



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



DEPENDENCIA ONTOLÓGICA Y LIBERACIÓN AUTÉNTICA

**La filosofía de la liberación del
“primer Scannone” (1968-1974)**

Luciano Maddonni

Luciano Maddonni es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y profesor en filosofía por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (CESBA). Se desempeña como Profesor de *Filosofía de la Educación* en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR) y Profesor Ajunto de *Filosofía Latinoamericana* (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel). Es miembro del equipo del *Ciclo de Extensión Educación, Ética y Desarrollo* de la *Universidad del Salvador* (USal) y distintos grupos de investigación sobre filosofía latinoamericana y filosofía de la religión.

INTRODUCCIÓN

A más de cuarenta años del nacimiento de la filosofía de la liberación ya no es novedad escribir genéricamente sobre su fuerza disruptiva, su originalidad y las posibilidades por ella abiertas. Tampoco lo es ya advertir acerca de la heterogeneidad que la compone desde el comienzo. Sin embargo, estimo que tras los primeros balances generales que permitieron un reconocimiento y el abordaje inicial, y luego de los pioneros ordenamientos historiográficos y de la redacción de distintas introducciones, sí pueden ser oportunos para el fortalecimiento del campo de estudio de la filosofía latinoamericana, investigaciones que sean más fieles a la densidad conceptual de sus distintos representantes y analicen con mayor detenimiento las propuestas de las diversas corrientes y perspectivas internas. En vistas a contribuir a esta tarea, ya iniciada por otros (Lima Rocha: 2015; Zielinski: 2017), en el siguiente trabajo nos proponemos presentar las notas esenciales de la filosofía de la liberación de la primera etapa de pensamiento del filósofo argentino Juan Carlos Scannone, comprendida entre 1968 y 1974.

Es compartido por distintos comentadores de Scannone- y hasta por el mismo autor- que su trayectoria filosófica puede sistematizarse globalmente en tres etapas, sin que esta división implique rupturas sino más bien una cierta continuidad con desplazamiento de acentos (Rosolino, 2004; Galli, 2013; Scannone, 2013). Tras su período formativo, en su primera etapa, que abarca desde 1968 hasta 1974, Scannone es uno de los miembros iniciales del núcleo fundador del movimiento de la filosofía de la liberación en Argentina a comienzos de la década del setenta (Samour: 2014; Solis Bello et. al.: 2011). Al igual que todo el horizonte liberacionista, considera a los pobres y su irrupción ético-histórica como el punto de partida de una crítica ontológica a todo sistema opresor y de un nuevo filosofar al servicio de la liberación. Durante esta primera etapa, 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 ser¹.

En nuestro trabajo nos limitaremos sólo a reconstruir la segunda cuestión, es decir, su propuesta acerca de la dependencia ontológica y la liberación auténtica en la primera etapa de su pensamiento, que se denominó *“En el horizonte de la filosofía y de la teología de la*

¹ Estos dos cuestiones, el tema de Dios y la religión por un lado y por el otro la cuestión social en especial el tema de la justicia y el discernimiento de la actualidad histórica, serán, como lo reconoce el propio Scannone, dos de los temas claves que acompañarán todo su "apostolado intelectual" (Scannone, 2009: 13).

liberación” (Seibold: 2013; Scannone, 2013). Para ello tomaremos en consideración algunos de los más significativos artículos publicados en el terreno filosófico, en el período comprendido entre 1968-1974. Ellos son: “*La pregunta por el ser en la filosofía actual*”, pronunciado como palabras de introducción a uno de los Simposios en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de 1971 que el autor presidió (1972c); su ponencia “*Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy*” (1971), retomada y ampliada en “*La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador*” (1972) leída en la II Jornada Académica de agosto de 1971; el breve artículo “*Hacia un nuevo humanismo. Comentario desde una perspectiva latinoamericana*” (1973b); el importante artículo “*Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada*” (1973), que formará parte del primer volumen colectivo de la autodenominada filosofía de la liberación y que encuentra su complemento en el trabajo “*El itinerario filosófico hacia el Dios vivo*” (1974); por último, consideraremos el trabajo “*Teología, cultura popular y discernimiento*” donde ya se comienzan a percibir nuevas las nuevas preocupaciones y temas que explorará en su segunda etapa (1975)².

Para cumplir nuestro objetivo comenzaremos (1) reconstruyendo la interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico que realiza el autor y del que, estimamos, resulta su esquema interpretativo medular en el que enmarcará su filosofía de la liberación. En este punto, insistiremos en el acento crítico respecto de la modernidad, su ontología y su racionalidad y enfocaremos en cómo entiende que es la nueva experiencia del ser propia de la situación posmoderna y los desafíos que a ella se le presentan. Luego (2) atenderemos sus reflexiones en torno a la cuestión de la liberación latinoamericana, describiendo cómo interpreta filosóficamente la situación de dependencia en correspondencia con su esquema histórico-ontológico, en qué consistiría un auténtico proceso de liberación, y cuál es el soporte metodológico que propone el autor para un pensar que contribuya eficazmente en esa lucha. En un paso posterior (3), en sintonía con el método antes propuesto, presentaremos cómo entiende Scannone que es la dialéctica histórica de los procesos sociales, bajo la tensión “ya, pero todavía no”. La profundización

² Pese a que muchos de estos artículos son recogidos en su primer libro en castellano *Teología de la liberación y praxis pastoral* (1976), tomaremos para nuestro estudio las versiones originales que citamos en las referencias, ya que en aquel son reproducidos con importantes retoques y reelaboraciones, que responden a matices y acentos más próximos a la segunda etapa de pensamiento del autor. Asimismo, junto con estos artículos mencionados, es vistas a estudiar las preocupaciones y posiciones de Scannone en esta primera etapa de su pensamiento es importante considerar las distintas intervenciones y los comentarios del autor recogidos en las crónicas de las ponencias de las *Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología* entre 1970 y 1975 publicadas sistemáticamente en la Revista *Stromata*.

en esta dialéctica le exigirá redefinir las tareas de su filosofía, iniciar una nueva valorización de la cultura popular, revisar su interpretación de los procesos históricos pasados y ensayar un nuevo diálogo con las ciencias principalmente hermenéuticas. En cuarto lugar (4), tras recorrer los principales temas de lo que denominamos el “primer Scannone” y bajo la hipótesis de que las distintas etapas de la trayectoria del autor no representan un corte sino un “desplazamiento de acentos” en su pensamiento, propondremos indicativamente algunos factores que ayuden a comprender la transición a su segunda etapa. Por último, (5) se retomarán los principales argumentos expuestos en el artículo y se presentan algunas reflexiones conclusivas a partir de lo dicho.

1. MODERNIDAD DEPENDIENTE Y NUEVO HORIZONTE ONTOLÓGICO

La producción personal de Juan Carlos Scannone comienza apenas terminada su etapa de formación, al retorno de su estadía doctoral en Alemania, tras la defensa y publicación de su tesis sobre el filósofo francés Maurice Blondel, en 1968. Durante aquel período, bajo la dirección de Max Müller, discípulo de Heidegger y miembro de la “escuela heideggeriana católica”, Scannone se interiorizó en una particular lectura de Heidegger (recepcionando especialmente los planteos del “segundo Heidegger”), que rastreará en un paralelismo con el trasfondo ontológico de la filosofía blondeliana, en tanto considera que ambos pensadores emprenden la superación de la filosofía trascendental moderna, habiendo pasado por ella pero trascendiéndola, para volver a abrirse al ser desde una nueva experiencia (Cf. 2013: 23). Estas ideas maduradas en su etapa de formación serán decisiva en los años siguientes para su interpretación de la historia del pensamiento filosófico, su comprensión de la situación posmoderna que se anunciaba a comienzos de los años '70 y el lugar de la filosofía latinoamericana en ella, como así también en su diagnóstico ontológico de la situación de dependencia y de la estructura de la liberación.

Desde sus primeros trabajos Scannone ensaya una interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico para fundamentar sus posiciones personales. En esta reflexión histórica, identifica un camino de radicalización en la progresión de la filosofía moderna, comenzando desde Descartes, pasando por Kant hasta llegar a las últimas consecuencias con Hegel y Marx. Dado que esta crítica al modo representativo y objetivante de conocer y hablar emprendió la desustancialización y desobjetivación del pensar metafísico clásico y medieval. Sin embargo, pese a su desarrollo

crítico, Scannone sostiene- en un gesto heideggeriano- que la crítica moderna en todas sus manifestaciones se mueve en la misma experiencia del ser del pensamiento que critica, aunque ya no entendido como sustancia, pero sí como sujeto (Hegel). Esta experiencia lo comprende como fundamento (*hypokéimon*) y le asigna los caracteres de eternidad, necesidad, identidad e inteligibilidad, propios de la tradición griega. Resultado de esta comprensión es el planteo histórico de una serie de dicotomías que atraviesan toda la aventura del logos metafísico: *ideal-real*, *teoría-praxis*, *acción-pasión*, *individuo-sociedad*, *trascendencia-inmanencia*. Por otra parte, tal comprensión de ser implicó una racionalidad que la justificaba y posibilitaba. Adhiriendo a una interpretación de fuerte arrastre en la época (Heidegger, Th. Adorno, H. Marcuse, etc.), el autor afirma que la modernidad se consolidó en una “razón meramente instrumental, razón calculadora” que “se totalizó en la única racionalidad, des-integrando tanto las distintas dimensiones del hombre moderno como a los hombres entre sí” (1973b: 12). Se trata, pues, de una “razón unidimensional, dividente e instrumentalizadora” (1973b: 12). Esta racionalidad acabó privilegiando e imponiendo por sobre todas las relaciones humanas, la relación sujeto-objeto, tanto en el ámbito epistemológico como el ético y político.

Ahora bien, para Scannone tanto por la conciencia filosófica alcanzada como por los resultados históricos de las formas culturales modernas, la segunda mitad del siglo XX exige reconocer y asumir el fin de una época que arrastra consigo también el fin de todo un orden civilizatorio. “La época moderna llega a su fin, y nos cuestiona el advenimiento de una nueva época” (1971: 57). No es casualidad entonces que la bibliografía filosófica de Scannone comience con un comentario positivo del libro “El fin de los tiempos modernos” de Romano Guardini (2013: 20). Pero el siglo XXI adquiere una oportunidad inédita, una especie de *kairos*, en tanto que gracias a su situación de crisis se desenmascara el trasfondo oculto de la racionalidad y por lo tanto también de la modernidad misma. Siguiendo de cerca la lectura heideggeriana de Nietzsche, Scannone afirma que la quintaesencia de la modernidad es la “voluntad de poder”, del que surgen relaciones de dominio y explotación tanto de la naturaleza como de los hombres considerados como objetos. Para el filósofo argentino, frente a esta situación de crisis, la filosofía ha de responder con un nuevo pensamiento superador. No se trata de corregir un aspecto ni enmendar un olvido del esquema moderno, sino de su superación.

Es con Heidegger que, según Scannone, la filosofía comienza a superar ya no un aspecto de la modernidad, sino la modernidad misma. Llevando hasta las últimas consecuencias el giro copernicano de Kant, el autor alemán habla del salto o paso hacia la

dimensión originaria de la diferencia ontológica. Con Heidegger se lleva al pensamiento moderno hasta el extremo de perder el pie en el abismo de su radical facticidad e historicidad. Se trata del salto hacia atrás, salto existencial y ontológico, por el cual el pensar reconoce su finitud e historicidad y se descentra como fundamento dado que descubre el fundamento abismal y gratuito del ser que se da sin “por qué”. Pero además, para abrirse al acontecer del ser que funda el pensamiento resulta necesario renunciar a la voluntad absoluta de dominio que impregnaba el pensar moderno. Así, des-subjetivizando (renuncia a ser fundamento) y desabsolutizando (renuncia a la voluntad absoluta de dominio) el pensar, la filosofía heideggeriana supera al pensamiento moderno y abre una nueva experiencia de ser. Para Scannone *“el salto o paso hacia atrás heideggeriano supera la relación sujeto-objeto, y la subsumisión dialéctica de la diferencia”* (1974: 241), abriéndose así a la dimensión de la diferencia, la historicidad, gratuidad y abismalidad del ser. Sin embargo, Heidegger

“queda de alguna manera atrapado por la trascendencia moderna en cuanto su pensamiento sigue siendo primariamente un pensar del sentido y la verdad: ser, verdad y sentido permanecen todavía en 'referencia esencial' al ser-ahí, al pensamiento, aunque ya no fundados y centrado en él” (1974: 243).

De aquí la necesidad de que la superación de la modernidad vaya más allá de Heidegger, pues éste “no termina de superar el ámbito ontológico de la mismidad del ser y del pensar” y “no se abre a la alteridad del otro por la praxis” (1973: 230). En búsqueda de eliminar todo resto de filosofía trascendental, más allá de Heidegger, Scannone ubica a E. Levinas y su fenomenología ética de la alteridad como un nuevo paso; pero éste ya no será un paso “hacia atrás”, sino un salto ético-práctico “hacia adelante” en tanto atiende al advenimiento del futuro y su realización histórica en el ámbito originario abierto por el salto ontológico “hacia atrás” (cf. 1971: 594). Para Levinas es en el rostro, en su pobreza ontológica, donde se revela sin traicionar la trascendencia ética del otro en cuanto otro. Es también el desde donde se cuestiona todo intento de reducción del Otro a lo “Mismo” y se exige, como respuesta a su interpelación, una nueva praxis que sea responsable de su fragilidad. De este modo, en la filosofía levinasiana la verdad y el sentido acontecen como revelación histórica en el rostro del otro y como diálogo (interpelación-respuesta) con él, y se propone una praxis fuera de la relación sujeto-objeto. Es, por tanto, la interpelación del rostro desnudo del otro que exige respuesta desde donde se cuestiona más radicalmente toda voluntad de poder en la que radica la quintaesencia de la filosofía moderna de la subjetividad. *“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”* (1973: 233), en la relación ética hombre-hombre.

No obstante, para Scannone “entre nosotros [latinoamericanos]” la ruptura con la modernidad es aún más pronunciada y su superación más urgente. Entre nosotros se darían, según Scannone, dos rupturas en una, pues “no sólo vivimos actualmente la crisis y superación de la modernidad, sino también —simultáneamente— la de una modernidad que vivimos en estado de dependencia” (1973b: 12). De modo que, así como Europa, también nosotros pretendemos superar la modernidad, pero además debemos enfrentar nuestra dependencia que, ahora se descubre, es fruto de esa misma modernidad. De aquí que, para América Latina, el desafío es romper con la *modernidad dependiente*. Por tanto, la situación latinoamericana de dependencia exige mayor radicalización y originalidad en la superación de la modernidad. Pues si quedamos en la superación posmoderna europea, según Scannone

“estaremos aun abstrayendo: abstrayendo, aunque no de la historicidad, sí de la historia concreta; aunque no de la praxis ética, sí de la praxis histórica determinada; aunque no de la persona y la interpersonalidad, sí de la comunidad de un pueblo como el nuestro.” (1974: 248).

La convicción de Scannone en este punto puede resumirse en la siguiente afirmación: “la situación de posmodernidad dependiente radicaliza la ruptura que es propia de la post-modernidad” (1973: 257). La naciente filosofía de la liberación se entronca, por tanto, con el desarrollo histórico del pensamiento filosófico y responde a sus demandas más urgentes. De aquí que para el filósofo jesuita la superación del *logos* de la modernidad no se da solamente por un giro hacia la historicidad (Heidegger) y la praxis histórica (Blondel y Levinas), sino también por lo que Scannone llama una “conversión al pueblo”, su cultura y su sabiduría (1973: 241). La ruptura epistemológica con la modernidad no es completa sin una conversión del filósofo al pueblo. Aquí, radica un aporte específico de América Latina a la filosofía.

El desafío que se le presenta a la filosofía es superar la modernidad y alcanzar un nivel más radical y originario que la relación sujeto-objeto alimentada por la voluntad de poder y anterior a la dicotomía teoría y praxis. En esta dirección, la crítica scannoniana al pensamiento moderno pondrá el blanco en su concepción errada de la trascendencia, o bien concebida como mero reverso de la experiencia o bien reducida a momento dialéctico. En este punto, Scannone piensa y emplea un sentido analógico de la palabra trascendencia: sea de la trascendencia religiosa, como de la trascendencia de lo nuevo de la historia y del otro en cuanto otro (1973: 221). Pues, esta metafísica, sea que piense al ser como sustancia o como sujeto, no respeta el misterio de la trascendencia religiosa y su acción histórica efectiva, ni admite la verdadera novedad socio-histórica, cerrándose a la irrupción del otro

en su diferencia constitutiva. Por otra parte, otros dos escollos inherentes que Scannone encuentra como corolario del pensamiento moderno son, por un lado, su dificultad de relacionar experiencia y pensamiento y, por el otro, la ontología social desde la relación sujeto-objeto que construye tal pensamiento. El esfuerzo por alcanzar una nueva inteligibilidad de la trascendencia y por superar estas dos dificultades será constante en los desarrollos personales de la primera etapa de la filosofía de la liberación de nuestro autor.

Debido a los límites de esta presentación, no podremos analizar todas las perspectivas de este programa, pero sí reconstruir sus líneas fundamentales en lo concerniente al análisis de la situación latinoamericana y su propuesta de liberación. 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. Como veremos a continuación, poniendo en juego el esquema histórico que describimos en este primer apartado, frente la situación latinoamericana Scannone explorará los caminos abiertos por el nuevo horizonte ontológico que abre una nueva comprensión del ser y de la temporalidad y que pretende hacer justicia no sólo a la historicidad y a la praxis ética sino también a la novedad histórica que tienen los pueblos y servir a su praxis ético-política comunitaria por su liberación.

2. DEPENDENCIA ONTOLÓGICA, LIBERACIÓN «AUTÉNTICA» Y MÉTODO ANALÉCTICO

Las investigaciones de orden histórico-metafísico que acabamos de reconstruir marcarán las posiciones de Scannone dentro del movimiento de la filosofía de la liberación, pues de ellas dependerá su comprensión de la situación latinoamericana de la época. Según su interpretación, *“la dependencia histórica de los pueblos latinoamericanos está condicionada por la modernidad”* (1972: 128). A partir de aquí, la meta y el camino resultan claros: *“Latinoamérica debe liberarse de su estado de modernidad dependiente”* (1972: 130) y tal liberación *“no se dará ontológicamente sino por la muerte a y de la voluntad de lucro y poderío, constitutivo ontológico de la modernidad”* (1972: 128). En efecto, para Scannone la “voluntad de poder” que impregna la ontología moderna es la raíz y fundamento de la dominación. Esta voluntad de poder, que en busca de mayor determinación socio-política interpretará como “voluntad de lucro y

poderío” (1972: 111), se expresó, a nivel histórico, en el “imperialismo capitalista moderno” (1973: 236) y se concretó geopolíticamente en dependencia y opresión, pues detrás de ella se enmascaran estructuras sociales, políticas y económicas injustas. Por otra parte, los valores que surgieron de tal cultura moderna y que animaron su desarrollo (como el peso de la tradición, el sentido de la propiedad, el eficientismo, el desarrollo tecnocrático, etc...) sirvieron para justificar ideológicamente su opresión. De aquí que para Scannone la liberación de la tensión dependencia-opresión supone la superación de la relación sujeto-objeto y de la ontología social que de ella surge, bajo la voluntad de poderío. Así, la auténtica praxis histórica de liberación sólo puede surgir de la radicalidad del giro o conversión que supera a la modernidad misma y su racionalidad. Bajo este propósito, Scannone se ocupa, en sus primeros escritos, de determinar cuál sería la estructura ontológica de un auténtico proceso de liberación y la base epistemológica-metodológica del pensar desde esa nueva perspectiva.

Para ello comienza por un análisis crítico-ontológico-es decir, a nivel de la comprensión del ser y del tiempo- de los principales proyectos teóricos sobre América Latina que se presentan a comienzos de la década del '70, a partir de los presupuestos filosóficos de Heidegger y Levinas. Aquí Scannone analiza las propuestas que denomina: a) *proyecto neocolonialista de la generación liberal*, b) *proyecto desarrollista del eficientismo tecnocrático*, c) *proyectos inversivamente subversivos* y d) *proyectos totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista*.

El autor critica los presupuestos ontológicos y el horizonte de comprensión de cada proyecto dado que son típicamente modernos, pues todos caen en una comprensión del tiempo circular y cerrada a la novedad histórica, y en una comprensión del ser como sustancia (o sujeto) idéntica, necesaria inteligible y eterna, que suprime toda alteridad, gratuidad, misterio y novedad. Así, su comprensión del ser y del tiempo acaba siendo un “instrumento ideológico de opresión (1972: 119). Para Scannone, la opresión y dependencia, por tratarse de un “producto” de una modernidad cuya ontología no reconoce diferencia ni admite novedad, es, en primer lugar, opresión y dependencia del ser latinoamericano, negación del misterio de su personalidad irreductible y enmudecimiento de su voz propia.

Tras declarar inauténticos los proyectos analizados por moverse dentro de los límites de una inautenticidad ontológica, Scannone enuncia la necesidad de romper la dialéctica de la totalidad en la que se inscriben, como herederos del pensamiento moderno que absolutiza la relación sujeto-objeto bajo la voluntad de lucro y poderío. Liberación será, entonces, liberarse de toda relación constituida bajo la “voluntad de lucro y poderío”

moderno que es siempre una relación de dominación y dependencia bajo el modelo de sujeto-objeto. De aquí en más la pregunta rectora de estas primeras búsquedas del filósofo argentino será “¿cómo romper eficazmente la relación de dominio y no sólo invertirla o absolutizarla?” (1972: 122). La respuesta scannoniana a esta pregunta se abre paso mediante la apertura a la irrupción del otro en cuanto otro y a lo nuevo en la historia (1971: 34). Siguiendo de cerca a Levinas, Scannone sostiene que es en el *rostro del pobre* donde se revela la alteridad (que asocia al misterio de la personalidad propia de cada uno) y, en ella, se mediatiza lo imprevisiblemente diferente y nuevo. Pero releendo la filosofía ética levinasiana desde la situación latinoamericana y asumiendo de manera personal sus aportes, para Scannone no se trata sólo de la pobreza ontológica del otro- como en el pensador francés- 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.

Pero como tal cuestionamiento es radical, el rostro “*cuestiona hoy todo el mundo-de-la-vida latinoamericano, es decir, no sólo su estructuración social, política y económica, o la racionalidad que le subyace, sino también la voluntad de lucro y poderío que detrás de ella se enmascara*” (1974: 249). El imperativo ético absoluto del rostro es quien cuestiona la voluntad de dominio y poder, trascendiendo la relación de opresión, no invirtiéndola o absolutizando alguno de los términos. Se trata de negar la relación de opresión derivada del esquema moderno sujeto-objeto y superarla construyendo un nuevo modo de relación, en términos levinasianos una “relación sin relación”, esto es, una nueva relación ética sin relativizar ni absorber al otro como momento de una totalidad dialéctica.

Pero para que el mensaje (la voz —muchas veces enmudecida— del otro, el proyecto de vida alternativo, el sentido nuevo de la historia, etc...) de la interpelación irreductible (por ser siempre misterio inasible) de la alteridad en su rostro no carezca de eficacia histórica, es necesario que no permanezca indeterminado, lo que lo volvería inentendible e in-interpretable. Tampoco es posible reducir unívocamente su sentido, absorbiéndolo en una precomprensión aunque sea dialéctica. Éste mensaje “*no se determina unívoca ni dialécticamente [...] sino analécticamente*” (1972: 121). Scannone llama analéctica a una “*determinación históricamente abierta*”, que interpretando analógicamente el mensaje del rostro del otro “*determina el próximo paso en la línea de la liberación*”, pero “*abriendo cada vez nuevas posibilidades inéditas*” (idem) pues permanece siempre abierto a la gratuidad, la alteridad y la trascendencia. Se trata, en diálogo crítico con Santo Tomás y Hegel (y con él, Marx), del ritmo dialéctico propio de la analogía aplicado al conocimiento, no de la trascendencia religiosa como en la analogía tomista, sino de la trascendencia horizontal (del futuro y del

otro). Se trata, por tanto, de una dialéctica abierta que no se detiene en la negación ni en la negación de la negación (negación de la opresión), sino que llega hasta la negación de la relación misma de opresión heredera del esquema moderno sujeto-objeto y su voluntad de poderío. Con esta propuesta metodológica, Scannone intenta superar la *dialéctica de la totalidad* (sea abstracta como la hegeliana o concreta como la marxista) que se cierra sobre sí misma en el plano de la mismidad mediante una *analéctica de la alteridad* (1972: 124) que permanece abierta a la eminencia “encarnada” en el otro que trae consigo la novedad.

Ahora bien, en verdad, la pretendida totalidad y su relación de dominio y opresión, están “desde siempre” ontológicamente rotas por el misterio de la personalidad que se mediatiza en el rostro del otro y que actúa como “resto” no totalizable y como irrupción de lo nuevo (1972: 122). No obstante, en tanto ese rostro en que se mediatiza la irrupción de la trascendencia de lo nuevo en la historia es negado y enmudecido, es necesario elucidar la estructura ontológica y la mediación del proceso liberador de toda la onticidad de la palabra irreductible que es el rostro. Para dejar ser a la palabra del rostro que rompe la relación de dominio y que no sea un simple dar vuelta, Scannone introduce la categoría de *tercero*.

El tercero es quien *deja ser* al otro oprimido. El opresor en tanto opresor no puede emprender dicha tarea, dado que su interés se centra en mantener su situación de privilegio, aunque le despersonalice. Tampoco el oprimido en tanto oprimido puede liberarse solo, dado que en cuanto tal, según Scannone, no tiene aún plena conciencia de su opresión ni los medios efectivos para romper esa relación. El *tercero* no es alguien venido desde fuera sino

“el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, en cuanto se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte. Y es también el opresor en cuanto que, dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido.” (1972: 123).

Por tanto, se entiende por *tercero* a todo aquel que, sea opresor u oprimido, dejándose cuestionar por el dolor de su pueblo, toma conciencia de la relación opresora, y le responde con una opción por el oprimido, luchando por su liberación y buscando instaurar una nueva relación ético-política de respeto y justicia. De modo que en la estructura ontológica scannoniana, el *tercero* realiza la función de mediador de la liberación de todos, tanto del oprimido como del opresor, en tanto forman parte de la relación que les niega su ser propio. Pero el *tercero* no cumple esta función mediadora desde fuera, como espectador imparcial sino que, cuestionado la relación opresora desde dentro y desde la opción por el oprimido, lucha por la liberación de todos. No obstante, pese a su rol mediador, no es el *tercero* quien opera la liberación. Éste tiene que promover el proceso de

“denuncia profética” frente al opresor y de “educación liberadora” (1972: 134) junto al oprimido, conducente al logro de la liberación total, pero el “*el liderazgo del proceso [auténtico de liberación] le corresponde al pueblo oprimido mismo y no a «élites» que pretenden imponerle una revolución*” (1972: 145).

La mediación del *tercero* permite una vivencia auténtica y liberadora del ser y del tiempo en tanto posibilita la experiencia de reconocimiento respetuoso de la diferencia como diferencia y la apertura a la novedad histórica. Pero además, el *tercero* abre la posibilidad de esa “nueva relación” de la que hablamos más arriba, que es en realidad la relación social originaria tanto a nivel micro como macrosocial, a la que Scannone llama “*nosotros*”: El *tercero* instauro al *nosotros* en cuanto es quien imposibilita que uno de ellos, oprimido, opresor o la misma relación de mediación se absoluticen y así relativiza a uno de ellos o a entrambos a la vez (cf. 1971, 38). De este modo se alcanza una nueva ontología social, que en lugar de concebir al pueblo en forma sustancialista, positivista o dialéctica (los tres casos derivados de la relación sujeto-objeto), lo hace desde la relación social originaria que es la del respeto; que es la relación propiamente ética entre seres humanos.

En suma, para Scannone la auténtica praxis histórica de liberación surge de la superación de la modernidad, es decir, de la radicalidad del giro o conversión que supera la modernidad en su praxis y en su racionalidad. Así, la autenticidad del proceso liberador viene dada por una nueva vivencia auténtica del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, dimensiones que se corresponden ontológicamente. Tal vivencia reconoce la alteridad del otro y de los pueblos y se abre a la irrupción gratuita de la novedad histórica en su rostro y en su praxis y, dejándose cuestionar por ella, comulga con su proyecto de liberación. De modo que la auténtica liberación es ya respuesta al cuestionamiento ético-político del otro que va dirigido a la raíz de la opresión, que exige una praxis de lucha contra las injusticias y de creación de un nuevo mundo más humano. A esta estructura le corresponde un método analéctico en tanto dialéctica esencialmente abierta a la trascendencia. Por lo tanto, “auténtico” es aquel proceso de liberación que sin olvidar la conflictividad real del mundo injusto y sin depotenciar la lucha liberadora, parte de la dimensión ética que trasciende desde el comienzo, y no únicamente al final, la mera relación dialéctica de lucha porque respeta a quien se combate en cuanto es también un “otro”.

3. DIALÉCTICA HISTÓRICA «YA, PERO TODAVÍA NO»

La opresión sobre América Latina, en tanto no es sólo económica y política, es ejercida sobre la personalidad, tanto de los individuos como del pueblo mismo. No obstante, pese a no ser reconocida ni respetada en su trascendencia y alteridad, la personalidad no se extingue por completo sino que conserva su misterio, en cuanto que es irreductible a la mera negación. De aquí que Scannone, con tono mesiánico, pueda afirmar que “*hay un «resto» que no se deja totalizar ni reducir*” (1972: 120). Ese resto no totalizable es lo que genera las contradicciones y los conflictos históricos. Pero, según Scannone no sólo hay un “resto”. Considerándolo sólo ese modo se correría el riesgo de su vacuidad o bien de tomarlo como abstracto y ahistórico. En el oprimido se da la resistencia, pero se da también algo nuevo. En la irrupción de la alteridad se mediatiza la novedad gratuita e impredecible del futuro: el “*ana*” histórico, aunque simbólicamente. En diálogo con Dussel, Scannone sostiene que

“estaría de acuerdo en considerar al pobre como un resto escatológico. Pero por otro lado si simplemente pensamos en un indefinido o en una totalidad al fin de la historia, dejamos ese «*ya*», del «*todavía no*», que se da simbólicamente ya ahora” (Dussel, 1974: 151).

Como se observa en la cita, haciendo uso de la idea de *escatología*, Scannone asume filosóficamente el principio teológico “ya, pero todavía no”, para pensar la historia y los procesos sociales. Nuestra situación latinoamericana no sería entonces de pura *dependencia*, sino de una *dependencia en proceso de liberación*, en el cual *ya* se viven nuevas formas de relación y nuevos valores más humanos, aunque quizás en forma profético-simbólica, pues *todavía no* se han realizado plena y universalmente. Ciertamente la liberación auténtica y plena es una utopía, pero que “*sin embargo no se trata de un mero ideal inalcanzable, sino que se va dando real, aunque no acabadamente, en la tensión histórica «ya, pero todavía no»*” (1972: 147). El nuevo modo propio de ser, de vivir y de pensar al que se aspira y se desea en la liberación ya se experimenta y se comienza a vivir en ciertos momentos y acontecimientos de la historia. Se trata, por tanto, de un “ya” histórico-presente y de un “todavía no” escatológico-futuro.

El pueblo en proceso de liberación vive *ya* según una nueva racionalidad, un nuevo *logos* que no corresponde a las formas modernas de razón ni a su correspondiente dominación. De modo que no se trata sólo de una racionalidad deseable a futuro sino que *ya* se está dando en la praxis de los pueblos. Se trata de una racionalidad que sigue el ritmo dialéctico del “ya sí” real e histórico, pero que permanece siempre abierta a la ulterior reserva escatológica del “todavía no”. Dicha racionalidad, por estar impulsada por la tensión histórico-escatológica, impide a todo proyecto histórico y a todo intento crítico-

reflexivo cerrarse a la novedad y alteridad de la historia, y a permanecer abierto a lo nuevo que irrumpe. De aquí la necesidad de “conversión al pueblo” de la que hablamos anteriormente, entendida como ruptura epistemológica que supera radicalmente la modernidad y su racionalidad justificadora y se abre a una nueva.

La progresiva asunción filosófica de esta noción teológica lentamente le exigirá a Scannone redefinir la orientación y los acentos de sus futuras búsquedas filosóficas. En *primer lugar*, frente a esta tensión, la filosofía tiene una nueva doble tarea: por un lado, emprender un camino crítico y radical que niegue las contradicciones, inhumanidades, injusticias. Pero, por otro lado, debe también emprender un camino hermenéutico en el cual detecte las posibilidades latentes, interprete sus anticipaciones simbólicas y realice el “poder ser” real e histórico que es el futuro que ya se está dando en la praxis del pueblo.

En *segundo lugar*, lo conducirá a una valoración cada vez más positiva de la cultura popular, pues las anticipaciones simbólicas de liberación no se dan sólo en la praxis sino también en la cultura y sus símbolos. En efecto, a partir de 1973, Scannone comenzará a identificar el “ya” con la “cultura popular”, anteriormente estigmatizadas como “barbarie” por la racionalidad moderna y su civilización ilustrada. En la IVª Jornada Académica de agosto de 1973, sobre “Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina”, ya afirma: “*hay un «ya» de la cultura popular*” (Dussel, 1974: 150). La resistencia cultural popular no es meramente negación, sino vivencia de un modo distinto de relacionarse. En el artículo de 1974 “Teología, cultura popular y discernimiento” ya se visualizan algunas consecuencias de esta nueva valoración. Una de ellas, es la atención que Scannone prestará a las fiestas populares en donde ya se está dando aquello a lo cual se tiende, enfatizando la importancias de las mismas para la cultura latinoamericana.

La asunción de la interpretación de la historia bajo la dialéctica “ya, pero todavía no” le exigirá también repensar la historia de los pueblos latinoamericanos. De este modo es posible redescubrir en ella, sin desconocer el *kairos* de la situación histórica mencionado anteriormente, “*todo un proceso de liberación y de praxis popular de liberación [...] que «ya» se fueron haciendo realidad y tradición en nuestra historia [...] aunque «todavía no» se dieron ni pueden nunca darse en forma tal y definitiva*” (1975: 248). Esta mirada evitará, para Scannone, el riesgo de desecharla la historia como una presión que solo se quiebra con los procesos de lucha que se están verificando en el presente de enunciación del texto. Finalmente la tarea positiva de identificación y discernimiento del “ya” histórico en la cultura popular y en la historia hace surgir la necesidad de fortalecer el diálogo entre la filosofía y ciencias humanas y sociales,

tanto en la tarea hermenéutica como en la reflexión sobre las mediaciones ópticas, en orden a la liberación latinoamericana.

4. HACIA UNA NUEVA ETAPA

Los aportes de esta breve etapa (tanto los teóricos que hemos desarrollado como las tareas de organización que llevó a cabo) han llevado a Scannone a ser considerado como una de las figuras más relevantes del movimiento fundador de la filosofía de la liberación. No obstante, como es sabido, el programa inicial del movimiento de la filosofía de la liberación ha encontrado en sus diversos cultores, variados caminos de exploración (Cerutti-Guldberg: 1983, entre otros). También Scannone, en lo que podemos reconocer como *una segunda etapa* de su itinerario, desarrolló una perspectiva personal, lo que ha conducido a que se lo identifique como una *corriente propia* dentro del horizonte de liberación. Sin embargo, una lectura atenta devela que entre las distintas etapas de su reflexión no se da una ruptura sino una “*continuidad con desplazamiento de acentos*”, como reconoce el propio filósofo (2013: 29). Bajo esta hipótesis, finalizaremos este estudio identificando al menos de modo indicativo, algunos de los factores que motivaron el desplazamiento y la transición de la etapa estudiada en este artículo a la siguiente, que podemos denominar “*En el horizonte de la cultura, la religión y la sabiduría popular*” y que le exigirá un “nuevo punto de partida”³.

En una autointerpretación de su itinerario intelectual, el propio Scannone identifica una sugerencia de C. Cullen como uno de los factores más influyentes que lo llevaron a nuevos acentos⁴. Esta recomendación está registrada en la crónica de la discusión en torno a la exposición del autor en las Jornadas Académicas de 1971. Allí dice:

³ Así se titula uno de los principales libros de su segunda etapa (Scannone, 1990). El nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana es la sabiduría popular (en tanto estructura existencial y decisión cultural del pueblo latinoamericano) en la que descubre un *logos* sapiencial gracias a la síntesis vital que se da en su mestizaje cultural.

⁴ Escribió Scannone: “*Según recuerdo, incidió en mi profundización de la filosofía y teología de la liberación en la línea de la cultura —es decir, en el paso de la primera etapa a la segunda— una observación crítica de Carlos Cullen a mi exposición en las jornadas de 1971. Pues me recomendó que, además de transitar la «vía corta» de la fenomenología (Heidegger, Levinas), como en ese trabajo, también siguiera la «vía larga» de la hermenéutica de las figuras históricas (Hegel) y los símbolos culturales (Ricoeur)*” (2013: 30).

“el Lic. Carlos Cullen manifestó que también es necesario liberarnos de una cierta ontología de la liberación. Pues el problema que se plantea es el camino para llegar a ella y el de su correspondiente lenguaje. Hay un camino corto y un camino largo. Según su opinión estamos eligiendo el camino corto. Pero se da también el largo, que trata de leer lo ontológico en las mediaciones históricas, culturales, económicas, sociales, etc... de modo que al horizonte ontológico se lo descubra en las mediaciones socio-culturales de América Latina” (1972: 156-157).

Asintiendo a la recomendación de Cullen, Scannone respondió:

“El diálogo entre ambos caminos –corto y largo, según la expresión de Ricoeur– será el que haga que ambas metodologías se vayan liberando mutuamente de sus presupuestos hermenéuticos. Pues no sólo el camino corto debe morir a todo apriorismo, sino también la interpretación de las mediaciones y símbolos socioculturales deben ir criticando el horizonte de comprensión desde donde ella se instaura. Por ello es que somos desafiados por la tarea del encuentro y la dialéctica (o analéctica) de ambas metodologías” (1972: 157).

Esta necesidad de mediar la reflexión filosófica a través de la hermenéutica histórico-cultural de los símbolos y narraciones populares que refieren al núcleo ético-mítico de la cultura, aun sin expresarlo nunca por completo, será la dirección que emprenda el filósofo argentino en la segunda etapa de su pensamiento.

Según los términos de nuestra exposición, deberíamos decir que a partir de 1973, se comienza a observar una mayor preocupación por la tarea positiva hermenéutica y de discernimiento del “ya” de la dialéctica histórica “*ya, pero todavía no*”. Si, como vimos en nuestro trabajo, los primeros escritos de Scannone siguen principalmente la vía del análisis ontológico-existencial para desde allí emprender la denuncia y la crítica, a partir de 1973 se verá progresivamente la búsqueda de una nueva mediación con las ciencias del hombre y la cultura, para detectar los acontecimientos y los símbolos en los que “ya” se encarnan anticipaciones de la liberación. Ya en “Teología, cultura popular y discernimiento” de 1974 encontramos, de modo incipiente pero programático, los nuevos temas, las nuevas categorías de análisis y los nuevos desafíos propios de la segunda etapa, en donde elabora su propuesta de una *filosofía inculturada en la sabiduría popular*. Entre ellos podemos nombrar, la importancia de los símbolos (Scannone, 1986), el descubrimiento de una lógica de la gratuidad que se vive en la cultura popular (Scannone, 1993) y la necesidad del discernimiento del acontecer histórico (Scannone, 2009).

A su vez, en estos mismos años de transición se registra un mayor conocimiento y cercanía a nuevos interlocutores. Por un lado a filósofos como Rodolfo Kusch y el ya mencionado Cullen, lo que lo conducirá a reconocer un tercer horizonte ontológico: *el del estar y la centralidad del símbolo* (Scannone, 1989). Por otra a la corriente argentina de la

teología de la liberación denominada “teología del pueblo”, integrada por Lucio Gera y Fernando Boasso, entre otros; de quienes tomará el énfasis puesto en la prioridad de la unidad cultural, histórica y proyectiva de los pueblos. De ambas fuentes, Scannone recepcionará nociones como las de la categoría “pueblo”, “popular”, “estar”, “mestizaje”, “ethos”, “sabiduría popular” y “símbolo” entre otras.

Asimismo, la asunción de estos “nuevos acentos” irá conduciendo progresivamente a Scannone a implementar, para hacer efectivo su nuevo programa filosófico, una nueva metodología de trabajo que podemos denominar *comunidad de reflexión interdisciplinar*; como lo serán su participación en el grupo *Monseñor Gerardo Farrel* y en el *Grupo CANOA* de la Asociación de Filosofía y Ciencias Sociales, en donde ejercita un renovado diálogo mutuamente enriquecedor entre distintos campos del saber.

Junto a estos factores, no podemos dejar de reconocer, también de modo indicativo, la fuerza de algunos elementos extra-filosóficos, tanto personales como sociales, que resultan significativos a la hora de la transición a la segunda etapa de su pensamiento— más aún en un pensador tan comprometido en la reunión de experiencia y pensamiento⁵.

En primer lugar, hay que destacar su pertenencia congregacional a la Compañía de Jesús, a la que el propio Scannone reconoce fundamental y que, desde sus documentos generales, ha orientado su labor apostólica tanto intelectual como pastoral (2013: 38). También su experiencia de trabajo pastoral como sacerdote en el conurbano bonaerense (barrio “La Manuelita”, San Miguel), que Scannone vive como una “*escuela de contacto con el pueblo*” (1990b: 252), le dio un conocimiento directo de la sabiduría popular y de sus modos de expresarse. Por último, tampoco deben olvidarse las circunstancias socio-políticas nacionales de estos años de “transición”, es decir, en torno a 1975 en Argentina. En efecto, las propuestas del paradigma liberacionista de muchas disciplinas, en pleno auge desde comienzos de la década del 70', fueron progresiva y sistemáticamente desarticuladas por medio de la persecución, la violencia o el exilio externo o interno.

⁵ En el acotado marco de este artículo y atendiendo exclusivamente nuestro tema específico, no nos es posible desarrollar con mayor detenimiento los factores extra-filosóficos que mencionamos aquí. Esperamos que próximas contribuciones acerca de la filosofía y teologías de Scannone puedan ahondar en las relaciones aquí solo indicamos.

5. PALABRAS FINALES

Hemos recorrido las notas principales de la filosofía de la liberación de lo que denominamos el “primer Scannone”. Para finalizar, propondremos algunas consideraciones conclusivas a partir de lo dicho.

En primer lugar se percibe, desde su formación, una clara perspectiva ontológica (aunque no ontologicista), un tono anti-moderno (que comparte con todo el movimiento de la filosofía de la liberación) y un arduo esfuerzo “postmoderno” (sin las resonancias que el término adquirió desde Lyotard), para alcanzar una nueva inteligibilidad de la trascendencia, comprendida analógicamente, que el autor considera indispensable para alcanzar un auténtico proceso liberador. Hemos señalado también que fundamenta sus posiciones en una interpretación histórico-ontológica de la historia del pensamiento filosófico en clave heideggeriana y levinasiana. Esta historia se encuentra, en el momento en que escribe Scannone, llamada a un salto definitivo que supere la modernidad, desenmascarada ahora como modernidad dependiente y animada por la voluntad de lucro y poderío. De aquí que el punto de partida de la filosofía scannoniana sea una renovada comprensión del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, esencialmente abiertos su historicidad, libertad, diferencia y misterio.

Desde esta perspectiva hemos reconstruido sus aportes al tema de la liberación. Scannone pretende ir hasta el fundamento del problema latinoamericano de la aguda injusticia y la violencia estructural que oprimen al pueblo. Su reflexión busca afrontar la dialéctica dependencia-liberación del modo más radical y llevarlo al plano más originario, como sólo la filosofía puede hacerlo. Para Scannone, la naciente filosofía de la liberación está llamada a cumplir esta tarea y así también asumir el nuevo momento, la nueva época posmoderna de la filosofía. De este modo, responde, por un lado, al desarrollo y radicalización del pensamiento filosófico contemporáneo y por otro, a la toma de conciencia de la situación del momento.

El aporte específico del “primer Scannone” en este terreno consiste en postular, como frente de liberación ante el horizonte ontológico-opresor moderno, un renovado tratamiento de la trascendencia en clave analógica y la elaboración de los primeros pasos del método analéctico como dialéctica esencialmente abierta a la irrupción primera y eficaz de la trascendencia. Es la irrupción de la alteridad ética del otro en su rostro y del proyecto futuro de mundo la que rompe y trasciende la relación moderna de dominio e interpela eficazmente a la lucha por la liberación del oprimido. Aquí se ve cómo entra en juego su pionera y original relectura crítica de la filosofía de Levinas en clave latinoamericana donde,

frente al riesgo de ésta de acabar en expresiones abstractas, le provee mayor concretez, historicidad y realización ético-político e histórica. En esta primera etapa de su producción, Scannone propuso la mediación del *tercero*, que dejándose interpelar por el sufrimiento de su pueblo y muriendo a sí mismo, abre, en relación tanto con el oprimido como con el opresor, la nueva dimensión que rompe la polaridad dialéctica oprimido-opresor. Por último, la asunción filosófica de la dialéctica histórico-escatológica “ya, pero todavía no” le permitirá complementar la metodología propuesta, atendiendo no sólo a la apertura a la irrupción gratuita de la trascendencia (*ana-dialéctica*), al reconocimiento de la negatividad y conflictividad histórica (*ana-día-léctica*) y la urgencia de su superación (*anadia-léctica*) sino también a las anticipaciones simbólicas de liberación que *ya* se están dando en el verdadero sujeto de la praxis liberadora: el pueblo.

Estimamos que nuestro estudio puede ser un paso hacia futuros trabajos en orden a señalar continuidades y desvíos en la trayectoria del pensamiento de Scannone. Al mismo tiempo, puede leerse como un aporte a una investigación más exhaustiva tanto de los matices propios del filósofo jesuita cuanto de las tramas compartida con otros autores de la filosofía de la liberación; lo que habilitaría reflejar con mayor fidelidad la efervescente densidad conceptual del movimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- ✍ BEORLEGUI, Carlos, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010³ [2004].
- ✍ CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de cultura Económica, 1983.
- ✍ GALLI, Carlos María, "Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el «nuevo pensamiento» del ante-último Scannone (2005-2012)", en: *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 79-144.
- ✍ DUSSEL, Enrique, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, 118-137.
_____, "Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular", *Stromata* 30 (1974) 93-167.
- ✍ LIMA ROCHA, Juan Carlos, "Osvaldo Ardiles y las Filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento", *Pelicano* 1 (2015) 59-72.
- ✍ ROSOLINO, Gerardo, La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia, Córdoba, EDUCC, 2004, 303-384.
- ✍ SAMOUR, Héctor, "Las filosofías de la liberación", en: BEORLEGUI, Carlos-Raúl FORNET-BETANCOURT, *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Editorial Comares, 2014, 213-245.
- ✍ SCANNONE, Juan Carlos, "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", *Stromata* 27 (1971) 23-60.
_____, "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata* 28 (1972) 107-160.
_____, "La pregunta por el ser en la filosofía actual", *Stromata* 26, (1972b) 593-596.
_____, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", *Nuevo Mundo* 3 (1973) 221-245.
_____, "Hacia un nuevo humanismo. Comentario desde una perspectiva latinoamericana", en: AA.VV., *Hacia un nuevo humanismo*, Buenos Aires, Bonum, 1973b, 11-20.
_____, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo", *Stromata* 30 (1974) 231-256.
_____, "Teología, cultura popular y discernimiento" en: AA.VV., *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, 241-270 [1974].
_____, Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Salamanca, Sígueme, 1976.
_____, "Reflexiones acerca de la mediación simbólica", *Stromata* 42 (1986) 387-390.

- _____, *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, Guadalupe-Cristiandad, Buenos Aires-Madrid, 1987.
- _____, "Ser, estar, acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano", en AZCUY, Eduardo (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, F. García Cambeiro, Buenos Aires, 1989.
- _____, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.
- _____, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990b.
- _____, "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad" en: SCANNONE, Juan Carlos y PERINE, Marcelo (eds.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993, 213-239.
- _____, *Discernimiento histórico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- _____, "Autobiografía intelectual", en: *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 19-39.
- ✎ SEILBOLD, Jorge, "Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone, sj", en *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 41-52.
- ✎ SOLÍS BELLO ORTÍZ, Noemí-Jorge ZÚÑIGA- María GALINDO-Miguel Ángel GONZÁLEZ MELCHOR, "La filosofía de la liberación", en: DUSSEL, Enrique- Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, 2011, 399-417.
- ✎ ZIELINSKI, Juan Matías, "Antropología política y trascendencia en la "obra temprana" de Enrique Dussel", (en prensa).