



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Domergue, Tomás

Dios en el pensamiento de Scannone La influencia de M.
Heidegger y la novedad de la Filosofía Latinoamericana

Revista de Filosofía Open Insight, vol. XI, núm. 21, 2020, -, pp. 113-134

Centro de Investigación Social Avanzada
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421664629006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Dios en el pensamiento de Scannone
La influencia de M. Heidegger y la novedad de la Filosofía
Latinoamericana

God in Scannone's thought
The influence of M. Heidegger and the originality of Latin
America's philosophy

Tomás Domergue
Universidad del Salvador, Argentina
tomasidomergue@gmail.com

Recepción 18-12-2018 • Aceptación 13-08-2019

Resumen

El presente trabajo pretende adentrarse en la filosofía de la religión de Juan Carlos Scannone. Para ello, partimos de una pregunta concreta: ¿Cómo es posible un lenguaje sobre la trascendencia? Optamos por llevar adelante este estudio a partir de una confrontación de su pensamiento con la lectura que él mismo hace de Heidegger, bajo la consideración de que éste fue, en aquellos años, uno de sus principales interlocutores teóricos. Creemos que dicha confrontación nos permitirá descubrir algunos de los puntos clave de los desarrollos teóricos del filósofo argentino y, de esta manera, adentrarnos en su profundidad conceptual.

Abstract

This work intends to enter into J. C. Scannone's philosophy of religion. To achieve it, we start from a concrete question: How is it possible to develop a language on the transcendence? We decide to carry on this study from a confrontation of his thought with the reading that he makes of Heidegger, under the consideration that he was, over those years, one of his main theoretical interlocutors. We believe that this confrontation will allow us to discover some of the key points of the theoretical developments of the Argentine philosopher and, on this way, delve into its conceptual depth.

Palabras clave: Scannone, filosofía de la religión, filosofía de la liberación, Heidegger, filosofía latinoamericana.

Keywords: Scannone, Philosophy of Religion, Liberation's Philosophy, Heidegger, Latin American Philosophy.

Introducción

El objetivo del presente trabajo es adentrarse en la filosofía de la religión de Juan Carlos Scannone, siendo que ésta es, debido a su lazo inseparable respecto de la ontología, de la ética y la política, uno de los ejes centrales, o incluso, *el eje central*, de la liberación latinoamericana. Para comprender al autor en profundidad, evitando caer en superficialidades perjudiciales para la interpretación de su pensamiento, optamos por llevar adelante el estudio a partir de la confrontación de su filosofía con el pensamiento occidental en general, y con el pensamiento de Heidegger en particular. Nuestro trabajo se dividirá, entonces, en dos grandes partes: en la primera, pensaremos junto con Scannone, y a partir de su interpretación, la importancia de Heidegger para la filosofía en general, y para la filosofía de la religión latinoamericana en particular. En una segunda parte del trabajo, nos dedicaremos a retomar las críticas y ambigüedades que Heidegger suscita en Scannone, para luego ser contrastado con el pensamiento de este último, quien busca asumirlo e ir más allá. A lo largo de todo el recorrido abordaremos la problemática tomando como hilo conductor dos preguntas fundamentales para nuestro autor: *¿Cómo es que experimentamos originariamente a Dios? ¿Cómo es posible hablar originariamente de Dios?*

Aclaraciones metodológicas y de contenido

Antes de comenzar, sería pertinente realizar ciertas aclaraciones metodológicas y de contenido. En primer lugar, es preciso realizar una delimitación histórica: aunque el pensamiento de Scannone constituya una continuidad, es innegable que éste ha ido variando a lo largo

del tiempo. En lo que sigue, tomaremos, única y exclusivamente, su obra más temprana.¹

Semejante recorte se lleva adelante por tres razones: (a) Porque allí es donde la filosofía de Scannone se ve más teñida con los colores heideggerianos. (b) Porque posteriormente el autor pondrá el énfasis en otros temas; aunque creemos que ello no significa un abandono de lo dicho en su primera etapa del pensamiento sino, antes bien, una evolución que sólo es posible sobre lo esbozado en sus primeros años. (c) Finalmente, por una razón de extensión del presente trabajo.

En segundo lugar, cabe aclarar que la lectura que Scannone hace de Heidegger está fuertemente influenciada por los discípulos católicos del filósofo alemán, especialmente Max Müller y Werner Marx, entre otros. Sin embargo, creemos que su interpretación, aunque las supone, no se reduce a la de éstos. Asumimos conscientemente este presupuesto y, por tanto, no nos detendremos a rastrear la influencia que éstos ejercen sobre aquél, aunque consideramos que dicha tarea puede llegar a ser enriquecedora.

En tercer lugar, es preciso destacar que Scannone no tiene una obra dedicada exclusivamente a Heidegger. Sin embargo, partimos del supuesto que él se ubica a sí mismo en un constante diálogo y confrontación con el filósofo alemán; diálogo y confrontación que se encuentran de manera implícita y explícita a través de todo su pensamiento. Para buscar las raíces de éstos, entonces, es necesario ir a aquellos lugares en los que nuestro autor sí le ha dedicado importantes páginas al pensamiento de Heidegger: a lo largo del trabajo me remitiré únicamente a los textos citados en la bibliografía, sin que esto signifique que el tema se agote en ellos.

Finalmente, cabría hacerse dos preguntas legítimas: ¿Para qué confrontar a Scannone con Heidegger?, y ¿por qué elegir a Heidegger

¹ Existen algunos intentos de sistematizar su camino intelectual (Maddonni, 2017a; Scannone, 2013; Seibold, 2013). Si bien los textos que nosotros abordamos corresponden a lo que él llama una reflexión en el horizonte de la filosofía y teología de la liberación, su denominador común es la pertenencia a la obra temprana del autor y su selección fue realizada a partir de la temática específica de la que éstos tratan.

para ésta tarea de confrontación?² En cuanto a la primera pregunta, ésta solamente se podrá ver respondida sobre el final del trabajo. Aun así, anticipamos que esta tarea será una herramienta metodológica para abrir el sentido más propio de la filosofía de Scannone, evitando el peligro de la superficialidad, al darnos los elementos necesarios para pensar la relación entre filosofía de la religión y liberación. En cuanto a la segunda, la respuesta no es menos compleja. La crítica de Scannone a la filosofía occidental parte de una situación concreta: “postmodernidad y postcristiandad *dependientes en proceso de liberación*” (Scannone, 1973: 246). Pero, ¿de dónde nace aquella situación? De un sistema de pensamiento aparentemente claro: la metafísica occidental; tanto en sus fundamentos teóricos, pero también en sus consecuencias prácticas (Scannone, 1972b). Es por ello que, para cambiar las relaciones culturales, digamos, ónticas, es preciso, además, la transformación ontológica y viceversa. En este sentido, Heidegger, por representar, de acuerdo a Scannone, la radicalización de la filosofía occidental y denunciar el fin y la superación de la metafísica desde el nuevo comienzo del pensar, adquiere una importancia vital. Desde este nuevo comienzo, inaugurado por aquél, surgen, para Scannone, dos tareas del pensar: (a) la primera consiste en “*releer* la tradición filosófica de Occidente reiterándola desde esa nueva experiencia del ser, la verdad y el tiempo” (Scannone, 1972b: 594). En este primer momento la reapropiación de Heidegger es sumamente importante. (b) Sin embargo, es deber del pensamiento actual ir más allá de él, a partir de la segunda tarea que mira “*hacia*

2. Plantear este trabajo desde el diálogo Scannone-Heidegger puede tener consecuencias fructíferas al momento de releer la obra del filósofo argentino en su totalidad. Al tomar artículos realmente tempranos dentro de la totalidad de la obra de Scannone, vemos que en ellos la liberación no es, en cuanto tal, y tal como lo será en los siguientes años, un problema central. Esta cuestión abre la pregunta por la posibilidad de referirnos a una etapa «pre-liberacionista», si se quiere, dentro de la obra de Scannone. Para evitar los malentendidos posibles debemos recalcar que, de ser así, esto no quiere decir, sin embargo, que existió una ruptura radical entre una etapa «pre-liberacionista» y otra, completamente independiente de la primera, «liberacionista». Antes bien, los motivos que llevan a los planteos liberacionistas pisarían sobre los primeros, pero radicalizándolos. Esto no sólo se confirma en los textos sino, también, dentro de la misma exposición que Scannone hace de la historia de la filosofía, en la cual, como se verá, la filosofía de la liberación supone la radicalización de la postmodernidad.

adelante, hacia el advenimiento del futuro y su realización histórico-práctica” (Scannone, 1972b: 594), creando una nueva historia.

Heidegger en la «historia de la filosofía» de Scannone

En primer lugar, es preciso contextualizar la filosofía de Heidegger en la historia occidental del pensamiento, tal cual la considera Scannone. Es cierto que este último nunca escribió algo así como una historia de la filosofía, en sentido sistemático. Sin embargo, basándose principalmente en la comprensión histórica de la filosofía de Werner Marx, sí se pueden ver los grandes rasgos que, en la opinión del autor, han marcado el pensamiento occidental desde sus orígenes.

Scannone entiende la historia occidental en tres etapas más o menos determinadas, pero interrelacionadas entre sí: (a) una primera etapa que nosotros llamaremos clásica, correspondiente a la antigüedad griega y la edad media; (b) la modernidad; (c) la postmodernidad.³ A cada una de ellas le correspondería una forma específica de experimentar y pensar el ser, es decir, una ontología determinada. Éstas diversas experiencias ontológicas se siguen unas de otras mediante un salto cualitativo en razón de la radicalización del principio de su filosofar y del modo en que comprenden la trascendencia, tanto histórica y teológica, como también ética (Scannone, 1973). Es entonces que a la etapa clásica le correspondería la metafísica de la sustancia, mientras que, a la modernidad, la metafísica del sujeto, volviéndose así en un proceso de crítica de la anterior. Mientras que la filosofía clásica había resentido de su historicidad y practicidad con el fin de mantener cierta universalidad de su discurso, la filosofía moderna introduce el devenir y la historia en un proceso

³ El término «postmodernidad» y otros semejantes fueron muy utilizados por los filósofos de la liberación en su primera etapa, antes de que éste adquiriera el significado que posee actualmente, después de su utilización por los distintos filósofos europeos y su posterior apropiación y generalización, tanto a nivel teórico como de la cultura general. Para Scannone, postmodernidad no se refiere a otra cosa más que a la etapa del pensamiento inaugurada por Heidegger en los términos que se explicitarán más adelante.

de «desustanciación» y «desobjetivación» de la trascendencia. En la modernidad, en cambio, el absoluto deja de ser sustancia y pasa a ser, esencialmente, sujeto (Scannone, 1973).

En cuanto a la etapa post-moderna, Scannone entiende que se trata de un nuevo comienzo, explorado, por primera vez, por Heidegger, y que supone, por tanto, “una nueva experiencia ontológica que posibilita y plantea la *superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto*” (Scannone, 1972b: 593). Ésta consiste en una radicalización de la crítica moderna, que suma, a la «desustanciación» y «desobjetivación» ya mencionadas, un proceso de «des-subjetivación» y «desabsolutización». En ambas etapas, el papel central lo juega la historia y la noción de praxis histórica:

En la primera, el pensamiento moderno va a criticar una trascendencia ahistoricalia [...] luego la posmodernidad, gracias a una ulterior radicalización tanto de la historicidad como de la praxis, va a volver a abrirse a la trascendencia reencontrada en el movimiento mismo de la praxis y la historia (Scannone, 1973: 248).

❖ De Hegel a Heidegger: la radicalización del principio del pensar

Para comprender dicha superación post-moderna, tal como la comprende Scannone, es preciso entender a Heidegger como superador de Hegel. Para Scannone, si bien es cierto que Hegel piensa al ser como historia, es decir, como proceso y devenir, no es menos cierto que lo hace desde la perspectiva de la inteligibilidad total de lo pensado en el pensar absoluto: “Es la «omnitudo realitatis» trascendentalmente pensada [...] no en forma estática, sino como el movimiento mismo del sistema” (Scannone, 1971: 384).⁴ En la esencia más íntima del mismo se encuentra el hecho de que todo lo pensado puede ser finalmente asumido (*aufgehoben*) en la identidad del pensamiento absoluto. De este modo, la metafísica hegeliana, punto máximo de la metafísica del sujeto, inmanentiza a la trascendencia en una

4 Hay que tener en cuenta que todo el planteo de Scannone supone esta lectura de Hegel que, sin embargo, puede entrar en conflicto con otras, actualmente más frecuentes.

totalidad dialéctica expresada por el pensar absoluto. Es cierto que Dios ya no será un correlato objetivo de una proposición, pero, consecuente con el sistema, sí se verá reducido a éste bajo una totalidad dialéctica de las proposiciones; formará parte de la totalidad como uno de sus distintos momentos (Scannone, 1973).

Pero entonces, si, junto con Scannone, consideramos que un decir auténtico, tanto de la Historia, del Otro y de Dios, para poder mantenerlos como verdadera trascendencia, debe de respetar su alteridad y novedad, luego, podemos estar de acuerdo cuando aquél declara que “tampoco la metafísica hegeliana del sujeto va a ser apta para nombrar la verdadera trascendencia, porque tampoco lo es para pensar la verdadera novedad histórica” (Scannone, 1973: 249).

En la búsqueda de ir más allá de la modernidad, Scannone encuentra en Heidegger el primer paso de dicho camino. En efecto, éste representa, para la metafísica de la sustancia, pero también del sujeto, un «paso hacia atrás»; un salto reflexivo hacia un principio nuevo y más originario, que consiste en una superación en su fundamento, es decir, una radicalización de la crítica que culminaba en Hegel y sus continuadores. En contraposición con el *Aufhebung* hegeliano, el intento de Heidegger es una «destrucción» de la metafísica (Scannone, 1969; 1971).

Frente al método dialéctico, el método heideggeriano consiste en el círculo hermenéutico que, si bien parte de la identidad y no identidad, no resuelve el conflicto reduciendo una a la otra. Antes bien, el círculo hermenéutico permanece abierto, haciendo posible, sólo bajo esta condición, el surgimiento del nuevo sentido que “no «eleva» el misterio a concepto dialéctico, sino que al contrario desemboca en el misterio, ya que no cierra el círculo de la identidad y no identidad” (Scannone, 1968: 16). Se hace claro, entonces, que ese sentido nuevo que surge, al no poder ser dialectizable, no posee su razón suficiente dentro del sistema mismo.⁵ Lo considerado deja de ser, entonces, la relación de lo pensado con el pensar absoluto, y

⁵ De aquí que Scannone compare ese sentido irreducible al sistema y, en general, a la post-modernidad, con el *excessus* que le sigue al momento negativo; término tomado del lenguaje analógico tomista (Scannone, 1973).

comienza a pensarse la historia misma del ser a partir de la verdad entendida como “evento del desocultamiento” (Scannone, 1971: 386).

Para Scannone, el camino intelectual de Heidegger consistirá en una constante radicalización de su pensamiento, hasta llegar a comprender el desocultamiento (*alétheia*) mismo desde su originario ocultarse (*léthe*) originario, prioritario e irreductible a la mostración de la verdad, sin poder nunca ser nivelado en ella (Scannone, 1971). Es por eso que Heidegger, según lo entiende Scannone, “descubrió que el fundar del fundamento originario es proceso, acontecimiento e historia, como ya lo había hecho Hegel. Pero también que ese acontecer de la verdad no es absoluto, sino gratuito y fácticamente histórico [...] es «porque» sin «por qué», pues es gratuito” (Scannone, 1973: 253). Esto no implica que se trate de un sin-sentido. De hecho, el «porque» está colmado de sentido, pero sin que se pueda llegar nunca a dar razón suficiente de sí mismo. Es así que el evento del des-ocultamiento manifiesta la finitud del hombre, pero también del mismo evento, a la vez que mantiene al misterio develado como misterio, sin asumirlo en un momento superior (Scannone, 1971).

❖ El nuevo comienzo de Heidegger para pensar al Dios divino

¿Cómo pensar, entonces, la trascendencia divina desde este nuevo comienzo? ⁶ Como veremos, la pregunta por la posible experiencia de Dios, aquella que Scannone retomará luego, tendrá una respuesta similar, al menos en un aspecto, para ambos filósofos. Según Scannone, para Heidegger habría épocas en la historia del ser en que lo divino se manifiesta “en la figura de un dios, en quien aquél, como que se condensa y mediatiza cada vez históricamente, como en una vocación *nueva* y una palabra normativa de un *nuevo* mundo y de una

6 Para Scannone, la pregunta por un lenguaje acorde a la verdadera trascendencia coincide con la pregunta por la experiencia de la misma. Siendo, entonces, que una de las condiciones esenciales para una fenomenalización de la trascendencia es su irreductibilidad respecto a lo ya dado, Scannone llega a preguntarse, dando un paso radical por fuera del pensamiento heideggeriano, por la posibilidad, filosófica y fenomenológica, de una «diferencia teológica»; diferencia entre Dios y el ser (Scannone, 1969).

nueva historia” (Scannone, 1969: 72). El pensar de lo Divino deberá, entonces, estar atento a dichos signos de la historia; aquellos en los cuales el misterio se “*se da y se devela y se «encarna» en el ahí, pero como misterio*” (Scannone, 1971: 401).

De este modo, Scannone puede situar a Heidegger, dentro de su propia lectura de la historia de la filosofía, como un momento de ruptura radical respecto a la modernidad, cuyo máximo exponente, habíamos visto, era Hegel. Esto le permitirá, a su vez, posicionarse a sí mismo, como veremos a continuación, en continuidad con Heidegger y, por lo tanto, diferenciándose de Hegel. Sin embargo, asumiendo la ruptura de aquél, pretenderá darle un giro radicalizador que, a su entender, es propio de la situación latinoamericana. Dentro de este planteo se podría decir, luego, que, para Scannone, la presencia de Heidegger es decisiva en la medida en que abre la posibilidad de un nuevo pensamiento de la trascendencia en general y, específicamente, de la trascendencia religiosa; pensamiento que permite dar cuenta de un Dios irreducible al sistema cerrado. Sin embargo, es evidente que, ya desde el comienzo de su lectura, Scannone se aleja de Heidegger y sus intereses filosóficos específicos. A continuación, intentaremos precisar la distancia que Scannone mismo toma respecto de Heidegger.

❖ *Scannone: más allá de Heidegger*

Luego de este breve recorrido por la historia de la filosofía, tal como la entiende Scannone, estamos en condiciones de encarar el tema central del presente trabajo. Esto se debe a que Scannone se ubica a sí mismo, del mismo modo que ubica a todo el pensamiento latinoamericano, en una suerte de «radicalización de la radicalización» llevada a cabo por la crítica post-moderna, principalmente heideggeriana, a la metafísica. Es cierto que, en lo que sigue, las influencias de Lévinas y Blondel son determinantes para comprender el pensamiento de Scannone, pero, por razones de extensión, no nos detendremos en ello.⁷ A continuación intentaremos ver la novedad

⁷ Para nuestro propósito, nos basta con lo dicho ya por Scannone (1973).

que el pensamiento de Scannone, en su primera etapa, implica respecto al nuevo comienzo heideggeriano. Para ello, dividiremos la exposición en dos partes: en primer lugar, destacaremos las críticas esenciales que Scannone le hace a Heidegger; en segundo lugar, buscaremos aquella novedad que Scannone considera propia de la situación latinoamericana para pensar la trascendencia.

❖ Las omisiones y desaciertos de Heidegger

Es cierto que el pensamiento de Scannone, por decirlo de alguna manera, pisa sobre el de Heidegger. Sin embargo, esto lo hace tan sólo en tanto aquél le permite ir más allá en su radicalización. Es por eso que, en primer lugar, decidimos destacar las omisiones y los desaciertos que Scannone cree ver en Heidegger; de alguna manera, estos elementos serán retomados por aquél para pensarlos desde la situación latinoamericana.

En primer lugar, cabría destacar las dos ambigüedades que, Scannone considera, la filosofía de Heidegger suscitaría a cualquier pensamiento cristiano: la primera de ellas hace referencia a la relación entre lo definitivo y lo nuevo en la historia del ser; la segunda, a la relación entre Dios y el ser.

En cuanto a la primera ambigüedad, Scannone hace notar que en la génesis del pensamiento de Heidegger, éste se detiene y toma, únicamente, la apertura a lo nuevo del «todavía no» cristiano, “pero se olvida del «ya» definitivo que implican la creación y la Encarnación” (Scannone, 1969: 74). Ese «ya», que Heidegger deja de lado, es a la vez definitivo e histórico. No es, por lo tanto, una simple contingencia, pero tampoco llega a ser el absoluto ahistórico de la metafísica griega. En cuanto a la segunda, Scannone cree ver que, sobre la última etapa de su pensamiento, Heidegger considera a la diferencia teológica en y más acá de la ontológica. En consecuencia, “Dios, el dios o los dioses quedarían sometidos al evento del desocultamiento” (Scannone, 1969: 75), dando lugar a una nueva circularidad, no ontoteológica o dialéctica, pero sí de necesidad mutua entre el ser y dios.

Como segundo punto a destacar, es importante ver que, si bien Scannone considera a Heidegger como el superador de la metafísica occidental, en su artículo “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje” (Scannone, 1973), ya caracterizado por un lenguaje más influenciado por Lévinas, matiza dicha afirmación: “Heidegger *no termina de superar* el ámbito ontológico de la mismidad del ser y del pensar: no se abre a la alteridad del otro por la praxis, aunque a esa mismidad la piensa históricamente” (Scannone, 1973: 254; subrayado nuestro).⁸ Esto se debería a que, por un lado, aún quedan en su pensamiento resabios de filosofía trascendental, pero también a que, efectivamente, el filósofo alemán no piensa la diferencia desde la alteridad radical del otro, ni tampoco considera la relación con el misterio como relación interpersonal. En efecto, tal como señala Scannone, para “Heidegger se trata de un «ello», un *neutrum*, un evento, que recuerda en algo al destino impersonal de la tragedia griega” (Scannone, 1969: 76). Heidegger olvida, de esta manera, lo «óntico» en su nuevo sentido interpersonal, descuidando el momento personal de la verdad, ligado a un olvido del momento «volitivo» o «amativo», producto de su desconfianza por la filosofía de la subjetividad (Scannone, 1968).⁹ Al retomar la experiencia cristiana de la revelación histórica del misterio originario, Heidegger “«olvidó» que esa palabra se da en una relación ética de amor y de juicio, por eso no descubrió que ese evento del ser y del lenguaje se origina en un misterio personal que se da y que se dice” (Scannone, 1969: 76-77).

A su vez, el olvido del momento «óntico» interpersonal lleva consigo otra omisión. Heidegger, centrado en su «paso hacia atrás» no se ocupó de su contraparte, el «paso hacia adelante», constituido

8 Dichos similares pueden encontrarse en otras de sus obras aquí citadas (Scannone, 1974). Creemos que, a lo largo de la obra de Scannone, es posible visualizar cómo el autor va desligándose, sucesivamente, de la filosofía heideggeriana, adoptando una postura cada vez más crítica. Sin embargo, nunca deja de lado el núcleo central del que parte y que aquí pretendemos recuperar.

9 La utilización del término «óntico» para hacer referencia a la relación ética interpersonal es, sin duda, problemático y ambiguo; más aún si tenemos en cuenta que éste no fue sistemáticamente elaborado y determinado por Scannone. Sin embargo, lo tomamos de su obra, tal cual es utilizado allí (Scannone, 1968).

por la reflexión sobre las “*mediaciones ónticas*, dialécticas y prácticas en y por las cuales se exprese y cree una nueva historia” (Scannone, 1972b: 595). Este «paso hacia adelante» constituye, para Scannone, un momento esencial que no puede ser dejado de lado, en tanto que la originalidad de la pregunta por el ser se encuentra estrechamente ligada su «situacionalidad»:

La pregunta por el ser y desde el ser no será auténticamente originaria si no se «encarna» en su ser-ahí, es decir, si no se mediatisa desde y en el acontecer del lenguaje, que es diálogo y praxis históricos. [...] [dicha pregunta] *nos cuestiona* precisamente *por su «encarnación»* en el ente, es decir, nuestra historia y lenguaje concretos, en la praxis y el dolor de nuestro pueblo, en sus mitos, su arte y sus dichos, en la alteridad del rostro del otro aquí y ahora (Scannone, 1972b: 595).

De ser así, la encarnación de la pregunta por el ser en el ente no puede omitir, entonces, la situación actual, es decir, la situación latinoamericana. Si se quiere ir más allá de Heidegger y pensar el «paso hacia adelante», habrá de ser caracterizada, entonces, aquella situación en la que surge, para Scannone, la pregunta radical por el ser.

❖ La novedad de la situación latinoamericana

Scannone cree, profundamente, que la situación latinoamericana es única, lo cual se traduciría en una novedad a la hora de pensar al ser y a Dios. A partir de lo que llamaremos una «descripción de la situación hermenéutica», retomaremos sus notas esenciales (Scannone, 1973).¹⁰

Scannone destaca tres puntos esenciales: (a) por un lado, Latinoamérica consiste en un grupo de naciones ubicadas geopolíticamente como Tercer Mundo; naciones en un estado subdesarrollado y dependiente. (b) Al mismo tiempo, se trata de un continente que vive

¹⁰ Desde ahora podemos, y aún más debemos, preguntarnos si esta situación ha cambiado, en qué aspectos lo hizo y cuál es el resultado de dicha transformación.

un mestizaje real, tanto cultural como étnicamente hablando. (c) En tercer lugar, Latinoamérica vive también una auténtica postmodernidad y postcristiandad, solamente comparable a las del mundo desarrollado; es decir, una crisis, producida por la modernidad, de un determinado mundo sociocultural cristiano, aunque sin poder superarlo. Todo eso hace que pueda ser definida preliminarmente como “una situación de postmodernidad y postcristiandad dependiente en proceso de liberación” (Scannone, 1973: 259).

Pero entonces, como bien destaca Scannone, se está confesando que «*ya*» estamos en camino hacia la liberación y los nuevos tiempos, pero «*todavía no*» fueron propiamente nombrados, sino solamente son aludidos de forma profético simbólica. En efecto, tal situación da lugar a un triple hecho que Scannone cree ver en Latinoamérica: (a) por un lado, una creciente toma de conciencia de la propia situación de dependencia y subdesarrollo; (b) en segundo lugar, el surgimiento de una praxis de liberación en los diversos campos (pedagógico, político, filosófico, etc.), producto de dicha toma de conciencia; (c) una nueva experiencia religiosa que, mediada por la creciente toma de conciencia y la praxis de liberación, dan lugar a un nuevo lenguaje. Nada de esto puede ser ajeno al pensar; antes bien, da lugar al surgimiento de un nuevo lenguaje de la trascendencia, que se media y está mediado por la praxis de liberación. Se trata, en última instancia, de un “*lenguaje religioso de liberación*” (Scannone, 1973: 260).

La trascendencia se encarna en la praxis de liberación latinoamericana

A partir de todo este gran rodeo, estamos finalmente en condiciones de ver cómo es que Scannone estructura su propia filosofía de la religión. A modo de recapitulación de lo mencionado hasta aquí diremos que: (a) retoma el nuevo principio inaugurado por Heidegger, desprendiéndose, así, de la metafísica occidental del sujeto y de la sustancia y logrando entrar en la radicalidad y facticidad de la novedad histórica; (b) pero al mismo tiempo, e inspirado por Lévinas y Blondel, va más allá del filósofo alemán, buscando las mediaciones

ónticas (en el sentido tradicional del término) de la realización de la experiencia de la trascendencia, pero también las mediaciones «ónticas» de la encarnación de la trascendencia en la relación interpersonal, reincorporando, así, los momentos «amativos» y «volitivos»; (c) partiendo de la situación latinoamericana en la cual lo dicho en los dos puntos anteriores se encarna, específicamente, en la praxis de liberación que ya se da, pero todavía no.

Todo esto tomará forma en lo que Scannone llama «el punto de partida del nuevo lenguaje de la trascendencia». Éste no puede, como ya se vio antes, derivarse de una circularidad dialéctica de la praxis histórica de liberación; ello haría imposible que se tratase de una verdadera trascendencia. La praxis de liberación, tal como la entiende Scannone, ya alejada de la interpretación hegeliana y marxista, y embebida en el nuevo comienzo del pensar, no cae en aquél error, sino que es pensada, fundamentalmente, como una respuesta libre a una palabra que cuestiona; un com-promiso que surge de la respuesta a una pro-missio.

Al preguntarse de dónde surge esa interpelación, Scannone responde que ésta se da desde los pobres; la única éticamente trascendente sin dejar de ser, por ello, claramente determinada:

El punto de partida del nuevo lenguaje está dado por la interpelación absoluta, aunque históricamente 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).

Esta compleja fórmula revela, simultáneamente, que no se puede tratar ni de una reducción ingenua a la relación ética que ignore las mediaciones (ónticas) estructurales; ni de una reducción ontológica que ignore a la relación ética («óntica»); ni de una reducción estructural a las mediaciones ónticas que renuncie a la relación ontológica ni a la relación ética («óntica»). Se trata de una combinación de los factores éticos tomados de Lévinas, y ónticos estructurales, que complementan, necesariamente, a la novedad histórica de la gratuitad que veíamos inaugurarse con el nuevo comienzo del

pensar, abierto por Heidegger. Es por esta misma «incapacidad de reducción» que sería un grave error considerar que Scannone, perdido en un rodeo ontológico, ignora ingenuamente cualquier tipo de transformación de las relaciones ónticas, como las relaciones de producción. Lo que implica, sí, lo dicho por Scannone, es que la articulación de la dimensión óntica se haga en conjunto con la ética y ontológica: “que historia y praxis sean comprendidas desde la libertad histórica y trascendente del hombre y no primariamente desde el desarrollo de las fuerzas productivas” (Scannone, 1973: 262). La relación sujeto-objeto deja, en consecuencia, de ser la central dentro de un paradigma liberacionista, y pasa a estar estrechamente relacionada con la relación ética sujeto-sujeto y la relación ontológica identidad-diferencia.

Pero precisamos de una nueva salvedad. Al hablar de «pobres», Scannone no se refiere, únicamente, al sentido que Lévinas le da al término. Significa, aún más, el sentido de oprimido y, lejos de reducirse a un cara-a-cara intimista, se revela en una relación plural de los muchos que son pobres y oprimidos; es decir, el pueblo. Por lo tanto, es necesario que la praxis ética que se desprende de la respuesta a aquel imperativo no sea “meramente una praxis ética, como en Lévinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social [...] sino una praxis ético-política [...] practicante [...] [y, en tanto que cuestiona a todo el mundo de la vida] revolucionaria” (Scannone, 1973: 263), transformando, así, el conflicto en lucha por la liberación auténtica.

Pero si de lo que se trata es del cuestionamiento a la totalidad del mundo de la vida, por ponerlo en términos fenomenológicos, entonces, y como consecuencia de ello, el nuevo comienzo del pensar debe implicar, a su vez, una ruptura epistemológica. En nuestro caso, ésta corresponde al pasaje del lenguaje filosófico, reflexivo y crítico por la mediación histórica, la praxis de liberación y por una apertura al pueblo latinoamericano y su mediación; nunca tomando al pueblo representativamente como a un objeto al que se ve, sino desde dentro, asumiendo su propia historia (Scannone, 1973).

De este modo se descubre un lenguaje nuevo para la trascendencia, que retoma, esencialmente, la negatividad crítica como también la simbolicidad abierta del lenguaje analógico, sin dejar de ser,

nunca, eficazmente histórico. Dicho en otros términos, este lenguaje habrá de pasar por la negatividad y ruptura del «paso hacia atrás» que posibilita el «paso hacia adelante»: la praxis de liberación (Scannone, 1973). Es así que éste constará, entonces, de un triple movimiento: (a) por un lado, nombrará aquello que adviene, en su novedad radical; (b) lo hará simbolizándose en las contradicciones estructurales; (c) sin embargo, no las hará visibles desde la identidad del sistema mismo, como negación de éstas, sino desde una positividad esencial, propia de la novedad:

El lenguaje que surja de esa praxis nombrará a lo *nuevo ad-viniente*, irreducible a las estructuras *ya* dadas, y lo hará en cuanto esa praxis es una praxis *ético-política*, abierta a la trascendencia [...] Dicha posibilidad real, en su novedad ad-viniente, *se simboliza* en las mencionadas contradicciones estructurales, ella posibilita que se las perciba como contradictorias, pero *no es reductible* a la mera negación y rechazo dialéctico de esas contradicciones, sino que aporta una verdadera *novedad histórica*. [...] Ella es la condición de posibilidad de la *creación* de una estructuración del mundo verdaderamente *nueva* (Scannone, 1973: 262, nota 29; subrayado nuestro).¹¹

Consideraciones finales

El nuevo comienzo para pensar a Dios y la trascendencia, y el lenguaje que de éste se deriva desde la situación latinoamericana, da como resultado una compleja conformación de elementos, capaz de ser abordada desde tres dimensiones distintas: (1) desde la dimensión óntica, o, digamos, política: parte de la situación de injusticia estructural y su transformación concreta; (2) desde la dimensión «óntica», es decir, ética: se trata de la respuesta comprometida a

¹¹ Esta esclarecedora nota muestra, en toda su profundidad, la diferencia respecto de la dialéctica hegeliana. Podemos afirmar que aquello que se gesta aquí, a partir del nuevo comienzo del pensar, pero a la vez yendo más allá de él, es el método analéctico propio de la filosofía de la liberación.

la interpelación proveniente del otro que pide justicia; (3) desde la dimensión ontológica: consiste en la apertura a la diferencia, exceso de sentido irreductible a la identidad, y la novedad histórica que aquélla hace posible. Ninguna de estas tres dimensiones que, nosotros interpretamos, constituyen este nuevo comienzo, puede desprenderse o seguirse de otra, sino que forman un todo articulado que se enriquece mutuamente en su libre juego. Con ello, Scannone intenta escapar a cualquier reduccionismo o simplificación; sostener una sobre las demás llevaría necesariamente al error.

La filosofía de la religión de Scannone, al menos en su primera etapa, no consiste, entonces, en una rama específica de cierta disciplina, sino que es este espacio originario del pensar practicante, y que surge de la combinación de las tres dimensiones nombradas previamente. Es, a la vez, resultado y condición de posibilidad de su articulación. Es decir, que solamente a partir de aquellas tres dimensiones se hace posible la experiencia de la verdadera trascendencia religiosa; o, dicho en términos fenomenológicos, es a partir de la donación conjunta de ellas que lo divino se fenomenaliza: “a Dios no se lo descubre sino en la unidad de pensar y praxis en cuanto está *realizándose* (*in actu*), es decir, no en el mero concepto, sino en la acción humana integral” (Scannone, 1974: 236). Dicha fenomenalización acontece bajo un modo muy particular: el característico «ya, pero todavía no»; fórmula que da a entender que, por un lado, el acontecimiento de Dios es motivación de la liberación, pero que, lejos de agotarse en su continuo advenimiento, ya se encuentra presente, como epifanía. De este modo, a la pro-vocación que le es esencial (Scannone, 197: 252) le corresponde, también, lo que podríamos arriesgarnos a llamar una acción retro-vocadora. Llevado a un vocabulario teológico, para Scannone, la liberación es comparable con la escatología:

La liberación integral es una utopía (o más bien, es escatología) [...] no se trata de un mero ideal inalcanzable, sino que se va dando real, aunque no acabadamente, en la tensión histórica del «ya, pero todavía no». Tiene sus hitos, sus impases, sus *kairos*, sus saltos cualitativos, sus momentos históricos de realización significativa (Scannone, 1972a: 147).

De aquí se siguen, a modo programático, distintos rumbos futuros para el pensar filosófico que, en opinión de Scannone, son fundamentales: (a) por un lado, como ya se dijo, el desarrollo de un pensar practicante que, más originario que cualquier dicotomía entre sujeto-objeto, praxis-teoría, etc., tenga por meta la liberación latinoamericana; (b) sin embargo, en cuanto a la tradición filosófica, se abre un nuevo camino no menor: el de reinterpretar la historia de la filosofía a partir de este nuevo comienzo y, aún más, desde nuestra situación latinoamericana, recuperando, así, los momentos anteriores del pensar, pero desde un lugar radicalmente nuevo. Scannone menciona, al pasar, el ejemplo del marxismo:

Con esto no rechazo toda relectura del método marxista de interpretación y transformación de la historia que se haga desde una comprensión distinta del ser y el tiempo que la implicada en la filosofía marxiana y marxista. Pero dicha relectura implica su trasposición correctiva (Scannone, 1972a: 117, nota 7).

Esto, que no constituye sino tan solo un mero ejemplo, es aplicable, tal como lo comprende nuestro autor, a toda la tradición y, aún más, a aquellos pensadores que se encuentran en las fronteras de una época: “así como se puede radicalizar el pensamiento de cualquier pensador de la ontología de la totalidad, también, y con mayor razón, se puede radicalizar el de los pensadores fronterizos, para así superar dicha ontología *desde dentro*” (Scannone, 1972b: 151). Se abre, entonces, la posibilidad y necesidad de una revisión de la historia de la filosofía y del pensamiento occidental a partir de estos nuevos parámetros. Esta tarea también incumbe a la filosofía de la religión, en donde correspondería un trabajo análogo con, por ejemplo, las llamadas «pruebas de la existencia de Dios»: “es necesaria una relectura de dichas pruebas y aun del principio de causalidad en que se basan, relectura hecha por un pensar que haya seguido los pasos que históricamente ha ido dando el pensamiento filosófico y que lo re-piense desde nuestra situación” (Scannone, 1974: 234); a partir de la cual, la teología en general podría verse enriquecida.

(c) Ahora bien, dentro de este aspecto formal que hace a una ontología de la verdadera trascendencia y, por lo tanto, a una filosofía de la religión latinoamericana, queda aún la tarea pendiente, aunque ya mencionada (Scannone, 1972b), de atravesar las mediaciones ónticas; tanto de manera práctica, como también teórica. Hasta este momento, Scannone se había enfocado en una relectura histórica de la ontología de la trascendencia y de los presupuestos de los proyectos aparentemente liberadores. Sin embargo, si lo que se pretende es situarlo concretamente en la realidad latinoamericana, ha de ser preciso encontrar en las mismas mediaciones históricas y culturales, es decir, en lo óntico, la nueva ontología y ética adecuadas para una filosofía de la religión; en definitiva, buscar, hermenéuticamente, el «ya», propio de la epifanía de la trascendencia, en la realidad popular actual. De allí que, sobre el final de la «primera etapa» del pensamiento de Scannone, ya se fueran divisando mejor los signos, aunque presentes desde un comienzo, de una filosofía del símbolo y de la cultura, análoga a la «vía larga» en la hermenéutica de Ricoeur, como aquél lugar en el que una filosofía de la religión y de la liberación han de encontrar su «contenido»: ¹²

Creemos que es posible trazar un itinerario hacia Dios haciendo la hermenéutica de esos símbolos y mitos, fiestas, rituales, luchas y utopías. Sería otra manera, esta vez por la vía larga, de hacer una interpretación reflexiva y crítica de la experiencia de Dios y del itinerario de acceso a Él y a su conocimiento vivo (Scannone, 1974: 253-254).

En las reflexiones posteriores de Scannone, el autor ensayarán fundamentalmente este camino, profundizando inmensamente en esta intuición que, en principio, vendría a complementar a la «vía

12 Esta observación le fue sugerida, en el marco de las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, por Carlos Cullen (Scannone, 1972a). Sin embargo, para nuestro autor, no ha de entenderse como una ruptura, sino como un desplazamiento de acentos (Scannone, 2013). Algunas de sus motivaciones principales para éste fueron la influencia de nuevos interlocutores, como también de factores personales y sociales, etc. (Maddonni, 2017b).

corta» en que consiste la reflexión desarrollada en sus primeros trabajos, y que fue aquí presentada.

La apelación a Heidegger nos ha permitido adentrarnos en la profundidad de lo que significa la dimensión ontológica de la filosofía de la religión para Scannone, que no solamente tiene un sentido específicamente teológico, sino que involucra a la totalidad de una auténtica liberación. Es debido a la importancia fundamental de esta dimensión ontológica, que Scannone funda su crítica a los distintos proyectos históricos desde sus fundamentos, para lograr una conclusión formal sobre la estructura de cualquier proceso realmente liberador (Scannone, 1972a). Se ha visto cómo, en la lectura de Scannone, Heidegger supera la metafísica de la sustancia y del sujeto, y cómo intenta desarrollar las condiciones fenomenológicas de la trascendencia, es decir, esclarecer el «cómo» de su aparecer. Entre estas condiciones, cabe destacar algunas que, por su importancia, son centrales: (a) la trascendencia, para ser tal, debe ser diferente de la identidad e irreducible a ella; (b) de ello se sigue que la dimensión temporal del futuro posee un papel central y que, en su advenir, reconfigura las otras dos dimensiones temporales; (c) el sentido de la trascendencia es sin-fundamento, lo que equivale a decir que es don gratuito. Scannone retoma estos tres puntos esenciales de Heidegger, complementándolo con las dimensiones ética y óntica.¹³

¿No parece inútil detenerse a pensar las «cuestiones últimas» en vez de esforzarse por transformar las estructuras ónticas de dominación y dependencia? Creemos que no; éstas solamente pueden transformarse, realmente, si, y sólo si, se lleva delante, de manera simultánea, una trasformación en todos los aspectos, incluidos el ontológico. Acordamos en este punto con Scannone: “si ellos [los niveles político, social, económico, pedagógico y cultural] implican, aun sin saberlo, una comprensión y praxis inauténticas del ser y del tiempo, no serán liberadores” (Scannone, 1972a: 134). La ontología

13 Cabría realizar trabajos análogos al presente, respecto a los dos autores significativos para Scannone, en lo que hace a la dimensión ética y óntica, es decir, Lévinas y Blondel. En cuanto al primero, destacamos el de Beorlegui (1997).

gana, así, un papel acotado pero indispensable, dentro de una filosofía de la liberación:

Creemos que la función del pensamiento ontológico en el proceso de liberación latinoamericana es modesta, pero de real importancia. No le compete proponer o imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado de otros o preconcebido por sí, sino que, según su esencia crítica como pensamiento, le toca ayudarle a tomar conciencia de su situación y criticar los proyectos históricos que son manifiesta y ocultamente opresores (Scannone, 1972a: 149-150).

¿Cómo se mantiene, todo esto, a lo largo del desarrollo intelectual de Scannone, si es que se mantiene? ¿Qué transformaciones sufre? Estas son preguntas fundamentales para comprender su recorrido intelectual, pero que no podemos responder aquí. En lo que corresponde estrictamente a este trabajo, y recapitulando todo lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que la filosofía de la religión desde América Latina, por su parte, ocupa el lugar central de la articulación del pensamiento que pretende hablar correctamente de la verdadera trascendencia. La filosofía de la religión se convierte, de esta manera, en búsqueda, criterio y realización de la liberación en todos los ámbitos: ontológico, óntico y ético; liberación en la que Dios acontece históricamente.

Referencias

- Beorlegui, C. (1997). “La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 57/58, pp. 243-273.
- Maddonni, L. (2017a). “Filosofía de la religión desde la sabiduría popular. El aporte de Juan Carlos Scannone” en Roda, H. F. y Heredia N. (comps.). *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*: Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, pp. 239-254.
- (2017b). “Dependencia ontológica y liberación auténtica”, en *Cuadernos del CEL*, Vol. II, n. 3, pp. 39-59.
- Scannone, J. C. (1968). “¿Un tercer Heidegger?”, en *Stromata*, vol. XXIV, n. 1, enero-mayo, pp. 15-21.
- (1969). “Dios en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *Stromata*, vol. XXV, nn. 1/2, enero-junio, pp. 63-77.
- (1971). “Reflexiones acerca del tema «Hegel y Heidegger»”, en *Stromata*, vol. XXVII, nn. 3/4, julio-diciembre, pp. 381-402.
- (1972a). “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, en *Stromata*, vol. XXVIII, nn. 1/2, enero-junio, pp. 107-150.
- (1972b). “La pregunta por el ser en la filosofía actual”, en *Stromata* XXVIII, n. 4, octubre-diciembre, pp. 593-596.
- (1973). “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada”, en AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, pp. 245-269.
- (1974). “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo”, en *Stromata* vol. XXX, n. 3, Julio-Septiembre, pp. 231-256.
- (2013). “Autobiografía intelectual”, en Cantó, J. M. y Figueroa, P. (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, SJ, en su 80 cumpleaños*, Córdoba: EDUCC, pp. 19-39.
- Seibold, J. (2013). “Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone, SJ”, en Cantó, J. M. y Figueroa, P. (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, SJ, en su 80 cumpleaños*, Córdoba: EDUCC, pp. 41-52.