e o outro, tal questão resulta ainda mais problemática no pensamento levinasiano e ricoeuriano de modo que ambos concluem admitindo a ideia do “terceiro” como outro de todos os outros e promovem uma transição do reconhecimento de algo para o reconhecimento de alguém, o que, em certo sentido contribui para a ruína da filosofia da representação⁶.

Ao admitir o “terceiro”, a fenomenologia não só reconhece um limite, mas admite a função insubstituível deste com respeito à alteridade irreduzível tanto do *ipse* quanto do *alter*. Comenta Scannone: “deve-se aceitar, segundo minha opinião, essa implicação necessária do terceiro como condição fenomenológica tanto do respeito (Kant) e do reconhecimento mútuo (Hegel) quanto da estima ‘do outro como si mesmo e de si mesmo como outro’ (Ricoeur)” (2006: 124). Se impõe, portanto, a necessidade uma análise rigorosa dos traços deixados pelo “terceiro”. Uma análise, sem dúvida e antes de tudo, fenomenológica considerando também a condição do “terceiro” na sua visibilidade/invisibilidade, para que a relação com a alteridade seja também ética e pública. Scannone, para além de Husserl e de Hegel e seguindo os filósofos da alteridade, acredita que “*somente* por causa do terceiro, graças ao qual o dual – e o duelo – são solevados pela *comunhão*, são possíveis tanto esta como a alteridade irreduzível do outro e do si mesmo, e a irreduzibilidade de um e de outro a qualquer tipo de totalidade, mesmo que dialética” (2006: 121).

⁶ Recordamos aqui o texto de Lévinas intitulado “A ruína da representação”: “Pode procurar-se a condição da verdade numa ética [...]. Pôr fim à co-extensão do pensamento e da relação sujeito-objecto é deixar entrever uma relação com o outro que não será nem uma limitação intolerável do pensante, nem uma simples absorção desse outro por um eu, sob forma de conteúdo” (1998: 164).

3. Traços do “terceiro”

Vimos como na fenomenologia tradicional, centrada em dos polos da relação – precisamente o sujeito – faz com que a relação seja absolvida de toda transcendência e tende a excluir o “terceiro”, pois, nesta ótica, toda alteridade deve aparecer sempre e unicamente ao sujeito, segundo as categorias do sujeito, isto é, no tempo e no espaço. Aliás, a própria intencionalidade se torna uma categoria. Marion pergunta exatamente sobre isto: o que acontece com os fenômenos que não passam pelas nossas categorias, que não se dão nem no tempo, nem no espaço, que não se dão na intuição? Segundo Scannone, a questão posta por Marion é justamente esta: talvez existam coisas que aparecem sem “ser”, e que por isso as categorias do sujeito não conseguem cooptá-las.

O conceito fundamental com o qual Marion pretende superar as restrições categoriais às quais a própria fenomenologia se submetera é o conceito de dom e de doação: existem alguns fenômenos que não se apresentam sem antes doarem-se a nós. Segundo Marion, todo fenômeno, enquanto aparece, se dá. Não “existem” fenômenos. Fenômenos “se doam”. Com isso, se abre espaço para muitos outros fenômenos, mais além das capacidades de recepção do sujeito; fenômenos que saturam a capacidade do sujeito de determinar e controlar o aparecer. Marion identifica quatro fenômenos saturados: o acontecimento (que satura a lei da causalidade), o que ele chama de ídolo (que satura a imagem real), o ícone (que satura minha capacidade ver, pois é o outro que vê), e a carne, que é o que nos interessa aqui ao falarmos do “terceiro”.

Para avaliarmos a relação entre fenômenos saturados e o “terceiro” tomaremos como referência, a obra *Le Phénomène érotique*. Mas antes é de fundamental importância – ao menos como ponto de partida para a análise da relação fenômeno saturado e o “terceiro” – as questões de ordem “gramaticais” colocadas por Marion no texto “El tercero o el relevo del dual”. Neste texto, Marion observa que uma conversação envolve sempre um “eu” e um “tu” – que trocam de posição dependendo de quem

está com a palavra – enquanto que o “terceiro” (“ele”) permanece excluído, ou seja, não toma parte na palavra viva, não é um interlocutor: “‘ele’ não fala, não porque se cala ou deixa dizer [...], mas porque serve de objeto para a conversação” (2006: 94). Nesse sentido pode-se dizer que o “terceiro” nunca está “aqui” presente, não está “entre nós” que falamos, do contrário se converteria em um “eu” ou um “tu”. O “terceiro” não é deste mundo. Está fora⁷. Ele não exerce, mas, ao contrário, padece do discurso.

Marion transposta esta ideia também ao âmbito fenomenológico. No §38 de *Le Phénomène érotique* (2003: 326), dedicado ao “Acontecimento do terceiro”, afirma que o “terceiro” parte de fora do fenômeno erótico, isto é, de fora das intrigas da relação eu-tu e livre da finitude de tal relação, se encontra em condição de garantir a “promessa”, ou seja, de garantir a continuidade do fenômeno erótico, de garantir a recepção do dom. Todavia, prossegue Marion, o “terceiro” não teria legitimidade para garantir o juramento e a realização ou continuação do fenômeno erótico se, de certa forma, não pertencesse também ele à redução erótica. Toda esta dificuldade advém, segundo Marion, do fato de se ter procurado a alteridade na relação com “eu-tu”, uma relação a dois, erótica por assim dizer (2006). Surge então a pergunta: como o “terceiro” entra na relação? Ora, segundo Marion (2003: 327) o “terceiro” entra na relação fenomenizando-se. Também Scannone acena para esta dupla condição do “terceiro”: “ele” se faz visível em perder sua invisibilidade, se faz visível no rosto de todo outro e invisível quando o outro é “Ele” com a letra maiúscula, isto é, Deus (2006: 122).

O testemunho que o “terceiro” dá do juramento entre dois amantes é legítimo se o fenômeno erótico não se apresentar nem como meu, nem

⁷ Esta ideia talvez tenha sido tomada de Lévinas para quem a expressão “Fora do sujeito” está a significar um pensamento que “efetua e sustenta a proximidade de homem a homem, a proximidade do próximo ou a acolhida que o homem faz do outro homem. Pensamento que não se reduziria a um ato de conhecimento, no qual âmbito se constituem as verdades: onde isto ou aquilo consegue mostrar-se na consciência de um eu e onde o seu ser se apresenta o permanece na objetividade ou na exterioridade de um aparecer, sustentada pela identidade impassível deste eu” (2018: 5). Fora do sujeito, “de unicidade a unicidade, da um ao outro, fora de qualquer parentela” (2018: 6-7), proximidade social em sentido levinasiano, “maravilha de um pensamento melhor que o saber. Fora do sujeito” (2018: 7). Tradução minha.

como do outro, mas precisamente como seu, como um terceiro fenômeno. Só assim, o “terceiro” pode legitimamente reconhecer e atestar nossa visibilidade – a visibilidade da nossa relação erótica – sempre repetida na continuidade inatacável de sua própria visibilidade. A visibilidade do “terceiro” dá ao “nosso” fenômeno erótico, ao fenômeno próprio do eu-tu, sempre intermitente enquanto juramento, uma estabilidade, um caráter de “relação resolvida”: “O que quer que aconteça com o primeiro fenômeno erótico, escreve Marion, o terceiro garante por sua visibilidade incontestável que houve um tempo em que nosso juramento se fenomenizara em plena luz” (2003: 327). Se o “terceiro” não interviesse, não haveria como termos memória da nossa promessa, esqueceríamos para sempre da hora do juramento, se esvaneceriam nossas palavras, não haveria um fim à repetição. Não é que o terceiro reproduza o evento da nossa promessa, ele se produz a partir da promessa. É ligado ao evento da promessa tanto quanto é em si mesmo seu próprio evento.

Ainda no que se refere a relação dual, o “terceiro” é o filho, o infante, entendido como exigência da condição erótica. Para Marion, o filho não é uma exigência biológica, ou sociológica que seja, mas fenomenológica (2003: 329), uma necessidade de dar visibilidade mais estável ao fenômeno erótico, já realizado na promessa e repetido no prazer (*jouissance*). O filho é também fenômeno em si mesmo. A sua própria carne o comprova, ele é separado. Aos olhos dos amantes, portanto, o filho confirma a proximidade deles e ao mesmo tempo, com sua própria carne, marca uma distância irre recuperável entre outras duas carnes. Mesmo quando os amantes rompem, independentemente da vontade dos amantes, o filho continua a manifestar que uma promessa existira outrora. Por isso o infante é o primeiro próximo, mas não pode assumir a função de último. Daí a ideia do “terceiro” escatológico.

O “terceiro” escatológico, o adeus, é testemunha do amante que ama como se o próximo momento da sua redução erótica fosse o último, do amante que ama como se seu próximo ato de amor realizasse sua última possibilidade de amar. O “terceiro” escatológico transforma um instante

comum, um instante entre muitos outros na cadeia de repetições, numa instância última “e isso pode se realizar desde que eu decida assumir o instante por vir não somente como um acontecimento decisivo, mas como um acontecimento em última instância” (2003: 346). O “terceiro” escatológico é, portanto, uma decisão, uma decisão de amar como se não houvesse outra possibilidade, como se o definitivo me consolidasse como amante-amado. Para Scannone, “terceiro” escatológico é também o modo de operar de Deus enquanto é “juiz e testemunha escatológica do bem” (2003: 131).

Por fim, se pudéssemos pensar uma temporalidade para o “terceiro” só poderíamos imaginá-lo como um transeunte, em passagem no tempo que separa o já-agora o não-ainda. O “terceiro” é em passagem porque sua carne se separa da carne dos amantes. Neste sentido ele desaparece como carne. Ficariam os amantes, então, sem testemunha? Segundo Marion isso não ocorre porque o “terceiro” transeunte não é somente carne, mas também corpo, visível no mundo, no aqui e ora. Portanto, corpo do “terceiro” ou do filho, continua confirmando a promessa de amor dos amantes. Enquanto passa como carne e se transforma em corpo, o “terceiro” não mais testemunha a erotização e o gozo (*jouissance*), mas um outro sentido do juramento, o senso de finitude da carne erotizada. Entretanto, se tudo terminasse aqui, o “terceiro” não passaria de um corpo como outro qualquer no mundo. É importante que o “terceiro” mantenha a ambiguidade corpo/carne, em outras palavras, o “terceiro” enquanto passante, visível, testemunha que o seu corpo vale como carne invisível proveniente de um juramento (2003: 343).

Assim como em uma das asserções de Lévinas, também para Marion o “terceiro” põe a consciência, restando, todavia, invisível à consciência. Como, seria, de fato, possível uma *époche* da própria consciência? Eis o motivo pelo qual o infante ou o amor e o escatológico restam invisíveis enquanto dão visibilidade respectivamente ao “erótico” e ao “come se fosse último”. Eles próprios, porém permanecem invisíveis: “O terceiro sempre

acaba ausente” (Marion 2003: 337), mas, pela carnalidade, o encontramos visível, presente, encarnado. O “terceiro” em pessoa.

Scannone retém precisamente esta ideia de Marion da separação do “terceiro” pela carne. A ideia de separação e do caráter “pessoal” do “terceiro” se encontra presente, em certo sentido, já em Lévinas. Mas Marion, que tem à sua disposição a teologia cristã, a qual conhece muito bem, pode aprofundar as considerações em torno da encarnação. De fato, Marion toma a ideia do “terceiro”, enquanto “terceira pessoa”, de Ricardo de São Vitor, teólogo medieval que no seu *De Trinitate* busca dar razões de porque um Deus em três pessoas seria mais perfeito que um Deus em duas pessoas ou um Deus unipessoal, monódico e solitário (Marion 2006: 116). Falar da carne como personalização, não é falar de um corpo como os outros. A carne é a experiência de um corpo que é meu, é o que marca a minha singularidade, ou seja, a minha encarnação, a forma única e pessoal de experimentar meu corpo e de experimentar a relação: por ser carne, não posso tocar com meu corpo e não ser tocado e quem me toca, toca e é tocado, sente meu contato na sua pele.

Sendo assim, as figuras notórias da terceidade em Marion são: 1) o “terceiro” como testemunha ou o olhar de um “tu” que me olha e que testifica um “terceiro” que olha nele; 3) o “terceiro” como transeunte ou a abolição da diferença entre o instante presente e o último instante, entre o agora e o não-ainda; e, 3) o “terceiro” pessoal (corpo/carne) que demanda ao eu e ao tu de permanecerem eles próprios e que se insere na relação como pessoa. Para concluir este ponto gostaria ainda de acrescentar algumas breves considerações: antes de mais nada, ressaltamos a grande proximidade com os textos levinasianos. É interessante ressaltar também a nota comum presente nas três figuras, que é o jogo visível e invisível, fenomênico e mais que fenomênico (saturado). O amor, o tempo e a carne podem de fato ser entendidos como fenômenos saturados. Resta ver como pensar o “terceiro” numa “fenomenologia da comunhão” (Scannone 2006: 125) que permite a busca social de justiça e equidade.

4. O “terceiro” encarnado e a transcendência ética: considerações conclusivas

Passemos agora a examinar como o terceiro vai gradualmente ganhando traços próprios a partir de um novo contorno, aquele da filosofia latino-americana. No entanto, é preciso dizer que Scannone retém de Lévinas aquela dimensão do “terceiro” em seu sentido da mediação. Aquela mediação que emerge no momento mesmo de ter que “comparar os incomparáveis”. De Ricoeur Scannone acentua o reconhecimento mútuo nas formas do amor, do jurídico e do social. E de Marion, a intransitividade ou o modo indireto de aparecer do “terceiro”. Dito isto, podemos afirmar inicialmente que, mesmo conhecendo os mecanismos do reconhecimento no nível da dialética hegeliana, Scannone, tentará por sua vez colocar a questão do “terceiro” no nível da “dialógica”, mais influenciado pelos filósofos franceses contemporâneos que por outros, por exemplo, pelos filósofos marxistas que também influenciaram o pensamento latino-americano.

Como sua contribuição mais própria e como complemento à reflexão dos fenomenólogos, Scannone fala do “terceiro” a partir do diálogo entre *ethos*. O “terceiro”, portanto, não estaria situado dialeticamente, mas dialogicamente, exatamente porque, na visão de Scannone, estaria determinado histórica e culturalmente. Portanto, o único modo para que um encontro com o “terceiro” aconteça é instaurado um diálogo. E mesmo quando tal encontro se apresenta conflitivo, a alternativa será de novo o diálogo. Portanto, a “dialógica do terceiro” é, segundo Scannone, uma espécie de “negação alternativa”, que diferentemente da negação dialética, não produz uma síntese, mas uma transcendência no sentido “diálogo”: “O terceiro – escreve Scannone – possibilita o entre-jogo do diálogo. Pois é quem, por primeiro, escuta a palavra questionadora do oprimido, deixando-a ser, ao deixar-se questionar por ela, e é o primeiro que a corresponde” (1972: 317).

O reconhecimento, nos moldes da dialética hegeliana absolutiza a relação e não “reconhece ao singular (pessoa e/ou povo) a sua indefectível alteridade e novidade” (1972: 316). Para Scannone, o “terceiro” – que nunca é o “coletivo neutro”, um compacto impenetrável, uma síntese ou a soma de indivíduos – mas o “sujeito comunitário” ou o “terceiro coletivo”, se assim se pode dizer retomando aqui a ideia de *nosotros*. Em um interessante artigo de 2011, Scannone recapitula as ideias principais que giram entorno do conceito de *nosotros* ético-histórico⁸, o qual não pode ser pensado fora da relação eu, tu e ele onde o “ele(s)” (comunidade, família, povo...), ou seja, o *nosotros* não deve ser entendido como a soma de indivíduos, mas como a transcendência ética da pessoa cuja epifania é a relação ética com o outro (2011: 74). A compreensão do *nosotros* como comunidade ético-histórica supera as relações intersubjetivas concebidas somente como privadas ou intimistas entre “eu” e “tu”, vale dizer, entre o mesmo e o outro, pois o *nosotros* inclui os “ele” (os terceiros), e as consequentes consideração sobre justiça e solidariedade, sobre instituições sociais, políticas e jurídicas.

A saída na direção da ética – ou da libertação (*liberación*) – portanto, não se dá por via da fenomenologia, nem mesmo a mais crítica. Segundo Scannone a ultrapassagem da fenomenologia na direção de uma ética, sobretudo na América Latina, deve ser complementada por um aporte social e estrutural. Assim que, para os filósofos da libertação, incluindo Scannone, o “rostro” do qual fala Lévinas⁹ ou o “dom” a partir do rosto, do pensamento de Marion¹⁰, são interpretados de modo a permitir uma reflexão entorno ao “terceiro coletivo”, incarnado nas populações vítimas

⁸ Scannone elabora a ideia de *nosotros* ético-histórico em diversos trabalhos anteriores ao texto de 2011, entre eles: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990. Ver também: Scannone, J. C.; Aquino, M. F.; Remolina, G. (Org.). 1995. *Hombre y Sociedad*. Reflexiones filosóficas desde América Latina. Bogotá: Ed. da Pontificia Universidad Javeriana e “Hacia una antropología del ‘nosotros’”, CIAS, *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* n. 36, 1987, p.429-432.

⁹ Lévinas tinha conhecimento da leitura de sua obra por parte dos filósofos da libertação, entre eles E. Dussel e J.C. Scannone, que conhecera pessoalmente, e tomara um cunho mais social e político. Reenviamos à entrevista “Filosofia, justiça e amor”, em *Entre Nós* (2004: 162).

¹⁰ No artigo “El tercero o el relevo del dual”, Marion declina a responsabilidade também no social e no público mostrando que o “terceiro” não somente faz do outro um outro ao suscitar no primeiro a responsabilidade ética, mas suscita igualmente a responsabilidade pelos outros do outro.

seculares da injustiça. Mas não podemos negar que já em Lévinas a questão terceiro – tradicionalmente relegada à lógica –, ganhara um estatuto ético-político, como bem observou Ricoeur na sua leitura de Lévinas, que apresentamos acima¹¹.

A partir do panorama descrito, podemos descortinar dois sentidos do “terceiro” quanto ao político: o primeiro é a sua característica de impessoal ou universal, ou seja, o outro generalizado, o “terceiro” do reconhecimento jurídico e das instituições do qual já falava Ricoeur; mas dá-se também o sentido do “terceiro” enquanto homem concreto e singular, próximo ou distante, homem ou mulher, de ontem, de hoje e de amanhã (para nós é sempre uma grande questão saber se somos dignos dos homens e mulheres de amanhã!) ou, em linguagem levinasiana, o “terceiro observa-me nos olhos de outrem” (Lévinas 1991: 190). Scannone reconhece a distinção levinasiana. Além disso, Scannone afirma que o “terceiro” levinasiano “ocupa um lugar intermédio entre a regra neutra e o terceiro pessoal pois está compreendido ao mesmo tempo em forma pessoal (‘o outro’) e, contudo, universal (‘generalizado’)” (2013: 119).

Tem-se a sensação, todavia, que o ingresso do terceiro na “incondição” do sujeito ético e a possibilidade deste de abrir o espaço conceitual da política – sem deteriorar a ética, se entende – permanece marginal na obra de Lévinas. Mas recordemos que Lévinas vem de uma experiência de falimento do que podemos chamar de “projeto político”¹². Scannone, não tem motivos para duvidar da política como uma mediação ou um caminho necessário para se chegar à libertação, entendida não como uma simples “fissura ontológica”, mas como encarnação. De fato, Scannone encontra e aprofunda com a linguagem da filosofia da libertação, o discurso sobre o terceiro da forma mais encarnada possível e não somente em sentido pessoal, mas nos olhos de outrem, ou seja, na

¹¹ Também para O. Dekens o terceiro aparece na reflexão levinasiana como possibilidade de abertura ao discurso político, ou melhor, “ele é o ponto de flexão da ética à política, ao mesmo tempo que o lugar de nascimento do território político, um terceiro que não precisa ser demonstrado ou experimentado, mas apenas estar localizado no espaço conceitual colocado por Lévinas” (Dekens 2003: 24).

¹² Recordemos que Lévinas, como hebreu, experimentou de perto a sensação de falimento do projeto político, sobretudo durante a sua permanência em um campo de concentração na Alemanha nazista.

humanidade concreta do homem em carne e osso... e sangue. Assim entendido, o “terceiro” conclama à uma tarefa quase messiânica: “O terceiro tem a função de mediador. Ele encarna o ‘entre’. Não o entre da relação dual, mas o entre que se dá entre quem pretende “ser” totalmente (o opressor), e aquele a quem se intenta reduzir a nada (o oprimido)” (1972: 317). Apesar da indefectibilidade e da incognoscibilidade de seu mistério, o terceiro se faz proximidade interpelando-me “no rosto do povo latino-americano oprimido de onde irrompe o futuro, encontra-se o sentido novo da história, o vir-à-ser nosso latino-americano” (1972: 317).

Como vimos, Scannone considera todos os oprimidos o “terceiro” por antonomásia, “por serem eles quem, por seu simples estar e padecer, testemunham e julgam a injustiça (2013: 128). Aqui, além da superação da dialética e do fenomenológico e talvez também do institucional – coisa que já acontece quando se atinge a ética no nível procurado por Lévinas – toma-se em consideração a relação social e política na sua concretude, aspereza, rudez, e tudo isso sem recorrer ao formalismo, mas bem sim ao apelo, à escuta e ao diálogo. Portanto, como se pode ver, para Scannone não basta haver finalmente encontrado uma fissura ontológica e substituí-la por uma fenomenologia mais rigorosa.

Para que se inicie o processo libertador é necessário deixar ser, em toda a sua onticidade, a esta palavra que é o rosto sofrido do povo oprimido. E quem é que a deixa ser senão aquele que a escuta enquanto ela se diz na dor ou no conflito, e aquele que se deixa questionar por ela? A este, nós o chamamos: o terceiro (1972: 327).

Scannone, como se pode observar, acrescenta ao “terceiro” um sentido próprio que advém da filosofia da libertação, onde “o terceiro é o oprimido que antes não tinha consciência da opressão e agora se deixa questionar pela opressão do seu povo. Ele é também o opressor enquanto, deixando-se questionar, toma consciência da opressão e se coloca ao lado do oprimido” (1972: 317). No texto mais recente de 2006, o “terceiro” se torna também mediação necessária para que o reconhecimento não seja a expressão da absorção do “um-pelo-outro”, resultante da dialética eu-

outro, mas cumpra sua função abrir toda e qualquer relação dual: é o que faz por exemplo o filho na relação entre o casal, o pai na relação mãe-filho, a testemunha na promessa, o juiz no conflito. Aqui Scannone se encontra em sintonia sobretudo com Lévinas e Marion, para os quais o terceiro funciona quase como uma testemunha pública, um escrivão (palavra escrita) que garante um compromisso (palavra pronunciada), um mediador em certo sentido. Lévinas, como sabemos, é quem melhor conseguiu mostrar a prioridade do imediato e a ruína da mediação. Do mesmo modo Marion pretendia, pela doação imediata, superar toda distância e toda mediação. Todavia, Scannone vê na ética levinasiana e na fenomenologia de Marion esboços de uma hermenêutica, isto é, de uma mediação – interpretação e resposta – sem prejuízo do imediato. Tal esboço aparece na estrutura do chamado – que enquanto chamado é, sim, anterior à resposta, mas resta na sua generalidade, neutralidade e anonimato até o momento em que o destinatário a interpreta e responde. Sendo assim, pela interpretação e resposta, o “terceiro” exerce sua função que já citávamos acima, de testemunha e garantia de “objetividade” nas relações sociais que não devem ser pautadas por meras preferências subjetivas (Scannone 2013: 130). Com este ponto de chegada, Scannone sem dúvida retoma a ideia ricoeuriana do reconhecimento mútuo pela mediação do “terceiro”. Convém ressaltar mais uma vez que o “terceiro” aqui não é o neutro e o abstrato, mas um “terceiro” pessoal que se encarrega do neutro e do abstrato.

Referências

- Dekens, Olivier. 2003. *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*. Paris: Ellipses.
- Descartes, René. 1979. *Meditações*. In: _____. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, p. 83-142.
- Hall, Edith. 2018. *Aristotle's Way. How Ancient Wisdom Can Change your live*. London: The Bodley Head.

Lévinas, Emmanuel. 1991. *Totalidade e Infinito*. Ensaio sobre a exterioridade. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70.

_____. 1998. A ruína da representação. In: _____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, p. 151-164.

_____. 2004. Filosofia, justiça e amor. In: _____. *Entre Nós*. Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Org.). et al. Vozes, p. 143-164.

_____. 2011. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad. José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

_____. 2018. *Fuori dal soggetto*. Trad. Francesco Paolo Ciglia. Bologna: Marietti.

Marion, Jean-Luc. 2003. *Le Phénomène érotique*. Six méditations. Paris: Grasset.

_____. 2006. El tercero o el relevo del dual. *Stromata*, v. 62, n. 1/2, p. 93-120, ene./jun.

Ricoeur, Paul. 2006. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola.

Scannone, Juan Carlos. 1972. La liberación latianoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, Córdoba, v. 28, n. 1/2, p. 107-150, ene./jun.

_____. 2006. La comunión de nosotros y el tercero. Comentario a la Conferencia de Jean-Luc Marion. *Stromata*, Sao Miguel, v. 62, n. 1/2, p. 121-128, ene./jun.

_____. 2011. El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, p. 69-82, jan./abr.

_____. 2013. El reconocimiento mutuo y el tercero. In: Ponce, Fernando; Scannone, Juan Carlos; Silva, Eduardo (Comp.). *En las bases de la justicia*. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia hoy en América Latina. Bogotá: Siglo del hombre, p. 117-131.

A interculturalidade de Juan Carlos Scannone. Vivência e filosofia

*Dulcelene Ceccato **

1. A modo de testemunho

Entrei em contato com os escritos filosóficos de J.C. Scannone em 2013, quando formulava minha proposta de pesquisa doutoral sobre filosofia intercultural na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma. Através dele conheci o pensamento de Rodolfo Kusch sobre o qual escrevi minha dissertação. De lá para cá, tenho visitado repetidamente os escritos de Scannone, pois nos oferecem uma multiplicidade de temas teóricos e práticos sobre nossa realidade latino-americana, tratados e *re*-tratados com profundidade e radicalidade.

Em primeiro lugar, quero testemunhar a sensibilidade e solicitude do Pe. Scannone para com todos, sobretudo quando se tratava de colaborar com algum estudante que lhe solicitasse uma opinião ou mesmo uma indicação de fonte de pesquisa como ocorreu comigo. Em uma de suas viagens a Roma em 2014, nós nos encontramos na Gregoriana, e ele, delicadamente, me entregou dois volumes preciosos para a minha investigação sobre Rodolfo Kusch. Além disso, dispensou duas horas de

* Dulcelene Ceccato, sds, nasceu em Cascavel-PR, é mestre e doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Itália, e é membro da Congregação das Irmãs do Divino Salvador (Salvatorianas). De 2002 a 2012 foi membro da Direção Internacional da Congregação, sendo responsável pelas unidades apostólicas de países de língua latina presentes na Europa, América Latina e África. Atua como facilitadora e consultora intercultural e assessora da Rede Salvatoriana de Educação no Brasil.

conversa para narrar as origens do pensamento argentino sobre a “sabedoria popular” e outros temas, desenvolvidos na segunda metade de 1900 e de seus desdobramentos. Depois disso, mantivemos uma correspondência por um certo tempo e sua gentileza foi sempre pontual. Em segundo lugar, quero salientar que a filosofia intercultural de Scannone, sobre a qual versa este artigo, está esparsa em toda a sua obra. Mas ela é, sobretudo, evidente na sua autobiografia existencial, antes que intelectual. Prova disso, veremos mais adiante, são os inúmeros grupos de diálogos interdisciplinares e interculturais dos quais ele participou, colaborou e promoveu. A filosofia intercultural é antes uma vivência e, só depois, possibilidade teórica. Nesse sentido, Scannone nos deixa como herança essas duas dimensões: a vivência e a busca contínua de uma elaboração filosófica intercultural. Neste artigo buscarei recolher o seu itinerário através de algumas categorias que regeram a sistematização de sua filosofia intercultural, que partiu de seu pensar situado latino-americano até a sua tentativa de universalização.

2. A emergência da *cultura* e do *popular* no contexto filosófico latino-americano

Por ocasião dos 80 anos de idade de Juan Carlos Scannone celebrados em 2011, um grupo de pensadores multidisciplinares escreveu um livro em sua homenagem¹, pois, para narrar Scannone é preciso os vários pensares: o da filosofia, o da teologia, o das ciências humanas e o das sabedorias populares. O livro abre com uma autobiografia intelectual escrita pelo próprio Scannone, na qual encontramos a riqueza de uma longa vida de árduo trabalho acadêmico, aberta a uma grande diversidade de influências e colaborações, sejam elas de nível interno desde a experiência situada na Igreja e na vida acadêmica argentina, passando

¹ O livro em homenagem a Scannone é dividido em três partes: a primeira com artigos referidos a Scannone e seu pensamento; a segunda com escritos sobre as principais questões da filosofia de Scannone; e a terceira convida a um diálogo entre a filosofia e a teologia, o que exprime a práxis filosófica e teológica do mesmo.

pelos muitos diálogos com pensadores e pensadoras latino-americanos, até a intensa atividade investigativa e dialógica compartilhada com vários pensadores e instituições europeias. Este ir e vir do Padre Scannone até os últimos dias de sua vida, denotam uma incansável experiência dialógica, já que filosofar é essencialmente *dia*-logar ou *poli*-logar, isto é, repartir e confrontar a palavra que se ensaia para a inteligibilidade da vida. Dessa autobiografia, quero salientar a originalidade de uma temática que transpassa seu pensamento que é a *cultura* (Figuroa; Cantó 2013)² e sua complexidade, a qual foi expressa e *re*-expressa por ele a partir de várias abordagens, dependendo dos seus fins. Essa categoria foi se expandindo e se enriquecendo ao longo de suas obras. O primeiro registro é narrado pelo próprio Scannone na autobiografia citada, sobre em que contexto emerge seu interesse pelo tema. Conta ele que no ano de 1975, quando se encontrava em Roma para um encontro do *Movimento Internacional de Intelectuais Católicos de Pax Romana*, improvisadamente, teve de substituir Gustavo Gutiérrez com uma conferência teológico-pastoral. Nessa oportunidade, abordou pela primeira vez, a problemática cultural na pastoral, tomando como base o relatório realizado pelo grupo de pensadores latino-americanos para este evento e relacionando-o com as contribuições do teólogo Lucio Gera e de uma abordagem de Jean Ladrière. Emerge, então, sua conferência intitulada: *Hacia una pastoral de la cultura*. Aqui se origina a problemática prático-pastoral a nível teológico, mas sua abordagem é já filosófica, segundo as palavras do próprio autor:

Allí se da relevancia a la sabiduría de los pueblos – no pocas veces más transparentes em su carácter humano entre los sectores populares –; se la considera como el núcleo (ético-mítico, según la terminología de Ricoeur) de sus culturas respectivas, se expone su relación actual con la modernidad según los distintos ámbitos geográficos – de los que hablaban los informes –, y se plantea la relación de ambas – sabiduría popular y modernidad –, con la fe (Scannone 2013: 27-28).

² Para uma crítica da emergência da problemática cultural na filosofia, especificamente no Brasil, mas que foi um movimento abrangente na América Latina, veja-se: Domingues, I. 2017. *Filosofia no Brasil – Legados e Perspectivas*. Ensaios metafilosóficos. São Paulo: UNESP, p. 417-549.

Os termos significativos para abordar o problema da interculturalidade da qual vamos tratar aqui, começam a aparecer naquilo que foi uma constante em seus escritos filosóficos, a saber, a preocupação com a *sabedoria popular*, a *cultura* em relação com o *símbolo* e a *religião*, a sua natureza *situada*, local e, paradoxalmente, *universal*.

Esses e outros temas da filosofia intercultural de Scannone desenvolvidos mais tarde, como a *mestiçagem cultural*, trazem a marca do que se vivia no contexto teológico latino-americano do pós-Concílio Vaticano II: o influxo da Conferência Episcopal de Medellín (1968), o nascimento da Teologia da Libertação a partir das obras de Gustavo Gutierrez³, de Lucio Gera⁴ e de outros teólogos e pastoralistas⁵ e as várias influências e iniciativas a nível filosófico de um significativo número de pensadores latino-americanos que vinham questionando o impacto de uma racionalidade colonial no continente, movidos pelo impulso das considerações sobre o tema da identidade. Vigorava também a análise da “teoria da dependência”⁶, uma tomada de consciência sobre a pobreza e injustiça estrutural mantidas no Continente. Nesse período, Scannone concluía seus estudos sobre Maurice Blondel realizados na Europa, lia Paul Ricœur e Emmanuel Lévinas e, uma vez retornado à Argentina, entra em diálogo com Enrique Dussel e outros jovens pensadores que iniciavam uma discussão filosófica desde o lugar hermenêutico que é a América Latina. Um dos fortes moventes dessas reflexões iniciais foi a incômoda pergunta de Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (Bondy 1969), seguido pela leitura atenta da filosofia da alteridade de Emmanuel Lévinas. Alguns deles como Dussel e o próprio Scannone

³ Sobretudo a obra *Teología de la liberación. Perspectivas*.

⁴ Considerado o pai da Teologia do Povo, uma variante argentina dentro da Teologia da Libertação.

⁵ Para uma visão deste contexto veja-se o recente livro de Scannone: *Teología do Povo. Raízes teológicas do Papa Francisco*.

⁶ Dentre as obras mais influentes da “teoria da dependência” está a de F.H. Cardoso e E. Faletto, *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*.

havam tido oportunidade de debater pessoalmente com o filósofo judeu-lituano, naturalizado francês, em eventos pela Europa.

A noção de “alteridade” levinasiana foi logo aplicada à hermenêutica do contexto situado dos jovens pensadores e se configurou, sem sombra de dúvida, na epifania do “oprimido”, do “pobre” – o Outro negado pelo sistema da tradição filosófica e que se tornou a categoria “povo” (*pueblo*), “popular”, que a recém-nascida Filosofia da Libertação condensou de significado originário: “*el pueblo*”⁷ é a massa dos pobres e marginalizados do continente, desde a qual a filosofia latino-americana exerceria uma espécie de *diakonia*, daí sua abordagem necessariamente ético-pedagógico-política. Esse Outro, “*el pueblo*”, tomado como *exterioridade* no sentido empregado por Lévinas⁸, significou uma ruptura com o universalismo eurocêntrico da filosofia moderna, mais precisamente, foi a tentativa de uma ruptura epistemológica com a racionalidade moderna, por parte dos filósofos desse período. A seguinte afirmação nos dá prova dessa buscada ruptura:

Lo que América Latina es, lo vive el simple pueblo dominado en su exterioridad del sistema imperante. Mal pueden los filósofos decir lo que es América latina liberada o cuál sea el contenido del pro-yecto liberador latinoamericano. Lo que el filósofo debe saber es cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero que no es materia inerte ni telúrica posición de la *fysis*. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra analéctica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpela a la justicia (Dussel 1973: 136).

Situado inicialmente nesse clima, Scannone proporá uma interpretação da realidade latino-americana a partir de um ponto de

⁷ Para uma visão das origens da Filosofia da Libertação, seus autores, sua justificativa, pressupostos e método, ver: Ardiles, O. et al. 1973. *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

⁸ Dentre os pensadores que deram origem à filosofia latino-americana, Juan Carlos Scannone e Enrique Dussel foram os que mais reinterpretaram a obra de E. Lévinas, *Totalidade e infinito. Ensaio sobre a exterioridade*, a partir da realidade situada da injustiça social e do colonialismo filosófico reinante no continente.

partida, o pobre, e estabelecerá um diálogo com a filosofia europeia que criticava a modernidade (Husserl, Heidegger, Blondel e Lévinas). Diálogo este, que por sua vez será uma crítica da crítica, desde o lugar hermenêutico da América Latina:

Hay que radicalizar el planteamiento. Pues la praxis de liberación – según nosotros la interpretamos – ya es *respuesta* libre a una *palabra* cuestionante; es un com-promiso que de alguna manera responde responsablemente a una “*pro-missio*”. ¿Desde dónde surge esa interpelación y esa exigencia de un tal compromiso? *Desde los pobres*. Ellos cuestionan éticamente con su pobreza y opresión al mundo de dominación y lucro del que son la excrecencia marginal y marginada. El punto de partida del nuevo lenguaje está dado por la interpelación absoluta, aunque histórica y estructuralmente determinada, que surge del clamor (muchas veces mudo) de los pobres. Dicho punto de partida es éticamente absoluto y sin embargo determinadamente histórico (Scannone 1973: 261-262).

3. Filosofia intercultural e suas *inter*-concepções

Antes de apresentar a abordagem intercultural de Scannone é imprescindível explicitar brevemente e a modo ilustrativo, três modelos de filosofia intercultural, a fim de situar a problemática desde a qual interpretaremos o seu pensamento. O primeiro é o de Raimundo Panikkar, um dos pioneiros da metodologia interreligiosa, aplicado também à filosofia; o segundo é de Raúl Fornet-Betancourt, que cunhou o termo “filosofia intercultural” e tem mantido um intenso diálogo a nível nortel-sul, mas também com outros horizontes do saber. O terceiro, é o modelo de Rodolfo Kusch, cuja convivência e influência teórica marcou profundamente o fazer filosófico de Scannone.

1) Raimundo Panikkar (1918-2010) foi um dos pensadores que contribuiu muito para uma concepção do diálogo intercultural e interreligioso, uma vez que, existencialmente, se definiu como “homem de quatro mundos”: do cristianismo materno dentro do qual nasceu, cresceu e viveu; do hinduísmo, o mundo de seu pai redescoberto mais tarde; do budismo; e do mundo moderno secular (Pradhu 1996: 1). Concebeu a

filosofia intercultural como uma “hermenêutica diatópica” (Savari Raj 2012: 133), onde não ocorre a comparabilidade, mas a “imparabilidade”, isto é, a abertura a um aprender permanente. Por isso, para que ocorra a transmissão de uma singular e intraduzível noção situada dentro de uma particular cultura para uma outra particular cultura, ele recorre ao que chama de “equivalentes homeomorfos”, um método que possibilita a comunicação de tal noção⁹ sem traduzi-la. Por isso, para Panikkar, o diálogo é dialógico, pois a razão é também *mythos* e no diálogo dialogal dos vários *logos*, é que o mito racional de cada cultura se desvela (Pannikar 1984: 218). Então chegamos a compreender nosso próprio *logos*, como a nos aproximar do *logos* de outrem.

2) Raúl Fernet-Betancourt, foi quem, por primeiro, buscou sistematizar os horizontes da *filosofia intercultural*, propondo-a como um novo paradigma filosófico e que há algumas décadas vem realizando diálogos internacionais interculturais e afirmando a práxis ético-política da interculturalidade. Segundo ele, “trata-se de una transformación de la filosofía que, aunque quiere ciertamente contribuir a transformar a la filosofía misma [...], para que sea capaz de estar a la altura de las exigencias de su tiempo y de asumir la tarea de la historia e de contribuir a la liberación de la humanidad” (Fernet-Betancourt 2001: 15-16). Este autor contemporâneo e crítico de Scannone e também da filosofia intercultural realizada na América Latina, recorda que no momento em que a filosofia se “normalizou” ou se institucionalizou como ofício de filósofos dentro da academia, ela universalizou um modelo único, em detrimento de múltiplos contextos que contém universalizações igualmente. Além do que, a filosofia, tal como ela é exercida, se configura como resultado de alguns “vícios” típicos da dependência colonial (Fernet-Betancourt 2004: 22-24). Por isso, a transformação contextual e intercultural da filosofia requer também “la transformación de los hábitos adquiridos por nuestra formación profesional” (Fernet-Betancourt 2001:

⁹ Para uma visão do glossário utilizado por Raimundo Panikkar em seu pensamento interreligioso e intercultural, consultar: <www.raimon-panikkar.org>.

16) para considerar o saber contextual, já que nos “lugares quedan-verdad y hacen verdad”, disse o autor parafraseando Ignacio Ellacuría. Na América Latina, segundo o autor, a transformação da filosofia é sua reperspectivação, para ouvir a voz dos “ausentes”, isto é, das culturas afro-indígenas e das culturas que se desenvolveram na interação posterior à colonização. Então, a filosofia intercultural se constitui assim numa polifonia de vozes que requer incluir a polifonia de fontes: as línguas diversas, a religião, a poesia, a literatura, etc. O que se constituiria numa “*con-vocación*” de vozes em chave dialógica (Fornet-Betancourt 2001: 85).

3) Rodolfo Kusch (1922-1979) que, como já dito, influenciou com suas categorias a abordagem filosófica sobre a cultura e a religião na reflexão de Scannone, foi, talvez, o mais original dos pensadores interculturais do Continente, e pai de um desdobramento da filosofia da libertação que parece ser o único a abandonar uma transculturação filosófica, uma vez que lhe saltou aos ouvidos (e, só depois, ao olhar) um outro verbo praticado no continente: o *Estar*, que enigmaticamente é pronunciado ao lado do *Ser*. Kusch se distancia de outros autores do pensamento intercultural porque evolui para uma investigação que vai do arqueológico passando pelo antropológico até o ontológico, e por fim, superando-o porque a existência a partir do *Estar* foge a toda espécie de determinação – uma vez pronunciado, já *não está*, porque passa a *ser*. Daí que temos em Kusch a consideração da cultura a partir de uma chave intercultural ao interno, na profundidade mítico-simbólica da mesma. Ela se exprime no uso desses dois termos que, segundo ele, constituem a racionalidade americana: o “*ser*” ocidental e o “*estar*”. Este último, corresponde a uma experiência originária e profunda das civilizações que habitavam o Continente antes da chegada dos europeus. Essa experiência, porém, continua presente na cultura das massas periféricas, isto é, excluídas dos centros de saber e influência ocidentalizadas¹⁰.

¹⁰ Kusch desenvolve a filosofia do “*estar*” em várias obras, sobretudo em *América Profunda; Geocultura del hombre americano*; e *Esbozo de una antropología filosófica Americana*.

O termo “estar” como experiência à espera de inteligibilidade, utilizado nas línguas oficiais faladas no inteiro continente, mas que segundo as investigações de Kusch, seu sentido também se encontra nas línguas das culturas originárias dos Andes, acumula uma lógica que se diferencia do pensamento objetivante do ser. Embora sendo um termo tomado das línguas europeias (espanhol e português), ele ganhou uma significação própria no Continente e se situa numa espécie de vácuo ontológico, a-moral, onde tudo pode crescer – o humano, a planta, o azar, a sorte, a vida selvagem, o roçado – tudo está na vida como numa unidade total e plena e o ato de virem a existir, é a possibilidade de dispersão dessa unidade ou centralidade ou, mais precisamente, dessa *ins*-talação abissal. Nela, então, todas as possibilidades simplesmente “*estão, não mais*”. Dissolvidas das oposições e determinações próprias da ontologia, o *estar* é concebido numa lógica de espacialidade e não de temporalidade, está ligado a um *solo*, um fundo onde a existência se *instala*. Neste sentido, sua filosofia não se constitui como uma reflexão a partir do ser, mas se abre à previa experiência onde se origina o ser, ou seja, à problemática pré-filosófica que escapa a uma consideração a partir dos instrumentais interpretativos da tradição. Este “*mero estar, no más*” revela a consistência da existência enraizada na vida. Esta, como uma totalidade não centrada no sujeito, *ex-iste* como uma coletividade de todos os viventes, buscando o acerto fundante, ou seja, o centro, onde esta mesma vida se enraíza. A este acerto fundante Kusch definiu o sentido de “história grande”, a história dos acertos de existência e de vida das civilizações. O *factum* inexorável desta história grande é a sabedoria do “*todos estamos*”, vivendo. E vivendo desde essa sabedoria.

Ser e Estar não são tomados dentro de uma lógica de oposição de dicionários e gramáticas (permanência/transitoriedade), mas se constituem numa matriz experiencial dos povos “americanos”, desde a qual a vida se estrutura. Filosoficamente, porém, os processos colonizatórios salientaram a lógica do ser, deixando no vazio ou na negação a experiência do estar. No entanto, essa experiência é, por sua vez,

uma *lógica de negação* (Kusch 2009)¹¹ que se subtrai à determinação ativa do ser na práxis social (instituições). Daqui Kusch deduz o vazio intercultural que se estabeleceu na cultura, e que ele categorizou como um processo de “*fagocitación*”. Apesar da lógica ocidental da modernidade ter se estabelecido nos processos colonizatórios por quinhentos anos, a verdade do *estar* permaneceu mantendo existencialmente uma lógica de negação que atua, todavia, na cultura popular, livre de ontologias.

Kusch foi buscar essa prova na análise da literatura, da arte, da religiosidade originária dos povos andinos, em suas línguas e, depois, nos sujeitos populares das periferias de Buenos Aires ou La Paz e nos modos de vida e linguagem dos povos dos *pampas* argentinos. Ele argumentou que o próprio filósofo, fora da academia, participa desse processo de *fagocitación* do estar pelo ser, enquanto também nele/nela o estar atua como num existente dentro de sua lógica. Além disso, Kusch demonstrou que o Estar não é uma experiência situada pelo fato de um continente utiliza-lo ‘abusivamente’ em sua linguagem, mas é uma experiência do humano em geral, incluso o europeu ilustrado da modernidade, pois essa visão de mundo está presente no inconsciente social, através de um ritmo inverso ao de uma dialética clássica¹², uma vez que o encontramos nas formas simbólicas que exprimem o fundamento mítico de cada cultura. Daí que é possível buscar em qualquer cultura ou civilização os rastros do Estar, o que torna essa, uma noção universal.

Essa breve referência a três modos de abordagem da filosofia intercultural nos serve para situar os diálogos em que Scannone se engajou com interlocutores diversos, como também, para situar a origem de algumas de suas categorias que brotaram dessas interações dialógicas e investigativas. Seguimos agora considerando tais vivências dialógicas

¹¹ Trata-se de um opúsculo que trata dessa lógica inversa do Estar, intitulado: *Una lógica de la negación para comprender a América*.

¹² A argumentação de Kusch recorre aos paradoxos sociais que alguns autores buscam explicar a partir da dissolução do ser, porém sem sucesso, como é o caso de Heidegger a respeito do “um anônimo”; de Jasper a respeito das massas que dissolvem o indivíduo; Toynbee ou Spengler que se perguntam sobre a inconsistência da cultura ou da história. Pergunta-se ele: “Pero no será el mero estar ese magma vital primario de donde todo sale de nuevo: naciones, personajes, culturas, etc?” (Kusch 2009: 196).

para depois entrarmos propriamente nas especulações e elaborações scannonianas.

4. A interculturalidade dialógica de Juan Carlos Scannone

Como dissemos no início, a vivência filosófica intercultural de Scannone salta aos olhos quando nos damos conta da quantidade de *inter-diálogos* por ele estabelecidos ou participados. Pode-se dizer que ele encarnou uma categoria muito cara, tomada sobretudo da filosofia de Kusch: a de “*nosotros estamos*”. Intentaremos aqui uma relação dos principais grupos dialógicos que constituíram sua “vivência” filosófica e que lhe abriram horizontes para o desenvolvimento de seu pensamento, cujo “lugar hermenêutico” foi sempre a América Latina:

a) Em Innsbruck, Áustria onde fez seu mestrado em teologia, participou dos *Coloquium theologorum* com o teólogo Karl Rahner uma vez por semana, do qual participavam colegas da Espanha, Canadá, os futuros mártires salvadorenhos Ignacio Ellacuría e Segundo Montes, o brasileiro Lorenzo Bruno Puntel e outros estrangeiros. Dessa experiência internacional Scannone nos testemunha: “formamos un grupo para estudiar la filosofía de Rahner, no solo sus escritos filosóficos, sino también la filosofía implícita en los teológicos, que no siempre eran totalmente coincidentes” (Scannone 2013: 22). Entre seu mestrado em teologia e seu doutorado em filosofia, concluído em Munique, Alemanha, em 1967, Scannone participou da chamada Terceira Provação (etapa conclusiva do processo formativo dos Jesuítas), na França com outros companheiros de outras nações. Ele mesmo afirma que sua reflexão filosófica e teológica não teriam sido o que foram sem esta base existencial que o influenciou grandemente.

b) Retornado à Argentina em 1967, depois de ter defendido sua dissertação doutoral sobre Maurice Blondel, ele se engajou no *Movimiento para el Tercer Mundo* que refletia sobre a evangelização dos povos, da cultura e da religiosidade popular na esteira do Concílio Vat. II.

c) Em 1969 conheceu Enrique Dussel, sobre o qual afirmou: “a él debo mi interesse por el pensamiento latinoamericano” (Scannone 2013: 24). O diálogo entre os dois deu origem às Jornadas Acadêmicas interdisciplinares de teologia, filosofia e ciências sociais na Faculdade de S. Miguel, onde já era professor. Estas Jornadas duraram 5 anos (1970-75) e só foram interrompidas pelo golpe militar na Argentina. Paralelamente, surgiu outro grupo de reflexão filosófica em S. Rosa de Calamuchita (Córdoba) no qual Scannone e Dussel iniciaram uma interpretação da obra de Lévinas, *Totalidade e Infinito*, a partir do “lugar hermenêutica da América Latina”. Segundo Scannone, esta hermenêutica era feita

tanto en relación con la problemática de la alteridad (con respeto a la filosofía europea) como en referencia al rostro del pobre que, para nosotros, en AL, pedía una reinterpretación no meramente ética y personal, sino también ético-social y ético-política, estructural y, dadas las circunstancias, conflictivas, a fin de superar los conflictos hacia la paz, siguiendo también en eso la inspiración levinasiana, pero en clave latinoamericana. Así nació la filosofía de la liberación (Scannone 2013: 24).

Sendo estes, anos em que a problemática da identidade, da diferença, das culturas e da tomada de consciência da dependência dos países do Continente se tornavam temas inevitáveis, grande número de pensadores argentinos e latino-americanos passaram a se empenhar na reflexão dos mesmos e então se multiplicaram eventos e grupos. Em 1971, no II Congresso Nacional de Filosofia na Argentina, Scannone entra em contato com a filosofia de Rodolfo Kusch. Nesse congresso, o grupo de Calamuchita apresenta a nascente Filosofia da Libertação. A partir disso o grupo se amplia com a participação de Kusch, Mario Casalla, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann e outros. Este último põe em questão o uso da análise marxista para a interpretação teológica e filosófica da situação sócio-histórica da América Latina, o que levou Scannone a um distanciamento crítico dessa mediação.

c) Depois do golpe militar em 1976 na Argentina, os encontros acima foram suspensos, pois muitos pensadores do grupo tiveram de se exilar

em outros países ou no interior da Argentina, como foi o caso de Kusch que se mudou para Maimará (ao norte) e ali produziu a maioria de suas obras até sua morte prematura, em 1979. Scannone, por sua vez, foi convidado por Peter Hünermann para integrar um grupo internacional de pesquisa em filosofia da religião: *Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano*, subsidiado pela *Fundación Frtiz Thyssen*, de Colônia, Alemanha. Scannone foi encarregado de convocar o grupo de pensadores argentinos, sendo que a maioria deles já participava das Jornadas de S. Miguel e dos encontros de em Calamuchita. Estes estudos e reflexões duraram uma década e, finalmente, em 1981 se reuniram, os argentinos e os europeus no que ficou conhecido como *Colóquio de Paris* e cujos textos e discussões foram diligentemente recolhidos por Scannone no livro *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latino-americana*. Este livro é um precioso documento de diálogo intercultural em filosofia, do ponto de vista metodológico e ético, ainda que o tópico discutido tenha sido a problemática da filosofia da religião¹³.

d) Em sua autobiografia intelectual, ao listar esses grupos de estudo, investigação e discussão, Scannone menciona o nascimento da Equipe Jesuíta Latino-Americana de Reflexão Filosófica¹⁴, iniciado em 1981, por convocação do Superior Geral da Companhia de Jesus, Padre Pedro Arrupe, sj, que, em 1977, interpelou aos filósofos da Companhia, uma

¹³ Os participantes argentinos, todos de Buenos Aires, juntamente com Scannone, coordenador do grupo, foram: Carlos A. Cullen, Enrique Mareque, José Pablo Martín e Eduardo Sinnot. O grupo de investigadores europeus foram: Bernhard Casper e Bernd Trocholepczy (ambos de Freiburg), Heinz-Jürgen Görtz, Klaus Kienzler e Severin Müller (todos de Augsburg), Peter Hünermann (Münster), Odette Laffoucrière e Emmanuel Lévinas (ambos de Paris), Martínez de Guereñu (Bilbao), Marco Olivetti (Roma), Adriaan Peperzak (Nimega), Josef Reiter e Ferdinand Ulrich (ambos de Regensburg) e Gerard Sauter (Bonn).

¹⁴ Os primeiros filósofos que constituíram este grupo foram: Ignacio Ellacuría (UCA e depois mártir em El Salvador), Júlio César Terán (UCE e depois bispo de Ibarra, Equador), Emilio Brito (cubano e professor em Lovaina), Gerardo Remolina (PUJ, Bogotá), Arturo Gaete (UCCH, Santiago), Pedro Trigo (Centro Gumilla, Caracas), e o próprio Scannone que, organizou a maioria dos livros publicados, resultado das pesquisas do grupo e que até o momento somam 10 livros. Mais tarde, se uniram ao grupo outros convidados estrangeiros como Casper Lo Biondo (economista norte americano da Universidade de Georgetown, Washington), Paul Gilbert, (belga, metafísico da Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma), Augusto Hortal (espanhol, especialista em ética da Pontifícia Universidade Comillas, Madrid) e João Vila-Chã (português, especialista em filosofia política da Faculdade de Braga e atualmente da Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma). O número de membros ampliou e o grupo continua se encontrando uma vez ao ano e produzindo reflexões filosóficas desde o contexto latino americano.

revisão e renovação dos estudos filosóficos para seu quadro. O que foi uma convocação para o interno da Companhia, tornou-se uma “missão” para os filósofos jesuítas no Cone Sul e na parte Setentrional do Continente, pois abraçaram a questão com o objetivo de pensar uma filosofia de alcance universal, mas desde um lugar hermenêutico específico: a América Latina e seus temas: pobre, justiça, mestiçagem cultural, inculturação, sabedoria popular, povo, símbolo, violência, ontologia, fenomenologia, hermenêutica. Devido à diversidade de seus componentes, embora todos Jesuítas – e esta característica de não dissolver diferenças, a fim de manter a riqueza das abordagens e visões, lhes é bastante típica – pode-se dizer que este foi um dos grupos que mais nutriu o pensamento scannoniano, sobretudo naquele ponto de vista de uma hermenêutica situada. Os frutos abundantes deste grupo de reflexão filosófica que desde 1981 veio se encontrando a cada ano até nossos dias, é percebido nos dez volumes publicados até a data deste artigo, a maioria deles organizados por Scannone¹⁵, e que mereceriam uma análise à parte sobre como estes estudos se constituem numa específica abordagem filosófica na América Latina e qual sua contribuição para compreender a sua problemática sócio-político e religiosa.

e) Por fim, nos últimos anos, Scannone fez parte ativa de outro grupo de investigação e diálogo que extrapolavam o âmbito da filosofia, ou seja, um diálogo interdisciplinar ou intercomplementar, já que abordar a complexa questão latino-americana do “pobre” e da “cultura popular” como categorias filosófico-teológicas requer também a compreensão das

¹⁵ Até o presente momento foram publicados os seguintes títulos: *Para uma filosofia desde América Latina*. Bogotá: PUJ, 1992; *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Buenos Aires: Bonum, 1993; *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas políticas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1995; *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1996; *Ética y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Buenos Aires: Bonum, 1998; *Filosofar en situación de indigencia*. Madrid: UP de Comillas, 1999; *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*. Buenos Aires: Bonum, 1999; *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina I: De la experiencia a la reflexión*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2003; *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina II: La religión y sus límites*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2003; *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2006; *En las bases de la justicia. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia hoy en América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2010. Pode-se ainda acessar a uma série de artigos dos últimos encontros do Grupo até 2014 no seguinte link: <<https://sites.google.com/site/equijelatref/>>. Acesso: 29 fev. 2020.

ciências sociais. Em 1987, o *Grupo Farrell de Doutrina Social da Igreja*¹⁶, por iniciativa do teólogo alemão Peter Hünermann, solicitou a um grupo de pensadores latino-americanos juntamente com outros alemães, discutir a questão da Doutrina Social da Igreja a partir da América Latina. Esses diálogos interdisciplinares frutificaram em várias publicações sobre temáticas diversas de Doutrina Social da Igreja¹⁷. O próprio Scannone confessa em sua biografia intelectual de que neste grupo aprendeu o diálogo interdisciplinar, o que o levou a desenvolver o discernimento filosófico dos sinais dos tempos que resultou num livro com esta específica temática¹⁸, levando em consideração a contribuição das várias ciências humanas.

Depois de termos situado Scannone em ação nos diversos diálogos, interculturais e interdisciplinares com diferentes grupos e respectivos resultados que deles advieram, podemos dizer que Scannone foi, certamente, muito guiado pela filosofia da ação blondeliana, mas como ele mesmo afirma em sua autobiografia, existencialmente, seu pensamento foi sempre informado de sua experiência espiritual de fé e do carisma inaciano abraçado vocacionalmente, embora fizesse distinções estritas entre as disciplinas das quais tratou (Scannone 2009: 34). É hora agora de considerarmos as categorias interculturais que marcaram seu pensamento.

5. Método e categorias da filosofia intercultural de Scannone

Para compreender a origem e evolução do interesse de nosso autor pela problemática cultural, é preciso fazer ainda algumas relações. A primeira delas é com o clima eclesial que se vivia na América Latina após o Concílio Vaticano II e que coincide com o retorno de Scannone à

¹⁶ Em homenagem ao bispo argentino Gerardo Tomás Farrell, teólogo especialista em Doutrina Social da Igreja.

¹⁷ Veja-se, por exemplo: Hünermann, P. – Scannone, J. C. (ed). 1992. *América Latina y la doctrina social de la Iglesia: diálogo latinoamericano-alemán y reflexiones metodológicas*. v. 1. Buenos Aires: Paulinas.

¹⁸ Trata-se de: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: Plateo para el mundo global desde América Latina*.

Argentina ao término de seus estudos pela Europa, em 1967. Ora, a Conferência Episcopal de Medellín ocorreu em novembro do ano seguinte, a qual impactou grandemente as temáticas que a teologia e a filosofia de Scannone que passaram a abordar a problemática dos *pobres* e da *justiça*, categorias estas que estiveram na origem e no desenvolvimento de todo o seu pensamento. Por isso, elas nunca deixarão de aparecer em seus escritos e formam um eixo a partir do qual podemos unificar toda a sua obra. Para além do contexto eclesial, também o contexto social e de mundo que, historicamente, viveu em toda a década de 1960 uma grande efervescência político-cultural. Tudo isso marcou o pensamento inicial de nosso autor. Segundo L. Maddonni, “el ‘primer Scannone’, se ocupa principalmente de los temas de la filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada y del problema de la auténtica praxis de liberación, ambas cuestiones íntimamente entrelazadas en su reflexión y abordadas desde un renovado planteo por la pregunta del ser” (Maddonni 2017: 40).

A pergunta pelo Ser está intimamente ligada as críticas à modernidade iniciadas por Heidegger, pois Scannone defendeu sua dissertação doutoral sob o título: *Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel* e sob a direção de Max Müller, discípulo direto de Heidegger e, portanto, descende desta linhagem que buscou superar a filosofia transcendental e abrir-se à novas experiências: o *novo pensamento* que supera a matriz epistemológica centrada na relação sujeito-objeto e se abre à temporalidade do ser. A pergunta pelo Ser de Scannone se realiza desde um contexto que não é o eurocêntrico, mas o da *modernidade dependente* do continente latino-americano e mirando o horizonte liberador de tal dependência¹⁹. Daí que, como dissemos anteriormente, o seu encontro com Dussel será determinante neste caminho de desconstrução epistemológica da

¹⁹ Scannone considera que no Continente se requer duas rupturas: “no sólo vivimos actualmente la crisis y superación de la modernidad, sino también - simultáneamente - la de una modernidad que vivimos en estado de dependencia” (Scannone 1973: 12).

ontologia transcendental moderna, acomunando à crítica de Heidegger, à fenomenologia ética de Lévinas a respeito do *rostro do outro*, que na América Latina é identificado pela categoria “pobre”. Logo, a superação da modernidade dependente latino-americana há de reconhecer-se, primeiramente, como uma *alteridade*, superando, assim, a dialética dependência-libertação. É o mesmo Scannone que nos informa sobre esse salto:

La exposición fenomenológica y trascendencia éticas del rostro del otro (del pobre) pone en cuestión toda totalización dentro de la relación sujeto-objeto (sea ésta trascendental o dialéctica) y aun la mismidad del pensar heideggeriano del ser, haciendo estallar esos marcos del pensamiento. Tal interpretación de la alteridad y trascendencia fue asumida por la filosofía de la liberación, pero ella la comprendió no solo éticamente, sino también ético-históricamente, es decir, no en forma privada o intimista, sino socialmente estructurada e históricamente situada (Scannone 1990: 17).

A busca de superar um *logos* essencialista, para além da dialética que mirava uma síntese absoluta, se dá na análise que Scannone inicia através de uma hermenêutica histórico-cultural. Aqui começa a despontar a problemática intercultural que põe em cheque algumas noções modernas que para ele representam obstáculos, tais como: a transcendência que não alcança tocar a transcendência religiosa e a da história, a relação experiência e pensamento – importantes para a abordagem da práxis como ontologia social sem a qual é impossível o argumento da “libertação”. Até mesmo a fenomenologia levinasiana que, embora tenha dado o impulso ético da análise da alteridade latino-americana, revela-se por demais abstrata frente à problemática da cultura, da religiosidade popular, da sabedoria popular como positividade contextuais situadas, sobre as quais nosso autor passa a refletir. Era necessário, pois, um novo método. Daí que Scannone começa a considerar novas mediações para a inteligibilidade desses temas e a possibilidade de um “*novo ponto de partida*”, não no sentido essencial de fundamento, mas de um modelo interpretativo que leve em conta a abertura dos eventos e sua permanente

tensão: este novo ponto de partida (ou evento) é o que Scannone chamou de “*nosotros estamos*” (Scannone 1990: 24)²⁰, ao tomar do *Estar* de Kusch e exprimir quem é o sujeito da experiência latino-americana que caracteriza seu pensar situado. Embora Kusch tenha tido um grande influxo sobre a abordagem scannoniana, vejamos como ela se desenrola ainda sob a influência de Heidegger, Lévinas e Blondel, e qual significado intercultural específico ela ganha nessa nova fase interpretativa de nosso autor.

5.1 Categorias para considerar a situação latino-americana em seu processo de autonomia

Partindo do que chamou de “horizonte metafísico” que é o mesmo que dizer perspectiva metafísica, Scannone elege três deles: o *ser*, o *acontecer* e o *estar*, a fim de garantir que a interpretação se dê num círculo aberto e tensional, sem cair na armadilha da síntese de totalidade. Segundo Maddonni, trata-se de uma “conversão”:

La conversión propuesta por Scannone, como ulterior radicalización del giro europeo, habilita el nuevo “desde donde”, es decir, el nuevo horizonte ontológico que abre la distancia crítica que desnuda la faz opresora-dependiente de la modernidad, permitiendo superarla de raíz y construir una nueva reunión de la trascendencia (sea de Dios, del futuro imprevisto o del otro) y la historia, un sentido auténtico de la experiencia (praxis) y de su relación con el pensamiento y una nueva ontología social más originaria (Maddonni 2017: 46).

Assim, a partir do “*nosotros estamos*”, ele estabelece a consciência de que se parte de um lugar e de uma comunidade e passa, então, a analisar cada uma dessas perspectivas metafísicas do “*ser*”, do “*acontecer*” e do “*estar*”, na realidade latino-americana, salvando a sua historicidade, a

²⁰ Os pensadores que influenciam as categorias de Scannone nas considerações sobre a cultura latino-americanos e na superação de uma epistemologia dependente são, sobretudo, Rodolfo Kusch e Carlos Cullen.

práxis ético-política e a comunidade, sem o que, a libertação estaria em risco. Consideremos brevemente cada um destes horizontes:

- a) O horizonte do *Ser* é o da tradição filosófica com suas notas clássicas de *identidade*, *necessidade*, *inteligibilidade* e *eternidade*, que possibilitaram à filosofia ocidental desenvolver a lógica, a ciência e constituir uma visão de mundo universal e unitária, já que nessa perspectiva o mesmo ser doa a unidade originária de tudo, pois ele é fundamento e começo, ao que também Heidegger retorna. Porém, na tradição ocidental, lembra Scannone, não prevalece somente o ser como o *Grund* absoluto, pois ela é igualmente construída de um *Abgrund* provindo da tradição bíblica ou hebraica e este se caracteriza pelo evento gratuito da criação. Daí que se explicita o segundo horizonte metafísico.
- b) O horizonte do *Acontecer* abarca o caráter da *alteridade*, ou *diferença*, e o da *historicidade* que se explicita na gratuidade, no mistério e na novidade, uma vez que, “el acontecimiento implica una reserva inegotable de sentido y por ello funda una tradición histórica” (Scannone 1990: 23). Nosso autor recorre a esta perspectiva para ressignificar a transcendência, tomada aqui analogicamente e em oposição à sua redução moderna que a contrapôs à experiência. A história, portanto, possui uma margem de transcendência pela novidade que traz no seu bojo. Sua alteridade é a alteridade de Deus, do rosto do outro (o pobre), da imprevisibilidade do futuro e da presença do símbolo. Assim, o horizonte do *acontecer* permite a especulação que não deixa de ser um *logos*, mas que se mantém aberto à história e dentro dela à práxis dos sujeitos históricos. Isto implica o terceiro horizonte metafísico que se refere à *experiência*: o *Estar*.
- c) O horizonte do *Estar* implica, para Scannone, a primeira forma de saber fenomenológico, ou seja, o de “*nosotros estamos*”. A fórmula original é de Kusch em *América profunda*, como explicitado acima e, depois, reformulada por C. Cullen em sua obra *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Scannone toma esta fórmula como o *novo ponto de partida da filosofia latino-americana* propriamente, porque considera o *Estar* como uma dimensão metafísica fundamental da experiência continental, porém, aberta aos dois horizontes anteriores.

Não se trata de um problema de linguagem na qual se reduz o “ser” e o “estar” numa estrutura de distinções gramaticais, mas, sim, de uma experiência originária do humano, que na América Latina, de modo mais

específico, resiste, não deixando-se anular e nem reduzir ao Ser da tradição filosófica. É neste sentido que Kusch utiliza a categoria de “*fagocitación*” para exprimir a resistência do *Estar* que subjaz como uma concepção de mundo, uma vivência simbólica dos povos do Continente e suas culturas. Isso requer uma diferente mediação de compreensão, uma vez que o *Estar*, embora seja pronunciado na linguagem, se subtrai e assim, desvela sua índole prévia ao ser dos entes. Aqui, Scannone busca diferenciar esta filosofia do *Estar* da ontologia heideggeriana do *Dasein*. O *Dasein* é o homem, isto é, o Ser que *está*, o *aí* do Ser, mas não como o “*estar-siendo*” de Kusch, pois Heidegger se interessou pelo Ser e seu caráter pré-ontológico ou ante-predicativo ao *logos* da predicação. Kusch, entretanto, buscou exprimir o caráter proto-ontológico do *Estar* e acentuar seu momento simbólico ou especificamente religioso que se subtrai. Daí que o *Estar* como *horizonte metafísico fundamental* para pensar a América Latina, relacionado com os outros dois horizontes, o do *Ser* e o do *Acontecer*, pode abarcar também o sentido simbólico de sua experiência e o movimento de sua memória que se constitui em sua sabedoria: a *sabedoria popular*. Esta é a outra categoria juntamente com a de *nosotros estamos*. Daqui a exigência de estabelecer relações analógicas referente às categorias de “*estar*”, “*nosotros*”, “*símbolo*” e “*sabiduría*”.

5.2 “Nosotros estamos” requer superar a dia-lética

Sendo o rosto do pobre a mediação que desvela a novidade histórica, não mais no sentido ontológico de Lévinas, “sino de la pobreza material a causa de su opresión y que exige, al irrumpir, una interpretación plural, estructural, conflictiva, al mismo tiempo que praxis ético-política” (Maddonni 2017: 47), Scannone passa a considerar um método interpretativo que dê conta da novidade aberta e dinâmica (o *acontecer*), que a perspectiva do *Estar* (o “*nós estamos*”) exige. Isto porque o rosto do pobre interpela sempre e é preciso determina-lo para torna-lo compreensível (na interpretação) e para assumi-lo (na práxis ético-

política). Para isso, a dialética não alcança tal horizonte aberto e em permanente tensão e interpelação, pois ela o deteria num círculo absoluto e deixaria escapar aquela margem simbólica e religiosa em que se situa a sabedoria popular como resistência a toda determinação (esta é já a zona do *estar*). Pois o giro leva a uma totalidade, o que não comportaria a novidade não absorvível pela lógica dialética, porque na história permanece o imprevisível movido pela liberdade e gratuidade históricas. É quando Scannone retoma, então, o ritmo dialético da analogia para aplicar à análise daquilo que transcende o próprio método. Ele chama “*analéctica*” a nova proposta metodológica de interpretação²¹.

5.3 A analogia tridimensional: transcendência histórica e liberação

A analéctica é resultado de uma reinterpretação do movimento inerente ao pensamento da *analogia entis*, que distingue três momentos numa mesma unidade, a saber, a primeira afirmação, a negação alterativa e a eminência. Scannone, utilizando a *analéctica* busca explicitar não só o movimento dialético interno da mediação entre o ser e os transcendentais, segundo a tradição filosófica em S. Thomas de Aquino e Hegel: o primeiro aplicado à transcendência religiosa e o segundo ao conhecimento. Através da analéctica ele busca explicitar o movimento horizontal, em que deixa ser o imprevisível, o transcendente da história, seja em sentido de futuro como de liberdade²².

Segundo a especulação de Erich Przywara²³ em quem Scannone se inspira para reconsiderar o pensamento analógico como próprio para a compreensão intercultural libertadora, à analogia é inerente uma

²¹ A *analéctica* foi proposta como método de análise da Filosofia da Libertação. Dussel desenvolveu uma interessante argumentação a esse respeito em: *El método analectico y la filosofía latinoamericana*.

²² Para uma visão mais ampla e elaborada do pensamento da analogia, veja-se todo o capítulo VII de sua obra: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*.

²³ Scannone, a seu modo, aplica o termo *analéctica* à especulação de uma ontologia social que supere dialética moderna derivada da relação sujeito-objeto. O termo é originalmente de B. Lakebrink que reinterpreta a analogia tomista e a dialética hegeliana em *Hegels dialektische Ontologie und thomistische Analectik*. Scannone inspira-se, no entanto, sobretudo na especulação do filósofo-teólogo jesuíta E. Przywara sobre a *analogia entis*, que aplica o conceito para análise da relação entre Deus e a criação como uma “unidade-em-tensão” em *Analogia entis: Metaphysik*.

abertura: *ana* (com dois significados: $\alpha\upsilon\acute{\alpha}$ = disposição em fila; e $\alpha\upsilon\omega$ = acima/sobre, ou seja, um movimento da fila advém na origem, é em ação lá e, portanto, não é possível de retroceder ao que é). O *logos*, por sua vez, mira a razão de todas as coisas. Assim, o conceito de analogia é fundamental entre lógica e razão (o pensamento é *logos* em ato). A analogia, graças ao *ana*, indica que o pensamento, enquanto obediência destacada do *logos* e em conformidade com o *acima/sobre* é o agir do *logos* em todas as coisas. Por isso, salva o que se subtrai no movimento tridimensional: o mistério do sagrado, a imprevisibilidade e novidade históricas, a alteridade irreduzível do outro e a mediação simbólica. Daí que o método da *analética* exprime uma dialética aberta, como afirma nosso autor:

Se plantea así la consideración de una tal analética para decir no solo del movimiento interno de *mediación* entre el ser y los trascendentales, sino también el movimiento de encarnación del ser en el ente (y el lenguaje), movimiento sugerido por la categoría “mestizaje cultural” con su lógica interna (es decir, su dialéctica), su intencionalidad ética y su simbolismo. En el marco de una metafísica de la alteridad y de la lógica correspondiente a ella, se plantea la re-comprensión de la *identidad*, *necesidad*, *inteligibilidad* y *eternidad* del ser y del pensar (del “logos”) como las entendió la filosofía a partir de los griegos, recomprendiéndolas desde la experiencia fundamental de *alteridad*, *gratuidad*, *imprevisibilidad* y *novedad histórica* implicada por la categoría de “mestizaje cultural” (Scannone 1990: 186).

Deste modo, a *analética* é um pensar universal, logicamente disciplinado e criticamente controlado da polissemia do símbolo e da metáfora, segundo Scannone. Por isso se aplica bem à consideração do horizonte do *Estar*, como mediação da *sabedoria popular* como síntese vital, expressa pela categoria da *mestiçagem cultural*. Em verdade, Scannone busca a “inculturação da filosofia”²⁴, ou seja, uma

²⁴ Scannone fala da “fusão de horizontes” das diversas sabedorias: judeu-cristã, greco-latina e ameríndias: “dicha ‘fusión de horizontes’ posibilita la reinterpretación filosófica de cada uno de ellos y de su trinitariedad, a partir de la ‘síntesis vital’ y sapiencia de cada uno con los otros dos. Y parece corresponder a la inculturación de la tradición filosófica occidental en la cultura latinoamericana” (Scannone 1989: 75).

inteligibilidade latino-americana, mas sempre a partir da inteligibilidade da tradição ocidental, a fim de manter a tensão ativa que emerge nessas categorias.

6. Analética como um modo da filosofia latino-americana

Esse “modo” pretende uma posta em marcha daquele projeto de emancipação da dependência epistemológica que acima descrevemos, quando a primeira tomada de consciência da Filosofia da Libertação se determinou. Vejamos agora como Scannone chega a demonstrar a insuficiência da dialética, aplicando analética em sua análise histórico-cultural latino-americana:

1) Primeiramente, nosso autor faz a crítica ontológica dos vários projetos históricos-culturais que geraram valores e símbolos constituintes do que se chama “América Latina” (Scannone 1990: 150-164): projetos colonialistas, modernizantes, subversivos, dialéticos, de resistência, populistas. Todos estes, cada um com suas ideologias e pretensões, seus sucessos e fracassos, deram origem a diferentes mediações afirmativas com relação à justiça social e a transcendência ética. Porém, uma mera ética não alcança uma libertação autêntica e transformação criativa de valores e dos próprios projetos. É necessário um projeto ético-histórico para que um *ethos* transformativo se incorpore, isto é, deve perpassar institucionalmente o corpo estrutural da sociedade.

2) Após esta crítica aos diversos projetos intentados na história – diga-se: aqui, é a história que inicia com a colonização europeia do Continente –, Scannone examina as experiências históricas de projetos libertadores, ensaiados por diversos atores, desde missionários europeus, passando pelos levantes indígenas, lutas regionais e até mesmo os aspectos positivos do populismo, em que uma *síntese vital* se estabelece, tais como: a convivência microsocia nos bairros, comunidades, e mesmo um novo tipo de liderança e de organização que possa emergir (Scannone 1990: 166).

3) O seguinte passo será uma especulação sobre as linhas estruturantes da autêntica mediação histórica, ou seja, Scannone trata de iluminar a partir da reflexão filosófica, os projetos que já estão dados ou que poderiam se dar nas culturas dos povos latino-americanos e que se apresentariam como condições de possibilidade de uma autoafirmação nos valores libertadores. Essas mediações são por si mesmas dialógicas e não primariamente dialéticas. Isto quer dizer que os valores e símbolos pela liberdade são resultados de um encontro ético entre comunidades históricas em que se transcende de modo alterativo as próprias autoafirmações. Porém, quando o encontro histórico emerge conflitivo, então haverá uma dialética que põe em movimento não apenas uma negação interativa, isto é, a negação da negação que pode ser a violência e a opressão. Nessa situação, não resultará uma autoafirmação, mas a continuidade da dominação e da dependência e será uma síntese conflitiva. Daí que, uma *síntese vital* libertadora não poderá eliminar de todo a tensão e o conflito, mas requererá um passo a mais dentro da mesma dialética, a qual é uma pragmática dialógica “que incluye y transforma la dialéctica. De ese modo cada nueva mediación histórica de valores como nueva síntesis histórico-cultural jalona un ‘ya sí’ real e histórico que se abre siempre a un ulterior ‘todavía no’ gracias a la reserva escatológica propia de la eticidad y de la historia plenamente humana” (Scannone 1990: 170). A mediação autêntica de valores é ético-histórica e é a categoria de “*ethos cultural*” que a traduz num novo salto qualitativo na vida histórica do “*nosotros estamos*”. Por “*ethos cultural*” Scannone entende “el modo particular de vivir y habitar éticamente el mundo, que tiene una comunidad histórica (un pueblo, una familia de pueblos, etc.) en cuanto tal en su historia” (Scannone 1990: 148).

4) Scannone chega, então, à sua categoria intercultural por excelência: a “*mestizaje cultural*” como encontro fundante da América Latina. A partir desta categoria é possível, segundo ele, interpretar a realidade latino-americana. Entretanto, precisamos compreender como se constitui a *mestiçagem cultural latino-americana* na concepção de

Scannone: a) A primeira nota é que ela não significa um mero desenvolvimento orgânico, seja a metáfora biológica ou a simples simbiose de valores, mas, sim, a de um “*encuentro histórico*” de convivência ético-política que inclui todas as dimensões da vida social. b) A segunda nota é que, a mestiçagem cultural latino-americana como “*acontecimento fundamental*” é definida por ele conforme as distinções feitas pelo antropólogo Darci Ribeiro que lista as seguintes tipologias de povos: *povos novos*, *povos testemunhos* e *povos transplantados*²⁵. A primeira tipologia, “*pueblos nuevos*”, é a que Scannone toma para definir o *acontecimento fundante*, no qual a mestiçagem entre culturas ibéricas (espanhola e portuguesa) com as culturas indígenas resultaram no *novo ente* cultural: o *crioulo*, com seu ser, seu *ethos* cultural e sua história (Scannone 1990: 177). c) Por fim, a nota específica da *mestiçagem cultural latino americana* é concebida como mestiçagem entre as tradições greco-latinas, judeu-cristã e ameríndia. Esta definição ocorre repetidas vezes em Scannone, sendo que não explicita se, no termo “ameríndia” inclui as culturas afros que inundaram o Continente a partir do tráfico de escravos africanos. Nessa concepção, a *mestiçagem cultural* aparece bastante reduzida à cultura cristã ocidental. Questionado por Fornet-Betancourt (2004: 72-73) sobre essa dissolução das diferentes culturas que tal categoria reduz, inclusive aquelas que não são mestiças, Scannone aclara a questão do seguinte modo:

por un lado, he reflexionado sobre las relaciones interculturales hacia *fuera*, ya sea entre culturas diferentes – como la latino-americana y la europea –, ya sea hacia *dentro* del “mestizaje cultural” latinoamericano – fruto *nuevo* de la arriba fusión de horizontes –, ya sea, finalmente, marcando *conflictos* entre las culturas “*mestizadas*”, así como la *dependencia cultural* de unas con respecto a otra, la europea. Para hablar del mencionado “mestizaje” usé alguna vez la doble dialéctica “varón-mujer” y “amo-esclavo” de Gaston Fessard, al aludir a la novedad del fruto de dicho mestizaje como también su carácter conflictivo. Pues se trató de un mestizaje entre el conquistador varón ibérico y

²⁵ Veja-se a sua obra a esse respeito: *As Américas e a civilização – processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos*.

la mujer india sometida. Pero, por otro lado, reconozco mi déficit por no haber reflexionado suficientemente sobre la *relación, conflicto y diálogo* entre las *diferentes* culturas de nuestro subcontinente como se dan en la *actualidad*. Pues privilegié una supuesta *unidad analógica* entre las distintas culturas vigentes en nuestra América, con respeto a la diferencia entre ellas. De ese modo, de hecho, puse un mayor acento en la *cultura popular mestiza* tomándola como *analogatum princeps* de las culturas latinoamericanas, indígenas, afroamericanas, occidental, etc. (Scannone 2004: 181).

Filosoficamente, no sentido que Scannone entende a interculturalidade, deu-se um entrecruzamento de dialéticas culturais, sendo que haveriam dialéticas que subjazem à história e requerem a compreensão de relações, tais como a de homem-mulher e de senhor-escravo. Estas são dialéticas que se deram em caráter conflitivo e, portanto, marcadas pela dominação-dependência. Esta dialética se constituiu tanto lógica como ontologicamente num encontro de conflitos que, no entanto, supõe uma novidade histórica. De um lado manifesta uma irreduzível alteridade de povo novo ou de sua gratuita imprevisibilidade. De outro, implica a necessidade e previsibilidade da ciência, “abriéndose al juego imprevisible, pero lógico, de la analogía y del discernimiento sapiencial” (Scannone 1990: 180). Pois, explica, nosso autor, as contradições históricas como uma negação dialética não se produzem circularmente como pensam Hegel e Marx, mas ainda que sejam determinadas e que impliquem num *logos*, elas permanecem conflitivas e abertas. A abertura aqui é definida por Scannone como liberdade, possibilidades alterativas, transcendência em relação à situação histórica.

5) Assim, segundo ele, a categoria “*mestizaje cultural*” é fecunda para interpretar a situação histórica geocultural ‘mestiça’ dos povos latino-americanos, mas pode ser analogicamente universalizada, se se conjugar as duas dialéticas, a circular e a aberta, funcionando para interpretar também outras situações da história universal desde uma análise situada – contextual. É fecunda ainda para pensar a força integradora e transformadora, por exemplo, da cultura *crioula* como resultado da *mestiçagem cultural fundamental* que, por sua vez, analogicamente dá

origem a outras mestiçagens, como foi o caso das revoluções locais que geraram novas *sínteses vitais* (novas convivências) no Continente, como as liberdades públicas, as constituições dos Estados, etc. Por fim, é fecunda porque permite especular filosoficamente o futuro de um povo, servindo-se da mediação da poesia, das ciências humanas, da política. Dimensões essas que oferecem à atualização ideal dos símbolos que exprimem o presente.

Embora essa fecundidade, a categoria tanto *histórica* quanto *simbólica* de *mestiçagem cultural* é exposta ao risco ideológico, que encobre a tensão e o conflito que a gerou, sem que a sua superação na justiça seja intencionada, daí que seu uso necessariamente requer a regulação lógica: a preservação de seu momento dialético – negação – e de seu momento dialógico. O momento dialógico será aquele que determinará o *método analético*. E aqui chegamos, então, à proposta do método para uma filosofia intercultural que Scannone intentou.

7. A modo de conclusão: Interculturalidade, inculturação ou transculturação?

O que é a filosofia intercultural? Convém aqui diferenciar entre uma filosofia intercultural e uma inculturação ou transculturação filosófica²⁶. Numa inculturação ou transculturação filosófica partimos de uma lógica, um modelo ou referência de análise pré-existente e, igualmente, dos métodos clássicos disponíveis e o aplicamos universalmente, concebendo a realidade como conformada a este modelo. É o caso de tomar o sistema filosófico ocidental e seus métodos de análise, nascidos na Grécia e desenvolvidos no ocidente – que para além de sua universalidade, necessariamente trazem consigo o pressuposto histórico-cultural dessa dada região do planeta, com sua linguagem, sua experiência e suas

²⁶ Tratamos extensivamente a problemática metodológica, ética e metafísica da racionalidade intercultural em nossa dissertação doutoral, porém ainda não publicada no Brasil: Ceccato, D.F. 2017. *A filosofia como hermenêutica-em-diálogo: uma abordagem intercultural da Ética em Lévinas e do Estar em Kusch*. 422p. Tesi Dottorali – Pontificia Università Gregoriana. Facultas Philosophiae, Nr. 6615. Roma.

categorias possíveis. O Ocidente, ou mais precisamente, a civilização ocidental greco-romana tem sido o modelo referencial do fazer filosófico. Na modernidade, quando pode expandir seu domínio geográfico sobre as colônias que estabeleceu em outros continentes, passou a considerar que o todo corresponde a este seu modelo de interpretação de mundo e da própria razão. O que não se conformou a ele foi tratado como “bárbaro” e estranho, um *não-ser*. Na história das colonizações europeias, o selvagem e o escravo africano foram, por isso, passíveis de violência, pois se quedavam fora de uma determinada concepção antropológica de humano.

A filosofia intercultural, por sua vez, parte apenas de uma disponibilidade de aproximação ao outro enigmático das culturas ou civilizações. É necessariamente uma relação ética, cuja inteligibilidade é possível dada a singularidade histórico-mítica de cada cultura, que doa a linguagem, o método e as questões a serem pensadas filosoficamente. Essa comum predisposição de filosofar de homens e mulheres de todas as culturas, embora o façam partindo daquela base cultural recebida, assimilada e por eles/elas continuamente reiterada, constitui-se na possibilidade de uma filosofia intercultural. É “*inter*”, porque não é modelo único e unificante, mas relacional, sem horizonte absoluto, que transita desde um contexto ao outro, mantendo a tensão própria de diferenças que interagem e se tocam naquilo que existencialmente é comum.

Atualmente, temos uma grande constelação de pensadores e pensadoras que exercem a filosofia intercultural, dada a emergência do trânsito de ideias, modelos, culturas, sujeitos, etc., em constante movimento, compartilhamentos, confluindo-se e influenciando-se mutuamente e globalmente na era das redes presenciais ou virtuais. A complexidade e a riqueza de métodos em que vem se afirmando a filosofia intercultural e as inúmeras contribuições em torno do horizonte ético em que esta vem sendo praticada, ainda encontram dificuldades. Muitas vezes, estas se devem ao fato daquilo que Fornet-Betancourt chamou de “vícios” na formação filosófica e no próprio pensar, como afirmado acima, em base ao paradigma filosófico eurocêntrico, exportado, inculturado ou

transculturado naqueles contextos considerados “estranhos” a essa referência ocidental.

A nosso ver, Scannone não escapou da dependência do paradigma ocidental eurocêntrico e como ele mesmo afirmou, buscou uma “inculturação” filosófica para compreender a realidade latino-americana. Um esforço de grande fôlego, mas ainda redutível ao pensamento do Ser e das determinações que ele requer²⁷. Isso não quer dizer que sua filosofia intercultural seja inválida, pois não há como não dialogar com o sistema greco-latino de fazer filosofia. Mais que isso, o pensamento de Scannone deixa-nos aberto o questionamento acerca do rigor que um horizonte intercultural ético e respeitoso requer, mas preservando toda a riqueza tensional da relação entre as diferenças. Permanece aberta também a questão sobre um pensar Continental – o “universal situado” – como desafio hermenêutico de uma filosofia *afro-indígena-latino-americana* que, se não for intercultural, não será.

Referências

Ardiles, O. et al. 1973. *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

Astrain, R.S. 2006. *Ética intercultural*. Quito: Abya-Yala.

²⁷ Remeto às seguintes obras e respectivos autores para uma mais ampla visão crítica da filosofia intercultural de Scannone: R. Astrain em *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*, salienta a os valores e normas mediados pela mesma cultura latino-americana explicitados por Scannone; R. Fornet-Betancourt na sua já mencionada *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, questiona o conceito de “mestizaje cultural” como insuficiente para dar conta da pluralidade cultural da América Latina, uma vez que nem toda a América é mestiça e, ao englobar todas as culturas nessa categoria, estaria em curso um ato colonizador e diluidor da experiência intercultural do Continente em toda a sua riqueza e amplitude; M. Beuchot, que desenvolve uma hermenêutica analógica, ressalta em um artigo, *Hermenêutica analógica y teología de la liberación*, o uso resolutivo da analogia impostado por B. Lakebrink, relacionando a analogia tomista e a dialética hegeliana, resultando na analética que Scannone aplica à análise de processos vivos da história latino-americana. Ele e E. Dussel realizaram uma espécie de dialetização da analogia para torna-la mais ativa e apta à análise da realidade social. Dussel, por sua vez, afirma em *Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão*, que Scannone, realizando a hermenêutica da sabedoria popular e dos símbolos em uma mera comunidade de comunicação como o “nós estamos” advindo do “estar”, cai numa abstração à la Hegel e retorna à ontologia, intencionando novamente uma totalidade e dissimulando a dissimetria das culturas num conceito totalizante como o de “mestizaje cultural”. Deste modo, se recaiu “no ponto de partida superado da Filosofia da Libertação no final da década de 1960” (Dussel 2012: 419), como descrita no início de nosso artigo.

Beuchot, M. 2013. Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão. *RAM*, 4.1, p. 9-20.

Bondy, A. S. 1969 *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo Veintiuno.

Cardoso, F.H. – Faletto, E. 1970. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar.

Cullen, C. 1978. *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: S. Antonio de Padua.

Domingues, I. 2017. *Filosofia no Brasil – Legados e Perspectivas*. Ensaios metafilosóficos. São Paulo: UNESP.

Dussel, E. 1973. El método analéctico y la filosofía latinoamericana. In: Ardiles, O. *et al. Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial Bonum, p. 118-137.

_____. 2012. *Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão*. Trad. Ferreira, E.A. – Clasen, J.A. – Orth, L.M.E. Petrópolis: Vozes.

Figuerola, P.; Cantó, J.M., (ed.). 2013. *Filosofía y Teología em diálogo desde América Latina: homenaje a Juan Carlos Scannone, SJ, en su 80 cumpleaños*. Córdoba: EDUCC.

Fornet-Betancourt, R. 2001. *Transformación intercultural de la filosofía*. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto. Bilbao: Desclée de Brower.

_____. 2004. *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Gutierrez, G. 1971. *Teología de la liberación*. Perspectivas. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

Hünemann, P. – Scannone, J.C., (ed.). 1992. *América Latina y la doctrina social de la Iglesia: diálogo latinoamericano-alemán: reflexiones metodológicas*. v. 1. Buenos Aires: Paulinas.

Lakebrink, B. 1968. *Hegels dialektische Ontologie und thomistische Analektik*. Ratingen: A. Henn Verlag.

- Lévinas, E. 2008. *Totalidade e infinito*. Ensaio sobre a exterioridade. 3. ed. Trad. Pinto, J.R. Lisboa: Ed. 70.
- Kusch, R. 2009. América Profunda (1962). In: _____. *Obras Completas*. v. 2. Rosario: Editorial Ross.
- _____. 2009. Una lógica de la negación para comprender a América (1985). In: _____. *Obras Completas*. v. 2. Rosario: Editorial Ross.
- _____. 2009. Geocultura del hombre americano (1975). In: _____. *Obras Completas*. v. 2. Rosario: Editorial Ross.
- _____. 2011. Esbozo de una antropología filosófica Americana (1978). In: _____. *Obras Completas*. v. 3. Rosario: Editorial Ross.
- Scannone, J.C. 1973. Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericanamente situada. In: Ardiles, O. et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum, p. 245-269.
- _____. 1973. Hacia un nuevo humanismo. Comentario desde una perspectiva latinoamericana, In: AA.VV., *Hacia un nuevo humanismo*. Buenos Aires: Bonum.
- _____. 1975. Hacia una pastoral de la cultura. *Stromata*. v. 31, n. 3-4, p. 237-259.
- _____. 1984. *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- _____. 1989. Estar-Ser-Acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano. In: Azcuy, E.A., (ed.). *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: F.G. Cambeiro.
- _____. 1990. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- _____. 2004. Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt. In: FORNET-BETANCOURT, R. *Crítica intercultural de la filosofía Latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, p. 177-183.
- _____. 2005. *Religión y nuevo pensamiento*. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina. Barcelona: Anthropos.

- _____. 2009. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*: Plateo para el mundo global desde América Latina. Barcelona: Anthropos.
- _____. 2013. Autobiografía intelectual. In: Cantó, J.M. – Figueroa, P. (ed.). *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina*. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 8o cumpleaños. Córdoba: Editorial de Universidad de Córdoba.
- _____. 2019. *Teología do Povo. Raízes teológicas do Papa Francisco*. S. Paulo: Paulinas.
- Maddonni, L. 2017. Dependencia ontológica y liberación auténtica. *Cuadernos del CEL*. v. 2. n. 3, p. 39-59. Disponível em: <<http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/3.%20Maddonni.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2020.
- Pannikar, R. 1984. The Dialogical Dialogue. In: Whaling, F., (ed.). *The World's Religious Traditions*. Current Perspectives in Religious Studies. New York: T&T Clark, p. 201-221.
- Pradhu, J., (ed). 1996. *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. New York: Orbis Books.
- Przywara, E. 1932. *Analogia entis*: Metaphysik. München: Kösel und Pustet.
- Ribeiro, D. 1970. *As Américas e a civilização – Processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Savari Raj, A. 2012. Interpreting Across Boundaries: Raimon Panikkar's Diatopical Hermeneutics. In: Wallner, F.G. – Schmidtsberger, F. – Wimmer, F.M., (ed). *Intercultural Philosophy*. New Aspects and Methods. Frankfurt: Peter Lang, p. 133-146.

J. C. Scannone y la inculturación de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano

Vitor Hugo Mendes *

Introducción

En el día 27 de noviembre, del año pasado, fuimos tristemente sorprendidos por la noticia de fallecimiento de Juan Carlos Scannone (1931-2019). En septiembre había cumplido 88 años. Hasta entonces el renombrado filósofo-teólogo se mantuvo vigorosamente proactivo, divulgando escritos y, con su estilo sencillo y receptivo, respondiendo a innumerables solicitudes de asesorías, participación en reuniones de estudio, congresos, jornadas académicas. El jesuita argentino, que fue maestro de J. M. Bergoglio (1936), por su prolífica trayectoria religiosa e intelectual, se hizo conocido sobre todo por su intensa y extensa producción teórica y, mientras vivió, fue ampliamente reconocido como uno de los grandes representantes del pensamiento latinoamericano¹.

* Presbítero de la Diócesis de Lages, Santa Catarina, Brasil. Doctorado en Educación (UFRGS); Doctorado en Teología Sistemática (Universidad Pontificia de Salamanca, UPSA); Postdoctorado en Pensamiento Ibérico y Latinoamericano (Universidad Pontificia de Salamanca). En el cuatrienio 2011-2015 actuó como Secretario Ejecutivo del Departamento de Cultura y Educación del CELAM, Colombia. Actualmente desarrolla un proyecto de investigación en Educación junto G. I. R. *Helmantica Paideia*, Universidad de Salamanca (USAL).

¹ Aún en 2019, poco antes de su muerte, fue otorgado a J. C. Scannone el Doctorado *honoris causa* en *Cultura de la Unidad* por el Instituto Sophia (Italia). Según explica P. Coda, Presidente del Instituto Sophia, este premio fue atribuido “a Juan Carlos Scannone porque es una figura insustituible del camino de la Iglesia, en particular en América Latina luego del Concilio Vaticano II en la recepción de sus impulsos más innovadores, haciendo puentes de diálogo entre el mundo europeo que Scannone conoce muy bien por haber estudiado filosofía en Europa y la gran experiencia posconciliar del camino de la Iglesia Latinoamericana, haciendo un puente entre evangelización al nivel universal y la aproximación intercultural que caracteriza a la Iglesia latinoamericana, haciendo puentes entre la Doctrina Social de la Iglesia, la filosofía y la teología. Y últimamente comprometiéndose para universalizar y hacer accesible para la

Después de la elección de Francisco, en el 2013, J. C. Scannone fue cordialmente invitado a Roma (2014), donde permaneció dos años, junto a los jesuitas, para contribuir en la tarea de dar a conocer las raíces teológico-pastorales del primer latinoamericano a ocupar el solio de Pedro. En este período, en particular, sus incontables intervenciones (textos escritos, entrevistas y conferencias) tuvieron importantes resonancias en los medios de comunicación. En aquel momento, el aporte de J. C. Scannone – dada su histórica cercanía al J. M. Bergoglio y su activa participación en la Teología del Pueblo –, se convirtió de fundamental importancia para dar recepción a las enseñanzas del *Papa de las sorpresas* que advino del “fin del mundo” (Scannone 2017).

Nacido en Buenos Aires (1931), en 1959 J. C. Scannone empezó sus estudios de teología, en Innsbruck, Austria, bajo la orientación de K. Rahner (1904-1984). Luego después de su ordenación presbiteral, en el 1962, fue a Munich (1964-1967) donde obtuvo el doctorado en filosofía con una tesis sobre M. Blondel (1861-1949).

Desde la facultad de Filosofía de San Miguel – Buenos Aires, donde residió desde su regreso a Argentina, en el 1967, mantuvo innúmeros contactos de trabajo y colaboración con distintas universidades y diferentes grupos de pensadores en el ámbito internacional. Entre otros, colaboró intensamente con múltiples participaciones en actividades del Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM. En su promovido y destacado itinerario académico alcanzó producir una amplia y diversificada bibliografía con escritos versando sobre filosofía, teología y doctrina social de la Iglesia. Entre los relevantes trabajos emprendidos como filósofo (cf. SEIBOLD, 1991), debe mencionarse que, juntamente con E. Dussel (1934), hizo parte del núcleo fundador de la *filosofía de la liberación*.

Iglesia entera el patrimonio que el Papa Francisco, trayéndolo de su experiencia en la Iglesia en Latinoamérica, en comunión con la Iglesia Católica, pone al servicio de las diversas iglesias en su ministerio de unidad como obispo de Roma. Por lo tanto es una figura sobre la cual queremos encender reflectores precisamente para mostrar la fecundidad de un ministerio de unidad cultural que tiene sus raíces más profundas en la experiencia espiritual extraordinaria de Ignacio de Loyola en la tradición de la compañía de Jesús y que al mismo tiempo se abre a nuevas experiencias de una espiritualidad de comunión después del Vaticano II” (Coda 2019).

Conocí J. C. Scannone a partir de 2011, en los trabajos del Departamento de Cultura y Educación del CELAM. En aquella ocasión se le pidió, una vez más, para hacer parte del grupo de Asesores del Departamento en el cuatrienio 2011-2015, lo que aceptó prontamente con una entregada disposición de servicio. A partir de entonces, mediante distintas cooperaciones, fuimos cultivando un fecundo intercambio de trabajo, reflexiones y gestos de amistad. Además, tuve la grata satisfacción de tenerlo, por un periodo, como director de tesis doctoral en teología, en el Instituto Teológico Pastoral para América Latina – ITEPAL, así como su alentador apoyo cuando se dio la posibilidad de llevar adelante el proyecto de estudios en la histórica ciudad de Salamanca, España.

Teniendo en consideración todos estos aspectos de carácter introductorio, felicito a los editores de la *Série Inconfidentia Philosophica* por esta importante iniciativa de reunir un *Dossier* reflexionando el pensamiento de J. C. Scannone. De igual manera, agradezco la invitación que me han hecho para contribuir en esta tarea indiscutiblemente oportuna, necesaria y que se suma a otros tantos homenajes que se detienen en resaltar su obra y profundizar su pensamiento.

En lo posible, dada la multiplicidad de temas que se puede extraer y ahondar en la obra de J. C. Scannone – considerando que se trata de proporcionar un texto en la modalidad y en la extensión de un artículo – tratamos de presentar brevemente algunos aspectos de su contribución a la reflexión teórica filosófico-teológica, más específicamente, a *la inculturación de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano*. De ello destacamos su contribución en problematizar la *praxis de los pueblos latinoamericanos y la sabiduría popular* (1) y sus aportes a la *teología del pueblo* teniendo en vista la *inculturación de la teología* (2).

1. La praxis de los pueblos latinoamericanos y la sabiduría popular

J. C. Scannone fue un destacado filósofo que también se desempeñó con gran propiedad y desenvoltura en el ámbito teológico. Sin lugar a dudas, fue uno de los principales impulsores de la *teología del pueblo*.

Desde esta perspectiva, el argentino filósofo-teólogo acompañó, casi desde el inicio, el desarrollo de la *teología de la liberación latinoamericana*. Su notoria aportación filosófica trata no solo de examinar críticamente los fundamentos teórico-metodológicos del pensamiento latinoamericano sino, también, se ha dedicado a desarrollarlos profundizando una peculiar reflexión teológica. Dada su vasta producción teórica, es considerado “uno de los pensadores argentinos, del ámbito cristiano-católico, más fecundo, sistemático, riguroso y original” (Rosolino 1987: IX).

El importante contenido desarrollado en su obra tiene una triple raíz. Por un lado, sobresale la solidez teórico-sistemática de su formación jesuítica, estimulada sobre todo por su experiencia y contacto con diferentes universidades europeas, de otro su inserción originaria y profundamente interesada en ahondar en lo propio del contexto y realidad latinoamericanos; por fin, el ejercicio colectivo de participación y colaboración con diferentes grupos de reflexión y estudio (Scannone 1976: XXXIV-LIV). De esa manera, pudo ir componiendo su arquitectónica conceptual dilatada mediante un calificado y amplio intercambio teórico. Este estilo que enlaza y progresa en el recurso analógico, le permitió reconstruir las categorías teóricas de que necesitaba para su reflexión filosófica y teológica. Por esas vías, el filósofo-teólogo fue deslindando un itinerario propio de investigación a fin de evidenciar y proponer una comprensión propia de la historia y de la cultura latinoamericanas y, desde allí, un nuevo lugar hermenéutico – a América Latina – como fundamento de un pensar inculturado (Oliveira 1996: 394-396).

Reuniendo todos esos elementos, la reflexión teológica de Scannone, conjuga un carácter amplio y erudito, y, a la vez, abierto, dialogal y crítico².

² Según expresa Galli, “identificado con la escuela argentina Scannone quiere ‘profundizar en la cuarta corriente de la teología de la liberación’ asumiéndola con fidelidad, desarrollándola con creatividad e integrando con apertura aportes de otras corrientes latinoamericanas, especialmente aquella que denomina ‘teología de la praxis histórica’ y que simboliza en G. Gutiérrez. Esta búsqueda de una ‘asunción superadora’ de lo mejor de las otras líneas, sin pretender una tercera posición intermedia, le mueve a resaltar ‘el aporte de la teología latinoamericana en los últimos años (que) puede quizás condensarse en dos conceptos: liberación y religión popular. En su método aflora el espíritu ignaciano que discierne las gracias y las tentaciones de las distintas corrientes y que no se cansa de insistir en la complementación entre la evangelización de la cultura desde la piedad popular y la pastoral liberadora desde la opción por los pobres, frente a falsas alternativas excluyentes que generen divisiones teológicas y pastorales” (Galli 1994: 74).

Se trata de la confluencia de distintos elementos teóricos filosófico-teológicos y de perspectivas teológico-pastorales que se van implicando en un pensamiento inculturado (Mendes 2016). Este matiz de su reflexión demarca también sus planteamientos con respecto a la *liberación latinoamericana*³. Teniendo en cuenta este aspecto, desarrolló “una contribución crítica a ese pensamiento como ha ido surgiendo en América Latina, aporte crítico hecho en profunda simpatía hacia su perspectiva fundamental y hacia sus intenciones más profundas”⁴ (Scannone 1976: 9).

Tal como hace saber, su contribución al pensamiento de la liberación se orienta en distinguir, “entre – por un lado – la opción preferencial por los pobres que lo anima y posibilita, y – por otro lado – el uso o no del análisis marxista o de algunos de sus elementos para interpretar y/o transformar la realidad social latinoamericana” (Scannone 2001: 563). En este sentido, Scannone esclarece que, convergiendo con L. Gera (1924-2012), trató de seguir “preferentemente el análisis histórico-cultural como mediación para la interpretación de la realidad y para la reflexión teológica (filosófica) sobre y desde la liberación, así como para mediar la acción pastoral y social liberadoras” (Scannone 2001: 563). Y pondera: “no por ello pretendí descuidar el análisis socio estructural y, aunque no lo comprendiera en su concepción marxista, traté de valorar – desde otra perspectiva hermenéutica – los importantes aportes de éste” (Scannone 2001: 563). De hecho, a su manera, el pensador ha empleado de mucho empeño en desmenuzar, explicitar y proponer elementos teóricos que consideraba más apropiados a la realidad latinoamericana.

Considerando esta perspectiva, como marco de comprensión de los acontecimientos que involucraron la *Patria Grande*, J. C. Scannone afirma

³ Entrañándose en ese proceso de *liberación*, el filósofo-teólogo lo comprende y lo descifra en línea de una compleja y dinámica tesitura. Es decir, “el pensamiento cristiano latinoamericano de liberación, así como la filosofía y la teología de la liberación, no son una escuela, sino un movimiento. Por ello no es de extrañar que dentro de los mismos se den distintas tendencias y corrientes” (Scannone 1993: 94). Dada esa comprensión, no cabe duda de que este sorprendente *movimiento* – aún antes de Medellín, identificado por G. Gutiérrez, como de *liberación* – se constituye en una tarea histórica y, por tanto, como un gran reto para la reflexión teológica inculturada, una labor que el jesuita argentino trató de incorporar y contribuir de manera decidida.

⁴ En otra oportunidad el autor reitera esa misma idea: “De ese modo deseamos prestar una contribución crítica a la teología de la liberación desde una comunión de intenciones y perspectivas” (Scannone 1976: 31).

que “en América Latina tuvo lugar un hecho distintivo: allí se dio un fecundo *mestizaje* cultural⁵, de modo que su nombre de América Latina representa una realidad nueva, hija de la Ameríndia y de la latinidad ibérica” (Scannone 1990b: 27). Esta memoria histórica, que rescata un nuevo punto de partida⁶, en la cual también comparte la primera evangelización, converge en acentuar – tal como hace el Documento de Puebla (1979) – *el sentido cristiano de la vida* como un incremento notable e irrevocable del *mestizaje cultural*⁷. De esa manera, la cultura, que se constituye y se determina sobre todo por afianzar la existencia histórica de un pueblo, también atestigua un sentido de vida presente y futura (el sentido último de la vida).

Tal como interpreta J. C. Scannone, desde esta perspectiva, *la religiosidad popular* está intrínsecamente implicada en el concepto de cultura, aún más cuando se trata de una cultura evangelizada⁸. En el caso latinoamericano, el *ethos cultural* del *pueblo* – en virtud del *mestizaje* cultural y el cometido de la primera *evangelización* – se constituye básicamente sobre un horizonte de sentido religioso y popular (*catolicismo popular*). Esta *religiosidad del pueblo*, que se engendra y se expresa

⁵ “Así llamo a la mutua fecundación de culturas cuyo fruto es un *ethos cultural* nuevo, surgido de dos anteriores. No excluye ni el conflicto ni la permanencia de residuos culturales anteriores no integrados. A pesar de ello se puede hablar de ‘mestizaje cultural’ cuando el *encuentro* de culturas ha primado sobre el conflicto o yuxtaposición, y cuando la *novedad histórica* del surgimiento de un pueblo nuevo con (su correspondiente *ethos cultural*) ha primado sobre el trasplante. Corresponde, en el plano de la cultura, al surgimiento de nuevas etnias. El mestizaje cultural puede darse aún cuando no se dé un mestizaje racial” (Scannone 1990a: 173).

⁶ Esa *hermenéutica del mestizaje latinoamericano*, vale decir, no constituye un parecer apaciguado. D. Irarrazabal, por ejemplo, un profundo estudioso de la religiosidad popular, considera que “la agresión contra la cultura y la espiritualidad de los pobres ha sido una constante con diversas modalidades a lo largo de la historia de América Latina. Anotemos tres líneas gruesas. En la conquista, el pobre fue tratado como ‘ídolatra’. Durante los siglos coloniales, la masa popular fue considerada cristiana, pero de una categoría inferior, y se le inculcó una sumisión al orden colonial. En la época republicana, el pobre ha sido tratado como ‘ignorante’ y supersticioso. Pero tanto el ‘ídolatra’, como el ‘sumiso, como el ‘ignorante’, han manifestado una profunda fe en Dios y la han puesto en práctica” (Irarrazabal 1980: 342).

⁷ De la manera cómo interpreta Scannone, en medio a toda ambigüedad del proceso “civilizatorio”, aunque Portugal y España “dominaron y colonizaron” estas tierras, la evangelización promovida por los misioneros significó un hecho de tal envergadura que logró entrañarse en el ámago de la cultura popular mestiza. Delante esto, no es sin razón que “en la memoria histórica, la sabiduría de la vida y el proyecto histórico de justicia y liberación que tienen los pueblos latinoamericanos tiene especial vigencia el sentido del hombre y de la existencia iluminado por la fe”. Y corrobora: “aquí no se trata de semillas sino de *frutos* del verbo” (Scannone 1990b: 27).

⁸ “La evangelización de una cultura se hace ante todo a partir de su dimensión religiosa (la del sentido de la vida); esta dimensión – o su negación arreligiosa – es la que da el trasfondo de sentido primero y último a las otras dimensiones culturales, y – vivida como fe inculcada – puede ser reflexionada teológicamente” (Scannone 1990b: 9).

mediante una *sabiduría popular*, como tal, permítele interactuar con su alrededor, convivir en torno al bien de todos, valorar la vida y la muerte, trazar un destino histórico común, etc. A esta característica *sapiencialidad* latinoamericana corresponde todo aquello que J. C. Scannone considera y define como un *logos sapiencial*⁹.

Desde la dimensión religiosa del hombre, la *religión del pueblo* sirve de *conexión* entre el *evangelio y la cultura de un pueblo*. “Se trata de la primera encarnación de la fe en la cultura y de la expresión cultural más inmediata de la fe en un pueblo creyente” (Scannone 1990b: 125). De esa manera, partiendo de una cultura evangelizada, la *religiosidad popular* y – por consiguiente – la *sabiduría*, que le es propia, constituye un vínculo orgánico (Scannone 1990b: 263), es decir, una “mediación entre la religión del pueblo y una teología inculturada”, que se puede presentar “según el siguiente orden: religión del pueblo, sabiduría popular, teología inculturada” (Scannone 1990b: 180). La *sabiduría popular* – encarnada en el *ethos* cultural del pueblo – puede ejercer esta función mediadora – de una teología inculturada – porque explicita una racionalidad propia¹⁰, capaz de articular la fe vivida del pueblo y la formulación teológica de esa experiencia – *inteligencia de la fe* (Scannone 1990b: 181). Se trata – por tanto – de un *logos* teologal históricamente determinado e inculturado que “puede ser asumido en forma articulada, reflexiva y crítica por la teología como *ciencia*” (Scannone 1990b: 211).

⁹ Tal como esclarece el autor, “la sabiduría popular [...] implica sentido, intelección y, en consecuencia, también palabra y razón, pues dicho sentido y comprensión no solo se expresan y articulan en símbolos, prácticas y ritos significativos sino también en discurso (narrativo, proverbial, poético, de revisión de vida...), el cual tiene sus propias reglas de juego y su propia lógica. A ellas corresponde tanto un tipo de *reflexión* concreta y situada como un *juicio crítico* enraizado en el sentido común y en el discernimiento sapiencial (por connaturalidad). Por tanto con propiedad podemos calificar a dicho lenguaje no solo como significativo sino también como lógico, racional y capaz de crítica, pues no solo se mueve en el mundo mediado por la significación, sino que además es capaz de verdad y de discernimiento de la verdad” (Scannone 1990b: 269).

¹⁰ “La sabiduría popular puede ser mediación para una teología inculturada porque implica un ‘*logos*’ o inteligencia pre-reflexiva del sentido del mundo, del hombre y de Dios, que puede cumplir para la inteligencia de la fe una función mediadora semejante a la que cumple una filosofía reflexivamente elaborada. Más aun, cuando se trata de la sabiduría cristiana del pueblo fiel inculturado en pueblos como los latinoamericanos, cuyo núcleo cultural ha sido evangelizado, ese ‘*logos*’ sapiencial no es solo pre-filosófico, sino pre-teológico, puesto que en la inteligencia del sentido que el implica ya está vigente el influjo de la fe, a la vez que ésta se ha ‘encarnado’ e inculturado en una tal sapiencialidad” (Scannone 1990b: 219).

Comprendida de esta manera, *la sabiduría popular* – este *logos sapiencial*, que se encuentra en la religiosidad popular y en la cultura – se convierte en un *lugar hermenéutico*, es decir, el “lugar o ‘desde donde’ ético, cultural y/o social que abre un horizonte de comprensión y una determinada perspectiva de interpretación” (Scannone 1990b: 149). A menudo se trata del *lugar* que ocupa el “*pueblo fiel* en cuanto incultura su fe en su cultura y religiosidad populares y en su experiencia histórica nacional”¹¹ (Scannone 1990b: 214). En ese sentido, lo que emerge es el *pueblo de Dios* que, compartiendo de manera efectiva las vicisitudes de *ser pueblo* – “sujeto comunitario de una historia y de una cultura” (Scannone 1990b: 255) – corrobora la unidad indisoluble entre historia e historia de salvación (Scannone 1976: 86).

Teniendo en cuenta la(s) particularidad(es) latinoamericanas, por tanto, desde este otro *lugar hermenéutico*, es que se plantea el propósito de una teología inculturada. Scannone – como él mismo ha reconocido – además de acompañar los aportes de L. Gera y de la *pastoral popular argentina*¹², los ahonda direccionándolos a una concepción teológico-pastoral que busca reflexionar – siempre de manera continua – la realidad pastoral y cultural de América Latina. En eso – afirma Galli – “mantiene las aspiraciones y los temas de la *religión popular* y la *liberación integral*, pero los profundiza reelaborando algunas mediaciones de la comprensión y de la acción ante las novedades que surgen en la actualidad” (Galli 2013: 91).

En líneas bastante amplias, estos son algunos de los elementos conceptuales principales que, desarrollados y matizados por J. C. Scannone con originalidad, señalaron un nuevo marco de comprensión de América Latina. Al deslindar este otro lugar hermenéutico, desde donde plantear la racionalidad latinoamericana (*logos sapiencial*), su proposición no solo

¹¹ El autor observa que esta “perspectiva hermenéutica [...] implica una *epistemología* teológica que revaloriza el conocimiento comunitario, sapiencial, prático e histórico, sin descuidar por ello ni la función del magisterio ni la del teólogo, así como tampoco el momento científico y teórico y su vigencia universal” (Scannone 1990b: 215).

¹² Tal como afirma el autor, “la perspectiva desde la cual estamos escribiendo y muchas de nuestras reflexiones y valoraciones hechas [...] fueron llevadas al plano de la reflexión teológica por la que podemos llamar ‘*teología de la pastoral popular*’, cuyo principal representante es sin duda *Lucio Gera*” (Scannone 1990b: 254).

estableció un renovado horizonte de diálogo inter-cultural, sino también ofreció elementos para impulsar un pensamiento que toma en serio lo latinoamericano¹³. En este sentido, su aportación filosófica ha sido fundamental para un desarrollo teológico que, de manera particular, fue asimilado y sigue siendo desarrollado en el ámbito de la *teología del pueblo*.

2. La Teología del Pueblo y la inculturación de la teología

En un artículo revisado y extendido, con fecha de 1982 – *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes y etapas*” –, J. C. Scannone esbozó un planteamiento tratando de identificar las diferentes teologías de la liberación que se dibujaban en América Latina¹⁴. En aquel contexto el autor identificó cuatro líneas principales: 1) La teología desde la praxis pastoral de la Iglesia; 2) La teología desde la praxis de los grupos revolucionarios; 3) la teología desde la praxis histórica; y, 4) la teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos (Scannone 1987: 54-66). La *cuarta corriente* – como suelen decir sus representantes – constituye la *teología del pueblo*¹⁵ representada, entre otros, por L. Gera (1924-2012), R. Tello (1917-2002), J. C. Scannone (1931-2019) y C. M. Galli (1957).

¹³ Tematizando una perspectiva teórica radicalmente inculturada en el contexto regional – sin perder de vista el universal situado de esa experiencia (Scannone 1990b: 225) –, el filósofo trata de profundizar la alteridad propia de la sabiduría popular latino-americana – experiencia histórica, memoria, cultura, religiosidad, símbolos, etc. – en vista de explicitar el carácter sapiencial de esas vivencias profundamente arraigadas en la existencia concreta de estos pueblos. En esa perspectiva de trabajo su reflexión se reviste de una meticolosa labor, la de elaborar esa racionalidad sapiencial en diálogo con la tradición filosófica occidental (Oliveira 1990: 389-415) depurando un lugar hermenéutico propio desde la *sabiduría popular latinoamericana* (Scannone 1984).

¹⁴ Aunque la clasificación propuesta no alcanzó ser un consenso y recibió alguna queja por la forma enfocar uno y otro aspecto en sus análisis, se tornó la presentación de mayor notoriedad entre otros intentos de agrupar y enseñar las principales corrientes de la teología de la liberación.

¹⁵ También conocida como *escuela argentina*, la *teología del pueblo*, en sus orígenes, remite a una estancia de animación pastoral creada por la Conferencia Episcopal Argentina en 1966 y que permaneció activa hasta 1973. En su momento, la COEPAL – Comisión Episcopal de Pastoral, bajo la acción coordinadora de L. Gera, fue responsable por iniciar, integrando teólogos, pastoralistas y otros especialistas, las bases de la *teología de la pastoral popular*. En la *Declaración de San Miguel* (1969) -documento de los obispos argentinos que dio recepción a la Conferencia de Medellín (1968) en ámbito nacional- se encuentra una primera síntesis de la pastoral popular implementada y madurada por la COEPAL. Ya en otro contexto, por fuerza de lo que se vislumbra en la Exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975) y, por su turno, la importante recepción que se le da en la realización de III Conferencia General, en Puebla (1979), se verifica una nueva recapitulación de aquellos temas planteados en el horizonte de la *evangelización de la cultura*.

Perteneciente al grupo de una segunda generación, J. C. Scannone, como ya fue dicho, se tornó uno de los principales exponentes e impulsores de la *teología del pueblo*¹⁶. Con vistas a indicar la contribución que ella ofrece a una reflexión teológica inculturada en el contexto latinoamericano, su aportación se determinó en subrayar que “es propio de esta corriente intentar articular en discurso teológico la sabiduría del pueblo de Dios en nuestra cultura popular” (Scannone 2017: 86). Para él, “se trata de ‘recoger en concepto’ teológico esa sabiduría popular (de hecho nuclearmente cristiana), como mediación para comprender inculturadamente la fe, también en el nivel de la teología como ciencia”¹⁷ (Scannone 2017: 86).

Según plantea J. C. Scannone, se trata de articular cuatro aspectos ineludibles para una reflexión teológica inculturada: “a) las realidades sociales mismas; b) su interpretación por distintas ciencias humanas (la historia, la sociología, la antropología cultural); c) las experiencias pastorales que responden a aquellas realidades y asumen al menos dichas interpretaciones; d) la reflexión teológica que las acompaña” (2016: 71). Tal como esclarece, “la interrelación entre esas cuatro instancias no solo se dio en la gestación misma de la ‘escuela argentina’, sino que subyace a mi propia comprensión de la misma y de las realidades a las que pretende responder” (2016: 71).

A partir de lo que se le presenta más cercano, el “‘caso’ concreto” argentino, el teólogo muestra “como se articulan las realidades sociales, su análisis y su interpretación por las ciencias humanas”. En una perspectiva dinámica – en cierto sentido recalando a su manera el Ver-Juzgar-Actuar

¹⁶ En una publicación de 2016, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, J. C. Scannone volvió a reunir algunos de sus artículos ya conocidos, quizá tratando de indicar la actualidad de aquellos análisis. Entre otros, bajo el título “Pueblo” y “popular” en la realidad social, la pastoral y la reflexión teológica (69-94), retoma un texto publicado en *Evangelización, cultura y teología* (1990b: 244-262) que será objeto de nuestras consideraciones en lo que sigue.

¹⁷ Según esclarece Scannone, “cuando hablamos de la sabiduría (del pueblo o popular) implicada en la religiosidad popular, nos referimos al conocimiento de alguna manera contemplativo e intuitivo (‘sapere’) del sentido último y primer fundamento de la vida, y al de todo lo demás a la luz del mismo, el cual estructura su ‘estilo de vida’ humano y su *ethos* cultural y modo peculiar de relacionarse con Dios, los hombres y las cosas. Teológicamente hablando, su carácter de auténtica sabiduría no estará medido sólo por criterios antropológico-culturales o filosóficos, sino por Cristo, Sabiduría de Dios” (Scannone 1990b: 267).

latinoamericano –, el autor señala que “en un primer momento, el de la lectura teológica y pastoral de la realidad histórica y social, las ciencias humanas operan proporcionando a la teología una mediación analítica para interpretar y discernir la realidad (por ejemplo, la religiosidad popular argentina) a la luz de la Palabra de Dios” (Scannone 2017: 93).

A la luz de eso, “en un segundo momento, la categorización tomada de las realidades sociales (por ejemplo: ‘pueblo’) puede ser empleada, por una transferencia analógica, para comprender de nuevo, en forma histórica e inculturada, la misma revelación (por ejemplo, de la Iglesia como pueblo de Dios)”. Ocurre que, subraya, “tanto en un caso como el otro, la fe proporciona los criterios últimos teológicos y pastorales”. En este sentido, “es la teología misma la que debe discernir, a la luz de la revelación, acerca de las mediaciones que le sirven de instrumento, tanto para la lectura de las realidades sociales”, bien como, “para la intelección de la fe misma y para la praxis pastoral y social inspirada por el Evangelio” (Scannone 2017: 93).

Tal como presenta el filósofo-teólogo, teniendo como referencia lo que propugna y desarrolló inicialmente la teología del pueblo, al privilegiar el análisis histórico-cultural – como indica, sin preterir el socio-estructural –, sobresale lo que considera “la situación particular de un pueblo y de la comunidad de pueblos, en un determinado momento histórico, a la luz de la Palabra”. Es decir, “a partir de la sabiduría de todos y cada uno de los pueblos” se hace posible engendrar una específica *inteligencia de la fe* (teología) que busca valorar, discernir y profundizar todo aquello que constituye un *pueblo* (Scannone 2017: 96). En esta perspectiva, sin embargo, el *pueblo*, en cuanto sujeto comunitario, no solo se constituye como artífice de la cultura y de la religión (del pueblo), sino, también, de la *teología*.

Según J. C. Scannone, la teología del pueblo “no pretende que esa sea la única vía para inculturar y contextualizar la teología, pero sí un camino válido para lograrlo” (2016: 96). En cualquier caso, no obstante, su reflexión hace evidente que la inculturación del Evangelio en un contexto

histórico-social determinado supone, requiere y exige encarnar y comprender la praxis del pueblo/los pueblos. En eso se determina la tarea pastoral y teológica de la Iglesia latinoamericana.

3. Una palabra final

Con motivo del fallecimiento de J. C. Scannone, su notoria trayectoria fue vivamente recordada. Si bien, de manera repetida, “se ha dicho que ha muerto el profesor del Papa Francisco”, según expresó el también filósofo y argentino E. P. Mealla (2020), “tal afirmación corre el riesgo de opacar el gran mérito propio de Juan Carlos Scannone (1931-2019), tan solo unos pocos años mayor que Francisco”. De hecho, la vida y la obra del filósofo-teólogo bonaerense ha sido significativamente exitosa y, sus aportes, ya constituyen parte indispensable de un gran logro colectivo: forjar un pensamiento latinoamericano que paulatinamente alcanzó importantes resonancias más allá de la frontera regional.

Por fuerza de sus posicionamientos y de su reflexión, hechos con singular osadía, el jesuita, además de ser reverenciado en la Encíclica *Laudato sí* (2015: n. 149), lo que no es un hecho menor, también fue agraciado con un laudatorio mensaje del Papa Francisco motivado por la entrega del Doctorado *honoris causa* por el Instituto *Sophia* (2019). A respecto de eso dice el Santo Padre:

Toda nuestra vida es un continuo discernimiento de la voluntad de Dios, del don y de la tarea encomendados. Vos dedicaste tu vida al estudio de la filosofía y de la teología. En esta labor supiste vislumbrar un método, una hermenéutica, que nos permite no solo vislumbrar la realidad como *acción histórica* sino, sobre todo, añadir a este principio el de la *pasión* de las víctimas que produce dicha acción, para darles el protagonismo que, desde su libertad, cada hombre y mujer debe tener en su propia historia. El doctorado *honoris causa* es el premio a una vida en la que las propias capacidades intelectuales se ha puesto al servicio del hombre. Vos nos recordás que este servicio sólo será posible si nos situamos del lado del pobre y del excluido y, en definitiva, del lado del pueblo (Papa Francisco 2019).

Como se puede percibir en las palabras, por cierto, testimoniales, del papa jesuita, más allá de una amistad entrañable, cultivada en el seno de la Compañía de Jesús, se resalta la calificada competencia del filósofo-teólogo. En resumidas cuentas, la obra J. C. Scannone buscó penetrar hondamente en la comprensión de un *nosotros ético-histórico* (Scannone 1990a) que, de manera inculturada, subraya la inequívoca opción por los pobres que constituye la Iglesia y la teología latinoamericana.

Vale la pena señalar que, agraciado con una especial vocación intelectual, J. C. Scannone, en el transcurso de su larga vida, no solo tuvo el privilegio de ir revisando y extendiendo su reflexión teórica (Scannone 2009), sino que se mantuvo al día en plantear los retos que se presentan a la evangelización de la(s) cultura(s)¹⁸. De manera interesada, enfocando la cultura del pueblo y la religiosidad popular, contribuyó significativamente para el desarrollo de la teología del pueblo que, según considera, “ha contribuido, desde su perspectiva inculturada y en contexto, a la breve – pero ya rica – tradición teológica latinoamericana”. Un aporte que “hoy está teniendo un influjo universal, gracias a que es una de las raíces teológicas de la pastoral y el estilo de gobierno del Papa Francisco” (Scannone 2017: 40).

Como todo trabajo teórico clarividente, que se hace de manera dialógico y en constante discernimiento, el pensamiento filosófico y teológico de J. C. Scannone, meticuloso y denso, permanece vivo. En realidad, hace tiempo que su obra, dada su creativa y continua sistematización, ha logrado alcanzar importantes consideraciones. A veces atenciones críticas, que, sin embargo, no descuidaron en sobresalir el gran

¹⁸ En esa perspectiva, dice Scannone: “Como toda teología de la liberación, la corriente argentina emplea el método ‘ver, juzgar, actuar’, usando para su ver creyente la mediación interdisciplinar de las ciencias humanas y sociales. Por eso, la reflexión teológica sobre el pueblo y la correspondiente acción pastoral y social no pueden ser hoy las mismas que en los años 60 o 70, sino que han de tener en cuenta los hechos emergentes en la sociedad y la cultura, tanto en las globalizadas como en las latinoamericanas y argentina. [...] Una de las formas del nuevo surgimiento de la sociedad civil en América Latina es el *neocomunitarismo*, sobre todo *de base*, en todas las dimensiones: religiosa, cultural, económica, social y aún política. En forma correspondiente a ese renovado tejido social, está acaciendo, en el orden del *imaginario colectivo*, un nuevo mestizaje cultural de imaginarios [...]. Así es como en la periferia de las grandes ciudades latinoamericanas se va intentando una nueva *síntesis vital* entre los valores de las culturas populares, especialmente la *suburbana*, y otros propios de la modernidad y la posmodernidad” (Scannone 2017: 35-37).

valor de su legado (Aquino Júnior 2010: 67-69) y la importancia de seguir cotejando sus estudios y análisis.

De todas maneras, resulta claro que, para J. C. Scannone, “una teología que quiere acompañar desde la fe a nuestro pueblo, discerniendo teológicamente los signos de Dios en su historia, vida y praxis, no puede sino confrontarse con las mediaciones socioculturales de la fe” (Scannone 1976: 88). Por cuenta de ese arraigado convencimiento, el filósofo-teólogo latinoamericano trabajó incansablemente en promover, fundamentar y avanzar en la inculturación de la reflexión teológica. En este particular, supo escrutar detenidamente los signos de los tiempos latinoamericanos y ha sabido sacar relevantes consecuencias teológico-pastorales para la acción evangelizadora de la Iglesia.

Para finalizar, cabe decir que, además de una grata recordación de su magnífica persona, queda vigente la inspiradora obra de J. C. Scannone, un ineludible esfuerzo en pronunciar América Latina en su propia narrativa.

Referencias

Aquino Júnior, F. A. 2010. A teologia como inteligência do reinado de Deus. O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría. São Paulo: Loyola.

Coda, Piero. 2019. El segundo doctorado Honoris Causa en Cultura de la Unidad, a Juan Carlos Scannone. *Religión Digital*, 10, nov. Disponible en: <https://www.religiondigital.org/mundo/Segundo-Honoris-Cultura-Unidad-Scannone-florenia-jesuita-papa-unidad_o_2175382448.html>. Acceso en: 18/02/2020.

Galli, C. M. 2013. Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el ‘nuevo pensamiento’ filosófico del ante-último Scannone (2005-2012). In: Cantó, J.M. – Figueroa, P. *Filosofía y teología desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Buenos Aires: Editorial de Universidad de Córdoba, p. 79-144.

- Irarrazabal, D. 1980. Medellín y Puebla: religiosidad popular. *Selecciones de teología*, v. 19, n. 73, p. 343-351.
- Mealla, E. P. 2020. La racionalidad sapiencial: Juan Carlos Scannone. *Reflexión y liberación*, 7, ene. Disponible en: <<http://www.reflexionyliberacion.cl/ryl/2020/01/07/la-racionalidad-sapiencial-juan-carlos-scannone/>>. Acceso en: 19/02/2019.
- Mendes, V.H. 2016. América Latina y el Caribe en su propia narrativa. Una perspectiva de futuro para la región latinoamericana. Anais do EDUPALA: I Congresso Internacional “Penso onde sou”: Conhecimentos Pertinentes para a Educação na América Latina, UNIPLAC. São Paulo: ICEP, p. 783-790.
- Oliveira, M. A. 1996. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. São Paulo: Edições Loyola.
- Papa Francisco. 2019. Mensaje a Juan Carlos Scannone. *Vida Nueva*, 11 nov. Disponible en: <<https://www.vidanuevadigital.com/wp-content/uploads/2019/12/Francesco-Lettera-Honoris-causa-Scannone-11-nov-2019.pdf>>. Acceso: 20. 02. 2020.
- Rosolino, G. 1987. Juan Carlos Scannone: Una teología que discierne la actualidad histórica. In: Scannone, J.C. *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Buenos Aires: Editorial Docencias, p. IX-LXXIV.
- Scannone, J. C. 1976. *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- _____. 1976. Autobiografía intelectual. In: Scannone, J.C. *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Editorial Docencia, p. XXXIV-LIV.
- _____. 1984. *Sabiduría popular, símbolo y Filosofía*. Diálogo internacional en torno a una interpretación latinoamericana. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____. 1990a. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- _____. 1990b. *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- _____. 1993. *Liberación*. Un aporte original del cristianismo latinoamericano. In: Gómez, J. Caffarena (ed.). *Religión*: Madrid, p. 93-105.

_____. 2001. Aportes para una teología inculturada en América Latina. In: Tamayo, J.J. – Bosch, J. (Eds.). *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Cuando Vida y pensamiento son inseparables. Navarra: Estella, p. 559-572.

_____. 2009. *Discernimiento de la acción y pasión históricas*. Planteo para el mundo global desde América Latina. Barcelona-México: Anthropos.

_____. 2017. *La teología del Pueblo*. Raíces teológicas del Papa Francisco. Maliaño: Sal Terrae.

Seibold, J. 1991. Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone. *Stromata*, Buenos Aires, v. 47, p. 193-204.

La filosofía de la liberación de Scannone: ¿teología pastoral o teología-política?

*Carlos Hoevel **

Introducción

Las páginas que siguen quieren ser ante todo un homenaje de gratitud a la memoria de Juan Carlos Scannone (1931-2019), con el que estuve ligado en los últimos veinte años por relaciones intelectuales pero, sobre todo, por un vínculo de sincera amistad. Agradezco la oportunidad de escribir estas líneas, mediante las cuales me propongo exponer mi visión sobre su pensamiento, en varios aspectos de carácter crítico, convencido de que el mejor homenaje que se le puede rendir a un filósofo es estudiarlo críticamente, dando testimonio del interés que suscita: un pensador discutido está todavía vivo; el elogio genérico se hace a los muertos¹.

La obra de Scannone se extiende a lo largo de más de cinco décadas comprendiendo tal cantidad de temas, que da la impresión de perderse en una dispersión imposible de abarcar. Sin embargo, puede reconocerse una coherencia en su pensamiento que no lo hace perder nunca su dirección. La tesis que me propongo presentar aquí es que la filosofía de la liberación de Scannone tiene sobre todo la forma de una misión: la de desarrollar un

* Carlos Hoevel es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina.

¹ He realizado en estas primeras líneas una paráfrasis de las palabras de homenaje escritas por el filósofo italiano Michele Federico Sciacca a Maurice Blondel, a quien admiraba y al mismo tiempo criticaba, meses después de su muerte (Sciacca 1964: 83).

programa intelectual teológico-pastoral, en clave y lenguaje filosóficos, en el contexto histórico de lo que el mismo autor denomina, alternativamente, el fin de la modernidad o, más sintéticamente, la época post-moderna (Scannone 1973; 1987). Puede sorprender que hablemos en Scannone de un programa teológico y no filosófico, ya que su obra no se expresa primordialmente en el lenguaje ni a través de los temas de la teología, sino de la filosofía. No obstante, Scannone desarrolla un pensamiento filosófico para llevar adelante una misión que es principalmente teológica y, sobre todo, orientada hacia una *teología práctica* o, en otras palabras, hacia una *teología pastoral*. Pero mi indagación apunta a ir incluso más allá: me propongo investigar si la teología filosófica de Scannone, al servicio de una praxis pastoral y orientada hasta tal punto histórica y socialmente, tiene o no también la forma de una *teología política*.

Por *teología política* entiendo, siguiendo a Massimo Borghesi, una teología en la que “el momento teológico se realiza a través del político y el político mediante el teológico.” De este modo, “en este pasar a través, en el realizarse a través de otro-distinto-de-sí, los dos momentos sufren una metamorfosis” (Borghesi 2013: 13). En tal sentido, de acuerdo a esta misma interpretación de Borghesi, se pueden distinguir teologías políticas tradicionales – teocráticas o césaro-papistas – en las que se pretende subsumir al Estado o a la sociedad como momento de realización de la vida eclesial o viceversa, y teologías políticas post-cristianas en las que lo político o lo social, totalizándose, deviene religión, aunque esta vez “es lo mundano el que deviene teológico y no viceversa” (Borghesi 2013: 14). Por otra parte, Johannes B. Metz (1999: 36-47; 2002) describe la presencia de una teología política con los siguientes rasgos específicos: a) que busque superar explícita o implícitamente una dimensión metafísica de la teología – vista como escolástica, idealista, o racionalista – orientando la misma hacia una *praxis* post-metafísica; b) que enfrente “el desafío de la catástrofe de los pobres” ignorado por una teología “carente de situación y carente de sujeto” y que afronte, al mismo tiempo, “los desafíos centrales

del marxismo sin someterse a él”; c) que por su sofisticada conciencia crítica se trate de una teología que dice de algún modo adiós a su “inocencia social, étnico-cultural e histórica”; d) que en definitiva pase de la mística de un cristianismo trascendental a otra política.

Por lo que he podido investigar, no me parece que el propio Scannone ni ninguno de sus comentaristas hayan definido nunca como teología política el pensamiento del primero. Sin embargo, luego de un estudio atento de su pensamiento, creo que es legítimo preguntarse: ¿es posible afirmar que la filosofía scannoneana, yendo más allá de un pensamiento al servicio de una teología pastoral más o menos tradicional, está orientada a una teología política tal como la describe Borghesi? Y además, si la respuesta fuera afirmativa: ¿podríamos describir la teología política de Scannone en términos similares a los de Metz? Y finalmente, si estas dos hipótesis fueran ciertas, ¿logra Scannone este propósito de un modo consistente y coherente? Me propongo para responder estas preguntas recorrer las distintas etapas del pensamiento de Scannone. En primer lugar, indagando en la primera etapa de su trayectoria filosófica en la que asimila a autores como Santo Tomás, Blondel, Heidegger y Lévinas. En segundo lugar, analizando su encuentro con la filosofía y la teología de la liberación y del pueblo. En tercer lugar, reflexionando sobre la etapa final de su pensamiento en la que busca adaptarse al nuevo escenario histórico de la posmodernidad global y neoliberal. Finalmente, realizaré una valoración de conjunto del programa intelectual desarrollado por Scannone, intentando destacar los elementos que permitan responder a las preguntas señaladas, junto con los desafíos que quedan pendientes para quienes se propongan continuar avanzando en la huella de su pensamiento.

1. Las bases filosóficas: la verdad como praxis post-metafísica en Santo Tomás, Blondel y Lévinas

Tal como siempre lo expresó Scannone, el eje de su misión fue la evangelización bajo la forma de la espiritualidad ignaciana, recibida en su formación inicial fundamentalmente de su profesor de filosofía Miguel Ángel Fiorito (1957), para la cual buscará una expresión filosófica (Scannone 2011a). Lo que siguió fue su tesis de licenciatura en Teología sobre el amor en Santo Tomás realizada en Europa bajo la dirección de Karl Rahner y luego el comienzo de su itinerario de formación doctoral en 1964 bajo la dirección de Max Müller, que culminará en su tesis doctoral *Ser y encarnación. Hacia el trasfondo ontológico de los primeros escritos de M. Blondel*. La elección de los temas, autores y directores de tesis en estos trabajos iniciales no fue azarosa. Scannone busca, siguiendo el consejo de Fiorito, el camino filosófico para dar fundamento especulativo a esta forma de evangelización práctico-ignaciana a partir de las nuevas interpretaciones existentes del pensamiento de Santo Tomás – como la de Rahner y otros – y a la exploración de un autor central en la renovación de toda la filosofía y teología católicas del siglo XX: Maurice Blondel (Maddonni 2019; Capurro 1970).

Por un lado, Scannone asimilará un Santo Tomás no aristotélico ni racionalista o intelectualista como el que se enseñaba habitualmente en las cátedras neoescolásticas de tomismo, sino uno existencial, en donde prima el dinamismo apetitivo del ser, expresado en la voluntad afectiva básica del ser humano (*voluntas ut natura*) movida por el amor y la búsqueda de la felicidad y expresado fundamentalmente en la acción libre abierta al Misterio, frente a la cual el momento intelectual queda subordinado como un acto reflexivo-sapiencial posterior a la acción de carácter secundario (Scannone 2008: 43). Por otra parte, incorporará también el Santo Tomás trascendental desarrollado por Rahner a partir de la interpretación de Joseph Maréchal (Scannone 1978) en el que la apertura del ser humano a Dios no es vista como el resultado de una iluminación o visión intelectual

de orden metafísico o sobrenatural, sino como una estructura existencial a priori que se va verificando a través del desarrollo de su praxis, en la que también tiene prioridad la capacidad de apertura del amor por sobre el conocimiento intelectual. Al mismo tiempo, y esta vez por influencia de Max Müller, Scannone asumirá también el Santo Tomás de la llamada escuela católica heideggeriana en el que el ser humano no se va abriendo al Ser por medio de una acción moral libre presidida por el intelecto que aprende la verdad del ente concreto y particular de modo objetivo, sino por medio de una acción – interpretada a la luz de la teología negativa tomista vista desde el “darse y ocultarse” del Ser del Dasein – que queda “abierta siempre más allá, al misterio siempre mayor” (Scannone 2014a: 149; Maddonni 2019).

Pero será sobre todo en Blondel en quien Scannone encontrará la posibilidad de reemplazar la filosofía neoescolástica – vista como una forma de pensar que alimentaba un integrismo, ahistórico y abstracto en que, en su opinión, está siempre encerrado cierto catolicismo² – por una filosofía que permitía ver brotar la fe a partir del despliegue inmanente e intrínseco de la acción humana libre en la trascendencia horizontal de la historia. Enfocándose en el primer Blondel de la primera versión de *La Acción* (1893), y dejando un poco de lado las correcciones que realiza el segundo Blondel en su *Trilogía*, Scannone irá así en una línea similar a la que ve en Santo Tomás: la del reemplazo de una concepción de la acción iluminada por una verdad entendida como adecuación de la inteligencia a la realidad – propia de toda la tradición clásica y medieval – por una concepción de la acción basada en la verdad entendida como la coincidencia del sujeto con la voluntad más profunda, libre y abierta a la trascendencia presente en el fondo de sí mismo. Desde su lectura de Blondel, que supone, en mi opinión, tanto la existencia de un a priori

² Por integrismo católico Scannone no entiende únicamente la postura teológico-política teocrática o ultramontana que busca la integración completa de todos los aspectos de la vida y de la sociedad bajo la autoridad de la Iglesia, sino todas las posturas filosóficas y teológicas que, en su opinión, no han superado dentro del catolicismo la etapa onto-teológica de la filosofía y que derivan en una concepción a su juicio intelectualista, dogmática, extrínsecista y moralista de la fe.

trascendental rahneriano en la subjetividad humana, como el rechazo heideggeriano a la onto-teología que piensa al ser como ente y como objeto, la acción humana buena no es la que se basa en una visión objetiva de la razón ni en ninguna determinación propiamente conceptual que suponga la adecuación entre sujeto y objeto o la mediación de las esencias o formas que constituyen los diversos entes, sino en un develamiento más bien existencial e indeterminado intelectualmente, pero bien intencionado o recto volitivamente. Esta rectitud de intención no radica tanto – como en la ética clásica – en que la acción del sujeto sea adecuada a la verdad objetiva particular reconocida por la razón en cada situación concreta, sino en una coincidencia – en lenguaje de Blondel–de la *voluntad querida* de cada acto particular, con la *voluntad queriente* más profunda del sujeto. En tal sentido, la buena o mala voluntad tiene más que ver con la lucha entre ambas voluntades, la *querida* que tiende a limitar la acción y a detener su impulso en objetos parciales que el sujeto busca egoístamente poseer (aunque se trate de acciones aparentemente buenas), y la voluntad *queriente* que pugna siempre por abrirse al infinito hacia una plenitud trascendente, yendo siempre más allá de sí misma (Scannone 2015: 223).

Al mismo tiempo, a través de la mediación de Gastón Fessard (2010) y también del propio Rahner, Scannone estudiará a Blondel como un paralelo filosófico casi exacto de los *Ejercicios espirituales* (Ángeles *et al.* 2019: 16). Así, vista desde esta óptica, la bondad o maldad de la acción no se descubre tampoco, de acuerdo al Blondel interpretado por Scannone, investigando su adecuación o no a una verdad objetiva particular (lo cual sería un ídolo óntico que ocultaría, en su parcialidad, la verdad auténticamente ontológica del ser), sino a través de ejercicios reflexivos *ignacianos* de discernimiento (Scannone 2008; 2015). Estos últimos están basados en un “conocimiento” más afectivo que intelectual, que Scannone denomina “encarnado”, “sapiencial”, “por connaturalidad”, “directo”, “por consolación o desolación”, utilizando alternativamente términos bíblicos, tomistas, blondelianos, ignacianos y zubirianos:

El juicio de discernimiento es de este tipo, donde se siente – como diría santo Tomás – que algo está bien o mal, conociéndolo por connaturalidad. Ciertamente, todo esto se refuerza después con la reflexión. El conocimiento por connaturalidad es un sentir y gustar de la inteligencia, de un sentir inteligente y una inteligencia sentiente (Ángeles *et al.* 2019: 21).

No son propiamente juicios intelectuales que develan la coincidencia o no de la acción del sujeto con una realidad objetiva, sino percepciones afectivas más o menos inobjetivables que ofician de signos de la coincidencia general o no de las acciones particulares de un sujeto con su *voluntad queriente* más profunda y auténtica. Ciertamente, admite Scannone, las valoraciones éticas realizadas en base a estos signos nunca resultan del todo conclusivas ni resuelven las contradicciones o conflictos éticos. No obstante, intentar resolver dichos conflictos al modo clásico, juzgando cada acto de acuerdo a una verdad objetiva captada intelectualmente, es visto por Scannone como un eticismo intelectualista o voluntarista (o ambos) que intenta detener la dinámica existencial del deplegarse de la acción en los momentos aparentemente contradictorios de la libertad humana (Scannone 2015). Estos deben ser en realidad asumidos y dejados ser (aquí se ven, en mi opinión, elementos de la *Gelassenheit* o serenidad heideggeriana), como momentos parciales que quedan abiertos y que son de algún modo reconciliados por medio de la única opción necesaria que debe realizar la libertad: realizar el salto dialéctico de la fe, que supera la tentación del encierro en la autonomía de la propia razón o la propia voluntad, y abre al sujeto de modo práctico por medio de su *conversión afectiva* a la autodonación del Ser como misterio y trascendencia (Scannone 2008).

Ya en la Argentina, Scannone desarrolla una serie de trabajos sobre la experiencia religiosa de clara inspiración heideggeriana que lo llevan más allá de toda la filosofía clásica, moderna y neoescolástica a una “nueva comprensión no metafísica del Dios divino” (Maddonni 2019: 175). Si bien expresa siempre su intención de mantener elementos de la metafísica de la substancia y del sujeto, lo cierto es que en este período termina de dar

el paso definitivo hacia una post-metafísica heideggeriana que intenta trascender la modernidad desde adentro. Pero para ello apelará a un autor clave en todo lo que reste de su itinerario intelectual: Emmanuel Lévinas (Scannone 2012a: 121-122) en quien busca el camino para superar los restos de intelectualismo que ve todavía en Heidegger. En Lévinas Scannone hallará el autor que termina de superar el encierro metafísico del pensar, ya que se abre a la alteridad del otro por medio de la verdad concebida como una develación en la praxis (Scannone 1973: 230): “La verdad que «se hace» (se veri-fica: verum facere) no es ante todo concebida como adecuación y ni siquiera como develamiento, sino como el acontecer de la revelación del Otro” (Scannone 1973: 233). Como bien señala Maddonni, Lévinas le permite a Scannone realizar el “salto ético práctico hacia adelante”, ya que en dicho pensador “la verdad y el sentido acontecen como revelación histórica en el rostro del otro y como diálogo”, es decir, “como una praxis fuera de la relación sujeto-objeto” (Maddonni 2017: 44).

En tal sentido, en mi opinión, mediante esta interpretación de la acción en Santo Tomás, Blondel y Lévinas, que salta por encima de la teóresis, suprime la distinción sujeto-objeto, y reemplaza el concepto clásico de verdad como adecuación por uno más bien práctico-afectivo, Scannone logra cumplir con la primera condición de la teología política señalada por Metz: la superación de la concepción intelectual o teórica de la teología en general y de la teología moral y pastoral en particular, orientándolas definitivamente hacia una primacía de la *praxis* (Scannone 2008). Veremos a continuación en que medida también, en las siguientes etapas de su pensamiento, va completando las demás condiciones de la teología política señaladas por Metz.

2. El redescubrimiento de la experiencia religiosa en clave de praxis de liberación histórico-política latinoamericana

El descubrimiento de Lévinas le permite a Scannone cruzar el segundo puente tal vez más importante de todo su itinerario intelectual: el puente hacia el rostro del pobre. Siguiendo la línea ya iniciada en Blondel, interpretado desde Rahner y Heidegger, y ahora continuada con Lévinas, Scannone entra en convergencia con los principales pensadores de la filosofía de la liberación latinoamericana (Fresia 2018). Será especialmente Enrique Dussel quien transmitirá a Scannone el pathos histórico-político de su pensamiento. En sintonía con la lectura “analéctica” y “anadialéctica”³ del primero de la historia latinoamericana – que intenta combinar la visión marxista en la que el eje central es la dialéctica opresor-oprimido, la noción tomista de analogía, con la concepción dialógica levinasiana en que la razón dominadora moderna cae y se transforma en praxis ético-política “post-moderna” abierta al rostro del otro – a Scannone se le hará patente que es en el rostro del pobre el lugar en donde debe buscar la salida que abra a la verdadera trascendencia humana y religiosa. En efecto, yendo más allá de la alteridad ética del rostro de Lévinas como camino a la trascendencia, Dussel le mostrará a Scannone el modo de transformar el rostro levinasiano del pobre, en su opinión todavía excesivamente individualista, en el rostro de “los pobres” tomados en plural y, más específicamente, del pueblo pobre latinoamericano estructuralmente oprimido como el lugar teológico más auténtico de la manifestación del Misterio divino (Scannone 2012a):

La visagra de esa articulación – escribe Scannone – la ofreció [...] la “irrupción del pobre” en la conciencia y la sociedad latinoamericanas. En un fecundo

³ La analéctica se trata, según Scannone, de una expresión tomada de B. Lekebrink y reinterpretada por Dussel, que nuestro autor define como un tipo de dialéctica “que respeta las diferencias históricas, la irreductibilidad mutua de los niveles de conocimiento, una pluralidad de interpretaciones válidas y la apertura a la trascendencia de los otros, los otros pueblos y el totalmente Otro” (Scannone 1990b: 131). Por otra parte, la “anadialéctica” no solo intenta superar – como la analéctica – la finitud abstractiva de la razón, “sino también el *mal* histórico (la opresión, la exclusión, la inequidad, la injusticia) [...]” (Scannone 2012b: 34).

círculo hermenéutico se releyó a Lévinas desde esa situación histórica, y a ésta se la interpretó a la luz de la categoría “rostro del otro” (no en último lugar: “del pobre”) que “interpela y cuestiona éticamente”, y en quien se epifaniza la “Trascendencia”. Y, desde ahí se replanteó toda la filosofía – incluida la filosofía política– reenfocada “desde ese nuevo comienzo”. Pero, como en AL se trata no sólo de relaciones intersubjetivas, sino sociales, estructurales, conflictivas, la filosofía reencontró en el acontecimiento de la irrupción de los pobres la “Trascendencia de Dios” también en la *praxis* (“acción y pasión”) “política(s)” (Scannone 2012: 122).

De Dussel (1983) Scannone también adoptará la lectura histórica de la evangelización americana – en la que distingue entre una razón conquistadora y opresora identificada con el yo moderno y al mismo tiempo dogmático del Imperio español y de la Iglesia institucional y una *praxis* pastoral y ético-política liberadora del Otro indígena, pobre y oprimido, presente en su opinión en las mejores expresiones de las corrientes misioneras (en especial Bartolomé de las Casas y su continuación en las misiones jesuíticas del Paraguay). Finalmente, también será de Dussel y de otros filósofos liberacionistas, de quienes Scannone tomará muchos elementos provenientes de la sociología, la economía y la historiografía de la época – como la teoría de la dependencia, la visión de la historia latinoamericana como lucha anti-imperialista, el enfrentamiento dentro de los países entre elites burguesas pro-imperialistas y pueblo, entre otros (Scannone 2011c: 19) – que terminarán de conformar el cuadro histórico-político de su teología pastoral que se va transformando, ya mucho más definidamente, en teología política.

Sin embargo, la conformación final de la filosofía de la liberación de Scannone como auténtica teología política tiene lugar más allá de la propia filosofía, en sede claramente teológica, a través de su encuentro con los teólogos de la liberación. Scannone tomará de estos sobre todo su método, que rompe con la visión tradicional que ve el punto de partida de la teología en las verdades de la fe, por el de la palabra interpelante de los pobres en quienes primariamente se manifiesta Cristo:

Por lo tanto el punto de partida de la teología de la liberación no son las verdades de la fe tomadas en si mismas – a cuya luz ella interpretará teológicamente la praxis –, ni siquiera la praxis de liberación movida por la caridad – lugar y objeto de la reflexión teológica –, sino que es una instancia que le es previa, al menos lógicamente. Pues la misma praxis liberadora ya es respuesta a una palabra interpelante; es compromiso que responde a una “pro-missio”. Esa palabra, en la que la fe percibe un llamado del Señor y un sentido crístico que sólo ella puede interpretar, surge de los pobres y oprimidos (en los que la fe reconoce a Cristo) (Scannone 1984: 376).

A partir de este nuevo lugar hermenéutico del pobre para el inicio de la teología, Scannone insertará la idea de praxis humana y ética tomada de Blondel y de Lévinas en la dinámica de una praxis cristiana entendida como opción por el pobre, ya no solo en el nivel interpersonal de la relación yo-tú o el de los principios generales de la teología moral social, sino también en el nivel de una determinada interpretación política (la liberacionista) de las causas que producen la situación social-estructural del pobre “como pueblo y como clase”. Esta interpretación específica de la praxis social eclesial, yendo más allá de la versión clásica de la doctrina social de la Iglesia – limitada en general a principios generales – incluye la propuesta de una transformación radical social-estructural de la sociedad:

Según lo dicho, la opción cristiana por el pobre – acto primero del cual la teología de la liberación es acto segundo – es la respuesta a dicha palabra del pobre, oída en la fe, pero mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. No comprende entonces al pobre solamente en forma individual o meramente en una relación yo-tú, sino también – aunque no exclusivamente – en forma colectiva y social, como pueblo y como clase. Aún más, lo comprende estructuralmente, es decir, comprende su pobreza como resultado de un sistema social injusto y opresor [...]. De ahí que la praxis liberadora que a esa palabra responde y corresponde, tiende no sólo a aliviar la situación, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva (Scannone 1984: 377).

No obstante, su asunción de la teología de la liberación no es unívoca ni exenta de importantes matices. De hecho, está mediada por una de sus

ramas específicamente argentina: la teología del pueblo (Scannone 2016)⁴. Si bien, según señala el propio Scannone (2016), la teología de la liberación y la teología del pueblo nacieron juntas, no obstante, las diferencias entre ambas no son menores y resultan esenciales para entender y valorar adecuadamente su pensamiento⁵. El punto de disensión central entre ambas – que Scannone señalará con toda claridad desde el principio – radicó siempre en la negativa de los teólogos del pueblo de incorporar plenamente el método de análisis marxista dentro de la teología. De hecho, siguiendo de modo coherente su propio desarrollo filosófico en la línea de una praxis post-moderna cristiana, Scannone verá en el marxismo, junto con los demás teólogos del pueblo argentinos, una expresión más de la razón totalitaria moderna que subvierte pero no supera la razón tecnocrática capitalista (Scannone 1972), por lo que considera difícil su incorporación a la teología:

es altamente problemática la posibilidad real de separar el análisis marxista de la comprensión global del hombre y de la historia que él presupone; así como la de separar la práctica de la lucha de clases de su interpretación marxista, ignorando el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que este proceso conduce (Scannone 1983: 275).

En ese sentido, siguiendo a la teología del pueblo, Scannone adopta un método histórico-hermenéutico-cultural, que intenta afrontar, superándolo, el método filosófico dialéctico-materialista del marxismo. Esta asimilación por superación es ensayada, reemplazando el sujeto histórico de la clase social del proletariado, la dialéctica de la lucha de clases, y la violencia revolucionaria conducida por la vanguardia iluminada del partido que interpreta el sentido de la historia, por el sujeto histórico “pueblo” – entendido en sentido teológico como Pueblo de Dios, una

⁴ En efecto, como él mismo siempre lo expresó, su acceso a la teología de la liberación tiene lugar por mediación de dos iniciativas pastorales – el Movimiento de sacerdotes del tercer mundo y las actividades de la COEPAL (Comisión Episcopal para la Pastoral) – que se desarrollan en la Argentina por iniciativa de teólogos como Lucio Gera, Rafael Tello y Justino O’Farrell.

⁵ Sobre las coincidencias y diferencias de Scannone con la teología de la liberación cfr. Scannone (1983-1984).

expresión bíblica destacada en los textos conciliares que significa primariamente la Iglesia, pero que adquirirá en Scannone – siguiendo a Gera, Tello y O’Farrell – un sentido sociológico-cultural como “pueblo latinoamericano”, “pueblo-nación” y como “pueblo pobre” que, en su auto-comprensión sapiencial e intuitiva (Scannone 2010: 156; 2015a; 2016) – interpretada por pastores y teólogos “proféticos” – va realizando en su praxis vital, su propia misión liberadora, en tanto lugar teológico central de la presencia histórica de Cristo (Scannone 1970). Dentro de este planteo tendrán especial importancia dos experiencias históricas decisivas que desplazan en el planteo de Scannone la interpretación de la historia latinoamericana desde la óptica de un proceso de modernización, tanto en su versión liberal/desarrollista/capitalista como en su versión marxista, que son la clave hermenéutica de su propuesta de una praxis teológico-política de base popular: la experiencia de la evangelización latinoamericana y el peronismo argentino.

Con respecto a la primera, la concepción de “pueblo” de Scannone abrevia claramente en la tesis histórico-cultural, sostenida por varios autores, de la existencia de un núcleo popular original en América latina que se fragua al calor de la experiencia evangelizadora que estructuraría el encuentro entre españoles y portugueses e indígenas. Dentro de esta tesis, en la que se dan distintas posturas interpretativas, Scannone seguirá especialmente la de Enrique Dussel (1983), que rechaza tanto la interpretación de la evangelización como pura imposición en la lógica de la dialéctica del amo y el esclavo del marxismo en la que el “otro” indígena queda completamente alienado, así como la concepción de la pura aceptación casi sin conflictos sostenida por los partidarios del hispanismo. Scannone y Dussel ven así en la evangelización un encuentro que da lugar a una tercera y novedosa realidad que tiende a reunir en una unidad las oposiciones originales: el pueblo latinoamericano. Este último es algo completamente diverso al pueblo o al proletariado del liberalismo y el marxismo europeos. Se trata de una realidad primigenia, originaria, que no surge de un proceso político-contractual ni económico-social de tipo

dialéctico, sino de una realidad que brota de la experiencia del encuentro y del mestizaje entre quienes, siendo distintos, se reconocen en la praxis de la fe siendo parte de la misma unidad de destino (Scannone 1976: 257). De acuerdo a Scannone, el pueblo – identificado con el pueblo pobre y oprimido, acompañado por misioneros, profetas y caudillos capaces de interpretar sus anhelos y su sabiduría – está siempre en conflicto con el resto de los grupos dominantes de la sociedad, considerados como imperialistas, elitistas, integristas o engañosamente modernizadores (Scannone 1972; 1976). De allí que la unidad del pueblo será, para Scannone, el fruto de un proceso histórico de liberación a partir de dicho núcleo humano específico y diferenciado del resto de la sociedad.

La otra experiencia sobre la que se basa la concepción del pueblo en Scannone – que comparte con los demás teólogos del pueblo y los diferencia del resto de los teólogos liberacionistas – es la del peronismo. Su asimilación de la concepción política peronista, supone la aceptación de una corriente del revisionismo histórico nacional y popular en polémica con la historiografía liberal (Scannone 1976: 254-256), que interpreta la historia argentina y latinoamericana como una larga evolución teológico-política que va desde la organización de los indios organizados en pueblos y misiones por los padres jesuitas y de otras congregaciones, continuada luego por las gestas liberadoras de los pueblos de los caudillos populares en el siglo XIX (Scannone 1976: 260 y ss.) y concluida, de modo acabado, en la praxis de una “comunidad organizada”⁶ propia del peronismo, en la que el pueblo y su líder, liberados de formalismos legalistas y mediante una conducción personalista⁷, logran su completa unidad no solo política sino también religiosa, acompañados por pastores proféticos y pensadores orgánicos:

⁶ En su importante artículo histórico de 1976, Scannone utiliza reiteradamente la expresión “comunidad organizada”, propia del pensamiento político peronista, casi como sinónimo de pueblo argentino y de comunidad eclesial (Scannone 1976: 284-285).

⁷ Scannone enfatiza la necesidad de respetar la idiosincrasia cultural argentina y latinoamericana por la que “preferimos las mediaciones *personales* sobre las meramente *formales*. Eso explica – agrega – al caudillo como institución viva sobresaliendo en nuestra historia sobre la constitución escrita [...]” (Scannone 1976: 275).

Pues bien, en el nivel de la filosofía política, esa experiencia consiguió articularse en el nivel de la “comunidad organizada”. Ella [...] corresponde [...] a la concepción paulina de “cuerpo” y a la joánica de “comunidad” (Scannone 1976: 270-271).

En la visión de la historia universal de Scannone – expresada cabalmente, en su opinión, por el mismo Perón – los pueblos luchan por la recuperación de su unidad originaria, en oposición dialéctica con la praxis imperialista, dogmática o modernizante de los estamentos elitistas liberales – políticos, económicos y eclesiales – de la sociedad (Scannone 1976: 271). Scannone parece en ese sentido compartir el objetivo central de los inicios del peronismo de reformar de raíz e integralmente la sociedad argentina volviendo a reunir al Pueblo y al Estado – encarnado en su líder – mediante el desmantelamiento total de los mecanismos institucionales del Estado liberal⁸, a través de la mediación de la Iglesia, una estrategia que amalgamaba sin distinciones claras lo político con lo religioso⁹. Si bien Scannone quiso mantenerse siempre alejado del integrismo y del nacional-catolicismo (Scannone 1976: 265, nota 20), su postura contiene, sin embargo, elementos del primer peronismo nacionalista que identifica al justicialismo (nombre oficial de la doctrina peronista) con la idea de “nación” (Scannone 1976: 266) con la doctrina social de la Iglesia (Scannone 1976: 266, nota 22) y al peronismo como un movimiento cultural en que encuentra su última realización histórica el alma del pueblo¹⁰. Por lo demás, tanto Scannone como los teólogos del pueblo, adhieren también al tipo de catolicismo peronista que apuntaba a renovar la acción evangelizadora de la Iglesia transformando una predicación predominantemente religioso-doctrinal en una praxis

⁸ Scannone señala la necesidad de seguir a Perón, por medio del desmantelamiento gradual del Estado liberal: “Tal es también el convencimiento de Perón, con su característico sentido de la evolución y del ritmo de los pueblos que se expresó en la frase ‘o sangre o tiempo’, prefiriendo el tiempo a la sangre para lograr la liberación e integración latinoamericanas. A ello también responde su acentuación de las ‘organizaciones libres del pueblo’ para ir transformando por dentro pero totalmente al Estado liberal” (Scannone 1976: 275).

⁹ Scannone propone, de hecho, la elaboración de una “teología de la historia nacional” en la que es difícil distinguir entre los conceptos de “Pueblo de Dios” y “pueblo argentino” (Scannone 1976: 281).

¹⁰ Scannone cita en este sentido la definición de pueblo expresada por Eva Perón, que identifica con una “personalidad colectiva” y el “ser nacional” en la que la religiosidad popular tendrá un lugar central (Scannone 1976: 263).

político-pastoral, enfocada a lograr el reconocimiento del Pueblo – identificado con el Pueblo pobre – como actor principal de la acción salvífica de Dios, procurando su unidad y su liberación.

A pesar de esta adhesión a la tesis “populista” de la evangelización y del peronismo y de sus críticas al marxismo, desde su incorporación formal al grupo de teólogos de la liberación especialmente a partir de un encuentro internacional en El Escorial (España) – al que le seguirán muchos otros en las sucesivas décadas – Scannone seguirá siempre adhiriendo a la línea teológico-política de fondo de la teología de la liberación (Scannone 2016). Aunque no adhiere, como hemos visto, al método de análisis marxista, no rechaza nunca del todo varias de sus principales tesis sociológicas, económicas e históricas que considera, en muchos casos, como conocimientos ciertos más allá de las distintas teorías que puedan utilizarse para su fundamentación (Scannone 1984: 394).

De este modo, intentando responder a los desafíos del marxismo sin asimilar sus principios, Scannone ensaya – siguiendo estrategias similares adoptadas por muchos otros autores cristianos liberacionistas – una fusión ecléctica entre algunos conceptos provenientes de la tradición filosófica, teológica o bíblica cristiana – y también de la tradición romántica, nacionalista y la compleja, y también en sí misma ecléctica, tradición política peronista – con conceptos de la tradición hegeliana y marxista¹¹. En tal sentido, en mi opinión, Scannone tiene la intención, al igual que los demás teólogos del pueblo, de “afrontar los desafíos del marxismo, sin someterse a él” (Metz 1999: 38), con lo cual cumpliría otro de los requisitos que Metz señala como componentes centrales de la teología política tal como él la entiende.

¹¹ En este punto difiero con la postura de Emilce Cuda quien considera que Scannone y los teólogos del pueblo reemplazan totalmente las tesis económicas y sociales marxistas por las del peronismo nacionalista argentino (Cuda 2019).

3. Adaptaciones para una filosofía de la religión en la nueva realidad global y pluricultural

En el intento de adaptarse a los nuevos tiempos que se anuncian – en los que la teología de la liberación, el núcleo nunca abandonado de su filosofía, cae bajo sospecha social y eclesial – Scannone dará un nuevo paso hacia una idea que ya estaba contenida en su pensamiento pero que ahora tomará un espacio central: la idea de cultura. En este proceso tendrá un papel fundamental, por un lado, Paul Ricoeur, cuyo pensamiento ya aparece con claridad en sus textos de principios de los años setenta, pero se acentúa a fines de dicha década y a través del cual busca superar una visión de la experiencia religiosa demasiado levinasiana (Scannone 2011b). Para evitar el cierto déficit de historicidad que ve en Lévinas, que podría terminar en un engañoso atajo que lo llevara a saltar el universal situado del Otro que había encontrado en la praxis viva del pueblo, Scannone busca en Ricoeur el autor que le proporcionará la “vía larga” del acceso a la trascendencia a través de la cultura (Scannone 1990b: 129). Esto le permitirá acceder a un logos “analógico y situado”, que “queda abierto” a través de la historia misma en sus concreciones culturales, especialmente los símbolos, ritos y narraciones simbólicas (Scannone 1990b: 129). Esta perspectiva ricoeuriana de la trascendencia estaría, según Scannone, en estricto acuerdo con el camino de trascendencia horizontal que venía recorriendo tanto la teología del pueblo – también llamada teología de la cultura – como el magisterio eclesial latinoamericano iniciado en Medellín, pero profundizado en Puebla alrededor de la revalorización de la cultura y religiosidad popular (Scannone 1987).

En la misma línea va la asimilación que Scannone realiza de Rodolfo Kusch. En este último, Scannone vislumbra incluso una formulación todavía más adecuada a la situación latinoamericana que la hermenéutica de Ricoeur. De acuerdo a Scannone, siguiendo a Kusch, la apertura a la trascendencia se da en América latina no a través de una especulación filosófica o teológica abstracta ni a la sola praxis ética, sino en un nosotros

popular sapiencial situado, arraigado a la tierra y encarnado en los símbolos – un estar abierto a la maternidad de la tierra (Pacha Mama) – en que se manifiesta el misterio numinoso (Scannone 2010: 157-158). Finalmente, junto con el *estar* de Kusch – Scannone apela también – completándolo hermenéuticamente a través de Ricoeur – al fenómeno saturado del don de Jean-Luc Marion. Scannone vuelve a insistir hasta el final de su vida en su rechazo post-heideggeriano del camino onto-teológico hacia Dios y ve en Marion la vía no metafísica – a la vez práctica, fenomenológica y religiosa – de acceder a la trascendencia. Las categorías marionianas de don, acontecimiento, llamado, reivindicación, imprevisibilidad y gratuidad, que caracterizan al fenómeno saturado (Scannone 2005b), es decir, al fenómeno que, por su exceso de donación, no puede ser objetivado por la razón yendo siempre más allá, están constantemente presentes en las últimas décadas del pensamiento de Scannone¹².

Aunque con este adentramiento tan decidido en el camino hermenéutico y fenomenológico, la tensión política-liberacionista de su filosofía parece en apariencia ceder, en realidad no se pierde sino que toma una forma más indirecta y sofisticada. Para ello tendrán un papel central en esta etapa final su acercamiento al pensamiento social de varios autores contemporáneos como Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (Scannone 2011b), Franz Rosenzweig y Walter Benjamin (Scannone 2012b: 33), Hannah Arendt (1998b) y economistas como Stefano Zamagni, en quienes buscará realizar una lectura actualizada de la filosofía y la teología políticas de la liberación y del pueblo (Scannone 2011c: 24-26), de acuerdo a la nueva realidad de la sociedad global, caracterizada, al mismo tiempo, por el neoliberalismo, el desarrollo científico-tecnológico, el multiculturalismo y el nuevo rol de la sociedad civil.

¹² “[P]ara Marion – afirma nuestro autor – todo fenómeno en cuanto tal es acontecimiento (*événement*) contingente y gratuito, pero sobre todo lo son los fenómenos que él llama *saturados*, en especial, la *reivindicación* o *llamado* que se da en todos ellos *en cuanto saturados*” (Scannone 2010: 161).

Con respecto al neoliberalismo, su postura será claramente crítica, interpretándolo como una continuidad del proyecto liberal y desarrollista de la modernidad que ya había sido objeto de sus críticas anteriores (Scannone 1998a; 1998b; 2011c: 24). Frente a este, propondrá una oposición franca, mediante una nueva forma de manifestación de la sabiduría popular en los nuevos modos emergentes de la sociedad civil – especialmente los movimientos sociales y las nuevas formas de economía popular y solidaria – en los que espera el posible advenimiento de una modernidad económica alternativa (Scannone 1998b; 2011c: 28). En relación a la tecno-ciencia, buscará trazar el camino para una racionalidad transversal que atraviese las distintas racionalidades tecnológicas y científicas, superándolas mediante una más amplia racionalidad hermenéutica y lo que denomina “estrategias de lo humano” (Scannone 1987: 66; 1990b; 1998b: 2011c). Finalmente, frente a la nueva realidad multicultural que trae también la globalización, Scannone propone no rechazarla, sino asimilarla a la luz de una concepción inculturada, situada y policéntrica de la universalidad (Scannone 1998a; 1990b). Esta última permitiría un relanzamiento del proyecto teológico-político liberacionista a nivel global, por medio de la comunión solidaria y un nuevo mestizaje cultural que uniría, en medio del pluralismo de culturas, a todos los pueblos pobres oprimidos y excluidos por la globalización neoliberal (Scannone 2011c).

Por otro lado, en asociación intelectual con el teólogo alemán Peter Hünermann (1993) y otros pensadores latinoamericanos, Scannone buscará llevar este nuevo enfoque a la doctrina social de la Iglesia con el fin de promover una nueva modalidad de praxis pastoral liberadora ético-política popular y pluricultural, a la vez local y global, que verá en los últimos años de algún modo encarnada en el pontificado del Papa Francisco (Scannone 2014b; 2016). Es en este punto en que, a mi criterio, Scannone alcanzará a delinear el trazo final de su proyecto teológico-político mediante el cual busca, tal como señalara también Metz (1999: 38; 2002), decir de algún modo adiós “a su inocencia social, étnico-cultural e

histórica” asumiendo el “pluralismo de mundo religiosos y culturales” actual (Metz 2002).

Conclusión

En la introducción de este artículo me preguntaba si el pensamiento de Scannone, orientado desde el principio a una filosofía de la religión al servicio de su misión teológico-pastoral, constituía, además, un proyecto de teología política. También me proponía indagar, en caso de que la respuesta a esta primera pregunta resultara afirmativa, qué tipo de teología política estaría presente en Scannone y si podría ser descrita en los mismos términos en que lo hace Johann B. Metz. A partir de la definición de Massimo Borghesi de la teología política como una teología en la que “el momento teológico se realiza *a través* del político y el político *mediante* el teológico” y en la que “los dos momentos sufren una metamorfosis” (Borghesi 2013: 13), a lo largo de las distintas secciones de este texto he procurado ofrecer una serie de argumentos para justificar porque creo que es posible responder de forma afirmativa a esta pregunta. Asimismo he intentado mostrar que Scannone, dentro de la diversa gama de opciones de teologías políticas existentes o posibles, parece desarrollar un tipo específico de teología política muy similar a la descrita por Metz.

En efecto, siguiendo una por una las características de la teología política señaladas por Metz (1999; 2002), intenté argumentar que Scannone busca, en primer lugar, poner las bases de una teología que supere explícita o implícitamente una concepción metafísica de la filosofía – vista como idealista, racionalista o integrista – orientando la misma hacia una *praxis* post-metafísica. En segundo lugar, traté de describir la manera en que la filosofía de la religión de Scannone adquiere su carácter más completo de teología política cuando adhiere a las ideas de la filosofía y la teología de la liberación y del pueblo, a través de las cuales busca enfrentar el “desafío de la catástrofe de los pobres” ignorado por una teología “carente de situación y carente de sujeto” y, al mismo tiempo, afrontar “los

desafíos centrales del marxismo sin someterse a él” (Metz 1999: 38 y ss.). En tercer lugar, indiqué el modo en que, en su etapa de pensamiento más decididamente hermenéutica y cultural, Scannone busca un tipo de conciencia crítica más sofisticada que funde las bases de una teología política que, al mismo tiempo que procura conservar su tensión liberacionista, diga de algún modo adiós a su “inocencia social, étnico-cultural e histórica” intentando una proyección práctica en un mundo global y pluricultural. Finalmente, considero que, al buscar en lo social el lugar teológico más auténtico de la manifestación del Misterio divino, Scannone busca pasar, al decir de Metz (2002), “de la mística de un cristianismo trascendental a otra política”. Por lo demás, a lo largo de este artículo quise mostrar también que para lograr estos objetivos nuestro autor desarrolló una compleja y sofisticada – y a mi juicio en buena medida discutible – estrategia ecléctica. Si bien sería necesario evaluar con mucha más atención cada una de estas conjugaciones o fusiones eclécticas me atrevo aquí a enunciar y realizar una apreciación crítica somera de algunas de ellas con la intención de desarrollarlas mejor en otros posibles trabajos futuros.

Un ejemplo de este tipo de eclecticismo me parece el intento de compatibilizar la filosofía de la acción de Blondel – y el pensamiento de Santo Tomás y los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio asociados a aquella – con el programa post-metafísico heideggeriano. Considero que esta interpretación es al menos, cuestionable, especialmente tomando en cuenta los escritos de Blondel en su segunda época, en la que se ve un claro intento de incorporación de las tesis clásicas del tomismo metafísico, muy lejos de la ontología heideggeriana. Otro ejemplo de eclecticismo me parecen los conceptos de analéctica y anadialéctica, una combinación del principio de analogía tomista con el de dialéctica de origen hegeliano y otros elementos heideggerianos y bíblico-judaicos, todos ellos, a mi juicio, difícilmente compatibles entre sí. Un tercer caso de eclecticismo constituye, en mi opinión, la fusión de la categoría ética de *rosto* levinasiana – que el propio Scannone considera como insuficiente por

limitarse a lo intersubjetivo – con la categoría política de *pueblo pobre* – que superaría las limitaciones de esa intersubjetividad – propia de los filósofos y teólogos de la liberación y del pueblo latinoamericanos: una operación intelectual que tampoco se encuentra, en mi opinión, exenta de problemas.

Otra conjugación ecléctica presente en Scannone – compartida con los demás teólogos del pueblo – constituye, a mi criterio, la que busca combinar la necesidad de una transformación social estructural radical – apoyándose no en el método, pero sí en hipótesis económicas y sociales vinculadas al marxismo – con la aplicación del método hermenéutico histórico-cultural para el análisis de los problemas sociales. Pero, ¿es posible sostener la necesidad de una modificación total de las estructuras injustas – como la que supone una praxis política liberacionista radical – y defender, al mismo tiempo, como intocable, la sabiduría práctica popular ancestral de una determinada identidad cultural – como la identidad religiosa cultural católico-popular?

Otro caso de fusión ecléctica se da, en mi opinión, en Scannone entre los conceptos de contemplación y praxis. El camino de mediación entre ambos es ensayado por él a través de la clásica tesis jesuita de la “contemplación en la acción” (Scannone 2015) y de los *Ejercicios espirituales* vistos desde una interpretación no convencional. En efecto, Scannone parece seguir en este punto, por un lado, el método antropológico trascendental de Rahner, que interpreta la tesis jesuita de la contemplación en la acción y del discernimiento espiritual ignaciano en los términos kantianos y heideggerianos de una racionalidad cimentada pre-conceptualmente en la fe en un Dios que se hace experimentable predominantemente en forma afectiva y no-objetual (*ungegenständlich*) a través de las consecuencias subjetivas de las decisiones humanas (consolación-desolación), dejando en segundo lugar el criterio intelectual¹³. A esta interpretación ranheriana de la tesis jesuítica,

¹³ Esta interpretación invertida de los criterios intelectual y afectivo en el discernimiento espiritual ignaciano es señalada ya por el filósofo francés Gastón Fessard – curiosamente uno de los referentes intelectuales más apreciados por

Scannone le agregará la interpretación teológico-política de los *Ejercicios* ignacianos de otros pensadores como J.B. Metz o Gustavo Gutiérrez (Endean 2004). En tal sentido, si bien Scannone sigue utilizando el término contemplación (traducción latina del término griego “teoría”), en su enfoque sobre la acción es difícil reconocer, en mi opinión, un auténtico momento contemplativo. Al asumir la prohibición kantiana y heideggeriana de la intuición intelectual objetiva, teórica – y por consiguiente la posibilidad de acceso a las formas o esencias presentes en la realidad y por tanto a una mediación intelectual y valorativa objetivas tanto para la praxis histórica como para el acceso a la trascendencia divina – defiende un tipo de praxis que todavía llama contemplativa o sapiencial, pero que en realidad se asemeja más a una praxis sin verdadera mediación teórica: en ella el *logos* es concebido siempre como “situado” y “práctico”, es decir, mediado transcendentemente por la cultura y la praxis histórica¹⁴. En tal sentido, cabe preguntarse, ¿es posible seguir sosteniendo la tesis de la contemplación en la acción? ¿No se trata de un intento ecléctico que busca combinar ambos conceptos pero que, en realidad, ya ha decidido por la primacía del segundo?

Finalmente, el punto máximo del eclecticismo me parece el intento de fusión del concepto de conversión religiosa con el de una determinada praxis política específica de transformación estructural de la sociedad. En tal sentido, en el pensamiento de Scannone parecen fusionarse el momento dogmático-moral-social-pastoral (incluida la doctrina social de la Iglesia) – propio de la teología clásica – con el de una acción histórico-política y social concreta de liberación basada en determinadas hipótesis económicas, sociales y políticas. Ambos momentos, de acuerdo a Scannone, “no son sino momentos indisociables de un único proceso

Scannone – como una de las razones de la para él errónea concepción de las relaciones entre contemplación (o teoría) y praxis en las teologías de la liberación (Fessard 1978: 403).

¹⁴ Así, por ejemplo, la sabiduría contemplativa presente en el *logos* del pueblo es siempre en Scannone un producto de la praxis ético-histórica del mismo pueblo. “Claro está que también el ‘logos’ práctico que busca así revertirse sobre la realidad social para transformarla según humanidad y según razón, es un ‘logos’ ético-histórico, es decir, universal pero inculturado, que ha llevado a un nivel de reflexión universal, crítica y, en cierto sentido, trascendental [...]” (Scannone 1990d: 132).

teológico” (Scannone 1984: 399). Pero ¿es posible mantener el carácter fundamentalmente religioso que tiene lugar a partir del acontecimiento de la fe – ciertamente con implicancias éticas y sociales, pero no necesariamente vinculadas a determinadas opciones políticas – y sostener al mismo tiempo la tesis de su “refundación conceptual” con el de una praxis político-social específica como el nuevo horizonte que debería caracterizar la repuesta integral de la fe?¹⁵.

Por lo demás, yendo más allá del debate intelectual que seguramente puede provocar su pensamiento, en mi opinión está claro que la intención central de Scannone fue introducir dentro de la teología moral, social y pastoral de la Iglesia latinoamericana, una teología política con los rasgos específicos ya señalados, que fuera capaz de interpretar en clave cristiana la realidad de la opresión, el anhelo de liberación y la sabiduría religiosa práctica del pueblo pobre – en el que él veía una forma de encarnación eminente de la presencia exigente y sufriente de Cristo – abriéndose ampliamente a los aportes de la filosofía, las ciencias y la teología contemporáneas, pero sin romper con la filosofía y la teología católica tradicionales. Esta convicción, que Scannone no abandonó jamás, fue el motivo último que le permitió abrirse paso siempre con un entusiasmo, una seriedad y una capacidad de trabajo, sacrificio y generosidad verdaderamente asombrosas: estos últimos constituyen sin duda, más allá de toda discusión sobre su contenido, los signos indudables del valor intelectual, testimonio cristiano y espíritu misionero que caracterizan a su extraordinariamente fecunda trayectoria filosófica.

Referencias

Ángeles, José Miguel et al. 2019. Hacia el cincuentenario de la “teología del pueblo”: Diálogo con Juan Carlos Scannone. *Open Insight*, v. X, n. 20, p. 11-34, septiembre-diciembre.

¹⁵ “La trascendencia religiosa se encarnó, entonces, no sólo en responsabilidad ética, aunque desbordándola, sino también en desafíos políticos [...]” (Scannone 2012a: 119).

- Arenas Pacheco, Guadalupe Estefanía. 2016. Una aproximación al pensamiento inculturado en el itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone. *Revista Pelicano*, Jg. 2, p. 106-115.
- Beuchot, Mauricio. 2007. El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone. *Stromata*, 63, p. 179-188.
- Borghesi, Massimo. 2013. *Critica della teologia politica*. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana. Genova: Marietti.
- Cantó, José María; Figueroa, Pablo (eds). 2011. *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina*. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños. Córdoba: Editorial Universidad Católica.
- Capurro, Rafael. 1970. Filosofía existencial y dialógica cristiana. *Stromata*, p. 427-432.
- Cuda, Emilce. 2019. Latinoamérica en el siglo XXI: posmarxismo, populismo y teología del pueblo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, v. 40, n. 121, p. 57-75, julio-diciembre.
- Dussel, Enrique. 1983. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme.
- Endean, Philip. 2004. *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. Oxford: OUP.
- Fessard, Gaston. 1979. *Teología de la liberación*. Génesis y trayectoria. Caracas: Universidad católica Andrés Bello.
- _____. 2010. *La dialéctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Tiempo-Gracias-Libertad. Bilbao: Sal Terrae.
- Fiorito, Miguel Ángel. 1957. Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard. *Ciencia y fe*, año XIII, n. 3, p. 333-352, julio-setiembre.
- Fresia, Ivan A. 2018. La filosofía de la liberación como filosofía del pueblo. La experiencia del grupo argentino: la línea Kusch, Cullen, Scannone. *Cuadernos de Filosofía latinoamericana*, v. 39, n. 118, p. 77-94.

Galli, Carlos María. 1991. Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada. *Stromata*, 47, p. 205-216.

Hünemann, Peter; Scannone, Juan Carlos; Eckholt, Margit. 1993. *América latina y la doctrina social de la Iglesia, Diálogo latinoamericano-alemán*. Buenos Aires: Paulinas.

Maddonni, Luciano. 2019. ¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual. *Cuadernos del CEL*, Universidad Nacional de San Martín, v. 4, n. 7, p. 154-187.

_____. 2017. Dependencia ontológica y liberación auténtica. La filosofía de la liberación del “primer Scannone” (1968-1974). *Cuadernos del CEL*, v. II, n. 3, p. 39-59.

Metz, Johannes B. 1999. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

_____. 2002. *Dios y tiempo: nueva teología política*. Madrid: Trotta.

Recanati, Guillermo Carlos. 2015. *Presupuestos hermenéuticos y ¿lazos políticos?* Los orígenes del sector “populista” de la Filosofía de la Liberación y el pensamiento de Juan Carlos Scannone. *Erasmus*, v. 17, n. 1, p. 7-24.

Scannone, Juan Carlos. 1970. La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios trino y uno. *Estudios*, n. 615, p. 20-23.

_____. 1972. La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, v. 28, n. 2, p. 314-319, enero-junio.

_____. 1973. Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada. *Nuevo Mundo* v. 3, p. 221-245.

_____. 1976. ¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica? *Stromata*, año 32, n. 3-4, p. 253-287.

_____. 1977. La relación teoría-praxis en la teología de la liberación. *Christus*, v. 42, n. 499, p. 10-16.

_____. 1978. La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner. *Stromata*, v. 34, n. 3-4, p. 179-194.

- _____. 1981. La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana. *Stromata*, año 37, n. 3-4, p. 155-164.
- _____. 1983. La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Revista Medellín*, v. 9, n. 34, p. 259-288.
- _____. 1984. El método de la Teología de la Liberación. *Theológica Xaveriana* v. 73, p. 369-399.
- _____. 1987. *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid-Buenos Aires: Cristiandad-Guadalupe.
- _____. 1987. Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina. *Teología y Vida*, v. 28, p. 59-71.
- _____. 1990a. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____. 1990b. Mediaciones teóricas y prácticas de un filosofar inculturado. Reflexión Epistemológica. *Universitas philosophica*, v. 214, p. 127-135, junio.
- _____. 1998a. Normas éticas en la relación entre culturas. In: Sobrevilla, David (ed.). *Filosofía de la cultura*. Valladolid: Trotta, p. 225-241.
- _____. 1998b. Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez. *Stromata*, año 54, n. 1/2, p. 85-118.
- _____. 2005a. *Religión y nuevo pensamiento*. Hacia una filosofía de la religión en América Latina. Barcelona: Anthropos.
- _____. 2005b. Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión. *Stromata* n. 61, p. 1-15.
- _____. 2008. La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado. *Revista Teología*, v. XLV, n. 95, p. 39-52, abril.

- _____. 2009. *Discernimiento de la acción y pasión históricas*. Planteo para el mundo global desde América Latina. Barcelona-México: Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- _____. 2010. El “estar-siendo” como acontecimiento originario: articulación del horizonte tridimensional de la filosofía latinoamericana. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, v. 77, p. 153-162.
- _____. 2011a. Lo mejor que me pasó en la vida. Testimonio de Juan C. Scannone SJ. Disponible en: <<http://enmisiondigital.blogspot.com/2011/07/testimonio-juan-carlos-scannone-sj.html>>. Acceso: 10 ago. 2020.
- _____. 2011b. El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana. *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 16, n. 1, jan./abr.
- _____. 2011c. La filosofía latinoamericana de la liberación. Historia, características, vigencia actual”. *ACTAS IV Jornadas de Investigación en Humanidades Homenaje a Laura Laiseca*. Bahía Blanca, Departamento de Humanidades Universidad Nacional del Sur, p. 19-29.
- _____. 2012a. La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política. *Open Insight*, n. 3, p. 113-127.
- _____. 2012b. Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica. *Stromata*, n. 68, p. 33-56.
- _____. 2014a. Teología serena, hecha de rodillas. *Razón y Fe*, t. 270, n. 1391, p. 141-152.
- _____. 2014b. El papa Francisco y la teología del pueblo. *Razón y Fe*, t. 271, n. 1395, p. 31-50.
- _____. 2015a. La teología del pueblo y desde el pueblo. Aportes de Lucio Gera (2015), v. XLI, n. 162, Mayo/Agosto, p. 245-261.
- _____. 2015b. La filosofía dell'azione di Blondel e l'agire di papa Francesco. *La civiltà cattolica*, v. IV, p. 216-233.
- _____. 2016. Vientos nuevos del Sud: La teología argentina del pueblo y el Papa Francisco. *Rev. Pistis Prax*, v. 8, n. 3, p. 585-611.

Sciacca, Michele F. 1964. Diálogo con Mauricio Blondel. Buenos Aires: Troquel.

Seibold, Jorge. 1991. Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone. *Stromata*, v. 47, p. 193-204.

Mercado, estado e sociedade civil: articulados pelo bem comum

*Élio Gasda **

Introdução

Era dos extremos. A situação da economia se caracteriza, em um extremo da sociedade, por uma corrida cega pela acumulação de riqueza – especialmente financeira – e consumismo em curto prazo. Em outro extremo falta dinheiro para políticas públicas de saúde, educação, segurança alimentar, moradia e geração de emprego e renda. As constantes crises comprovam a fragilidade do atual modelo de sociedade. O momento necessita urgentemente de propostas alternativas. Como implementar estratégias viáveis em um sistema preocupado apenas em minimizar os custos da produção e maximizar os lucros?

Repensar a função da economia na sociedade a partir da ética é um dos maiores legados de Juan Carlos Scannone. A economia deve servir para vivermos melhor. A construção de uma sociedade economicamente viável, socialmente justa e ambientalmente sustentável levanta muitas questões. As escolhas, tanto na ordem dos fins quanto na ordem dos meios

* Élio Gasda, sj, doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade de Madrid. Pós-doutor em Filosofia Política pela Universidade Católica Portuguesa. Professor de Teologia na FAJE de Belo Horizonte, pesquisador da área de Ética Teológica e ética social. Membro dos Grupos de Investigação: Pensamiento Social de la Iglesia (ODUCAL); El futuro del trabajo y cuidado de la casa común (CLACSO); Diversidade afetivo-sexuais e Teologia (FAJE). Livros recentes: Economia e bem comum (2016); Cristianismo y Economía (2017); Doutrina social: Economia, Trabalho e Política (Coleção Teologia do Papa Francisco, 2018). Autor de diversos artigos e capítulos de livros sobre temas de ética teológica, bioética, Doutrina social da Igreja, política e economia.

supõe a ética. Que fins devem orientar a atividade econômica? Os meios para alcançar os fins são eticamente aceitáveis? Porque que produzimos? Para quem? Com que impactos ambientais? A governança do modelo econômico também é um problema ético, não apenas técnico e político. Como definimos, regulamos e orientamos o uso dos nossos recursos escassos? (Gasda 2016).

O discurso hegemônico do pensamento único apresenta o capitalismo como um sistema ao qual não há alternativa. Há uma centralização do poder, uma concentração da riqueza e uma mercantilização da vida. Entregamos os nossos governos aos mercados e os mercados foram entregues às poderosas corporações. As grandes companhias de tecnologia e informação, são plutocracias que eliminam concorrência para exercer o controle sobre o conhecimento e o debate público. Resta aos Estados nacionais submeterem a sociedade civil ao capitalismo global. Política e sociedade, ambas subordinadas ao poder das corporações econômicas no começo do século XXI (Wolin 2008).

A fusão entre governos e corporações impõe o totalitarismo do dinheiro. Mercados se converteram em interesses agregados do complexo financeiro-empresarial que exerce o poder de fato sobre as sociedades. O objetivo da maximização do acúmulo de riqueza anula outros objetivos (Gasda 2017: 573-578). Não há dúvida: a política, o Estado e os mercados necessitam ser democratizados.

Frente a essa realidade desafiante, homenagear Scannone nos provoca a refletir sobre a ética na economia e na sociedade. “Urge una transformación sociocultural que libre al mercado de su absolutización y reduccionismo ideológicos y promueva la articulación de su lógica con las del bien común y del don recíproco, sin perder eficacia y eficiencia, sino, por lo contrario, acrecentándolas en forma humana integral” (Scannone 2018: 183).

Uma ética fundada no desenvolvimento humano integral. Os sistemas econômicos não servem à dignidade humana de forma automática; pelo contrário, devem estar conduzidos por nossa ação

responsável, não há mão invisível que para tudo tem solução. O capitalismo está articulado em torno do conceito de auto-organização ou mão invisível. Um sistema que funciona segundo regras próprias, que evolui e sofre metamorfoses, assim como a natureza humana. Essa teoria da ordem espontânea na economia adquiriu força a partir da década de 1970. O sistema econômico de mercado autorregulado leva os indivíduos e organizações a resultados não projetados. A ordem social e econômica que deve vigorar é aquela determinada pelas forças do mercado.

Esta forma de legitimar o sistema de mercado é o maior desafio à ética. O conceito de livre mercado não pode ser ignorado. Por um lado, o sujeito, num sistema de mercado, está envolvido pelas diversas formas de auto regulação existentes e por suas lógicas. Por outro, esta objetividade não elimina totalmente sua liberdade e autodeterminação como sujeito. Sua subjetividade está configurada antropologicamente por sentimentos, racionalidade, sensibilidade, desejos e interesses pessoais. Falar de ética na economia é fazer referência à subjetividade num contexto da objetividade do mercado. A ética é imprescindível no momento de buscar alguma fundamentação de um outro modelo de relação entre economia, política e sociedade.

1. Workshop Changing Relations Among Market, State and Civil Society

Juan Carlos Scannone era um exímio articulador. Em 2012 fui por ele convidado para integrar um seletto grupo interdisciplinar de expertos em Doutrina Social da Igreja. Vinculado originalmente ao CELAM, o grupo se reunia sob a presidência de Scannone. O primeiro objeto de estudo foi a viabilidade da lógica da gratuidade na economia, tal como desenvolvida na Encíclica *Caritas in Veritate* (CV) publicada em 2009 por Bento XVI¹.

¹ A criação do Grupo de Estudios del Pensamiento Social de la Iglesia foi resultado de um acordo da Assembleia Geral de ODUCAL em Antofagasta (Chile), como parte do Plano de Trabalho 2009-2012. Juan Carlos Scannone foi nomeado como representante do CELAM e presidente de honra do Grupo de Estudios. Os integrantes eram: Sergio Bernal

O jesuíta argentino foi o principal responsável pelo workshop *Changing Relations Among Market, State and Civil Society*, organizado pela Academia Pontifícia de Ciências Sociais e pelo Grupo Interdisciplinar da Organização das Universidades Católicas de América Latina e Caribe (ODUCAL) sobre Pensamento Social da Igreja. O seminário ocorreu no Vaticano entre os 19 e 21 de outubro de 2017². Papa Francisco, em discurso aos participantes disse: “trabalhar com coragem para superar o modelo social vigente transformando-o a partir de dentro. E encontrar um papel específico importante para a sociedade civil”.

Assim como Francisco, Scannone também priorizava o protagonismo da sociedade civil na construção de outro mundo possível. A sociedade civil é anterior ao mercado e ao Estado, portanto, cabe a ela contribuir para que ambos recuperem sua “razão de ser” a serviço do humanismo integral. Talvez tenha sido este o último grandioso projeto de Scannone: pensar uma nova articulação entre o mercado, o Estado e a sociedade civil (Scannone, 2018b: 108-118).

Caritas in Veritate inspira, mas não faz economia³. Nem é, muito menos, um documento de caráter político: “a Igreja não tem soluções técnicas e não pretende de maneira alguma mesclar-se na política dos Estados” (CV: 9). Bento XVI sugere que para alcançar um desenvolvimento humano, é preciso “orientar a globalização em termos de fraternidade, comunhão e participação” (CV: 42). Não há outra saída que o retorno da ética e do humanismo como eixos do desenvolvimento: “a economia tem necessidade da ética para o seu correto funcionamento; não de uma ética qualquer, mas de uma ética amiga da pessoa” (CV: 45).

(Universidad Javeriana), Ildefonso Camacho (Facultad de Teología, Granada), Víctor Chávez Huitrón (Instituto Mexicano de Doctrina Social), Fernando Fuentes (Universidad de Salamanca), Patricio Miranda (Universidad Católica de Chile), Gerardo Remolina (Universidad Javeriana), Jorge Arturo Chaves (Universidad Nacional Heredia, Costa Rica) e Juan Carlos Scannone.

² Os trabalhos apresentados no Seminário foram publicados na obra: Scannone, J. C (Coord.). 2018. *Sociedad civil y bien común. Hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil* - 2 Volumes. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Argentina. A obra apresenta os textos expostos em inglês e espanhol.

³ Precedida por *Deus caritas est* (2006) e *Spe salvi* (2007) a encíclica leva a data de 29 de junho e foi apresentada no dia 07 de julho. Gasda, E. 2010. *Caritas in veritate*: ética do Reino frente à hegemonia do capital. REB. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 70, p. 797-818.

2. Mercado Estado Sociedade Civil

O sistema atual é uma combinação entre economia e política. Os mercados globais foram constituídos politicamente, à revelia da sociedade civil. Para Bento XVI, a economia global parece privilegiar de maneira exclusiva a lógica do intercâmbio contratual. Suas próprias insuficiências demonstram que ela necessita da lógica da política (Estado) e da lógica do dom (sociedade civil) (CV: 37). Pensar exclusivamente no binômio mercado-Estado “corrói a sociabilidade, enquanto que outras formas de economia solidária, que encontram seu melhor terreno na sociedade civil, ainda que não reduzem a ela, criam sociabilidade. No mercado a gratuidade não existe. Tanto o mercado como a política necessitam de pessoas abertas ao dom recíproco” (CV: 39). Se trata, portanto, de três esferas: o mercado, o Estado e a sociedade civil.

2.1 Mercado

O mercado está estreitamente vinculado à dimensão da economia. A palavra economia tem raiz grega – *oikonomía* – significa arte de administrar a casa (*oikos*) para garantir a sobrevivência material. O primeiro propósito da economia está em satisfazer, por meio da produção de bens e serviços, as necessidades vitais dos membros de uma comunidade civil.

Neste sentido, a economia é uma prática social relacionada com outras práticas para constituir uma morada habitável e sustentável como primeira condição para a reprodução da vida. Por isso, abordar o mercado implica falar da vida mesma. A ética precisa reconhecer a existência desta realidade humana chamada mercado para inspirar novos modelos de economia baseados em princípios e valores. “O *mercado*, se houver confiança recíproca e generalizada, é a instituição econômica que permite o encontro entre as pessoas, na sua dimensão de operadores econômicos

que usam o contrato como regra das suas relações e que trocam bens e serviços entre si, para satisfazer as suas carências e desejos” (CV: 35).

O que é o mercado? Entre as realidades históricas da modernidade está a existência de sistemas parcialmente auto reguladores no que se refere aos comportamentos humanos. Na economia, essa realidade chama-se mercado. O mercado é constituído pelo intercâmbio de bens e serviços entre as pessoas, empresas e organizações. Relações de troca sempre existiram desde a Idade da Pedra, pois é uma das principais expressões da sociabilidade humana. O mercado existe porque não somos autossuficientes, porque necessitamos uns dos outros e trabalhamos para os outros e os outros para nós.

Intercambiamos o que temos e o que produzimos para satisfazer as próprias necessidades e as necessidades dos demais. No mercado somos motivados pela necessidade e pelo instinto de sobrevivência; em segundo lugar, pela necessidade de cooperação recíproca; e somente em terceiro lugar, pelo desejo de competir. Assim surgiu o mercado e assim continua existindo. Mas ao longo da história o mercado assumiu diferentes formas. O mercado é necessário para a sobrevivência da espécie humana. Ninguém pode estar razoavelmente contra o mercado; mas podemos lutar para que o mercado seja mais equitativo, democrático e justo.

A forma moderna do mercado, sua orientação capitalista tem suas qualidades e defeitos. Existiram na história formas de mercado mais justas e democráticas. Isto nos motiva a pensar que é possível transformar o mercado para melhor, fazendo-o mais democrático e menos concentrado, mais integrador e menos excludente, mais solidário e menos competitivo. É possível projetar e organizar um mercado não capitalista (Mason 2015).

2.2 Estado

A ideia de Estado vincula-se imediatamente à Política. Derivado do adjetivo *pólis* (*politikós*), Política significa tudo aquilo que se refere à cidade e ao cidadão, ao público. A partir da modernidade, emprega-se o

termo *Política* para indicar o conjunto de atividades que tem como referência o governo do Estado.

Estado: um povo, um governo, um território. Não há Estado sem povo. Todo poder emana do povo! A legitimidade do Estado democrático de direito repousa na soberania do povo. O Estado, como instituição política soberana, é o lugar no qual se realiza a vontade da nação.

Não há Estado sem território dirigido por um governo. O Estado designa o conjunto das instituições políticas, sociais e jurídicas que administram uma nação de um território delimitado. Neste sentido, o Estado representa a forma máxima de organização humana, somente a comunidade internacional o transcende. A administração pública, em qualquer nível – nacional, regional, municipal –, como instrumento do Estado, tem por finalidade servir os cidadãos e administrar a *res publica* tendo em vista o bem comum no interior de um quadro jurídico consensual.

Com a modernidade, estabeleceu-se uma noção de governo vinculada a condução da racionalidade político-administrativa cuja finalidade é a organização da sociedade em vista do bem e do progresso da nação. É uma instituição imprescindível em função das tarefas que lhe são atribuídas.

Assim como o mercado, também o Estado é uma expressão da sociabilidade humana. A legislação, a regulação, o planejamento institucional, são necessários para que todos contribuam com o bem do país e que as necessidades comuns possam ser atendidas. Cabe ao Estado estabelecer um sistema de moralidade pública alicerçada em sua Carta Magna, a Constituição. Sua lógica: que se cumpram os acordos fundados na Constituição.

A forma atual do Estado de Direito não é a pior nem a melhor instituição política que já existiu na história, tem qualidades e defeitos. Historicamente existiram e atualmente existem, formas de organização e planejamento institucional distintas. Isto nos motiva a pensar que é possível transformar o Estado, não apenas o governo, para melhor,

fazendo-o mais democrático e menos autoritário, mais igualitário e menos aristocrático, mais justo e menos violento.

É possível projetar e organizar um outro Estado. Atualmente, o Estado tornou-se uma instituição imprescindível para o capitalismo. Políticas de Estado tornaram-se políticas econômicas. A riqueza gerada na produção e nos serviços está submetida aos critérios estabelecidos pela esfera financeira e não pela sociedade. A autonomia dos interesses financeiros se impôs à sociedade e às políticas públicas. A sociedade civil agoniza.

2.3 Sociedade civil

Sociedade civil é um dos conceitos mais utilizados e, ao mesmo tempo, mais imprecisos do pensamento político contemporâneo. Em linhas gerais, a expressão é utilizada para significar uma comunidade política distinta do Estado e do Mercado. Esta esfera não-estatal e não-econômica é constituída por associações, comunidades e corporações que tem um papel normativo e sociológico fundamental na relação entre os indivíduos, o Estado e o mercado. Embora de certa forma inseparável dos interesses do Estado e do sistema econômico, tem uma importante função dentro do projeto de sociedade.

A sociedade civil, como um espaço concreto de interação social entre indivíduos, é o “habitat” próprio do cidadão. É o espaço das práticas voluntárias, organizadas ou individuais. Abrange uma pluralidade de sujeitos e formas de viver a cidadania: ativistas políticos, ONGs, associações comerciais, movimentos sociais, sindicatos, entidades religiosas, ambientalistas, associações profissionais, coletivos de autoajuda, cooperativas de produção e distribuição, associações de caridade, grupos de resistência política, etc.

Mesmo que de maneira limitada, a sociedade civil contribui nos processos de democratização. Ainda que parta do princípio de não-questionamento do Estado, a sociedade civil transcende a dicotomia

Estado-mercado. Quer influenciar estas duas esferas sem, contudo, buscar superá-las. A estabilidade das democracias depende, necessariamente, desta esfera de participação não-estatal de cidadania.

3. Sociedade civil e gratuidade

3.1 Gratuidade como paradigma ético

No Compêndio da Doutrina Social da Igreja (nn. 417-424), aparece o título “A comunidade política a serviço da sociedade civil”. Para a DSI, a sociedade civil não é um “mero apêndice ou uma variável da comunidade política”, ao contrário, “tem a preeminência, pois é precisamente a sociedade civil a que justifica a existência da comunidade política”. A sociedade civil é “um conjunto de relações e de recursos, culturais e associativos, relativamente autônomos do âmbito político e do econômico”.

Na *Caritas in Veritate*, o conceito sociedade civil aparece em pelo menos 10 ocasiões. Se trata, portanto, de uma novidade. A sociedade civil serve para indicar uma esfera social relativamente autônoma em relação ao Estado e também ao mercado. Nela, os cidadãos se organizam de maneira voluntária através de uma multiplicidade de grupos e associações cujo propósito consiste em alcançar certos fins sociais, culturais, econômicos ou políticos.

A Caridade na Verdade nos coloca perante a experiência da gratuidade (CV: 34). E a economia, para ser autenticamente humana, deve abrir-se ao princípio da gratuidade (CV: 34), pois ele desperta a solidariedade e a justiça social. Bento XVI identifica na sociedade civil “o âmbito mais apropriado para uma economia da solidariedade, mas sem pretender negá-la nos outros dois âmbitos” (CV: 38).

Por essas razões, o princípio da gratuidade (CV: 34-37.40) é apresentado como o paradigma ético para corrigir o mercado. Nas relações comerciais o princípio de gratuidade e a lógica do dom como expressão da

fraternidade devem encontrar lugar dentro da atividade econômica normal (CV, 36). A lógica mercantil é insuficiente para resolver todos os problemas econômicos. “A vida econômica necessita do contrato para regular as relações de intercâmbio entre valores equivalentes. No entanto, necessita igualmente leis justas e formas de redistribuição guiadas pela política, além de obras caracterizadas pelo espírito do dom” (CV: 37). O dom complementa a justiça. E todas as fases da atividade econômica devem estar inspiradas por ela. A justiça é um princípio regulador da produção de riqueza, não só da sua distribuição (CV: 37).

A lógica do dom não se opõe às lógicas do mercado e do Estado. Contrato, lei e dom expressam três lógicas distintas, mas os agentes econômicos não devem renunciar a nenhuma. A gratuidade não elimina o mercado ou o Estado nem se confunde com eles. Mercado e Estado possuem suas próprias lógicas, mas devem abrir espaços de solidariedade (CV: 39).

A lógica da gratuidade fomenta a solidariedade, a reciprocidade fraterna e a responsabilidade pelo bem comum (CV: 38). A solidariedade, própria da sociedade civil, quer significar um tipo de sociabilidade onde todos se sintam responsáveis por todos. A sociedade civil não é anti-Estado e nem anti-mercado, mas se apresenta como sujeito ético em que a pessoa humana e sua inalienável dignidade é seu princípio e fim de suas ações.

3.2 Iniciativas solidárias

A sociedade civil estimula o Estado e o mercado na busca do bem comum. Na Europa, emerge uma outra mentalidade em organizações do tipo: unidades produtivas ecologicamente sustentáveis, empresas híbridas, comércio justo, consumo responsável, fundos de inversão ética (CV: 45), empresas de responsabilidade social, economia de comunhão, redes de proteção e de trabalho para imigrantes, etc.

Na América Latina surgem inúmeras iniciativas de economia popular: cooperativas, organizações de desempregados, recuperação de

fábricas pelos trabalhadores, hortas comunitárias, “compras coletivas”, redes de economia solidária, centro de cultura popular, núcleos de alfabetização, escolas profissionalizantes, ocupação de terrenos ociosos nas periferias na luta por moradia, ou no campo, para produzir alimentos, nas ruas e praças das grandes cidades para vender artesanato, alimento ou produtos básicos, criação de feiras populares da agroecologia, coleta material reciclável, transporte pessoas e produtos, enfim, uma infinidade de atividades de subsistência que não param de crescer.

Atividades realizadas por comunidades empobrecidas no âmbito da produção, distribuição e consumo, tem como finalidade a satisfação das necessidades básicas das pessoas. Do ponto de vista organizativo, podem ser de caráter individual, familiar ou coletivo. Do ponto de vista de desempenho, podem ser: situação de sobrevivência: quando as rendas são menores que as despesas; subsistência: quando os ganhos cobrem os gastos; simples acumulação: quando os ganhos superam as despesas. A racionalidade econômica da economia popular não é a maximização do lucro, mas a satisfação das necessidades básicas das pessoas.

Estas atividades são também chamadas de “Economia do Trabalho”, pois o trabalho é seu fator principal e não o capital (Coraggio 2011). Geralmente, tem como estratégia de consolidação e crescimento diversas formas de solidariedade que configuram o “Fator C”, como denomina o chileno Luis Razeto (Razeto 1990), pois implica um conjunto de categorias relacionadas ao trabalho iniciadas com a “letra C”: compartilhar, comunidade, confiança, comunhão. Em suma, a economia popular tem sua gênese na economia do trabalho que, por sua vez, otimiza o “fator C”. Compartilhar o trabalho para compartilhar os frutos do trabalho. São experiências inspiradas pela solidariedade, na centralidade das pessoas e das pequenas comunidades, no cuidado do meio ambiente⁴.

⁴ Por trás destas iniciativas está a milenar tradição dos povos indígenas. O exemplo mais conhecido é o movimento dos trabalhadores sem-terra (MST), nascido no Brasil, em 1984, com o apoio da Igreja Católica, de sindicatos e outras entidades. Disponível em: <<http://www.mst.org.br>>.

A economia popular mostra que os pobres não se resignam, mas reagem se organizando para criar “sua economia” orientada a conquistar terra, moradia e trabalho. Este conjunto heterogêneo de atividades se desenvolve com recursos escassos, simplicidade e muito sacrifício. É a força do povo simples que busca soluções a seus problemas.

A economia popular é uma realidade extremamente precária que emerge da exclusão capitalista; um caminho de resistência coletiva frente ao sistema de exclusão; um destino que os pobres aspiram moldar nas suas lutas pela vida. O sujeito protagonista é o povo descartado que se organiza de forma comunitária contra as formas de exclusão. Estão conectados ao mercado à sua maneira (Mance 1999).

Excluídos e trabalhadores explorados assalariados estão do mesmo lado nas lutas por outra sociedade. Na história recente latino-americana, os setores populares mais dinâmicos na luta por mudança social são justamente os discriminados, os descartados e humilhados que se organizam no campo e na cidade. As organizações dos povos indígenas, os movimentos de trabalhadores expulsos de suas terras, de famílias sem teto, de quilombolas ou de mulheres contra a violência de gênero, são formas de resistência de acento mais “horizontal” que “vertical”.

4. Modelo triádico e subsidiariedade circular

Os itens desenvolvidos anteriormente apontam para a necessidade de pensar a economia além do binômio Estado-mercado que estrutura a sociedade contemporânea. Nesta dicotomia, o Estado assume a responsabilidade pelo bem-estar social, distribuição e justiça social, enquanto o mercado assume a exploração dos recursos, da mão de obra e acumulação de capital (Zamagni 2006: 18-19). Modelo ultrapassado, segundo a DSI: “a vida econômica deve ser entendida como uma realidade com várias dimensões: em todas deve estar presente, embora em medida diversa e com modalidades específicas, o aspecto da reciprocidade

fraterna. Trata-se, em última análise, de uma forma concreta e profunda de democracia econômica” (CV: 38).

A ideia da relação entre mercado, Estado e sociedade civil repousa em uma perspectiva distinta da que prevalece atualmente. A intuição central é experimentar a sociabilidade humana, dentro e não separada – nem antes nem depois – da vida econômica hegemônica. Outros princípios também podem ter lugar dentro da economia.

A proposta transcende a compreensão de economia como lugar eticamente neutro baseado unicamente no intercâmbio. É o no próprio momento econômico que, segundo a presença ou ausência desses outros princípios, se torna civil ou incivil. Não só. Também transcende a compreensão do dom e da reciprocidade como prerrogativa de outros momentos ou esferas da vida social. A lógica de primeiro produzir negócios, e depois intervém o Estado para redistribuir a riqueza, em que se baseia a relação entre a economia e a sociedade, não funciona em uma economia globalizada. As empresas são chamadas a ter responsabilidade social de suas atividades econômicas.

Se o mercado se torna um lugar instrumental de intercâmbio e nada mais, estamos frente a um paradoxo. As motivações intrínsecas (como a gratuidade) se confrontam com as extrínsecas (acumulação individual de riqueza, lucro): as motivações ruins expulsam as boas ou outras motivações que são próprias das relações humanas. Assim, as condições prévias do mercado, a saber, confiança e reciprocidade, vão se desgastando a medida que ele se expande.

A proposta que emerge da CV aponta a um modelo de sociedade em que os três princípios possam coexistir e possam operar na prática. Bento XVI, ao desejar que “emergissem formas híbridas de conduta comercial” que refletissem “uma atenção a formas de civilizar a economia” (CV: 38) se refere a uma configuração que supere, ao menos em parte, a “lógica comercial” do intercâmbio do mercado e a “lógica administrativa” do Estado. As economias de mercado dependem de três princípios para se

desenvolverem de forma equilibrada: o intercâmbio de equivalentes, a redistribuição da riqueza e a reciprocidade.

O princípio da fraternidade deve ter lugar em qualquer planejamento humano. No capítulo III, *Caritas in Veritate* aborda o princípio da fraternidade, por entender que este deve integrar qualquer modelo de sociedade. Infelizmente, foi abandonado completamente pelo capitalismo. A fraternidade transcende o princípio da solidariedade. A fraternidade possibilita que as pessoas, que são iguais em dignidade e tem os mesmos direitos fundamentais, expressem livremente seu projeto de vida e seus talentos. Uma boa sociedade não pode limitar-se ao horizonte da solidariedade. Nem toda sociedade solidária é necessariamente fraterna. Nenhuma sociedade se sustenta quando o princípio da fraternidade desaparece. Não há futuro sem fraternidade.

Toda a sociedade, não apenas o Estado, deve assumir a responsabilidade por seus membros. Da fraternidade emerge o princípio de *subsidiariedade circular* (Zamagni 2018: 38-40). Se a sociedade como um todo deve cuidar de todos seus membros, é preciso por em relação as três esferas que compõem a sociedade: a do Estado (poder público), a esfera corporativa das empresas; a esfera da sociedade civil. Na *subsidiariedade circular* as três esferas devem encontrar formas de interação constante e administrá-las.

Subsidiariedade circular não é *subsidiariedade horizontal* ou *vertical*. A última se harmoniza bem com o capitalismo e com os modelos de Estado de bem-estar, não é capaz de sustentar o modelo de bem-estar civil. Nestas duas formas tradicionais de subsidiariedade, o Estado cede porções de sua soberania a entidades públicas territoriais ou funcionais (*subsidiariedade vertical*) ou a membros da sociedade civil como atores culturais (*subsidiariedade horizontal*). Na *subsidiariedade circular* a soberania é compartilhada. O Estado trabalha junto com os agentes econômicos e a sociedade civil. A esfera econômica, a esfera governamental e a esfera social são distintas, mas integradas em uma mesma organização da realidade. A *subsidiariedade circular* requer o abandono da racionalidade

binária “público” – “privado” em favor de uma lógica triádica: “público” – “privado” – “civil”.

5. Economia de Francisco. Considerações finais

Vivemos um tempo de busca de novos modelos sociais. “A doutrina social da Igreja considera possível viver relações autenticamente humanas de amizade e camaradagem, de solidariedade e reciprocidade, mesmo no âmbito da atividade econômica e não apenas fora dela ou “depois” dela. A área econômica, precisamente porque é humana, deve ser eticamente estruturada e institucionalizada” (CV: 36). Para isso, é preciso sair do capitalismo. A economia deve servir para vivermos melhor, e não para que estejamos a serviço dela.

A Igreja não tem modelos de sociedade ou sistemas econômicos a propor. Os modelos nascem no interior das diversas situações históricas, fruto de esforços de muitas pessoas que enfrentam os problemas econômicos reais. Ela oferece seu pensamento ético. “A Igreja não tem soluções técnicas para oferecer e não pretende de modo algum imiscuir-se na política dos Estados; mas tem uma missão ao serviço da verdade para cumprir, em todo o tempo e contingência, a favor de uma sociedade à medida do homem, da sua dignidade, da sua vocação” (CV: 9).

Neste sentido, a grande contribuição de *Caritas in Veritate* ao pensamento social cristão é proposta de uma transição de um modelo dicotômico a um modelo triádico de organização social. A economia de mercado não se reduz a intercâmbio de valores econômicos, mas também em intercâmbio de valores éticos e sociais.

O jesuíta Scannone sempre esteve em sintonia com os anseios do seu amigo de longa data, o também jesuíta Papa Francisco. Vencido por sua idade avançada, Scannone não verá seu velho sonho se concretizar: a realização de um encontro global para pensar uma *Economia de Francisco*, inspirada em Francisco e Clara de Assis. Scannone acompanhou todos os passos do nascimento deste movimento, por parte de comunidades,

grupos e diversas religiões. Jeffrey Sachs, Joseph Stiglitz, Amartya Sen, Vandana Shiva, Mohammad Yunus e outros importantes intelectuais acolheram o chamado do Papa Francisco. A ideia central: pensar uma economia a serviço da sociedade e dos povos. Este grande movimento tem como objetivo “trazer gente jovem, além das diferenças de crenças ou nacionalidade, para um acordo (agreement) no sentido de repensar a economia existente, e de humanizar a economia de amanhã: torná-la mais justa, mais sustentável, assegurando uma nova preeminência para as populações excluídas”⁵.

Economia de mercado não é sinônimo de capitalismo. Que apareçam, então, novos modelos de economia de mercado sem capitalismo, como pede Papa Francisco: “... precisamos converter o modelo de desenvolvimento global, e isto implica refletir sobre o sentido da economia e dos seus objetivos, para corrigir as suas disfunções. Os meios-termos são apenas adiamento do colapso. Trata-se de redefinir o progresso” (*Laudato sí*: 194). Que sociedade queremos construir? Por onde começar o caminho a uma nova civilização? Após 40 anos de neoliberalismo irresponsável, há novos caminhos?

“O princípio, o sujeito e o fim de todas as instituições sociais é a pessoa humana” (*Gaudium et spes*, 25). Scannone fez desta afirmação do Concílio sua utopia. Uma utopia concreta, “objetivamente possível” e informada de um “realismo sincero”. Ele acreditava que existem outras maneiras de administrar, produzir e consumir mais humanas, inteligentes e sustentáveis que a economia do capitalismo.

Referências

Bento XVI. 2009. *Caritas in Veritate*. Libreria Editrice Vaticana: Cidade do Vaticano.

Coraggio, J. L. 2011. *Economía social y solidaria*. El trabajo antes que el capital. Quito (Ecuador): Ediciones Abya-Yala.

⁵ Carta convocatória do Papa Francisco. Disponível em: <<http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2019/05/11/0399/00815.html>>.

- Gasda, E. 2016. *Economía e bem comum*. Economía e uma ética da empresa no capitalismo. São Paulo: Paulus.
- Gasda, E. 2017. Essa economia mata (EG, 53). Crítica teológica do Capitalismo inviável: *Revista Perspectiva Teológica*, vol. 49, n.3, p. 573-578.
- Mance, E. A. 1999. *A revolução das redes. A colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*. Petrópolis: Vozes.
- Mason, P. 2015. *Post-Capitalism: a guide to our future*. London: Alen Lane.
- Papa Francisco. 2015. *Laudato si'*. Cidade do Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Razeto, L. 1990. *Los caminos de la economía de solidaridad*, Buenos Aires: Lumen.
- Scannone, J. C. (coord.). 2018. *Sociedad civil y bien común. Hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil – 2 Vol.* Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- Scannone, J. C. 2018b. Sociedad civil y bien común. Hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil: *Revista Cultura Económica*, Año XXXVI. n. 96, diciembre, p. 108-118.
- Zamagni, S. 2018. El vínculo de la lógica del mercado, el Estado y la sociedad civil en el Magisterio. In: Scannone, J. C. (coord.). 2018. *Sociedad civil y bien común. Hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil – 2 Vol.* Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, p. 21-46.
- _____. 2006. *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico: la perspectiva de la economía civil*. Madrid: Unión Editorial.
- Wolin, S. 2008. *Democracy incorporated – managed democracy and the specter of inverted totalitarianism*. Princeton: University Press.

La ética teológica social de Juan Carlos Scannone

*Emilce Cuda **

1. Un teólogo en un pueblo

Hablaré del filósofo fundador de la filosofía de la liberación latinoamericana que supo utilizar la mediación de la filosofía para discernir semillas del evangelio presentes en los pueblos, y al mismo tiempo supo utilizar la *mediación de la cultura popular para ver, oír y tocar allí por donde pasa Dios hoy en la historia* – como repetía incansablemente a sus discípulos. Hablaré del argentino que, comprometido con los problemas sociales de su tiempo, participó de diálogos con líderes sociales, y con militantes de organizaciones políticas y movimientos populares, sabiendo bajar a la realidad el tono *ilusorio* de los debates políticos, hasta *encarnarlos*. Hablaré del teólogo que podía hablar herméticamente para sus pares de la alta academia, y al mismo tiempo llanamente para sus pares del Pueblo fiel de Dios. Hablaré del jesuita que sin miedo confrontaba en el CELAM a los obispos latinoamericanos con la urgencia que brotaba de la necesidad por supervivencia de los pueblos hasta hacerlo carne. Hablaré, no del sacerdote octogenario, sino del joven Cachito que siempre llevó dentro; ese que enamoraba a los jóvenes estudiantes-militantes de las universidades públicas y laicas de Argentina, tanto en las aulas como en las noches de tertulia donde ponía *concretezza* y humor.

* Emilce Cuda es profesora de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

La mayoría de los escritos sobre Juan Carlos Scannone son un trabajo erudito hermenéutico sobre sus escritos filosóficos. Me animo a decir: casi todos, sino todos. Pocos, o ninguno, hablan de esta acción política que en paralelo, y en las sombras, realizó sutilmente a lo largo de su vida. Junto a otros argentinos, como Mario Casalla, funda el movimiento latinoamericano de la filosofía de la liberación, que luego integrará Enrique Dussel. Esto último debería, al menos, despertar la sospecha de que nuestro autor no era solamente un gran filósofo-teólogo, sino también un pastor social, solo que requiere de mucha astucia detectar su olor a oveja. Su sagacidad le permite pasar desapercibido en momentos históricos donde las dictaduras militares perseguían, torturaban, desaparecían y mataban intelectuales supuestamente “marxistas”, sólo porque se ponían *del lado del pueblo*.

Scannone supo eludir ese acecho precisamente por que su basto conocimiento le otorgaba la distinción de decir las cosas de otro modo, un modo que no era percibido como revolucionario, pero lo era sin lugar a dudas. Consecuencia de esa máquina de producir terror que fue la persecución ideológica en el sur del sur, hasta último momento en sus conferencias aclaraba que lo suyo no era “comunismo” – como si a esa altura de los acontecimientos, fuese necesario. Sin embargo, eso no era solo mecanismo de defensa. Realmente no lo era, como no lo eran ninguno de los teólogos del pueblo en Argentina, país donde la Teología de la Liberación adquiere una modalidad diferente al ser con-formada por el peronismo – el movimiento popular de la comunidad organizada políticamente, y no económicamente, que se diferencia de la izquierda marxista por dos motivos: por reconocer sabiduría en el pueblo pobre trabajador, y por cree que la armonía en las relaciones de producción entre trabajadores y patronos, concretada en el grado de organización y participación de los primeros en los procesos de toma de decisión política en defensa de derechos laborales, sociales y ambientales, era el camino de la paz social. No quiero decir con esto que Juan Carlos fuese peronista, pero tampoco estoy diciendo que no lo fuese porque, peronismo, no refiere a

una estructura partidaria sino a un modo cultural de organizarse del pueblo-pobre-trabajador en la periferia, a los bordes del capitalismo, primero industrial y luego financiero. No debe olvidarse que la Iglesia Católica es primero antiliberal que antimarxista, algo sobre lo que investigue y publique en mi (Cuda 2010).

No hablaré aquí del pensamiento filosófico-teológico, ejecutado en sintonía fina, por cierto, de Juan Carlos Scannone, porque ya publiqué eso en mi último libro – corregido y prologado por él mismo –, al que remito para detalles técnicos sobre sus fundamentos sólidos en ambas disciplinas (Cuda 2016). Categorías como *circumincessio* o *analectica* son ineludibles para entender su pensamiento, y seguro muchos colegas lo harán, como también lo he hecho. Hablaré de su discurso ético teológico social, el cual: explica mejor al actual Papa latinoamericano; da argumentos evangélicos y magisteriales sólidos para la acción de una Iglesia misionera y un pueblo organizado; y sensibiliza a los jóvenes constructores de una nueva cultura del encuentro ecológica. Una cultura liberadora del Enemigo, del único enemigo del ser humano, que no es persona por estar allende de la relación entre personas: mercado absoluto.

Tomaré una de las últimas obras de Juan Carlos Scannone dónde, según mi modo de verlo, se manifiesta su *ethos* revolucionario – antes que su *pathos* del filósofo –, consistente en *estar* en y con el pueblo. Se trata de *La ética social del Papa Francisco* (Scannone 2018), publicado en el 2018 – un año antes de su fallecimiento –, como parte de una serie de pequeños libros escritos por un elenco internacional de autores, quienes tenían como objetivo aportar claridad al magisterio pontificio del actual Papa latinoamericano. Me interesa especialmente esta obra porque considero que da argumentos contundentes para aquellos que aún hoy, y en tono acusatorio, siguen diciendo que hablar de problemas sociales y económicos no es hacer teología moral social, sino política – como si ocuparse de lo político fuese algo malo, como si la ética teológica sólo se ocupará de bioética, y como si la ética teológica social no fuese teología. Espero que la palabra autorizada de uno de los grandes pensadores de la Iglesia mundial

– quien además ha dado probadas señales de saber utilizar la mediación filosófica para hacer teología –, sea suficiente para despejar ese criterio reducido de pensar que la teología sólo es filosófica, sin ver que todas las disciplinas, y todos los saberes, son instrumentos para una teología liberadora de las personas, de los pueblos, y ahora también de la hermana madre Tierra.

No resulta fácil distinguir en los textos de Juan Carlos Scannone su propio pensamiento, quizás porque lejos del narcisismo que caracteriza, a veces, a los intelectuales, supo articular su discurso en el discurso del magisterio y del Pueblo fiel de Dios. A simple vista aparece como una reconstrucción minuciosa de citas escogidas eruditamente del *corpus* magisterial pontificio social de todos los tiempos, y de notables filósofos y teólogos. Desde esa primera aproximación a la obra del profesor de Bergoglio – título que le otorga el pueblo, pero que él rechazaba –, uno puede concluir dos cosas. La primera, que esa táctica le permite hablar desde la Teología del Pueblo sin aparecer como “el” Teólogo del Pueblo, evitando así ser prejuzgado políticamente, ya que todo lo que él dice, estaba dicho, y por tanto avalado en los documentos citados. La segunda, que realiza artesanalmente un hilvanado de frases y conceptos como espacio propicio para que *su* palabra aparezca para quienes quieren y tienen el tiempo de practicar una aguda hermenéutica sobre esos textos.

Sin embargo, según mi modo de verlo, la obra de Scannone no se trata de un trabajo artesanal, donde su pensamiento, el propio, aparece escondido en el discurso por temor al castigo, sino de la práctica comunitaria e histórica – es decir, pública y social –, de la constitución discursiva de la persona como sujeto político. Eso significa tres cosas: (I) que no hay individuo, ni persona, antes, ni por fuera, de un sistema de relaciones sociales; (II) que esa relación constitutiva de la persona o sujeto se da *estando* en la cultura que es lenguaje como sistema de relaciones capaz de articular de demandas y anhelos sociales, traccionado por un sentido o significante construido en el discurso; (III) que la constitución de la persona como un pueblo – es decir, el paso del sujeto social y/o

comunitario al sujeto político –, es el acto/momento decisivo, y no el resultado, de asumir una posición en el discurso colectivo que clama por justicia. Esta es la posición discursiva del sujeto político que solo se alcanza en la unidad, es decir, cuando constituye pueblo.

La persona como sujeto político, según la filosofía y la teología del pueblo, se constituye *estando* en el pueblo; y ese estar es un *estar-en-el-discurso-popular*, es decir, el que articula el clamor o la demanda por justicia social, es decir por la vida como necesidad y anhelo, que siempre es el reclamo del pueblo-pobre-trabajador. Como la demanda por justicia social es constitutiva de la prédica cristiana evangélica, entonces, el sujeto político es al mismo tiempo sujeto teológico. Dicho de otro modo, el punto de partida de la filosofía y la teología de la liberación de un pueblo es la realidad de anonadamiento de los sectores empobrecidos – es decir, la mística popular – por el actual sistema de relaciones que son económicas y no ecológicas. El teólogo del pueblo no parte de la idea, sino que articula sus principios de fe con el clamor que emerge del *sensus fidelium*. Se hace uno con el pueblo, y desde allí busca en el evangelio, la tradición y el magisterio, el criterio para discernir en esa realidad de sufrimiento signos de los tiempos que actúan como significantes de sentido traccionando la articulación de clamores inconexos, y que puedan ser considerados realidades divinas, es decir el actuar hoy de Dios en la historia.

El modo de escribir de Scannone sigue su modo de hablar. Basta con ver algunas de sus conferencias y prestar atención a la palabra acentuada en medio de una larga cita. En la escritura lo hace resaltando esas palabras en *itálica*. Si uno sigue detenidamente ese énfasis, su pensamiento aparece y dice. Imitando el saber de la cultura popular que se dice de manera oculta y visible al mismo tiempo. Juan Carlos Scannone deja su propio legado al mundo. Si no se tiene en cuenta este detalle, su obra no pasará de ser una síntesis del pensamiento teológico y filosófico latinoamericano; pero hay mucho más allá de lo que se ve a simple vista. Si no lo hacemos, pasará a la historia como el profesor del Papa Francisco, sin embargo era mucho más que eso – título que, por cierto, negaba, en defensa del Papa. Los invito

a ver por dónde pasa Scannone hoy, en sus propios textos. Considero que su libro sobre ética social, en el cual habla de la ética social del Papa Francisco, es su obra más acabada respecto a pensar lo político desde lo teológico y lo teológico desde lo político.

El esquema general del libro en cuestión intenta dejar en claro de qué se ocupa, cómo se fundamenta, y qué método sigue la *ética social* teológica. Esa ética se ocupa, por misericordia, de la única crisis social, la que produce el pecado encarnado en las estructuras humanas; se fundamenta en el evangelio de Jesús, y sigue el método de discernimiento ignaciano. Hasta acá, parecería no haber diferencia con el resto de los filósofos y teólogos de la liberación latinoamericanos. Sin embargo, la novedad está en que desplaza, por *ana-logía*, el método de discernimiento desde lo personal a lo social, y con eso: el sujeto de discernimiento pasa a ser colectivo; el Pueblo fiel de Dios, sede de sabiduría, en tanto Iglesia; y los pobres y excluidos, el Pueblo fiel de Dios. Como se trata de ética, su discurso es situado, es decir que versa sobre lo que aquí y ahora acontece; y como se trata de una ética teológica, intenta *discernir* allí “por dónde pasa Dios hoy” – tal y como lo decía Scannone.

El filósofo-teólogo de la liberación “ve” que asistimos a *una* crisis, que es humana y ambiental, y requiere de la *opción por una misericordia eficaz*. Eso implica construir una ética social que no solo se ocupe de los *contenidos*, es decir del evangelio de la misericordia, sino también del *método*, que para Scannone debe ser el discernimiento espiritual en y con el Pueblo fiel de Dios.

2. La ética social a partir de la teología del pueblo

2.1 La nueva Buena Nueva de la misericordia eficaz

Puede resumirse toda la ética social de Scannone – reconstruida a partir del discurso del Papa Francisco, de la Teología del Pueblo que contiene a ambos, y de la espiritualidad ignaciana – en dos palabras:

misericordia eficaz. Es decir, misericordia puesta en práctica de manera social e institucional. Con Francisco comienza una nueva *Buena Nueva* – según Scannone –, esta es la dimensión social de la *misericordia* que se presenta – según mi modo de verlo – como otro modo de lógica legislativa, jurídica y eficaz. Para explicar esta nueva Buena Nueva que trae Francisco, Scannone recuerda al lector que la misericordia es el *hilo conductor* del cristianismo, porque Cristo no solo predica sobre las relaciones entre los hombres, de los hombres con Dios, entre las distintas partes del pueblo y entre los pueblos, sino también sobre el Reino que es *social y público*. Esa prédica convoca a una *cultura de la misericordia* que consiste en un *amor concreto, visceral*. Por eso mismo el cristianismo tiene una *dimensión social*, antes que religiosa, y de eso se ocupa la enseñanza social de la Iglesia. Scannone habla de una opción por la misericordia, que va más allá de los contenidos evangélicos sobre qué es misericordia, tornándose en acción social eficaz a partir del método teológico del discernimiento espiritual practicado por el pueblo como sujeto colectivo (Scannone 2018: 13-26).

Como se trata de *una* crisis con dos caras – humana y ambiental –, Scannone construye en ambos casos los argumentos teológicos – desde el evangelio, la tradición y el magisterio, con la mediación de la filosófica, la economía y la política –, que justifican la ética social como práctica teológica legítima. Primero se ocupará de los pobres y excluidos, y luego de la Casa Común.

2.2 La opción preferencial y solidaria por y con los pobres: la dimensión social es constitutiva de la evangelización

La *opción preferencial y solidaria por los pobres* – como la llama Scannone –, es solidaria porque es *con* los pobres – ellos discernen el modo eficaz de poner en práctica a nivel comunitario la misericordia. Su proposición es clave, no solo para entender la Teología del Pueblo, sino también el magisterio social pontificio del Papa Francisco. Una Iglesia

pobre para los pobres implica volver a *poner en relación el evangelio con la promoción humana*, como en los orígenes, porque el amor-misericordia es *constitutivo* de la misión. De ese modo, la misericordia se manifiesta concretamente como *lucha contra la injusticia* social que padecen los pobres y excluidos. Scannone muestra, en la historia reciente, cuando se debatió si el tema de si *lucha por la justicia* era parte *constitutiva* o solo *integral* de la evangelización. Confirma que se arriba a la conclusión de que la *lucha por la justicia es constitutiva de la evangelización*, es decir que conforma la *dimensión social* de la evangelización. Esto le permite afirmar que la evangelización no es simple religión o cultura, sino que trata de lo *concreto*; es decir que, por amor, la evangelización *entra en detalles* – históricos, políticos, económicos –, para que la misericordia sea eficaz. Como se dijo ya, la misericordia eficaz es el contenido de la evangelización, y el discernimiento es el método. Ese discernimiento se realiza sobre lo concreto, sobre los detalles sociales para ver allí los *signos de los tiempos*; y ese discernimiento no es individual sino *comunitario* (Scannone 2018: 27-30).

La dimensión social constitutiva del Evangelio tiene tres áreas de discernimiento y acción concretas: (I) la inclusión social; (II) la economía; (III) el diálogo cultural. La inclusión social, como área de evangelización, se fundamenta teológicamente en el *destino universal de los bienes*, y en el *pobre como lugar teológico*. En cuanto a la función social de la propiedad, esta se extiende a todos los bienes producidos gracias al saber acumulado mediante el trabajo, históricamente, por toda la humanidad. Por eso mismo es un derecho inalienable de los hombres y de los pueblos, ya que el trabajo y el puesto de trabajo de los seres humanos – la tierra, de acuerdo con *Laborem Exercens* –, por ser condición irremplazable para la perfección de la *dignidad* humana – es decir, de su promoción (Scannone 2018: 32 ss).

En cuanto al pobre, como *locus teológico* o categoría teológica, Scannone lo fundamenta en el *sensus fidei*, o *instinto de fe*, que según este autor lo recibe como *unción* bautismal todo cristiano, y le permite

desarrollar una *sapiencia* que, en el caso de los pobres y excluidos, se produce *comunitariamente* mediante una *mística popular*. Esa mística popular es lucha contra la injusticia, es decir praxis evangélica que busca misericordia eficaz – es decir, solidaria – por su misma constitución – como se dijo anteriormente. Esto hace que los pobres sean el lugar al cual *contemplar* para encontrar allí lo que nos dice Dios hoy. De ese modo, para Scannone, los pobres son *sujetos activos privilegiados de la evangelización*, y de ellos vendrá la *conversión espiritual* que se espera (Scannone 2018: 33-37; Rush 2017: 299-325).

En cuanto a la economía, esta *economía mata*, y la causa está en la *absolutización* del mercado. Según Scannone, eso ocurre cuando se invierte la relación entre economía y política. Naturalmente la política debería ocuparse del bien común como fin, y la economía de los medios eficaces para conseguirlo. Eso significa que la economía está subordinada a la política. Sin embargo, dice Scannone, una ilusión ideológica invirtió la relación, poniendo a la economía de mercado como regla absoluta de la vida. En esta inversión está la raíz de la injusticia social que impide la inclusión. Por eso, el diálogo social pasa a ser imprescindible, porque ese sistema económico que sostiene sobre una *crisis de compromiso comunitario* por el mismo generada (Scannone 2018: 38-42).

2.3 El protagonismo de los pobres y excluidos organizados en movimientos populares es el nuevo signo de los tiempos

Cómo recuperar el protagonismo social de los pobres y excluidos, pasa a ser el tema prioritario de la ética social teológica de corte latinoamericano. El modo de hacerlo, según Scannone, es ver *por dónde pasa Dios hoy*, es decir, ver dónde *ya está operando* porque, donde *abundó el pecado, sobreabunda la gracia*. Ese *signo de los tiempos*, para nuestro autor, son las *organizaciones populares* porque, al luchar contra la injusticia social que impide la dignidad humana, están poniendo en práctica, y de manera protagónica, la dimensión social *constitutiva* de la

evangelización. Por eso, la opción preferencial por los pobres, es *con* los pobres, ya que su organización, en tanto estructura solidaria por el bien común, los convierte en *sujeto colectivo activo* en la Iglesia y en la sociedad. Es la iglesia de los pobres, la que está actuando como *corazón practicante* – misericordioso y misericordiante – de la Iglesia, y de ese modo la Iglesia se *autoevangeliza*. Los pobres organizados son los protagonistas de la nueva evangelización de la misericordia. En ese sentido, la Buena Nueva, viene de la *periferia* (Scannone 2018: 42-43).

Scannone pensaba que la actual situación de crisis es el *Kairós*, es decir, la situación propicia para que los pobres *organizados mundialmente*, se constituyen en la *fuerza histórica*, en los actores del cambio. Incluso, retomando el concepto del Papa Francisco, dirá que los pobres son actores-poetas porque *crean historia*, es decir, producen el cambio histórico. Lo cual implica su participación en *lo Político* – es decir su participación en los procesos de toma de decisiones, y no solo en la política como sufragio. Su tarea política para la restitución del bien común implica: el reconocimiento de las *tres T* como derechos inalienables; la abolición de los *neocolonialismos*; el límite a los *medios de comunicación* globales; y los derechos de los *migrantes*. Esta tarea parecería imposible salvo que se considere el *dínamo* que representa la mística popular, capaz de producir una *conversión afectiva* entre los pobres y excluidos, de modo que la *emoción comunitaria* se transforme en *acción comunitaria*. Según Scannone, el aporte de la Iglesia a la crisis consiste en: el *rol histórico* que le otorga a los pobres como protagonistas del cambio; y el *acompañar* sus luchas por la justicia (Scannone 2018: 43-56).

2.4 El cuidado de la casa como custodia institucional ecológica y, prioritariamente, económica

En cuanto al *cuidado de la casa común* – la otra cara de la crisis –, Scannone distingue *economía*, en tanto administraciones de los bienes comunes, de *ecología*, en tanto cuidado de esos bienes. Lo primero acá

debe ser, desde una teología de la creación, fundamentar la afirmación categórica de que *la tierra no puede ser propiedad absoluta de nadie*. Por consiguiente, el destino común de los bienes es la *clave de todo ordenamiento social*. Eso implica desenmascarar el *paradigma tecnocrático* y *poner en valor el trabajo*, tanto manual como intelectual, para que el bien común prioritario sea la creación de *puestos de trabajo*. El *absurdo social* es el fin del trabajo; eso es *corrupción cultural*. Una *ecología integral*, entonces, por lo dicho respecto al valor del trabajo, es *económica*, y no meramente socio-ambiental. Por consiguiente, una ecología integral es de carácter *institucional*, ya que implica una *ecología de la cultura* que ponga en diálogo la *ciencia con la sapiencia* (Scannone 2018: 57-71).

Eso se explica si se define el bien común como *condiciones sociales* que garanticen la perfección de lo humano, es decir su *dignidad*. Esas condiciones sociales son derechos *inalienables* para todos, lo cual es fin de lo político y esto tienen el deber de *custodiarlo* la sociedad y, principalmente, el *Estado*. Una ecología cultural implica diálogo para una cultura del encuentro. Ese diálogo es de carácter: internacional – porque las *soluciones son globales* –; nacional y local; entre la política y la economía – considerando que las finanzas no es riqueza–; y entre religión y ciencia – para *cambiar la lógica* imperante. Cambiar la lógica implica un cambio espiritual y educativo. Eso significa un *nuevo estilo de vida* que permita, por un lado, salir de sí al otro. Por otro lado, la presión de los de abajo sobre los grupos de arriba para abrir un diálogo que permita nuevamente una economía social de mercado mediante *alianzas* que defiendan armónicamente intereses de ambas partes – alianza que hoy debe darse a nivel global. Todo esto requiere de una educación de los *hábitos de cuidado*, y de una *sensibilidad estética*. Eso es una conversión ecológica, es decir, *vencer la lógica de la razón instrumental*. Se trata de una *conversión comunitaria* cuyo fundamento está en la *relación subsistente de las personas* divinas a imagen de la cual se crea el mundo

con *estructura trinitaria*. Esa estructura es la clave para leer la realidad y discernir soluciones a la crisis (Scannone 2018: 72-86).

2.5 Discernimiento personal y social de los signos de los tiempos: el Pueblo protagonista

2.5.1 Discernimiento eclesial de los signos de los tiempos

Según Scannone, el método teológico de la ética social del Papa Francisco es el discernimiento. Método que fue reconocido por Juan XXIII en *Mater et Magistra* (236): ver, juzgar, actuar. Pero ¿Qué significa discernir socialmente? Es *identificar los signos de los tiempos eclesialmente*, es decir, poder distinguir entre los acontecimientos históricos aquellos que pueden ser identificados como el modo en que la *voluntad de Dios ya está operando en la historia* – porque donde abundó el pecado sobreabunda la gracia –, y luego interpretarlos evangélicamente para saber qué y cómo actuar (GS 4; Scannone 2018: 88).

Discernir sobre los signos de los tiempos es la *visión social* de la teología – como teología moral social o ética teológica. Observa Scannone que, a partir del Concilio Vaticano II (GS 11), y del Papa Francisco, el acto de discernir la voluntad de Dios en los signos de los tiempos es una tarea teológica, pero también *teologal* porque es descubrir la voluntad de Dios en la historia – de una comunidad constituida, y pensar – *con* la comunidad –, soluciones “plenamente humanas” (GS 11; Scannone 2018: 89).

El discernimiento lo hace “el Pueblo de Dios, movido por la fe”, y cree que “quien lo *conduce* es el Espíritu del Señor” (GS 11). Respecto a los signos de los tiempos, dice Scannone que el *sujeto de discernimiento* no es un individuo sino el *Pueblo fiel de Dios* – así lo llama Francisco –; es decir, la Iglesia como cuerpo que tiene a Cristo como cabeza. Ahora, el Pueblo, según Scannone analizando *Gaudium et Spes* desde la Teología del Pueblo, evidentemente no considera, como signo de los tiempos sobre los cuales discernir, sólo el acontecimiento objetivo – por ejemplo la Pandemia

Covid19 –, sino también *las exigencias sentidas y los sentimientos y deseos subjetivos* que eso produce en las personas afectadas – es decir, las demandas sociales que ese acontecimiento objetivo genera y constituyen al pueblo como “sujeto discursivo” – un pueblo –, en la medida que logran articularse en la “unidad de la decisión”, momento en que los clamores sociales por supervivencia pasan a ser demanda política por derecho a la vida digna, y la comunidad pasa a ser un pueblo como sujeto político, por “un momento”, el de la decisión de reclamar (Laclau 2005).

Vale decir que, los signos de los tiempos son los sentimientos manifestados por un pueblo en respuesta a un acontecimiento subjetivo, y no el mero acontecimiento objetivo; además, no se trata del sentir solo de los cristianos, sino también *de sus contemporáneos*. Sin embargo, advierte Scannone como buen jesuita, en esos sentimientos debe distinguirse entre *signos verdaderos y signos ilusorios*. El *criterio precioso* para distinguirlos es – según Scannone siguiendo el concepto de “soluciones plenamente humanas” (GS 11) –, el grado de *humanización o deshumanización* que esas soluciones puedan producir, de ser consideradas para la acción. Dicho de otro modo, la eficacia en términos de grado de humanidad, es lo que confirma el verdadero discernimiento (Scannone 2018: 89).

2.5.2 Discernimiento personal ignaciano

Según Scannone, el Papa Francisco toma en consideración el concepto guardiniano de *vocación*, llamado personal o *kerygma*, que Dios hace a cada persona en la vida. Dicho de otro modo, se trata de la voluntad de Dios para cada uno y cada una. Voluntad posible de cumplirse porque, como *las dos manos del Padre*, dice Scannone, *el Espíritu opera* (en el interior) *y Cristo conduce* – en su imitación (Scannone 2018: 90).

Discernir se trata, entonces, de buscar una “consonancia” entre las emociones *subjetivas* positivas que hace el Espíritu en el interior de cada uno – las que dan paz y armonía –, y la contemplación *objetiva* de los misterios de Cristo. Esa contemplación evangélica puede hacerse, según

Scannone, tanto en la lectura de las Sagradas Escrituras como en la lectura de los signos de los tiempos interpretados *como un texto*. Dicho de otro modo, discernir consiste en un “procedimiento histórico, dinámico, contextualizado y abierto [...] universalmente válido [...] universalidad situada y analógica” – por el cual se sabe si la decisión de la acción: está movida por el Espíritu Santo actuando en el interior como un operador eficaz; y si está en consonancia con la imitación de los misterios de Cristo (Scannone 2018: 91).

Un *kerygma*, vocación, o llamado existencial, es una palabra viva, y la vida una sucesión de encuentros, desencuentros y reencuentros con ese llamado – algunos en *consonancia*, otros en *disonancia*. Eso hace a una vida: experiencias de consolación y desolación. Ese *kerygma* existencial, según los ejercicios ignacianos tal y como lo cuenta Scannone, pasa por tres tiempos: 1. Tiempo de vocación, llamado o *kerygma* – en el caso del silogismo práctico esto sería el objetivo dado; 2. Tiempo de discernimiento donde, de acuerdo a consonancias y disonancias, se hace la elección – momento de la deliberación –; 3. Tiempo de la confirmación efectiva, de dar razones de paz y armonía que justifiquen la acción. Francisco, según Scannone, “lee a partir de este misterio situaciones sociales de los pobres en las que se esperaría muerte, desesperación y violencia, y en cambio, gracias al amor que ‘puede más’ (LS 149), se da gratuitamente abundancia de vida [...] como signo de la presencia comunitariamente salvadora de Dios”. Nuestro autor dirá que “la conformación de este acontecimiento es pascual” (Scannone 2018: 93).

Sin embargo, en el segundo tiempo, el del discernimiento, puede producirse un engaño – eso es la tentación que merece misericordia. El buen discernimiento supone un *apetito recto*, y ese es el que está *liberado de ideología*. Scannone entiende la ideología como una *construcción ilusoria* que muestra el *mal bajo especie de bien*. Cuando se discierne desde esa ilusión – el mal con apariencia de bien –, las decisiones no son efecto de una persona mala ni mentirosa, simplemente son el efecto de un *autoengaño*, de quien eligió el mal pensando que estaba eligiendo el bien

porque así se lo exhibió la razón para ser juzgado – algo muy en sintonía con la posición de Kant en la *Crítica del Juicio*, aunque Scannone cita a Aristoteles, *Ética Nicomaquea*, VI.7. Según mi modo de verlo, por ese motivo la Buena Nueva es la lógica de la misericordia, capaz de no condenar al iluso – con él se es misericordioso y se busca liberarlo de la ilusión –, y al mismo tiempo capaz de desenmascarar y condenar la estructura de pecado desoladora que esa decisión engañosa produjo. De todos modos, en el ámbito de lo social, y en contexto de hegemonía mediática adversa al desarrollo humano, quizás valga la pena reflexionar si en ese plano se trata de autoengaño o de engaño cultural (Scannone 2018: 94).

¿Cómo no caer en la *ilusión ideológica*? Aquí entra en juego la *sabiduría* de un pueblo. La sabiduría la define Scannone como resultado del *ejercicio amante* – ejercicio que practica, notablemente, la facultad del entendimiento. Eso significa que por *afecto* – es decir, por amor, por *pasión* en tanto capacidad de ser afectado, apasionado; por puro *pathos* –, se logra la *connaturalidad afectiva* (EG 125), que hace posible el *conocimiento sapiencial* – que se da por *sapere*, por *saborear* –; un conocimiento que no juzga sino que ama “la vida como viene” (Scannone 2018: 94).

Sin embargo, hasta ahora, lo dicho no aclara por qué el pueblo no se autoengaña o ilusiona. Esto es posible – en el Pueblo fiel de Dios, desde la perspectiva evangélica –, porque todo cristiano recibe en el bautismo la gracia que, a modo de *unción* – dice Scannone, citando a Francisco (EG 119, en paralelo con GS 11) –, otorga el *sensus fidei*, el cual no es otra cosa que el *instinto de fe* que permite distinguir la verdad de la ilusión. Es la connaturalidad afectiva con las *realidades divinas* a partir de la cual va adquiriendo la sabiduría, como *sentir sapiencial* o *sentir inteligente*, la *capacidad intuitiva* de captar los signos de los tiempos, es decir, las realidades divinas que en ellos se manifiestan (Scannone 2018: 95).

Esa unción dota de las *virtudes infusas* a los sujetos de un pueblo para discernir – tal y como lo dijo el Papa en su primera catequesis del 5 de

agosto del 2020. Digo sujetos de un pueblo porque, si bien el pueblo en sentido absoluto no es sujeto, tampoco el individuo allende de un pueblo lo es, ya que la creación, a imagen y semejanza de su creador, tiene estructura trinitaria lo cual significa que la persona, como sujeto en términos modernos, se constituye en la relación. Por eso Scannone habla de que “el discernimiento es tarea de la Iglesia en cuanto su sujeto”, conducida por el Espíritu de Cristo y operada por el Espíritu Santo, lo que le daría unidad como pueblo. Algo no muy diferente a la unidad discursiva planteada, desde la teoría política posmarxista de corte nacional y popular argentina, por Laclau entre otros, mencionada anteriormente. La búsqueda de la unidad es la clave de la política como participación de un pueblo; en un caso es unidad discursiva, en otra unidad amorosa. Sin embargo, aun en la teoría política, una mera unidad discursiva por intereses no constituye pueblo sino mero populismo – de derecha –, mientras que un pueblo se constituye en unidad discursiva a partir de necesidades y anhelos compartidos por un pueblo en el que debe reinar el amor y la igualdad. Una especie de *pathos divino*.

El *sensus fidei* genera otro modo de conocimiento distinto al de la ciencia, al que Scannone llama *sapiencia*. La sapiencia que genera el *instinto de fe* permite distinguir el buen espíritu – la verdad consoladora, pacificadora social, *paz en la justicia*, la llama Scannone –, de los malos espíritus – desoladores, desordenadores sociales. Dicho de otro modo, el instinto de fe otorga – a la persona en tanto sujeto constituido en el discurso amoroso que da unidad a un pueblo – la sapiencia suficiente para poder distinguir la *lógica social verdadera* o *teo/lógica* que proviene de Dios Padre creador y providente, de la *lógica social ilusoria* o *ideo/lógica* que proviene del falso dios o ídolo que busca expropiar y así desordenar la creación. Esto último permite a Scannone – explicando al Papa Francisco –, hacer el paso *analógico* del discernimiento personal al social.

3. Discernimiento social bergogliano

El salto que da el Papa Francisco es “la transferencia del ejercicio *del* discernimiento en el nivel de la historia personal *al* de los signos de los tiempos en el nivel de la historia eclesial y mundial”. La regla es la misma: discernir espíritus – el buen espíritu de consuela de los malos espíritus que desolan. De ese modo se puede saber la voluntad situada de Dios – al margen de las reglas doctrinales (AL 300). Los signos de los tiempos son *situaciones características* de *toda* (general) una *época* (situada). Sobre eso se aplica el método: ver interpretando; juzgar discerniendo; actuar en consonancia con la voluntad divina. Esos signos se hacen evidentes porque surgen como señales de vida donde solo parece haber muerte. Los *movimientos populares* son, según Scannone, un signo de los tiempos por su carácter *creativo* donde todo parece infértil. Del hacinamiento, de donde solo parece que puede emerger violencia, surge la *experiencia de salvación comunitaria* que se gesta por lazos amorosos (LS 149; Scannone 2018: 99).

Scannone llama a este paso del discernimiento individual al social: *transfer analógico*. Lo que ocurre socialmente es *unión de ánimos* – así lo llama Bergoglio –, apaciguando el *conflicto existencial*. Eso es posible por lo que Guardini llama *dialéctica de contrarios* que, manteniendo la *tensión* logra *unidad* en una *síntesis superior* en tanto *armonía de criterios*. Dicho de otro modo, se trata de integrar, esa es la lógica evangélica, la que no margina sino que une por compasión. Esa es la lógica de la misericordia, la que “condena el pecado contra el bien común, pero no a los pecadores”; *desenmascara* las tentaciones que aparecen *bajo especie de bien*, “tanto a nivel individual como de la historia global (EG 93-97)” (Scannone 2018: 99).

Lo dicho explica los cuatro principios bergoglianos sobre los que volvía una y otra vez Scannone. El tiempo es superior al espacio porque se inician *procesos* antes que determinar territorios. La unidad es superior al conflicto porque se trata de *armonía*, no de marginación. La realidad es superior a la idea porque en ella está encarnada la *sabiduría* y la idea es

una ilusión engañosa. El todo es superior a la parte porque lo que importa son los *movimientos* populares capaces de integrar a todos los excluidos en la lucha por la justicia social, no los partidos que luchan por intereses de clase (Scannone 2018: 99-107).

La clave está en la armonía de las partes desproporcionadamente diferentes, como síntesis. En la conciliación de los opuestos contrarios. Jesús, Dios-Hombre de dos naturalezas desproporcionadamente diferentes en una persona. La Trinidad, tres personas en una naturaleza.

Referencias

Cuda, Emilce. 2010. *Catolicismo y Democracia en Estados Unidos*. Buenos Aires: Agape.

_____. 2016. *Para leer a Francisco: Teología, Ética y Política*. Buenos Aires: Manantial.

Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.

Concilio Vaticano II. 1965. *Gaudium et Spes*. Roma: Vaticano, (GS).

Ss Papa Francisco. 2013. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: Vaticano, (EG).

_____. 2015. *Carta encíclica Laudato Si*. Roma: Vaticano, (LS).

_____. 2016. *Exhortación apostólica Amoris Laetitia*. Roma: Vaticano, (AL).

Scannone, Juan Carlos. 2018. *La ética social del Papa Francisco*. Buenos Aires: Agape.

Rush, Ormond. 2017. Inverting the pyramid: the sensus fidelium in a synodal church. *Theological Studies*, Santa Clara, v.78, n. 2, p. 299-325.

Símbolo, analogía y oralidad

*José Carlos Caamaño **

1. Del símbolo a la práctica de la analogía

En el año 1999 Juan Carlos Scannone escribió un texto titulado “Del símbolo a la práctica de la analogía” En él quiso demostrar que “los símbolos religiosos... dan que pensar, no sólo hermenéuticamente sino analógicamente” (Scannone 1999: 19) Esto significará que “es posible pensar especulativamente a Dios a partir de los mismos respetando su misterio” (Scannone 1999: 21). Scannone afirmará, acudiendo a Mardones, que el lenguaje simbólico es anterior a su interpretación conceptual. Esto es de suma importancia pues entonces, no es que primero conocemos conceptualmente algo y luego se desarrolla una estrategia simbólica en orden al resguardo de una verdad religiosa o de alguna otra índole. Es posible esto, sin embargo, cuando sucede se vuelve algo más próximo a la ideología. En realidad, la lógica simbólica es anterior a la lógica conceptual, y como da *qué* pensar mueve al conocimiento especulativo. Un símbolo provoca, suscita nuestra atención, nos interroga.

Sin embargo, llegado al conocimiento conceptual, que apela a las analogías para poder enunciar lo conocido, el movimiento de transgresión simbólica presente en los signos – a través del cual hay un movimiento

* Pbro. Dr. José Carlos Caamaño es profesor ordinario titular en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Director de la Revista *Teología*. Profesor invitado en la Universidad de Buenos Aires.

hacia la cosa que significa y la significada en un mismo proceso – se repite en el caso del conocimiento especulativo.

Entonces, el lenguaje, opera como símbolo. Él no es lo final, sino que vincula. El lenguaje no clausura el misterio que satura lo simbólico. Dar inteligibilidad no es despojar sometiendo la vida a un conjunto de objetos. Fue quizá el problema más profundo del nominalismo, donde el nombre aparecía como lo final y, entonces, el lenguaje como algo que acababa en sí mismo, teniendo por finalidad constatar, poner en evidencia, finalmente atrapar.

De modo especial, el lenguaje teológico,

retoma y transforma el simbólico... trasponiéndolo al ámbito trascendental del concepto. Y usa entonces el lenguaje especulativo como mediación o instrumento conceptual para comprender la fe religiosa (lo cual muestra que es razonable creer) ...

La trasposición de lo simbólico a lo especulativo es posible por la correspondencia formal que se da entre ambos tipos del lenguaje y...entre la operación de simbolización y la de analogización... ambas siguen el ritmo: *en – a través – más allá* y apuntan a un exceso de sentido. Pero esta correspondencia entre ambas operaciones tiene sus límites, pues el lenguaje conceptual se libera del anclaje en el lenguaje simbólico, ya que es capaz de funcionar semánticamente por sí mismo en el nuevo espacio (especulativo) en el que ha inscrito el sentido tomado precisamente del símbolo: de ahí la necesidad de que el lenguaje teológico vuelva continuamente a sus fuentes de las que es interpretación. Lo que ellas por su intermedio ganan en inteligibilidad discursiva, lo pierden en sustancia significativa” (Scannone 1999: 38).

Debemos tener en cuenta que, el lenguaje especulativo, si bien da inteligibilidad al simbólico, funciona en su totalidad, él mismo, como un hecho simbólico. Pues no fija de un modo estático, sino que precisamente por la analogía es abierto, dinámico y refiere más allá de él.

Pero, además, el lenguaje especulativo, es implicativo pues debe asumir la acción presente en el símbolo. Un símbolo remite a experiencias, trayectorias, decisiones de comunidades que peregrinan juntos en la

historia. La interpretación no puede desconocer esto. De modo que la interpretación puede volverse sapiencial y así iluminar y acompañar.

Esta interpretación no es simple constatación, sino que es implicativa, compromete a quien interpreta con la verdad simbolizada. De diversos modos, según la relación que el intérprete tiene con lo interpretado, sin embargo, *in obliquo* o *in recto*, es afectado.

La relación entre símbolo y analogía permite evitar dos formas de idolatría. La de reducir la verdad de Dios y de los otros a objetos y la de segmentar la verdad en función de su utilidad convirtiéndola en ideología.

Estas relaciones, entre símbolo e interpretación, están además en el núcleo de todos los procesos culturales. Si los símbolos pretenden ser estrangulados en su interpretación su sustancia significativa quedará oculta. Quiero proponer a partir de estas sugerencias de Scannone aspectos que atañen al desafío de la cultura como símbolo y algunas de sus complejidades interpretativas.

2. Dimensión simbólica de la cultura

Estos aspectos invitan a extenderse en una perspectiva decisiva para la construcción de todo lenguaje: el carácter simbólico, oral y religioso de la cultura. No hay canon sin un relato que lo sostenga. Y un relato es una verdad transmitida, fundamentalmente, de boca en boca. En el origen hay una palabra, pronunciada o callada. Un relato permanece vivo en la medida que sea sostenido por la palabra. Y recupera vigor cuando vuelve al habla sonoro.

Es allí donde la cultura es acción, actitud, o en el sentido que le otorga Rodolfo Kusch, “el domicilio existencial, una zona de habitualidad en la que uno se siente seguro [...] es un baluarte simbólico desde el que uno se para” (Kusch 2007: 252-253). De allí que se trata también de una resistencia, de un cuidado de aquello que nos da identidad y nos constituye. Se trata de una actitud comunitaria que permite conservar el domicilio existencial. Pero además es un baluarte, una forma de

comprensión que constituye el lenguaje, y a la palabra con la que envolvemos oralmente nuestras experiencias. A veces del silencio que ellas requieren. De allí que debemos plantearnos algo acerca de lo que se podría llamar el *canon* de una cultura o, dicho de otro modo, de las experiencias populares. Y llamo así a aquellas que brotan de la textura comunitaria que denominamos pueblo: una realidad social que vive en la relación entre herencia, compromiso y destino. Estando allí, uno acepta no ser absoluto, hay una lógica de negación a sí mismo que es fundamental para la constitución de los vínculos y para la aceptación de la propia identidad. Un pueblo es una experiencia de tensión, en donde construimos comunitariamente y soy feliz en ese camino compartido. Y acepto vivir allí mi genio y creatividad. La acción decantada que se da en el seno de esas tensiones es lo que se llama *cultura*. Es una acción propia, hasta puede ser individual. Pero es arraigada. Puede resultar del genio personal, pero en el hábitat de una identidad compartida. Este segundo momento es el decisivo, por eso no hay un interés meramente académico o puramente estético. Sus relatos y los símbolos son formas de preservar y recrear este lazo que los constituye. Si hay alegría, en la contemplación, la pronunciación o la escucha de ellos, es porque son memoria de algo que está vivo e hilvana pertenencias.

En este sentido, lo que se llama “estilo”, tiene aquí que ver con aquellas formas que, a la vez de manifestar la comprensión del mundo, de Dios y de lo humano, y simultáneamente con eso, vincula y permite identificar experiencias comunes. “Estilo” designa una manera de habitar el mundo determinado por un “tipo de relación que crea un espacio de libertad alrededor de él, a la vez que comunica una cercanía con aquellos con los que se encuentra” (Theobald 2008: 236). Se trata de un modo de estar en el mundo que permite entrar en conexión con sus áreas esenciales y capaces de constituir la vida con sentido.

Aquí es donde cultura y vida forman un lazo tal que permite considerar lo cultural, a veces como creativo y gratuito, y a veces como resistencia. En los momentos de dificultad la cultura de una comunidad

vincula memoria y defensa. De algún modo lo hostil la recrea, la adversidad la saca de la complacencia en la que puede caer la memoria como herencia estática. Sobre todo, aquella adversidad novedosa, inesperada, distinta respecto de anteriores.

Hay formas de vida en las que “vivir” tiene una carga de adversidad más intensa. Es el caso de los pobres, donde “vivir” es “resistir”. En efecto, vivir se vuelve algo particularmente arduo e inesperado, pues cada día es todo el futuro. Resistir significa aquí el empeño por vivir. Cuando esta situación se vuelve algo estable aparece otro aspecto sumamente significativo y es la posibilidad de la alegría en medio de lo arduo. Es una alegría simple, por la visita inesperada, por pan o el juego de los chicos, por la pesca o porque ha refrescado. Son situaciones de desahogo que no cambian la adversidad, aunque son una especie de balcón. Un triunfo sobre el dolor. Este aspecto de resistencia tiene que ver con algo mucho mayor que es la fortaleza. Para Tomás de Aquino la fortaleza consiste en resistir en el bien ante la fuerza del mal, y también en reaccionar, embestir aquello que nos aparta de los fines de la vida. Pero resistir es el acto principal de la fortaleza, pues permite que no seamos vencidos por el temor. De modo que, si bien pensamos, como consecuencia de la cultura del éxito en la que vivimos, que la fortaleza es patrimonio de quien tiene la potencia de embestir contra los otros, en realidad es más fuerte quien sufre la embestida con paciencia y grandeza de ánimo (Tomás de Aquino, a6 ic). Y esto exige mucha grandeza interior para no sucumbir a la pasión y el dolor que el mal provocan (Tomás de Aquino, a6 ad secundum).

Estos pequeños juegos que se le hace a la oscuridad muestran que resistir es empeñarse por vivir, de tal modo que se puede dar sentido a la muerte. Este empeño no es una obstinación natural ya que si la muerte es inevitable ¿a qué el empeño de luchar contra ella? Este empeño es como querer empujar una puerta cerrada, pero a través de la cual sabemos que está la salida. Si la naturaleza estuviese destinada a la muerte, naturalmente se afrontaría la experiencia de ella. Sin embargo, ante ella hay un empeño por vivir. Este empeño por la vida le da un sentido

religioso. En efecto, si empeñándonos por la vida nos toma la muerte, entonces lo religioso le da sentido al hecho de un esfuerzo destinado inexorablemente al fracaso.

Algo de este sentido es lo que está detrás del texto de Pablo en Romanos 8, 22-23

Pues sabemos que la creación entera a una gime y sufre dolores de parto hasta ahora. Y no sólo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos la primicia del Espíritu, aun nosotros mismos gemimos en nuestro interior, aguardando ansiosamente la adopción como hijos, la redención de nuestro cuerpo.

O la hermosa expresión de Juan 6, 21, “cuando la mujer está para dar a luz, tiene aflicción, porque ha llegado su hora; pero cuando da a luz al niño, ya no se acuerda de la angustia”.

Es interesante poder asociar, en el texto de Pablo, la expresión “gime y sufre” (συστενάζει καὶ συνωδίνει) con “primicia” (τὴν ἀπαρχήν). En efecto, el contexto es el de la experiencia de vanidad, sometimiento a la esclavitud y corrupción. Pero en medio de toda esa descripción aparece la “esperanza” hilvanando el relato. En medio de estos dolores ella está presente. En ella hay un principio de vida y resistencia que permite tener “constancia” (δι’ ὑπομονῆς) en medio del dolor. Esta última expresión puede ser traducida también como “aguante”. Así la entendía ya en el s. XIX Konstantin von Tischendorf. Esta opción refuerza el elemento de resistencia en el tiempo, de dilación, que debe tener quien espera. No es una serena persistencia en los objetivos. Implica existir con obstáculos, a veces toda la vida.

No es una expectativa inmediata, sino que acompaña todo el trayecto dando una obstinación por la vida a pesar de que ella esté atravesada de dolores y, en la metáfora del parto en Pablo, muy intensos.

Este empeño por la vida es posible cuando en medio de esos dolores es posible sostener el sentido. Lo que no significa un ingenuo aislacionismo de lo que acontece, sino el empeño por vivir. Sólo posible cuando es atravesado por el horizonte de lo religioso, que significa descubrir que hay

un sentido más allá de nuestra acción. Esta dinámica exige poseer un apetito recto, a fin de que ese empeño no sea la lucha nietzscheana de la voluntad de poder. Pues

Recordemos que ya Aristóteles, hablando del conocimiento práctico (ético y político), ponía como condición ineludible el *apetito recto*, es decir, libre de “afecciones desordenadas”, para elegir e interpretar prudentemente. La última expresión entre comillas es de Ignacio de Loyola, quien – siguiendo la tradición espiritual cristiana –, acentúa la necesidad de salir del “propio amor, querer, interés” para lograr un sincero discernimiento...pues las pasiones del tener, del poder y del valer – como lo enseña Ricoeur siguiendo a los maestros de la sospecha (Freud, Marx, Nietzsche) –, si se desordenan, pueden llevar a ilusiones y racionalizaciones ideológicas, aún en interpretaciones que se pretenden científicas” (Scannone 2008: 45).

Poco después, el mismo Scannone retoma esta mirada en *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas* (Scannone 2009) recordando la importancia que tiene en esto la *conversión afectiva* para el método de las ciencias humanas. Actitud a la que invitaba Heidegger propiciando el temple de ánimo (afectivo) de la serenidad (*Gelassenheit*), y así dejar *ser* al *ser* y a las cosas mismas, sin imponernos a ellas con nuestra voluntad de poder.

Cuando una cultura comunitaria permite ejercer el discernimiento desde la actitud de renuncia a la posesión de las cosas como fin último, las formas que la expresan remiten siempre a un más allá de lo inmediato, y adquieren un carácter eminentemente ritual volviéndose convergencia de los sentidos sociales.

3. Constitución popular de la cultura

En este sentido el arte popular es testimonial de modos de existir. Alude a las experiencias más profundas de una comunidad, tocando especialmente la pasión y el reclamo por la vida de aquellos que más sufren. Por eso, estas formas expresivas, son además “testimonio”. No sólo

en cuando intentan dejar constancia de una situación, sino en tanto que dejando constancia inciden cuestionando, interviniendo en lo público, llamando la atención sobre experiencias humanas evidentes e invisibles a la vez. Esta doble característica tiene que ver con aquellas experiencias que, aunque poseen un carácter evidente, son invisibilizadas voluntariamente a nuestra conciencia, porque reconocerlas nos desacomoda de nuestra zona de confort.

De allí que surgen la canción, la pintura, el arte en general sobre lo popular que posee una vocación más descriptiva, en el sentido de que narra experiencias, poniendo a consideración los aspectos de la vida y los sufrimientos de la gente común. Es la “cultura ordinaria”, en una expresión de Michel de Certeau. Para él, “el hombre común estaría investido de la capacidad extraordinaria de crear entornos y condiciones electivas mediante prácticas emancipadoras” (Cassigoli 2016: 681). Esto porque las complejas dimensiones que constituyen lo popular están configuradas por entramados de inteligencias memoriales (Cassigoli 2016: 681). No es un arte ingenuo, ni una religiosidad primitiva, sino la capacidad comunitaria de realizar en símbolo la libertad, la dignidad y la identidad.

Antonio Berni ha expresado en la argentina la capacidad del arte de volverse crónica de lo cotidiano y de lo social. Él llegó a darse cuenta de que no le bastaba la pintura y comenzó a recorrer la barriada e integrar objetos en sus telas como expresión del esfuerzo de los trabajadores. Así plasmará su interpretación de la realidad en collage expresivos que hicieron las veces de arquetipos de una realidad social. Así realiza *Juanito Laguna*, la serie con la que obtuvo el gran premio de la Bienal de Venecia de 1962.

También podemos mencionar a Fernando García Curten, artista de San Pedro, testigo de las miserias y las vulnerabilidades que nos habitan a través de un arte realizado con desechos. Él mismo manifestó en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata en el año 2005.

Yo pertenezco a la desventurada y querida especie humana, y estoy metido inexorablemente en su enajenación y desdicha. Esa especie que ha producido unos pocos santos y demasiados torturadores y asesinos, fabricantes de armas y fabricantes de hambre, destructores de la madre tierra y traidores del destino humano. Siento esa culpa y, con basura y piedad, construyo mi obra, concibiendo el arte (y la vida) como un pesado esfuerzo para evitar el desastre final, como una manera de asumir el caos existencial, mostrarlo en dolorosa confesión y, a partir de allí, encontrar la esperanza, tal vez la salvación (García Curten 2005).

El arte popular posee un sentido ritual, configura espacios comunitarios, letras de canciones y ermitas religiosas. A través de él se preserva a la comunidad de su extinción, de su disgregación. Es ritual porque es anamnético. El más antiguo coral novohispano se llama *Hanacpachap cussicuinin*. Se trata de un himno procesional, dedicado a la Virgen María, y cuyo título puede ser traducido como *Alegría del Cielo*. Si bien se ha atribuido su autoría a Juan Pérez de Bocanegra, hacia 1622, en todo caso su mérito sería el haber conservado esta pieza, que es más probable haya sido compuesta por un indio anónimo para ser cantada en la Iglesia de San Pedro de Antahuaylla, Perú. La letra es la plegaria de una comunidad a aquella que es su alegría, su “florecente amancaicito”, para que les “muestre el fruto de su vientre” y el “lugar que les está reservado en el cielo”.

Más próximo nos encontramos con otro modo de expresión, y es el de la música popular rapera en la argentina. Martín Biaggini, investigador de la Universidad Arturo Jaureche expresaba que se había dado cuenta de que el rap en la zona Oeste tenía una presencia muy importante y, como no había fuentes escritas, utilizó la técnica de la historia oral. Armó auténticos rompecabezas de la historia del rap argentino y entrevistó a los pioneros del género. Allí descubrió un conocimiento que es popular, que trasciende todos los libros y lo académico y se plasma en acciones comunitarias” (Biaggini 2020).

Estas expresiones, antes de querer reproducir algo plásticamente para generar placer estético, poseen la cualidad de ser una reserva del sentido presente en el dolor y las experiencias de la gente común.

Es verdad que lo bello es aquello que visto agrada, aspecto que da al momento subjetivo un valor primario. Pero también es el esplendor de la verdad (o de la forma). De modo que esa relación erotiza la verdad, le pone carne, historia y sentimientos. Es una verdad aquello de lo que se está dando cuentas en el color, la forma y el sonido.

4. Oralidad y memoria

La estética popular consiste en el conjunto de símbolos que evidencian la comprensión de la realidad que posee una comunidad y su canon no es escrito, sino memorial, y por tanto fundamentalmente oral. Esto significa que permanece lo plástico visual como referencia, pero el relato repetido es el lugar en donde mora esa verdad. Cuando la ilustración trasladó la oralidad a la conciencia precrítica y fundó sólo en la escritura la conciencia adulta, transformó la comunicación en dominio sobre la realidad. La técnica había comenzado a sustituir los diversos espacios del ser, y el individuo solitario será el destino de lo genial.

Sin embargo, el arte popular quiere repetir en sus historias la presencia del caos y la prevalencia del cosmos.

Estos aspectos me conducen a afirmar que oralidad y plasticidad no son etapas sucesivas de la comunicación. Es verdad que la oralidad sin referencia a un símbolo fijo corre el peligro de evanescerse. Pero también es verdad que el símbolo plástico sin oralidad se vuelve un mero objeto. El texto escrito sin referencia a la oralidad se vuelve ficción. Es la oralidad la que permite establecer a un texto escrito como memoria. Son las historias narradas y recordadas las que intentan ponerse por escrito sin dejar de ser tales. La fuerza más profunda de la escritura consiste en preservar aquello que existe en las existencias.

La oralidad es la apelación a una identidad común, que se activa ante la obra. Esto significa que el ser del texto (literario, plástico, musical) es conservado en la palabra compartida, en la conciencia colectiva de un acontecimiento que se repite por una comunidad.

Cuando la oralidad es fijada, en expresiones que conservan la memoria, posee el valor de que la palabra se pueda volver a activar ante el olvido. Esto indica que los símbolos poseen eficacia, activan, están allí para provocar una acción.

Este mecanismo puede ser manipulado, y es una de las estrategias en las que puede entrar el sistema simbólico que se llama información. El engaño a través de la información es una actividad defensiva o de dominación. Nicolás Maquiavelo expuso genialmente las posibilidades del arte de engañar, con el objetivo de alcanzar los propios intereses, en su comedia *La Mandrágora*.

Esta pieza es, por excelencia, el elogio al comportamiento del zorro, pues, en el ocultamiento de la conexión entre *La Mandrágora* y *El Príncipe*, Maquiavelo muestra que el buen uso de la astucia sólo puede ser hecho por quien entiende de política. Si la metáfora del león representaba la fuerza, el fraude aquí es, en el sentido más auténtico del “corpus maquiavellicus”, el próximo expediente para la conquista del poder. Y tal perspectiva puede ser más bien colocada en el interior del universo teatral, local donde puede crear situaciones hipotéticas, lidiando con el contenido referencial de sus posiciones políticas de modo velado (Neves Dos Reis 2019: 414).

El verdadero arte no es, sino que *está siendo*. Esto significa que no existe como simple objeto, sino que es simbólicamente otro, un mundo, una expectativa, un temor. Hay arte popular cuando hay posibilidad de descubrir que la esencia incluye la alteridad, no hay *esencialización* sin *otro*.

Por lo tanto, recuperar la relación entre símbolo y analogía nos hace descubrir que no hay verdadero lenguaje sin memoria, ni verdad sin vidas que den cuenta de ella. El momento puramente técnico, nos puede llevar a un momento presocrático de la filosofía, olvidando el sujeto de Sócrates,

la reconciliación del sujeto y la materia en Aristóteles, y la consagración del cosmos y Dios en la perspectiva del alto medioevo.

El hombre y la mujer de la última modernidad se han acostumbrado a pensar que nos aproximábamos al dominio de todo. Los descubrimientos últimos de la física atómica y la expectativa de una “computadora cuántica” capaz de atravesar las fronteras de todo cálculo parecieron avecinar un dominio inédito sobre la materia.

Sin embargo, inesperadamente para la mayoría, una enzima minúscula pone en riesgo a toda la humanidad y vuelven a surgir en las personas, las comunidades, las instituciones, aquellas viejas sensaciones de vulnerabilidad y límite de lo humano

A la vez, paradójicamente, nos hemos aislado e hiperconectado. El espacio del ser “físico”, que nos impone las leyes del espacio y del tiempo, ha sido – en gran medida – sustituido por otra metafísica, la del espacio tecnológico – como lo llamaba Mandrioni – ampliado ahora por el “ser digital”.

En la “metafísica digital” las reglas cambian; disponemos cuándo ingresamos y cuándo salimos del ser. Podemos “desconectarnos” de la existencia y disponer o no de modo instantáneo nuestra presencia. Nos hacemos visibles o invisibles simplemente tomando la decisión de serlo. Una inmensa posibilidad y un riesgo inédito. Limitados, omnipotentes y omnipresentes a la vez.

Recurrir a la memoria, recurso comunitario y que debe realizarse sin dejar margen a la venganza, es la posibilidad de volver a aquello que fundamenta, da sentido y merece ser amado.

Referencias

Biaggini, Martín. 2020. *Rap de acá*. Historia del rap en la Argentina. Buenos Aires: Leviatán.

Cassigoli Salamon, Rossana. 2016. Antropología de las prácticas cotidianas: Michel de Certeau. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, Arica, Chile, v. 48, n. 4, p. 679-689.

- García Curten, Fernando. 2005. Conferencia en la Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <http://www.artehispano.com.ar/fernando_garcia_curten.html>. Acceso: 10.09.2020.
- Kusch, Rodolfo. 2007. *Geocultura del hombre americano*. En: *Obras Completas*. Tomo III. Rosario: Fundación Ross.
- Neves Dos Reis, Nilo Henrique. 2019. El Arte de engañar: la Mandrágora como lección política de Maquiavelo. *Mirabilia Journal*, v. 1, n. 28, p. 406-422. Disponible en: <<https://www.raco.cat/index.php/Mirabilia/article/view/359720>>. Acceso: 17.09.2020.
- Scannone, Juan Carlos. 2009. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Planteo para el mundo global desde América Latina. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2008. La praxis histórica: Discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado. *Teología*, Argentina, v. XLV, n. 95, p. 39-52.
- _____. 1999. Del símbolo a la práctica de la analogía. *Stromata*, Buenos Aires, Argentina, v. 55, n. 1-2, p. 19-51, Ene-Jun.
- Tomás de Aquino. *Suma de Teología* II^a-II^{ae}, q. 123.
- Theobald, Christoph. 2007. *Le christianisme comme style: une manière de faire de la théologie en postmodernité*. T.1-2. Paris: Cerf.
- _____. 2008. Le christianisme comme style. Entrer dans une manière d'habiter le monde. *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 251, p. 235-248.

Filosofía de la liberación y racionalidad triunitaria. El ultimo Scannone (2013-2019)

*Iván Ariel Fresia **

Juan Carlos Scannone fue un pensador inclasificable, aunque existen algunas clasificaciones. Mientras que algunos querían ganarlo para el grupo de los teólogos, él se definía como filósofo; cuando otros querían sumarlo a los especialistas de la Doctrina social de la iglesia, él se escabullía de ese lugar con un artículo de epistemología de las ciencias sociales. Para aquellos que los consideraban sólo un filósofo especulativo, se escabulle más allá de las tipológicas para pensarse en diálogo con otras ciencias humanas y sociales y en contactos con los acontecimientos históricos. Desde esas múltiples pertenencias incursiona en filosofía y epistemología de las ciencias, en la teología y en la Doctrina Social de la Iglesia; en el análisis de coyuntura en revistas y periódicos hasta artículos de indudable densidad teórica en revistas especializadas de todo el mundo. Hace muchos años propuse un ordenamiento de la bibliografía completa de Juan Carlos en tres áreas: Filosofía, Teología y Doctrina social. Aunque le gustó y se apropió de esa distribución, porque respondía a sus intereses intelectuales, espirituales y prácticos (véase su Autobiografía intelectual); sin embargo, su producción logró cada vez articulaciones más complejas entre campos disciplinares desbordando esa estructura clasificatoria.

* Iván Ariel Fresia es doctor en Historia (UNCuyo), investigador proyecto UBACyT-FFyL-UBA (Universidad de Buenos Aires) dirigido por Daniel Berisso, integra GT-CLACSO bajo la dirección de Emilce Cuda y en grupo "Pueblo, fe y Cultura" coordinado por Enrique del Percio.

Dejo constancia que me referiré al ultimo Scannone y a su producción entre los años 2013-2019. No puedo tomar todos los temas ni los textos solamente recurriré a algunos que considero oportunos para la ocasión. En lo que sigue, presentaré brevemente el sustrato cultural permeado por la filosofía de la liberación latinoamericana que influye en el magisterio del Papa Francisco (1), una breve alusión a la influencia de Blondel, Fessard y Fiorito en su comprensión de la filosofía de la historia (2) y finalmente, aludiré a la fenomenología triunitaria, el nosotros y la cultura del diálogo (3).

Además de homenajear a Juan Carlos en esta ocasión tan sentida, también quiero decir que mi contribución lo hago en nombre de mis compañeros y compañeras del grupo “Pueblo, fe y cultura” formado en torno a Scannone y de quien nos consideramos humildemente sus amigos y continuadores.

1. Filosofía de la liberación y el sustrato cultural del Papa Francisco

La filosofía de la liberación fue fundada en Argentina por un grupo de filósofos en 1971 que se venían reuniendo desde años anteriores y aglutino interese diversos en una expectativa común: la liberación del continente latinoamericano y la contribución de la filosofía a ese proceso. Scannone representa la historia del movimiento filosófico, las diversas corrientes internas y las principales líneas de reflexión, que va desde las filosofías con instrumental teórico marxista hasta aquellas de tipo hegeliano o heideggerino, hasta presentar su propia perspectiva filosófica: la ético-histórica. Siempre se reconoció – y lo reconocieron – miembro del grupo fundacional de la filosofía de la liberación junto a Dussel, Fornari, Ardiles, Cullen, Casalla, entre otros (Ardiles 1973). A su vez, fue reconocido como integrante de la segunda generación de teólogos de la escuela argentina de la teología (del pueblo, de la pastoral popular y otras denominaciones similares), después de la talla de los fundadores como Gera, Yorío y Tello, entre otros miembros de la Coepal.

En 1972 tuvo acceso al selecto grupo de los teólogos latinoamericanos reunidos en El Escorial (España) y entrar en la consideración europea como referente de la teología de la liberación. Su participación fue fortuita porque el invitado era Lucio Gera – que no pudo viajar por problemas de salud – para que expusiera sobre la línea argentina de la teología del pueblo “como una corriente con características propias dentro de la teología de la liberación” (Gustavo Gutiérrez). Aunque siempre se reconoció un filósofo, fue invitado como teólogo. En su contribución se ve claramente que su aporte está enfocado desde una problemática estrictamente filosófica. También en 2013, por un acontecimiento ajeno a él – el nombramiento del Cardenal Bergoglio sj como Obispo de Roma – pasó a estar en el centro del debate mundial. Porque al explicar al mundo el pensamiento del Papa Francisco tuvo que aludir a la teología y la filosofía latinoamérica, a la teología y a la espiritualidad ignaciana y al método del discernimiento de los ejercicios espirituales, donde explicita las raíces teológicas (la teología del pueblo, del que el mismo Scannone fue el máximo exponente de la corriente) en el nuevo magisterio universal y desarrolló sistemáticamente algunos de los conceptos presentes en los textos pontificios.

Scannone relea, en esta última etapa intelectual, la historia de la filosofía de la liberación desde la perspectiva de las víctimas históricas de las injusticias y la violencia a partir de una renovada filosofía de la acción y pasión históricas. La aplicación de una filosofía de liberación a los desafíos actuales tiene desde la propuesta del discernimiento filosófico desde la perspectiva de los excluidos, valiéndose de un método interdisciplinario en el tratamiento filosófico de nuevos desafíos históricos tanto en sus aspectos críticos como positivos, y en un diálogo mutuo crítico entre las personas y los pueblos; y entre diversas disciplinas del saber (Scannone 2013).

Por ejemplo, la concepción de pueblo en la corriente argentina de filosofía de la y de teología liberación, en diálogo y discusión con otras corrientes filosóficas y teológicas latinoamericanas, es el humus teórico

para la formulación de pueblo como categoría mítica, con una connotación hasta ahora inexplorada. Inesperadamente el Papa Francisco recupera la noción de pueblo como categoría-símbolo de Kusch, cuando dijo: “Hay un pensador que usted debería leer: Rodolfo Kusch [...]. Él fue quien me hizo comprender una cosa: la palabra ‘pueblo’ no es una palabra lógica. Es una palabra mítica. No se puede hablar de pueblo lógicamente, porque eso sería limitarse a hacer una descripción. [...] El pueblo no es una categoría lógica, es una categoría mítica” (Francisco 2018: 38).

Scannone y el grupo argentino habían tematizado la categoría-símbolo pueblo y sus consecuencias para la interpretación política, social y cultural que de ella se deriva. Análogamente, Juan Pueblo es tanto un sujeto colectivo como un sector particular, privilegia la fraternidad y la unidad social, la dignidad de los pobres y la resolución justa de los conflictos, porque la “estructura ontológica de la realidad así lo exige” (Scannone 1990a: 179).

2. La línea Blondel-Fessard-Fiorito: una filosofía y teología de la acción

En otro momento ya había escrito algunos textos sobre Blondel en la teología de Gustavo Gutiérrez. Scannone sostiene que la filosofía de Blondel ayudar a comprender el pensamiento y la acción del Papa Francisco. Tanto Blondel y Bergoglio se inspiraron en la espiritualidad ignaciana de la acción. En el caso de Blondel, que recibió la influencia de los ejercicios espirituales de Ignacio se refleja en su trabajo *La acción*. Para Scannone, Blondel hace una transposición filosófica de los ejercicios ignacianos, donde las creencias no sólo son para ser entendidas y aceptadas, sino también para ser practicadas. Por lo tanto, los ejercicios actuarían como sustrato teológico de la teoría de la acción blondeliana (Scannone 2015a).

La coincidencia entre la interpretación del jesuita francés Gastón Fessard (1897-1978) de los ejercicios y la del jesuita argentino Miguel

Ángel Fiorito (1916-2005) es conocida, y reconocida, al menos oralmente, por lo que dice Scannone; y, por otro lado, es notoria la veneración de Bergoglio por el Fiorito, a quien lo llamaban ‘el maestro’ por su comprensión de la espiritualidad. Bergoglio participó de la presentación de las obras completas del “maestro” Fiorito, editadas en cinco volúmenes por la *Civiltà Cattolica*, en Roma en diciembre de 2019.

Fiorito realizó en 1957 una interesante interpretación de la filosofía, la teología y la espiritualidad desarrollada en la *Dialéctica de los Ejercicios Espirituales* de Fessard publicado en París en 1956 (Fessard 2010) al que califica como un acontecimiento tanto filosófico como teológico. Desde la perspectiva filosófica, sostiene que, abarca el pensamiento moderno y lo asimila en el propio pensamiento. Desde la perspectiva teológica presenta el núcleo de una interpretación de la historia, de la libertad, la elección y de la acción. Y finalmente, desde la perspectiva de la experiencia ignaciana, afirma que contiene una interpretación y una espiritualidad de los Ejercicios como también una filosofía y una teología de la historia. Sin embargo, deja claro que su interpretación de los Ejercicios se centrará más en los aspectos prácticos (praxis cristiana) que en los especulativos (la dialéctica), con la finalidad de “explicitar los valores prácticos de esa exégesis” (Fiorito 1957: 335).

La postura de Fiorito es carismática; mientras que el desarrollo que lleva adelante Fessard es más sistemático; el primero explicita los fundamentos de los ejercicios desde una perspectiva práctica como unidad vital; en tanto que Fessard aborda la interpretación desde una lógica especulativa (doctrinal) desde una concepción de una filosofía explícita (Blondel). Ambos extraen consecuencias desde la práctica y teoría de la experiencia ignaciana, Fiorito acentuando la lógica de la razón práctica y Fessard la lógica especulativa de la dialéctica. En el método del discernimiento ignaciano ocupa un lugar central la elección de estado, la libertad humana y divina, y la dialéctica de la libertad en la historia (Scannone 2007).

Tanto Fessard como Blondel eran leídos con asiduidad por los jesuitas que se encontraban en la etapa de la “tercera probación”. En las dos visitas que Scannone hiciera a Fessard en Chantilly (cerca de París) en 1963, él mismo le manifestó que, si bien su lenguaje es hegeliano, el contenido de su interpretación es blondeliano. En este sentido, la bidireccionalidad de la dialéctica hegeliana (inmanencia de la conciencia), es releída por Fessard para proponer una dialéctica tridimensional a partir de la inclusión de la historicidad, la irreductibilidad de la praxis, el rol de la libertad en la historia y la decisión del agente; en fin, “la actualidad histórica y el de la libre decisión que construye la realidad humana individual y social” (Fessard 2010: 21).

3. Fenomenología triunitaria, nosotros y cultura del encuentro

Para plantear la donación y la gratuidad, el don que acontece gratuitamente, Scannone relee a Levinas y a Marion. Es un hecho advertido por muchos que ambos filósofos formaron parte del camino de Juan Carlos desde hace años. Por eso afirmo que son releídos desde una nueva situación. La fenomenología de la alteridad del Otro y la primacía de la ética, además de la gratuidad y donación del otro, expone la responsabilidad infinita del otro y la sustitución (Levinas) (Scannone 2014c). Con Marion, supera la irreductibilidad del otro -ya lo había hecho Levinas respecto de Buber – por medio de la inclusión del tercero que adviene gratuitamente e irrumpe. La unicidad irrepetible el otro cuya trascendencia ética rebasa cualquier totalización (Scannone 2017c).

A partir del que ser que “da y se da” (Marion) piensa la lógica de la gratuidad y del don como nueva racionalidad a partir de la donación. Los fenómenos se dan, aparecen sin someterse a las condiciones del sujeto que percibe; se dan más allá de la posibilidad subjetiva de recepción. Aunque lo dado desemboca en el adonado: “el mismo se recibe de lo dado que recibe”. Así, del acontecimiento, del ídolo, de la carne o el otro, son fenómenos paradigmáticos de la saturación fenoménica: “el

acontecimiento como imprevisible, el ídolo como la intensidad insoportable, mi carne como absoluta (si otra relación que no sea a sí misma), el rostro o bien el Otro (lo inmirable” (Marion 2008: 126; 14-15).

Desde esta perspectiva filosófica, puede hacer una relectura teológica de la trinidad. Aunque debemos remontarnos a la comprensión de la trinitariedad, como ya dijimos, para encontrar su inspiración en Blondel cuando piensa una dialéctica tridimensional, no hegeliana: unidad como identidad, inmanencia de la conciencia, auto negación. La dialéctica blondeliana trasciende la conciencia, la dimensión de negación y negación de la negación, para superar el dualismo por la inclusión de la acción y la pasión de las víctimas en la historia, diría Juan Carlos, a partir de la praxis histórica y la contingencia de la acción (voluntad, libertad, decisión, temas propios de su pertenencia a la espiritualidad ignaciana). De la irreductibilidad e inaccesibilidad de la decisión libre puede abrirse a la novedad de la historia, del otro y del totalmente Otro.

El modelo de la acción adoptado por Scannone, le permite articular una filosofía de la acción histórica y una teología de la historia a partir de la apertura a la revelación divina como don gratuito, aquello humanamente inaccesible, sólo posible a partir de la acción y pasión histórica de las víctimas (el pobre, el excluido y los pueblos pobres y excluidos) y las posibilidades de su articulación especulativa en una nueva racionalidad. A partir de la praxis de la libertad y de la contingencia de la voluntad también es factible pensar sistemáticamente la historicidad (temporalidad), la donación de la acción y la irreductibilidad del otro, los otros y de las personas divinas. En y por el Espíritu Santo – el tercero entre el Padre y el Hijo – es que se reconocen distintos (no idénticos) en la unidad diferenciada (Scannone 2014d).

De esta armonía triunitaria, por analogía, se aplica al Pueblo de Dios y en cada pueblo y entre los pueblos, como a todos los pueblos. Esta visión triunitaria de pueblo de Dios está relacionada con la forma de comprensión y articulación de las diferencias culturales a nivel global. Un modelo para pensar las diferencias y la unidad plural tanto filosófica como

teológicamente y desde las ciencias sociales, y a la vez, permite entresacar consecuencias para otros ámbitos de la acción en la historia. Para Scannone la perspectiva de la filosofía de la liberación y de la teología del pueblo es asumida por el Papa, específicamente cuando en la concepción de pueblo, cuando hace referencia a los pueblos de la tierra a nivel de la globalización y al pueblo santo de Dios en la recompreensión de la eclesiología del Vaticano II. Las diferencias se asumen en la unidad del todo, superior a la suma de las partes de las que se respetan sus particularidades en la figura del poliedro. En las relaciones con las culturas, el pueblo, en la realidad multicultural, la articulación local-global y la globalización pueden ser comprendidos desde el modelo triunitario. Cada cultura, cada pueblo y cada sujeto tiene algo que aportar a la sociedad, unidad plural, armónica, sinfónica, no uniformadora, que no anula las diferencias (Scannone 2015b).

La categoría “nosotros ético-histórico” aparece en el título de un artículo de Scannone en 1986 (Scannone 1986b) y lo desarrolla en otro artículo al año siguiente (Scannone 1987a). Para la comprensión especulativa del “nosotros”, desde el horizonte del “estar”, se inspira en Cullen y en lecturas que éste hacía de Ricoeur. En Scannone aparece con mayor fuerza la lectura latinoamericana de la producción teórica de Levinas, Ricoeur y Apel (Scannone 1987b). A esa perspectiva, posteriormente se sumará la influencia de Jean-Luc Marion conservando la relevancia de los planteos iniciales: que el “nosotros” no puede centrarse en la auto mediación del yo (Hegel) ni en el mero alter ego (Husserl) sino en la comunidad histórica de comunicación (Apel) entendidas desde la alteridad y trascendencia éticas (Levinas), desde la situacionalidad histórica y el arraigo a la tierra (Kusch, Cullen, Casalla), desde la libertad y la institucionalización de la justicia (Ricoeur) y desde la comunidad ética (Olivetti) (Scannone 2011).

El otro es también un *mysterium tremens*, al modo de misterio de lo Sagrado y la epifanía de lo Santo. A partir de la libertad, de la contingencia de la voluntad y de la decisión es factible plantear la irreductibilidad del

otro, los otros, el nosotros y de las personas divinas en la comunidad trinitaria. En la comunidad del nosotros – yo, tu, y el tercero- se reconocen distintos (no idénticos) en una unidad diferenciada (Scannone 2018). El último Scannone, radicaliza su apuesta por el “nosotros” desde una fenomenología y hermenéutica triunitaria para contribuir a una filosofía y teología renovada de la Trinidad. A partir de lo cual extrae consecuencias para la concepción de la sociedad, la antropología y la eclesiología. Entre ellas, la trinidad como comunión (teología), iglesia comunión, sinodal y poliédrica (eclesiología), el nosotros y el tercero (antropología), la cultura del encuentro y la amistad social (sociedad). La cultura del encuentro es propuesta como nuevo paradigma social con base en una concepción trinitaria (Scannone 2019a:132) y en el diálogo social a partir de lo común que une en las diferencias y la pluralidad (Scannone 2019b: 160).

Scannone percibe las diferencias de los lenguajes filosóficos y teológicos sin confundir sus objetos formales. Filosóficamente se expresa en término de pensamiento tridimensionalidad del pensar (triunitario); teológicamente, se expresa en términos de trinidad y economía trinitaria. No obstante, reconoce una convergencia epistemológica entre los aportes filosóficos de Levinas y Marion, con los planteos teológicos más actuales. Desde esta perspectiva es posible pasar de la fenomenología y de la hermenéutica filosófica a la teología trinitaria manteniendo la especificidad de los lenguajes correspondientes.

A modo de cierre

Algunos críticos impugnan que su pensamiento está sujeto a la tradición religiosa del catolicismo, que no logra desprenderse del influjo de la espiritualidad ignaciana, que cita documentos del magisterio latinoamericano o universal en textos pretendidamente filosóficos, asumiendo sus conceptos; que el nuevo punto de partida propuesto no es un tema filosófico sino teológico: la religiosidad popular, la opción por los pobres, la sapiencialidad, etc.

Scannone es un pensador que une y articula lo diferente en lugar de disociar y sostener reticencias epistemológicas; manteniendo la especificidad de los campos del saber teje articulaciones y nuevas síntesis enriquecedoras para los campos disciplinares en los que intervenía en el debate. La experiencia intelectual de dedicar los estudios de doctorado a un filósofo como Blondel ayudó en este proceso de articulación, pero también el encuentro con Ricoeur (el símbolo da qué y qué pensar y tantas otras cuestiones de hermenéutica) y los diálogos con Marion (el ser se da, los fenómenos saturados y la filosofía de la religión), la lectura y el trato con Levinas (el pobre, el otro irreductible, la justicia), la pertenencia a una generación de filósofos argentino; y por supuesto, su propia trayectoria biográfica ligada a un carisma particular.

La apertura al diálogo, la consideración de la historia latinoamericana, el reconocimiento de la diversidad en la unidad, una racionalidad abierta a la ancestralidad de América le viene justamente a raíz de los aspectos propios de su tradición religiosa, de su raigambre a la tierra y de su constante apertura a la historia y al discernimiento de los signos del tiempo.

Referências

- Ardiles, Osvaldo. 1973. *Hacia una filosofía de la liberación latino-americana*. Buenos Aires: Bonum.
- Fessard, Gaston. 2010. *La dialéctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Tiempo-Gracias-Libertad. Bilbao/Santander: Mensajero/sal Terrae.
- Fiorito, Miguel Ángel. 1957. Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard. *Ciencia y fe*, año XIII, n. 3, p. 333-352, julio-setiembre.
- Marion, Jean-Luc. 2008. *Siendo dado*. Madrid: Síntesis.
- Papa Francisco. 2018. *Política y sociedad*. Conversaciones con Dominique Wolton. Madrid: Encuentro.

Scannone, J.C. 1986a. Reflexiones acerca de la mediación simbólica. *Stromata* 42, p. 387-390.

_____. 1986b. Filosofía primera e intersubjetividad. El a-priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico. *Stromata*, 42, p. 367-386.

_____. 1987a. Hacia una antropología del nosotros. *Congreso Extraordinario de Filosofía. Actas*, Córdoba, p. 841-845.

_____. 1987b. Ética y cultura. Recopilación de trabajos de P. Ricoeur. *Stromata* 43, p. 179-184.

_____. 1990a. *Un nuevo punto de partida de la filosofía latino-americana*. Buenos Aires: Guadalupe.

_____. 2007. La dialéctica de los ejercicios ignacianos y el método de la filosofía de la religión. *Philosophie y theologie. Festschrift Emilio Britos*. Leuvel, p. 413-428.

_____. 2011. El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana. *Conjectura. Filosofia e educação*, n. 16, p. 69-82.

_____. 2013. La filosofía della liberazione. *La Civiltà Cattolica*, 3920, p. 105-120, 19 ottobre.

_____. 2014c. El don: de la fenomenología a la teología trinitaria. En: Groppa, Octavio y Hoevel, Carlos (eds.), *Economía del don. Perspectivas para Latinoamérica*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, p. 65-83.

_____. 2014d. Relectura trinitaria de la fenomenología de la vida económica según Emmanuel Lévinas. En: Bertolini, Alejandro (et al.), *Antropología trinitaria para nuestros pueblos*. Bogotá: Celam, p. 89-102.

_____. 2014e. Una teología serena, fatta in ginocchio. *La Civiltà Cattolica* 3935, p. 421-432, 7 giugno.

_____. 2015a. La filosofía dell'azione di Blondel e l'agire di Papa Francesco. *La Civiltà Cattolica* 3969, p. 216-233, 14 novembre.

- _____. 2015b. Il soggetto comunitario della spiritualità e della mistica popolari. *La Civiltà Cattolica* 3950, p. 126-141, 17 gennaio.
- _____. 2017c. Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean-Luc Marion. En: Roggero, Jorge Luis (ed.). *Jean-Luc Marion*. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología. Buenos Aires: Ed. SB, p. 41-55.
- _____. 2018. Aportes para una antropología del nosotros. En: Cerviño, Lucas (et al.). *Desde nuestros pueblos*. Antropología Trinitaria en clave afro-indo-latinoamericana y caribeña. Bogotá: Celam, p. 53-64.
- _____. 2019a. Hacia una iglesia sinodal y una cultura del encuentro. En: Bertolini, Alejandro y Cerviño, Lucas (coord.). *Antropología trinitaria*. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria. Bogotá: Celam, p. 107-132.
- _____. 2019b. La amistad social según el Papa Francisco. En: Bertolini, Alejandro y Cerviño, Lucas (coord.). *Antropología trinitaria*. Hacia una cultura del encuentro. Para una pastoral en clave trinitaria. Bogotá: Celam, p. 159-161.

“Sabiduría popular, religión y lenguaje”.

Entrevista a Juan Carlos Scannone *

*Edvaldo Antonio de Melo ***

Edvaldo A. de Melo: Na década de 70 um grupo de pensadores argentinos juntamente com um grupo de pensadores europeus da Fundação Fritz Thyssen, de Colônia, Alemanha, realizou um estudo interdisciplinar sobre a sabedoria popular como lugar hermenêutico para uma filosofia da religião e de sua relação entre religião e evento de linguagem. As investigações dos dois grupos foram apresentadas em um diálogo internacional, em Paris, em março de 1981, no qual estiveram presentes os membros do grupo argentino e do grupo europeu e como convidado especial, o filósofo Emmanuel Lévinas. O resultado deste diálogo foi editado pelo senhor sob o título: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latino-americana*, em 1984, em Buenos Aires. Deste rico diálogo em que os participantes se deixaram questionar pela novidade de temas que envolveram a problemática dos símbolos, da religiosidade sul americana, da ética, da metodologia filosófica entre outras, em sua visão, quais temas

* A presente entrevista nos foi concedida por Juan Carlos Scannone, sj, em dezembro de 2018, por ocasião do Natal, tendo em vista a organização de um dossiê “Memória e testemunho” na Revista de Filosofia *Inconfidentia*, da Faculdade Dom Luciano Mendes de Mariana-MG. Agradecemos imensamente às colegas de doutorado na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma: Dulcelene Ceccato que nos colocou em contato com padre Scannone, e a Cristiane Pieterzack pela ajuda na organização das perguntas.

**Edvaldo Antonio de Melo é sacerdote da Arquidiocese de Mariana – MG / Brasil. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor, Coord. do Curso de Filosofia e Diretor Acadêmico da Faculdade Dom Luciano Mendes – FDLM – de Mariana-MG. E-mail: edvaldoantonio87@gmail.com

ganharam um aprofundamento e um desenvolvimento filosófico na filosofia latino-americana desde este evento?

Juan C. Scannone: P. Edvaldo Antônio de Melo, antes de responder a las preguntas de la entrevista, debo hacerle algunas precisiones. La investigación sobre “Sabiduría popular, religión y lenguaje” fue realizada por el grupo Thyssen argentino, no por el grupo Thyssen de París, cuyo tema de investigación era simplemente “Religión y lenguaje”. Emmanuel Lévinas no fue un invitado especial en el sentido que no perteneciera al Grupo de París, pues era integrante de ese Grupo.

Estimo que, después del evento de París, la filosofía latinoamericana profundizó al menos los tres temas siguientes, de los cuales los dos últimos se habían planteado en la discusión allí mantenida con Lévinas –, a saber: 1º) la relación – en el nivel fenomenológico y en el de la filosofía primera – entre “estar” y “ser”, 2º) el problema del nosotros-pueblo como sujeto comunitario activo, 3º) el tema de la “tierra”. Con respecto al primero, se ahondó en el carácter histórico y geocultural del “estar”, en oposición al carácter más universal del “ser”. Asimismo se valorizó más la “fagocitación” latinoamericana del ser por el estar, según la concibe Kusch en su comprensión del “estar siendo”. “En relación con lo segundo, se avanzó en la comprensión del “nosotros” desde las interrelaciones éticas entre el tú, el yo y los él, ella, ellos, ello; así como en la del “pueblo”, tomando del Papa Francisco el modelo del poliedro (unidad plural en respeto de las diferencias), y no la imagen uniformizante de la esfera. Y, con referencia a lo tercero, se avanzó gracias a la mayor conciencia de la tierra no sólo como suelo materno común, sino también como casa común, y en su relación con el “buen vivir” propiciado por nuestros pueblos originarios.

Edvaldo A. de Melo: A participação de Emmanuel Lévinas parece ter feito emergir neste “diálogo intercultural” de Paris, precisamente a “diferença” sobre o ponto de partida da ética. O grupo argentino, partindo do paradigma do verbo “estar” especulado por Rodolfo Kusch, apresentava uma ética a ser desenvolvida desde o “*nosotros estamos*”, ou seja, o “eu-

tu-eles” da comunidade que emergia na análise fenomenológica da sapiência popular. Lévinas, por sua vez, argumentava que o caminho da ética só podia emergir da face do “outro” diante de mim. Este conceito de “*nosotros estamos*” foi aprofundado pelo senhor no seu livro *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tempo desde América Latina*. Como o senhor relaciona o caminho ético de “*nosotros estamos*” com o fenômeno da religiosidade popular latino-americana?

Juan C. Scannone: Respuesta a la segunda pregunta: Carlos Cullen afirma que el “nosotros” es ante todo ético-religioso. Según mi interpretación, las relaciones primarias que lo configuran, entre el tú el yo y él-ella-ellos-ello, son relaciones éticas que, a su vez, por arriba, implican éticamente al Él divino, que se hace Tú, y por debajo, al momento religioso de la madre tierra, otra cara del mismo Misterio Santo. La piedad y mística populares latinoamericanas cultivan ambos aspectos (ético y numinoso, uránico y ctónico) de la religiosidad, más o menos, según los distintos lugares y tiempos.

Edvaldo A. de Melo: Em 1990 o senhor escreveu um livro intitulado: *Nuevo punto de partida de la filosofía latino-americana*. Esse novo ponto de partida novo é a “sabedoria popular latino-americana” e sobre a qual o senhor realiza uma rica análise fenomenológica, mas conservando a tensão entre a concepção da filosofia como ciência rigorosa e a sabedoria popular que, aparentemente está em contradição com aquela; bem como conservando a universalidade própria da filosofia com a peculiaridade histórico-cultural latino-americana. Sem chegar a uma síntese estática dessas tensões, o senhor utiliza uma mediação que chamou de “*analéctica*”, que interliga a mediação simbólica presente na problemática da sabedoria popular com o aspecto analógico e ético-histórico. O senhor poderia explicar esta mediação, a *analéctica*, como ela nasceu e em que sentido ela se constitui numa originalidade para compreender a problemática intercultural em nosso Continente?

Juan C. Scannone: Distingo entre analogía y analéctica (o anadialéctica). Según mi opinión, la analogía es el procedimiento lógico que, en el orden del concepto, puede ponerse al servicio del símbolo, para pensar lo que éste da qué pensar, sin poder agotarlo. Así como Hegel emplea la dialéctica no sólo verticalmente, para pensar al Absoluto, sino también horizontalmente, para pensar la historia, así mismo la analéctica se plantea para esto último porque parte de un momento afirmativo (la sabiduría y resistencia de lo pueblos), niega dialécticamente lo negativo histórico (la injusticia y exclusión que padecen las víctimas) y se abre a la eminencia, la cual se refiere 1) a la novedad (creación) histórica, 2) a la alteridad irreductible de los otros pueblos, cultura y personas, y 3) a la apertura a la Trascendencia. El término lo tomé de Lakebrink, de Santo Tomás tomé el ritmo *affirmatio-negatio-eminencia*, aplicándolo horizontalmente a la comprensión de la novedad positiva por la que luchamos en la historia, que permanece abierta y en tensión. Dussel introdujo luego el concepto de anadialéctica, que comparto, porque subraya el momento dialéctico (no en el sentido hegeliano o marxista) de la analogía tomista, pero no sólo negando la finitud de nuestro modo de pensar a Dios verticalmente (Sto. Tomás), sino negando, horizontalmente, el mal histórico. Se puede aplicar al diálogo intercultural simétrico, en cuanto, en éste, cada cultura parte de su positividad, ha de morir (negar) a todo intento de autoabsolutización y de dominación de las otras culturas, y ha de abrirse a la alteridad de éstas, creando novedad histórica en el encuentro mutuo.

Edvaldo A. de Melo: Ainda nesta obra *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, o senhor realiza uma hermenêutica histórico-cultural a partir das reflexões de Rodolfo Kusch e de Lucio Gera, ambos foram pensadores argentinos com os quais o senhor interagiu. O primeiro foi o precursor do pensamento filosófico da sabedoria popular; o segundo, revalorizou a sabedoria popular do ponto de vista teológico-pastoral. Qual a influência destes dois pensadores, unidos às suas reflexões e ao seu labor filosófico no CELAN nos documentos escritos pelo Papa Francisco e além

mesmo no paradigma de seus ensinamentos pastorais, uma vez que é possível notar em alguns de seus discursos, traços dessa elaboração que emergiu na Argentina na segunda metade de 1900?

Juan C. Scannone: Trato del influjo de Lucio Gera y sus compañeros de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral, creada inmediatamente después del Concilio) en Francisco, en mi libro: *La Teología del Pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, Santander, 2017. Gera lo influyó en temas clave como son: las relaciones entre el Pueblo de Dios y los pueblos de la tierra, en especial, el argentino y los pueblos latinoamericanos, la relación entre salvación y liberación humana, la piedad popular como lugar hermenéutico y teológico, etc. En cuanto a Kusch, el Santo Padre testificó a Massimo Borghesi – autor de la biografía intelectual del Papa Francisco –, que Kusch lo influyó en su comprensión de “pueblo” como concepto “histórico-mítico”, en cuanto al último de esos dos calificativos.

Edvaldo A. de Melo: É sabido que os pensadores jesuítas da América Latina e Caribe com alguns convidados de outros continentes se reúnem sistematicamente a cada três anos já por algumas décadas para aprofundamentos filosóficos de temas que dizem respeito à realidade latino-americana, e que o senhor tem coordenado estes eventos e também publicado esses estudos. Nas últimas publicações, o tema da justiça tem sido trabalhado de modo transdisciplinar. Poderia nos falar sobre esta iniciativa que põe em comum as diferentes visões científicas sobre um tema tão universal e urgente como a justiça? Em sua visão, quais outros temas latino-americanos poderiam ser assim trabalhados?

Juan C. Scannone: El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica se viene reuniendo anualmente desde 1981, teniendo como uno de sus fundadores al filósofo mártir Ignacio Ellacuría. Su composición es internacionalmente latinoamericana y caribeña, aunque también la integran invitados permanentes no latinoamericanos. Ha ido cambiando y rejuveneciéndose. Desde el principio, se deseó elaborar una filosofía con valor universal, pero planteada desde y para América Latina. Por ello no es de extrañar que, dada la situación de nuestro Continente, entre las

reflexiones se hayan privilegiado las referentes a la justicia y a la religión, de acuerdo a la misión actual de la Compañía de Jesús sobre el servicio de la fe y la promoción de la justicia que nace de esa misma fe, afirmada por la Congregación General 32 de la orden jesuita. Sin embargo, el Grupo trabaja en el ámbito puramente filosófico, aunque en diálogo interdisciplinar con la teología y las ciencias humanas y sociales. Todos los problemas humanos y filosóficos pueden y deberían ser tratados en perspectiva latinoamericana y con un método dialógico y transdisciplinar.

Con mis más cordiales saludos y deseos de una feliz Navidad, suyo en Cristo, P. Juan Carlos Scannone S.I.

Presentación del libro “*Estar con lo sagrado*”

Jose Alejandro Tasat

Fresia, Iván Ariel. 2020. *Estar con lo sagrado*: Kusch-Scannone en dialogo sobre pueblo, cultura y religión. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS, 112p. (Colección Nuestramérica).

José Alejandro Tasat*

“Ariel Fresia: salesiano, doctor en historia. Además, conoce mucho de filosofía. Y es el que continuamente va publicando mi bibliografía, actualizándola”.

Juan Carlos Scannone¹

Presentar es una acción. Presentar, hacer presente. Estar con otros es la propuesta de este nuevo libro, que indaga sobre uno de los ejes de nuestro vivir “Lo Sagrado”, aquello donde lo absoluto se funde, diría Kusch.

Ariel Fresia, para mí, era uno de los participantes de las Jornadas, quien nos acompañó en los II encuentros que realizamos de pensamiento crítico americano y con el paso del tiempo fue a quien empecé a admirar por sus aportes en la conjunción del pensamiento de Rodolfo Kusch y Juan Carlos Scannone.

Recuerdo el 28 de octubre del 2019, una jornada que invitamos a Fresia donde exponía Scannone para 25 académicos e investigadores, cada uno nos presentamos y cuando Ariel Fresia le tocó su turno dijo muy poco

* Universidad Nacional de Tres de Febrero – UNTREF – Buenos Aires – Argentina. Coordinador – Programa “Pensamiento Americano” / <http://untref.edu.ar/sitios/pensarenmovimiento/>).

¹ Jornada Sociedad Civil y Bien Común 28/10/2019 UNTREF, en: <<https://www.untref.edu.ar/mundountref/jornada-sociedad-civil-bien-comun>>.

de él: “Yo soy Ariel Fresia, soy un lector seguidor del padre Juan Carlos Scannone”. Y Juan Carlos nos aclaró a todos “Es Salesiano, Doctor en Historia. Además, conoce mucho de filosofía. Y es el que continuamente va publicando mi bibliografía, actualizándola”.

Creo y estoy seguro, como todo creer, que los dos teníamos y seguimos teniendo un aprecio especial por Scannone, un hombre de pura generosidad y de una inteligencia prodigiosa, con un recuerdo minucioso de teorías, personas y hechos. No lo hablé con Fresia, pero ya se extraña sus conversaciones y sus sugerencias de que línea de trabajo a realizar.

El aporte de Rodolfo Kusch a la seducción de la barbarie fue una geocultura del hombre americano y sus conceptos/términos vislumbra otra forma de pensar el patio de los objetos que habitamos. Quizás se trata de indios, porteños y dioses, de deidades que sostienen nuestro orden mitológico del vivir, para tramitar la vida.

Recuerdo que, en la presentación en Santiago de Chile, Ariel Fresia cuando terminó de exponer en la UCSH, empezó un diálogo con los presentes. En ese momento, Dina Piccotti levantó la mano y le dijo que su apreciación sobre Scannone se une a los trabajos ontológicos de Heidegger y que ahí está el gran aporte. Estaba también presente en el auditorio Carlos Cullen quien escuchó a Dina y pidió la palabra inmediatamente y dijo “El aporte lo realiza Kusch por ir a lo proto-óntico, con su noción del estar, diferenciándose de Heidegger”. Sin saber, Fresia con su exposición estaba saldando una deuda de la relación de Heidegger y Kusch en sus umbrales de encuentro y diferencias.

Se pueden establecer los siguientes ejes en el pensamiento de Kusch:

- Lo determinado/lo indeterminado.
- Salir del pensamiento monódico al pensamiento relacional.
- La convivencia de los antagonismos.
- Nuestra exacerbación dual del pensamiento.
- La astucia del engaño de los 3 principios de la filosofía.
- La descripción exhaustiva de la cultura occidental que habita en los registros simbólicos/reales/imaginarios.

- La estancia de culturas ancestrales alojados en el paisaje donde se tramita la vida.
- La significación de lo mitológico en la vida cotidiana.
- El signo como condición de cultura.
- El método, que dejó la contemplación y se estableció en un estar siendo con otros.
- La escucha, el olfato, los sentidos como umbral de registro cultural.
- El arte americano como expresión de lo sagrado y no de la distinción de lo bello para occidente.
- El valor del pueblo como mito y no lógico.
- La concepción de la historia como cíclica y no lineal.
- Diferencia de la pequeña (últimos 500 años) a la gran historia (de la humanidad).
- La diferencia entre Ser/Estar, estar siendo.
- Ser alguien como ilusión de inclusión social.
- El acierto fundante, diferente de la certeza de occidente.
- Y la significación de los sagrados en el arraigo cultural.

La obra de Kusch y Scannone se inscribe en un siglo transitado por el dolor de los genocidios, la esperanza de los avances científicos/técnicos y el ocaso de la modernidad. Sus obras son diálogo en cada oración con los pensadores universales, que negaron la condición de posibilidad que les dio su condición de europeos: los americanos. Kusch y Scannone puede considerarse unos adelantados a sus tiempos, hoy sus aportes pueden encontrarse en lo que se denomina la colonialidad del saber. Los dos desde distintos suelos, desde la institucionalidad de la fe, Scannone y desde el suelo simbólico de convivencia cultural desde Kusch.

Para Scannone el pensamiento asentado en el ser era proveniente de Atenas; el pensamiento de Estar era de Cuzco, pero lo que da magnitud a esa dualidad era el acontecimiento que se asienta en Jerusalén para trasladarse en cada acto humano como aquello que más deseamos o siempre esperamos.

Kusch, aporta, desde América, la filosofía del posicionamiento colectivo, anclados en los supuestos que nos rodean, más cercanos a nuestra vida, para cuestionar lo obvio, para ampliar los horizontes de lo

fagocitado que nos inhibe generar otro relato, otra acción, sin alteridad vanguardista, pero en comunidad.

Lo profundo de trabajar a Rodolfo Kusch y Scannone no es por lo que hicieron, sino por lo que se puede generar desde su umbral aportado al pensamiento; con una metodología que cambió la contemplación por la escucha, donde la palabra del otro recobra sentido en lo colectivo, cuestionando, interpelando al campo académico y vislumbrando sentido en la sabiduría para el mero estar, la vida nomás.

La conjunción que realiza Fresia en este libro es indagar en las líneas de pensamiento de dos grandes pensadores, por sus inquietudes filosóficas, las nociones de pueblo, de estar caídos, no para solo enunciar, si no para que la palabra de sentido desde la creencia de los sin vos para que tengan voz.

Es brillante la relación de las nociones que profundiza Fresia: “Estar caído, nosotros y pueblo, Estar con lo sagrado sobre pueblo cultura y religión”. Va desde las religiones nativas al (teo)logos inculturado desde una perspectiva hermenéutica de la religión. Presenta e indaga la filosofía de la liberación desde la experiencia del grupo argentino – Kusch, Scannone y Cullen. Deconstruye el valor de la historia y su relación con el acontecimiento y el suelo que configura el paisaje habitado.

“La poesía como expresión simbólica de la realidad social” Juan Carlos Scannone

Me permito terminar esta presentación con las palabras que Scannone nos ofreció en un escrito, y que en nuestra charla siempre aparecía, el orden literario y poético de la expresión simbólica, donde lo sagrado se funde. Quizás escribir dejar en la poesía y la literatura es un acto de ternura ante el imperio de violencia constitutiva que nos conjuga. Elijo las palabras de Juan Carlos Scannone que es una síntesis de esa búsqueda en América de la convivencia de los antagonismos, donde el

pueblo no fue seducido por el ocaso de la modernidad que habitamos y que tan exquisitamente bien trabaja Ariel Fresia en este libro.

Según el filósofo francés Paul Ricoeur, la poesía sabe vislumbrar el acto futuro en la potencia presente y las potencialidades reales en los hechos actuales². Pues bien, la literatura latinoamericana ha tratado el fenómeno del mestizaje cultural mostrando, por un lado, sus ambigüedades y peligros y, por otro, las riquezas que posee para crear alternativas positivas realmente posibles. Pues bien, el ya mencionado Pedro Trigo – en trabajos distintos³ – trata sobre ese tema en dos novelas contrapuestas: Doña Bárbara, del venezolano Rómulo Gallegos, y Todas las sangres, del peruano José María Arguedas, optando por el mestizaje cultural que propone la segunda, contra el preferido por la primera. Mi interpretación es que hoy está acaciendo lo que expone, casi como un modelo, Arguedas; aunque siempre acecha el peligro de lo que propone Gallegos.

Pues, en la obra de éste, la mestiza Doña Bárbara representa – aun con su nombre – la barbarie que hay que superar a través del “blanqueo” racial y cultural de su hija mediante el casamiento con Santos Luziardo, símbolo de la “civilización” europea. Ésta está significada por el nombre y apellido de ese personaje central, ya que su nombre “Santos” sugiere la religión cristiana, y su apellido “Luziardo”, las “luces” de la razón ilustrada. Se trata, por tanto, de un mestizaje ambiguo que – en el entrecruce de las dialécticas amo/esclavo y varón/mujer – se decide por el padre, amo y blanco, sobre la madre, sierva y de color⁴.

En cambio, la novela de Arguedas opta por un mestizaje cultural de “todas las sangres” del Perú, simbolizadas por los distintos personajes del libro, pero privilegiando la figura del indio culturalmente mestizado: Rendón Wilka. Éste une – en admirable equilibrio – los aportes válidos de la cultura predominantemente blanca de la costa limeña con la tradicional indígena de la sierra peruana. Pero pone su acento en los valores humanos y sapienciales de esta última, no sólo por el origen racial y cultural de Rendón, sino también porque a éste se le confía, hacia el fin de la novela, el hijo mestizo nacido de

² Ricoeur, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, p. 389 ss.

³ Trigo, Pedro. 1982. *Arguedas*. Mito, historia y religión. Lima: CEP; _____. 1985. La dialéctica de Doña Bárbara. *Anthropos*, Caracas, v.10, p. 93-121.

⁴ Alberto Methol Ferré aplica a nuestra América las dialécticas paulinas “amo-esclavo” y “varón-mujer” – según las comprende Gaston Fessard –, en su artículo: “Análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana”, *Stromata*, n. 33, 1977, p. 93-112, utilizando el trabajo de Fessard: “Esquisse du mystère de la société et de l’histoire”, *Recherches de Science Religieuse*, n. 35, 1948, p. 5-54 y 161-225.

esas raíces milenarias y de Don Bruno, quien representa lo mejor de la tradición española en América. Es decir, desde el pobre, el excluido y la mujer se consuma simbólicamente la nueva síntesis de su cultura ancestral con el aporte tradicional ibérico y aun con el moderno, si se tiene en cuenta otro personaje importante de la novela: Don Fermín. En esa novela de Arguedas hay también un personaje que, de alguna manera corresponde a la Doña Bárbara de Gallegos, como figura de un mestizaje mal logrado: el cholo Cisneros, especie de híbrido de lo peor de ambas sangres y culturas. En cambio Rendón Wilka, quien declara siempre “hermano de hombre soy” y que actúa “sin rabia”, simboliza en sí la conjunción positiva de “todas las sangres” y culturas del Perú actual. Y podría significar, con diferentes matices según los países y regiones, la de toda América Latina después de la irrupción del pobre en su conciencia y en su historia como un hecho de nueva vida y libertad”. Scannone “La irrupción del pobre en América Latina como hecho de vida y libertad”.

Resumos

Paul Gilbert

Juan Carlos Scannone (1931-2019) et la religion populaire

Le P. Juan Carlos Scannone, jésuite argentin décédé le 27 novembre 2019, a été une grande figure en Amérique Latine grâce à une amabilité et un accueil naturel, à sa connaissance des langues, à sa capacité à organiser des rencontres interdisciplinaires et multiculturelles, grâce aussi à son énergie peu commune.

El P. Juan Carlos Scannone, jesuita argentino fallecido el 27 de noviembre de 2019, fue una gran figura en América Latina gracias a una amabilidad y una acogida natural, a su conocimiento de idiomas, a su capacidad para organizar encuentros interdisciplinarios y multiculturales, también gracias a su energía inusual.



João A. Mac Dowell

O novo pensamento de Juan Carlos Scannone: Práxis social libertadora e acesso a Deus

A obra de Juan Carlos Scannone destaca-se no cenário acadêmico latinoamericano pela originalidade, inculturação e integração da práxis social no âmbito da reflexão filosófica. O seu “novo pensamento” supera o caráter absoluto e a-histórico da metafísica clássica e moderna, subsumindo-a numa compreensão fenomenológico-hermenêutica da realidade humana, a partir da sabedoria tradicional e situação de pobreza do povo da América Latina, vítima da injustiça estrutural. Inspirado em pensadores contemporâneos, ele desenvolve uma visão da existência e um projeto de sociedade, que, baseado na alteridade absoluta da relação ética interpessoal, exprime-se na responsabilidade e amor gratuito para com o outro, especialmente na pessoa do oprimido. Esta relação ético-metafísica com o outro, ao mesmo tempo que leva por um processo anadialético, na e através da imanência histórica, à afirmação da transcendência divina, nela se fundamenta. A elaboração e divulgação desta mensagem libertadora por inúmeros escritos e atividades acadêmicas unificou toda a vida intelectual do jesuíta argentino.

Juan Carlos Scannone's work stands out in the Latin American academic scene for its originality, inculturation and integration of social praxis at the heart of philosophical reflection. His "new thinking" surpasses the absolute and a-historical character of classical and modern metaphysics, by assuming it in a phenomenological-hermeneutical understanding of human reality, thought from the traditional wisdom and poverty situation of the people of Latin America, victim of structural injustice. Inspired by contemporary thinkers, he develops a vision of existence and a project of society, which, based on the absolute otherness of interpersonal ethical relationship, expresses itself in responsibility and freely given love towards the other, especially in the person of the oppressed. This ethical-metaphysical relationship of alterity, while leading by an anadialectic process, in and through historical immanence, to the affirmation of divine transcendence, is based on it. The elaboration and dissemination of this liberating message by countless writings and academic activities unified the entire intellectual life of the Argentine Jesuit.



Elton Vitoriano Ribeiro

É possível discernir filosoficamente a partir da américa latina? Um diálogo com Juan Carlos Scannone

O artigo pretende refletir sobre os processos que constituem os discursos sobre a interculturalidade na sociedade contemporânea a partir de três categorias: globalização, multiculturalismo e interculturalidade. Estas três categorias são sempre articuladas em torno de narrativas que buscam, cada uma a sua maneira, produzir uma argumentação com sentido. Após esta primeira aproximação, pretende-se lançar luzes sobre a reflexão anterior a partir do pensamento filosófico de Juan Carlos Scannone.

The article aims to reflect about the processes that constitute the discourses on interculturality in contemporary society from three categories: globalization, multiculturalism and interculturality. These three categories are always articulated around narratives that seek, each in its own way, to produce an argument with meaning. After this first approach, it is intended to throw light on the previous reflection from the philosophical thought of Juan Carlos Scannone.



Cristiane Pieterzack

O “terceiro” encarnado” em Juan Carlos Scannone

Neste artigo nos deteremos sobre o tema do “terceiro” em Juan Carlos Scannone. O “terceiro” surge no pensamento de Scannone sobretudo através de seu encontro com os filósofos da alteridade, que o inspiraram de modo decisivo, e da sua experiência como pensador latino-americano com reflexões que sempre tiveram como ponto de partida a filosofia da libertação. Nosso objetivo principal neste artigo é mostrar que o “terceiro” aparece no pensamento de Scannone como uma alternativa à dialética hegeliana e à fenomenologia husserliana. Portanto, a questão que se impõe é: como evitar o domínio da síntese que se estabelece a partir da dualidade dos termos e como ultrapassar a questão epistemológica da inversão dos termos? Ora, segundo Scannone, o modo de abordar a alteridade se dá via “terceiro”, entendido a partir de suas raízes históricas e culturais, portanto, um “terceiro” encarnado, situado, particularizado, também sofrido, oprimido e marginalizado. Nesse sentido, podemos dizer que o encontro com o outro se dá por via da mediação ética, através da qual o “terceiro”, na sua condição encarnada, é tocado pelo olhar que lhe está diante sem ser subsumido por este e ao mesmo tempo o reconhece sem, por sua vez, dominá-lo. Portanto, o “terceiro”, é a via de uma ética exigente e de uma mediação qualificada histórica, cultural e politicamente.

En este artículo nos centraremos en el tema del “tercero” en Juan Carlos Scannone. El “tercero” aparece en el pensamiento de Scannone principalmente a través de su encuentro con los filósofos de la alteridad, que lo inspiraron de manera decisiva, y de su experiencia como pensador latinoamericano con reflexiones que siempre han tenido como punto de partida la filosofía de la liberación. Nuestro objetivo principal en este artículo es mostrar que el “tercero” aparece en el pensamiento de Scannone como una alternativa a la dialéctica hegeliana y la fenomenología husserliana. Entonces, la pregunta que surge es: ¿cómo evitar el dominio de la síntesis que se establece a partir de la dualidad de términos y cómo superar la cuestión epistemológica de la inversión de términos? Ahora bien, según Scannone, la forma de acercarse a la alteridad se realiza a través de “un tercero”, entendido desde sus raíces históricas y culturales, por lo tanto, un “tercero” encarnado, situado, particularizado, también sufrido, oprimido y marginado. En este sentido, podemos decir que el encuentro con el otro ocurre por medio de una mediación ética a través de la cual el “tercero”, en su condición encarnada, es tocado por la mirada que está delante de él sin ser subsumido por él, y al mismo tiempo, lo reconoce sin dominarlo a la vez. Por lo tanto, el “tercero” es el camino de una ética exigente y de una mediación calificada histórica, cultural y políticamente.

Dulcelene Ceccato

A interculturalidade de Juan Carlos Scannone. Vivência e filosofia

Neste artigo buscamos investigar a filosofia intercultural presente no pensamento de Juan Carlos Scannone, a partir de algumas categorias como *cultura*, *sabiduría popular*, *nosotros estamos* e *mestizaje cultural*. Seguimos suas primeiras formulações iniciadas com a Filosofia da Libertação até chegarmos à formulação própria de Scannone que tentou uma “inculturação” da filosofia, porém desde o lugar hermenêutico da América Latina. Buscamos igualmente demonstrar o método filosófico da *analéctica* com o qual o autor traçou uma articulação dialógica entre um *pensamento situado* latino-americano e o da filosofia europeia a partir de Heidegger, Lévinas e Blondel, a fim de interpretar filosoficamente os processos histórico-éticos e simbólicos da realidade da América Latina.

In this article we seek to investigate the intercultural philosophy present in the thought of Juan Carlos Scannone, from certain categories such as *cultura*, *sabiduría popular*, *nosotros estamos* and *mestizaje cultural*. We followed his first formulations initiated with the Philosophy of Liberation until we arrived at Scannone’s own formulation that attempted an “inculturation” of philosophy, although from the hermeneutical place of Latin America. We also seek to demonstrate the philosophical method of *analéctica* with which the author traced a dialogical articulation between a *placed thought* from Latin America and the one from European philosophy, since Heidegger, Lévinas and Blondel, in order to interpret philosophically the historical-ethical and symbolic processes of the Latin American reality.



Vitor Hugo Mendes

J. C. Scannone y la inculturación de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano

En este artículo tratamos, brevemente, de presentar algunos aspectos de la vida y obra de J. C. Scannone (1931), filósofo y teólogo argentino, fallecido el 27 de noviembre de 2019. Considerando los muchos aspectos que se pueden extraer de sus escritos y profundizar, vamos a detenernos en sus aportes a la reflexión teórica filosófico-teológica, más específicamente, a *la inculturación de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano*. De ello destacamos su valiosa contribución en problematizar la *praxis de los pueblos latinoamericanos y la sabiduría popular* (1); y, sus aportes, a partir de la *teología del pueblo*, para la inculturación de la teología (2). En líneas generales, estos son algunos de los elementos teóricos que el autor, con originalidad, desarrolló y matizó, señalando un nuevo marco de comprensión de América Latina. Al deslindar ese otro lugar hermenéutico, desde donde plantear la racionalidad latinoamericana (*logos sapiencial*), su proposición no solo potenció un renovado horizonte de diálogo inter-cultural, sino también ofreció elementos

indispensables para impulsar un pensamiento que toma en serio lo latinoamericano. En este sentido, su aportación filosófica ha sido de fundamental importancia para un desarrollo teológico que, de manera particular, fue asimilado y sigue siendo desarrollado en el ámbito de la *teología del pueblo*.

Neste artigo tratamos, brevemente, de apresentar alguns aspectos da vida e obra de J. C. Scannone (1931), filósofo e teólogo argentino, falecido no dia 27 de novembro de 2019. Considerando os muitos aspectos que se podem extrair de seus escritos e aprofundar, vamos nos concentrar em sua contribuição ao pensamento teórico filosófico-teológico, mais especificamente, à *inculturação da reflexão teológica no contexto latinoamericano*. Em base a isso, destacamos seu contributo em problematizar a *práxis dos povos latino-americanos e a sabedoria popular* (1); e, seus aportes, a partir da *teología do povo*, para a inculturação da teologia (2). Em linhas gerais, estes são alguns dos elementos teóricos que o autor, com originalidade, desenvolveu e matizou, indicando um novo marco de compreensão de América Latina. Ao deslindar esse outro lugar hermenêutico, desde onde situar a racionalidade latino-americana (*logos sapiencial*), sua proposta não só potenciou um renovado horizonte de diálogo intercultural, mas também proporcionou elementos indispensáveis para impulsionar um pensamento que assume com seriedade o latinoamericano. Nesse sentido, sua contribuição filosófica foi de fundamental importância para um desenvolvimento teológico que, de maneira particular, foi assimilado e continua sendo desenvolvido no âmbito da *teología do povo*.



Carlos Hoevel

La filosofía de la liberación de Scannone: ¿Teología pastoral o teología-política?

Este artículo se propone indagar acerca de la filosofía de la liberación de Juan Carlos Scannone como proyecto filosófico al servicio de una teología política. Partiendo de las definiciones de teología política de Massimo Borghesi y Johannes B. Metz, el autor recorre tres etapas del pensamiento del filósofo argentino. En la primera muestra cómo, a partir del descubrimiento de su vocación filosófica como misión pastoral, Scannone realiza una interpretación en clave rahneriana y heideggeriana de Santo Tomás de Aquino, Maurice Blondel y Emmanuel Lévinas con el objeto de pasar de una teología de base neoescolástica a una de enfoque práctico y post-metafísico. En la segunda, describe cómo, especialmente por la mediación de Enrique Dussel, Scannone se encuentra con la filosofía y la teología de la liberación y del pueblo, a partir de lo cual plantea un nuevo punto de partida históricamente situado de su proyecto teológico-político. En tercer lugar, el artículo desarrolla algunas de las líneas centrales de la última etapa del pensamiento de Scannone en la que, en diálogo con los teólogos del pueblo y autores como Paul Ricoeur, Rodolfo

Kusch, Karl-Otto Apel y Jean-Luc Marion, adopta el método hermenéutico-histórico-cultural, revalorizando la religiosidad popular como sabiduría práctica y adaptándola a la nueva realidad global, sin perder su tensión teológico-política liberacionista. Asimismo, tanto a lo largo del artículo como en su conclusión, el autor presenta argumentos para sostener la existencia en el pensamiento de Scannone de una estrategia ecléctica que considera desde un punto de vista crítico.

This article aims to inquire about Juan Carlos Scannone's philosophy of liberation as a philosophical project at the service of a political theology. Starting from the definitions of political theology by Massimo Borghesi and Johannes B. Metz, the author goes through three stages of the thought of the Argentine philosopher. In the first, he shows how, starting from the discovery of his philosophical vocation as a pastoral mission, Scannone makes an interpretation in a Rahnerian and Heideggerian key of Saint Thomas Aquinas, Maurice Blondel and Emmanuel Lévinas with the aim of moving from a theology of neo-scholastic foundation to a practical and post-metaphysical approach. In the second, he describes how, especially through the mediation of Enrique Dussel, Scannone encounters the philosophy and theology of liberation and the people, from which he raises a new historically situated starting point for his political theological project. Third, the article develops some of the central lines of the last stage of Scannone's thought in which, in dialogue with the theologians of the people and authors such as Paul Ricoeur, Rodolfo Kusch, Karl-Otto Apel and Jean-Luc Marion, it adopts the hermeneutical-historical-cultural method, revaluing popular religiosity as practical wisdom and adapting it to the new global reality without losing its liberationist theological-political tension. Likewise, both throughout the article and in its conclusion, the author presents arguments to support the existence in Scannone's thought of an eclectic strategy that he considers from a critical point of view.



Élio Estanislau Gasda

Mercado, Estado e Sociedade Civil: articulados pelo bem comum

Repensar a função da economia na sociedade a partir da ética é um dos maiores legados de Juan Carlos Scannone. O capítulo tem como pano de fundo o workshop *Changing Relations Among Market, State and Civil Society*, articulado por Scannone e organizado pela Academia Pontifícia de Ciências Sociais e pelo Grupo de investigação latino-americano sobre Pensamento Social da Igreja. Depois de descrever o Mercado, o Estado e a Sociedade Civil, o capítulo apresenta o princípio ético da Gratuidade como eixo para fomentar a solidariedade, a reciprocidade fraterna e a responsabilidade pelo bem comum. A economia precisa ser pensada além do binômio Estado-mercado que estrutura a sociedade

contemporânea. Mercado, Estado e Sociedade civil são distintos, mas integrados em uma mesma realidade. Toda a sociedade, não apenas o Estado, deve assumir a responsabilidade por seus membros. A sociedade civil, através de diversas iniciativas solidárias, estimula o Estado e os mercados a se colocarem a serviço da humanidade. Na Europa, emerge uma nova lógica em organizações como comércio justo e consumo responsável. Na América Latina surgem inúmeras iniciativas de economia popular estruturadas no trabalho. Essa é a ideia central da economia de Francisco: pensar uma economia a serviço da sociedade e dos povos.

Repensar el papel de la economía en la sociedad desde la ética es uno de los mayores legados de Juan Carlos Scannone. El capítulo se basa en el workshop *Changing Relations Among Market, State and Civil Society*, organizado por Scannone y organizado por la Pontificia Academia de Ciencias Sociales y el Grupo de Investigación Latinoamericana sobre Pensamiento Social de la Iglesia. Después de describir el Mercado, el Estado y la Sociedad Civil, el capítulo presenta el principio ético de la gratuidad como eje para fomentar la solidaridad, la reciprocidad fraterna y la responsabilidad por el bien común. La economía debe pensarse más allá del binomio Estado-mercado que estructura la sociedad contemporánea. El mercado, el estado y la sociedad civil son distintos, pero integrados en la misma realidad. Toda la sociedad, no solo el Estado, debe asumir la responsabilidad de sus miembros. La sociedad civil, a través de diversas iniciativas solidarias, impulsa al Estado y a los mercados a ponerse al servicio de la humanidad. En Europa surge una nueva lógica en organizaciones como el comercio justo y el consumo responsable. En América Latina existen numerosas iniciativas de economía popular estructuradas en funcionamiento. Esta es la idea central de la economía de Francisco: pensar en una economía al servicio de la sociedad y los pueblos.



Emilce Cuda

La ética teológica social de Juan Carlos Scannone

Scannone fue profesor de un Papa, Francisco; también de un beato, Enrique Angelelli. Algo habrá hecho. Según mi modo de ver, su hacer fue primero escuchar, *estando del lado del pueblo* – como le reconoció el Papa Francisco en su carta de despedida –, el discurso clamoroso de justicia social como punto de partida de la teología moral postconciliar, para luego discernir evangélicamente: *por dónde la gracia del Espíritu está operando* en la realidad como realidad divina; y *saber* en *La palabra* inculturada como *signos de los tiempos constituyente de un pueblo* – como significante articulador del discurso sim-bólico en el que las personas se constituyen en sujeto político de un pueblo por demandas vitales –, *hacia dónde conduce Cristo* hoy la economía de la salvación. El método ignaciano de

discernimiento aplicado al pueblo sobre el fundamento conciliar del *sensus fidelium* era el tema de este artículo.

Scannone was a professor to a Pope, Francis; also from a blessed, Enrique Angeleli. Something will he have done. In my view, his work was first to listen, being on the side of the people – as Pope Francis recognized in his farewell letter –, the clamorous discourse of social justice as a starting point of post-conciliar moral theology, and then to discern evangelically: *whereby the grace of the Spirit is operating* in reality as divine reality; and *to know* in *The* inculturated word as signs of the times constituent of a people – as an articulator signifier of the symbolic discourse in which people are constituted as political subjects of a people by vital demands –, *to where Christ is leading today* the economy of the Salvation. The Ignatian method of discernment applied to the people on the conciliar foundation of the *sensus fidelium* was the subject of this article.



José Carlos Caamaño

Símbolo, analogía y oralidad

Tomando como punto de partida el texto de Scannone “Del símbolo a la práctica de la analogía” el autor examinará las posibilidades que esa relación da a las prácticas culturales y su interpretación. Agrega a la cuestión simbólica un nuevo nivel fundacional que es el de la oralidad como momento primero y constitutivo. A su vez trata de aclarar que oralidad, textualidad y símbolo no son momentos sucesivos, sino que cumplen respecto de las identidades roles complementarios y diferenciados, de modo que se explicitan mutuamente.

Taking as a starting point Scannone’s text “*From the symbol to the practice of analogy*”, the author will examine the possibilities that this relationship gives to cultural practices and their interpretation. It adds to the symbolic question a new foundational level that is that of orality as the first and constitutive moment. At the same time, it tries to clarify that orality, textuality and symbol are not successive moments, but that they fulfill complementary and differentiated roles with respect to identities, so that they are mutually explicit.



Iván Ariel Fresia*Filosofía de la liberación y racionalidad triunitaria. El último Scannone (2013-2019)*

Juan Carlos Scannone fue un pensador inclasificable, aunque existen algunas clasificaciones. Mientras que algunos querían ganarlo para el grupo de los teólogos, él se definía como filósofo; cuando otros querían sumarlo a los especialistas de la Doctrina social de la iglesia, él se escabullía de ese lugar con un artículo de epistemología de las ciencias sociales. Para aquellos que los consideraban sólo un filósofo especulativo, se escabulle más allá de las tipológicas para pensarse en diálogo con otras ciencias humanas y sociales y en contactos con los acontecimientos históricos. Desde esas múltiples pertenencias incursiona en filosofía y epistemología de las ciencias, en la teología y en la Doctrina Social de la Iglesia; en el análisis de coyuntura en revistas y periódicos hasta artículos de indudable densidad teórica en revistas especializadas de todo el mundo. Presentaré brevemente el sustrato cultural permeado por la filosofía de la liberación latinoamericana que influye en el magisterio del Papa Francisco (1), una breve alusión a la influencia de Blondel, Fessard y Fiorito en su comprensión de la filosofía de la historia (2) y finalmente, aludiré a la fenomenología triunitaria, el nosotros y la cultura del diálogo (3).

Juan Carlos Scannone was an unclassifiable thinker, although there are some classifications. While some wanted to win it for the group of theologians, he defined himself as a philosopher; when others wanted to add him to the specialists of the social doctrine of the church, he slipped away from that place with an article on epistemology of the social sciences. For those who considered them only a speculative philosopher, he escapes beyond typologies to think about dialogue with other human and social sciences and contacts with historical events. From these multiple belongings he ventures into the philosophy and epistemology of the sciences, into theology and into the Social Doctrine of the Church; in the analysis of the conjuncture in magazines and newspapers to articles of undoubted theoretical density in specialized magazines around the world. I will briefly present the cultural substratum permeated by the philosophy of Latin American liberation that influences the magisterium of Pope Francis (1), a brief allusion to the influence of Blondel, Fessard and Fiorito in their understanding of the philosophy of history (2) and Finally, I will refer to the triumphant phenomenology, the us and the culture of dialogue (3).

Edvaldo Antonio de Melo

Sabiduría popular, religión y lenguaje. Entrevista a Juan Carlos Scannone

Trata-se de uma entrevista dada pelo professor Juan Carlos Scannone, sj, sobre a *Filosofia Popular como tema filosófico*. O problema intercultural da América do Sul e Caribe, cuja categoria “América Latina” dificilmente poderia corresponder à realidade da diversidade cultural do continente, parece residir no não reconhecimento por parte da filosofia, das variadas formas de visão e concepção de mundo, de Deus, da vida, etc. que as inúmeras culturas comportam. O Continente Sul Americano é uma das regiões do planeta com a maior concentração de diversidade e síntese cultural e, no entanto, historicamente, predomina na filosofia o paradigma ocidental, sobretudo, de registro eurocêntrico. Nas últimas décadas alguns pensadores latinoamericanos têm buscado fazer uma autocrítica com relação a este modelo filosófico que não toma em conta a pluriculturalidade continental, sobretudo daquelas culturas originárias e afrodescendentes. Para além da crítica e da autocrítica, se tem buscado resgatar visões de mundo de culturas quase extintas ou de culturas mistas que apresentam uma rica gama de questões que, filosoficamente, ainda estão por serem tocadas.

Esta es una entrevista concedida por el profesor Juan Carlos Scannone, sj, sobre la *Filosofia Popular como tema filosófico*. El problema intercultural de América del Sur y el Caribe, cuya categoría “América Latina” dificilmente podría corresponder a la realidad de la diversidad cultural del continente, parece residir en la falta de reconocimiento por parte de la filosofía, de las variadas formas de visión y concepción del mundo, de Dios, de la vida, etc. que apoyan innumerables culturas. El continente sudamericano es una de las regiones del planeta con mayor concentración de diversidad y síntesis cultural y, sin embargo, históricamente, el paradigma occidental predomina en la filosofía, sobre todo, con un registro eurocéntrico. En las últimas décadas, algunos pensadores latinoamericanos han tratado de hacer una autocrítica respecto a este modelo filosófico que no toma en cuenta el multiculturalismo continental, especialmente de aquellas culturas nativas y afrodescendientes. Además de la crítica y la autocrítica, hemos buscado rescatar cosmovisiones de culturas casi extintas o culturas mixtas que presentan una rica gama de temas que, filosóficamente, aún no se han tocado.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org