

ÍNDICE

Prólogo (por Guillermo Carlos Recanati) 3

Artículos

Guillermo Carlos Recanati

Presupuestos hermenéuticos y ¿lazos políticos?
Los orígenes del sector “populista” de la Filosofía de la
Liberación y el pensamiento de Juan Carlos Scannone 7

María Clemencia Jugo Beltrán

Juan Carlos Scannone en diálogo con Jean-Luc Marion 25

Ariel Fresia

Estar caído, nosotros y pueblo. Lo que Scannone lee en Kusch.... 41

Guillermo Rosolino

Desafíos y tareas de la religión en el nuevo milenio según
J. C. Scannone. Una mirada filosófica desde América Latina
que interpela el quehacer teológico 57

Artículos sueltos

Marcos Jasminoy

Un paso en la oscuridad. La experiencia religiosa de la
nada en Bernhard Welte y Franz Rosenzweig 73

María Laura Ballabeni

Lo universal en el hombre o el despertar religioso de la
individualidad 89

<i>Susana Otero</i> Fenomenología y el desarrollo histórico de lo social	98
---	----

Reseñas

Pablo Salvat Bologna, <i>Max Weber: Poder y racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política</i> , Santiago de Chile: Ril Editores, 2004, 320 págs., ISBN: 978-956-01-0078-8 (por <i>Santiago Polop</i>)	105
--	-----

Informe sobre la Fundación Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)	108
---	-----

Colaboradores	121
----------------------------	-----

PRÓLOGO

"El mundo de la vida históricamente situado que pensó y dijo Juan Carlos Scannone fue el de América Latina. Lo hizo a su modo, como corresponde, pero siempre con hondura y coherencia pragmática, como lo sabemos quienes lo conocemos. Descubrió la centralidad de las categorías de pueblo, ethos, sabiduría popular y otras más de ese tipo, expresadas en forma de vida y en juegos de lenguaje, en maneras de habitar el mundo y de relacionarse con los otros, en las creencias religiosas y en las orientaciones políticas de las comunidades latinoamericanas. Si uno revisa la producción escrita de Scannone, encuentra textos fácilmente identificables como pertenecientes a una perspectiva filosófica; otros, claramente ubicados en la tradición teológica, y un buen número en donde el autor reflexiona filosóficamente desde una experiencia cultural fuertemente marcada por lo religioso, o desde una experiencia religiosa, como lugar hermenéutico, convertida en una forma de habitar en el mundo, que es el significado primero de la cultura. Allí, en el sujeto de esa experiencia, que no es un yo, ni un yo-tú, sino un nosotros, en el que no se diluye la persona ni se evapora la relación interpersonal, sino que se hacen posibles, Scannone descubre valores como la fraternidad, la solidaridad y la justicia, que alojan impulsos hacia una liberación abierta al futuro. El pensamiento de Scannone pronuncia un conocimiento radicado en razones alimentadas por la fe, o una fe anclada en razones; y ambas, fe y razones, nucleadas en creencias básicas, indiscernibles en la experiencia vivida de los pueblos latinoamericanos" (Gustavo Ortiz, "Prólogo", en G. Recanati (2013), Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 7-8).

El presente número de ERASMUS tiene como principal objetivo rendir homenaje al filósofo y teólogo argentino Juan Carlos Scannone SJ, uno de los primeros intelectuales que ha participado en las actividades desarrolladas por la Fundación ICALA desde su creación. La trayectoria intelectual de Scannone -reconocida internacionalmente- es una gran riqueza para el pensamiento latinoamericano, porque implica un cambio de óptica en el análisis de la realidad latinoamericana (abandono de la visión eurocéntrica) y la propuesta de un nuevo punto de partida del filosofar (desde el pobre y/u oprimido, desde la periferia y/o exclusión) y de la reflexión teológica. Asumiendo críticamente los aportes de pensadores de distintas corrientes filosóficas, Scannone llevó a cabo una síntesis para pensar-nos y así entender-nos mejor a nosotros mismos. Síntesis que no sólo ha aportado su riqueza al ámbito de la filosofía latinoamericana -y universal-, sino también a la especulación y la praxis teológicas.

La mejor manera de homenajear a un pensador de tal envergadura es quizá analizar y discutir sus escritos. Es por eso que los autores que colaboramos en este número, que venimos trabajando desde hace ya

bastante tiempo su pensamiento, nos hemos propuesto llevar a cabo esta tarea. Cada uno analiza algún aspecto de su itinerario intelectual, siempre de la mano de las circunstancias históricas y las personas que, de una u otra manera, influyeron en el filósofo jesuita.

Por mi parte, y con la finalidad de aportar elementos para el análisis de la génesis de la Filosofía de la Liberación en América Latina -y, dentro de esta, del sector “populista”- y del pensamiento de Scannone en sus comienzos, me he propuesto realizar, en primer lugar, un recorrido histórico de los primeros tiempos de dicha filosofía, atendiendo a los acontecimientos políticos y sociales que se fueron sucediendo. Luego describo la etapa “latinoamericana” del itinerario intelectual de Scannone, coincidente con el surgimiento de la Filosofía de la Liberación. Por último, doy lugar al análisis y a la crítica de los avatares históricos, filosóficos y políticos de aquella época, llevados a cabo por Horacio Cerutti Guldberg en ese mismo momento histórico en que sucedieron los hechos.

María Clemencia Jugo Beltrán, por su parte, con el objetivo de ahondar en algunos aspectos de una ética de la responsabilidad y de la justicia desde nuestra realidad latinoamericana, destaca la capacidad dialógica de Scannone y su apertura para asumir aportes, sugerencias y perspectivas de otros pensadores. En su trabajo analiza el diálogo que éste establece con Jean Luc Marion acerca del fenómeno saturado, donde, asumiendo la fenomenología del filósofo francés, interpreta dicho fenómeno saturado como el llamado del pobre y excluido. Interpretación que es el punto de partida de su pensamiento y el horizonte hermenéutico de la filosofía latinoamericana.

A continuación, Ariel Fresia se propone mostrar la interpretación que Scannone hace de Kusch, ya sea en su lectura propia de este último o a través de Cullen y Casalla. Fresia desarrolla las categorías de geocultura / situacionalidad y estar / nosotros. Sostiene el autor que en Scannone se daría un traspaso desde la filosofía del trabajo de campo y la fenomenología de Kusch hacia un pensamiento sistemático. El hecho de tomar como punto de partida a la “geocultura” y al “universal situado” le permite arribar a la “universalidad situada y analógica”, por un lado; y, por otro, al “estamos nosotros”, y el “nosotros estamos” lo conduce a una “antropología del nosotros” y a la formulación de la categoría filosófica “pueblo”.

Según el análisis que hace Guillermo Rosolino del pensamiento de Scannone de los últimos años, las “ambigüedades, tensiones y conflic-

tos” son, para el jesuita, notas características de la situación religiosa en el siglo XXI. En este marco lleva a cabo una fenomenología de la religión y una filosofía de la religión desde Latinoamérica, y propone a ambas como aportes frente a los desafíos que los nuevos tiempos presentan a la teología en América Latina. Ésta puede valerse de las descripciones fenomenológicas de las distintas formas de religiosidad vivida y acortar las distancias entre la teoría y las experiencias religiosas concretas. No obstante, se torna necesario el diálogo interdisciplinario, en especial con la sociología y la antropología, ya que estos ámbitos del saber analizan los cambios que se van dando en el campo religioso y aportan elementos indispensables para abordar la cuestión tanto de la credibilidad del cristianismo, como de algunos contenidos de la fe en particular. Es necesario también que la teología tome en cuenta las experiencias religiosas particulares y no se conforme sólo con formas religiosas ideales que no arraigan en subjetividades concretas. Según Rosolino, tanto la fenomenología como la filosofía de la religión de Scannone proponen un valioso interfaz para el teólogo en su anhelo de aprovechar los resultados y la interpelación que le ofrecen esas ciencias.

Uno de los artículos sueltos aborda la *experiencia de la nada* en Franz Rosenzweig y Bernhard Welte como una experiencia fundamental de nuestra época y la interpreta en clave religiosa. Otro de los textos presenta la problemática del despertar religioso de la individualidad, en Kierkegaard. Finalmente, un tercer artículo presenta a la fenomenología husserliana como camino intermediario entre el positivismo y la hermenéutica en el desarrollo histórico de lo social.

Este número de ERASMUS cierra con una reseña de las principales actividades que la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano) de Río Cuarto ha realizado a través de su historia.

Guillermo Recanati

PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS Y ¿LAZOS POLÍTICOS?

Los orígenes del sector “populista” de la Filosofía de la Liberación y el pensamiento de Juan Carlos Scannone

Guillermo Carlos Recanati

Introducción

Haciendo memoria recuerdo que, algunos años atrás, cuando de la mano de Gustavo Ortiz -maestro y amigo- comencé a incursionar e investigar el pensamiento de Juan Carlos Scannone, centré la atención en sus postulados acerca de la “racionalidad sapiencial latinoamericana”. En esa ocasión intenté mostrar -a través de un análisis exhaustivo de su itinerario intelectual, y teniendo en cuenta las influencias que había recibido- cómo dicha racionalidad era un tema central en su pensamiento y se hacía manifiesta en la cultura popular latinoamericana, especialmente en sus expresiones éticas, políticas y religiosas.

El presente artículo intenta hacer justicia a esta crítica atendiendo a ella de manera especial a fin de aportar otros elementos al análisis de la génesis de la Filosofía de la Liberación¹ en América Latina, del sector “populista” en ésta, y del pensamiento de Juan Carlos Scannone en sus comienzos.

En el primer apartado haré un recorrido histórico de los primeros tiempos de la FL, siguiendo a algunos autores que han intentado (con mayor o menor precisión) reconstruir la historia de la filosofía latinoamericana atendiendo a los acontecimientos políticos y sociales que se fueron sucediendo. En el segundo expondremos la etapa “latinoame-

ricana” del itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone, coincidente con el surgimiento de la FL. Aquí, además de recurrir a los autores que hacen historia de dicha filosofía latinoamericana, citaré al mismo Scannone en una breve autobiografía publicada hace poco más de una década. Por último, daré lugar al análisis y a la crítica de los avatares históricos, filosóficos y políticos de aquella época llevados a cabo por Horacio Cerutti Guldberg en ese mismo momento histórico en que sucedieron los hechos.

Los comienzos de la Filosofía de la Liberación en América Latina

De la mano con la situación política y social que se vivía en la década del '70 en América Latina, surge un nuevo pensamiento o una nueva manera de hacer filosofía, a la que se le llamará “Filosofía de la Liberación”. Será éste el fruto más representativo de la toma de conciencia de la identidad latinoamericana. (Beorlegui, 2006: 661)

Ahora bien, es necesario hacer la salvedad de que, aunque la FL ha sido la corriente de pensamiento latinoamericano más original y representativa, no obstante, no fue la única; numerosos filósofos y pensadores han pertenecido a otras líneas, tales como: la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo, etc. Incluso, dentro de la misma FL coexisten variedad de enfoques, puntos de vista, críticas internas, autocríticas, contradicciones, evolución del pensamiento, etc., que manifiestan un movimiento para nada homogéneo y no permiten simplificar la cuestión englobando todos los temas y a todos los protagonistas dentro de la FL. Es más, tampoco se debe identificar a dicha filosofía como la “filosofía latinoamericana” de las últimas décadas. Incluso, esto hace pensar a Carlos Beorlegui (el autor que estamos tomando como referencia en este punto) que tal vez, por los cambios que se han ido sucediendo, estemos siendo testigos de la superación de la propia FL, o al menos, de una manera diferente de hacer filosofía: de una radical confrontación con el pensamiento eurocéntrico a una postura más dialógica-intercultural. (Beorlegui, 2006: 661-662)

Tal vez el principal crítico de la consideración simplista de la filosofía latinoamericana como FL sin más, sea Horacio Cerutti Guldberg, quien afirma que “la filosofía de la liberación no es, ni de lejos, la única novedad conceptual de mi país (Argentina) y de la Patria Grande” (Cerutti Guldberg, 1976: 360). Ahora bien, lo que sí hay que reconocer -asevera Beorlegui- es que la FL representa la línea de pensamiento más

novedosa y original de la generación del '70, y es la que mayor repercusión ha tenido *ad intra* y *ad extra* de los países de América Latina. (Beorlegui, 2006: 662)

De acuerdo al análisis que realiza Eduardo Devés Valdés sobre el concepto de "liberación" en el pensamiento latinoamericano, éste no se reduce a la historia de la filosofía reciente de nuestro sub-continente, sino que la trasciende. Surgió primero en el ámbito de la educación, allá por la década del '60, en los escritos de Paulo Freire. Más tarde (a finales de esa década) fue incorporado en las reflexiones teológicas de Gustavo Gutiérrez, para arribar a la filosofía a comienzos de los '70. (Devés Valdés, 2009: 157) Cabe destacar que el autor extiende el concepto de liberación como motor de algunos líderes sociales y políticos latinoamericanos: "...existe, aunque con menos fuerza conceptual, una teoría estratégica de la liberación en Fidel Castro y Ernesto 'Che' Guevara, una sociología de la liberación con Orlando Fals Borda, una psicología con Ignacio Martín-Baró, una teoría de los derechos humanos con Adolfo Pérez Esquivel e incluso un pensamiento político en Salvador Allende" (Devés Valdés, 2009: 157).

A nivel internacional el "liberacionismo" tuvo mucha fuerza: primero, en el ámbito del americanismo europeo, aunque también norteamericano; en las discusiones teológicas entre los teólogos de la liberación y la curia romana; en el ambiente de la cooperación internacional, a causa de los aportes de Freire y entre los intelectuales del llamado Tercer Mundo, o aquellos pertenecientes a los sectores más pobres dentro de los países desarrollados. (Devés Valdés, 2009: 157)

Al interior de este movimiento de ideas en expansión, se fueron generando subdivisiones: a) en cuanto a las disciplinas: filosofía, teología, pedagogía, estrategia, etc.; b) de tipo ideológico: creyentes "populistas", agnósticos, marxistas; c) de orden cronológico: postulados iniciales –los cuales llegan aproximadamente hasta 1975/76–, y los postulados más tardíos. (Devés Valdés, 2009: 157)

Los antecedentes que más han sido señalados son: algunas corrientes filosóficas europeas, como la fenomenología, el existencialismo y el marxismo; las últimas novedades de las ciencias sociales, junto al pensamiento socioeconómico latinoamericano; la herencia del nacionalismo y el continentalismo, aunque más débilmente. (Devés Valdés, 2009: 158)

Según Devés Valdés, a pesar de la indiscutible influencia de los postulados de Freire en el ámbito teológico, éstos no llegaron a constituir-

se como una escuela, donde coexistan diversos autores identificados con ese pensamiento; esto, en cambio, sí sucedió en la teología. La impactante obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación*, manifestó la presencia de un pensamiento latinoamericano que se había venido desarrollando y que alcanzaba un importante grado de madurez. El mismo se vería reflejado luego en los escritos de Juan Carlos Scannone, Leonardo Boff, Rubem Alves, Lucio Gera, Ronaldo Muñoz, Ignacio Ellacuría, Hugo Assmann, Segundo Galilea y Enrique Dussel, cada uno en su ámbito. (Devés Valdés, 2009: 168) La influencia inmediata de estas ideas fueron algunos acontecimientos eclesiales, entre los cuales el movimiento “Cristianos para el Socialismo” fue el más conocido. Por otra parte, a nivel del pensamiento latinoamericano en general, la Teoría de la dependencia, incluyendo aquí al cepalismo, tuvo mucha importancia en el surgimiento de la Teología de la Liberación, sin olvidar la ya mencionada influencia de Freire.

En cuanto a la FL, ésta comienza a manifestar sus primeras señales de existencia como escuela filosófica en 1971 durante el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba, Argentina. “En esta nueva tendencia ha sido destacada la presencia de elementos teóricos así como de inspiraciones provenientes del dependentismo y del marxismo, de los pensadores nacionalistas y anticolonialistas, de la teología y la pedagogía de la liberación y de las declaraciones del episcopado latinoamericano, de los filósofos Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea y, por cierto, de variadas voces provenientes de la Revolución Cubana y de otros procesos progresistas latinoamericanos de esos años” (Devés Valdés, 2009: 181).

De acuerdo a Devés Valdés, estas diversas ideas provenientes de diferentes sectores intelectuales son las que van a permitir la conformación de la Filosofía de la Liberación. La misma, que en sus comienzos surgió de la mano de un tipo de nacionalismo y del catolicismo, se va desvinculando de estas posturas -poco a poco y sólo en algunos sectores-; gracias al aporte de Salazar Bondy se conectará con un pensamiento más laico, e incluso con el existencialismo y el marxismo. Pero sobre todo -asevera Devés Valdés- reconocerá las tradiciones del pensamiento latinoamericano, en cuanto que se articula a la producción filosófica de esos años, sobre todo de filósofos como: Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao y Alberto Villegas, junto a otros. (Devés Valdés, 2009: 181)

La etapa “latinoamericana” del pensamiento de Juan Carlos Scannone

Cuando a finales de 1967, después de su paso por Europa, el jesuita Juan Carlos Scannone regresa a la Argentina -comienza aquí simbólicamente la primera etapa estrictamente latinoamericana de su pensamiento-, se encuentra con una Iglesia latinoamericana que, tras el impulso del Concilio Vaticano II, busca actualizar su misión. Por tal motivo el Episcopado estaba organizando la Conferencia episcopal de Medellín que se llevaría a cabo en 1968. Allí se hace explícita la situación de precariedad, pobreza injusta, subdesarrollo y dependencia socio-económica que padece América Latina. La Iglesia del sub-continente tenía por delante un gran desafío, en orden a repensar lo propio, para llevar adelante una tarea evangelizadora renovada de acuerdo con el sentir de la Iglesia universal. Es entonces cuando comienza el planteo acerca de la *liberación*. (Scannone, 2001: 561; Rosolino, 2004: 308-309) Pero incluso a nivel filosófico se hacía presente el desafío del “pensar propio”. La filosofía latinoamericana también había sido víctima de la dependencia. (Seibold, 1991: 196; Beorlegui, 2006: 710) “El ideario blondeliano de vivir la vida de fe, elaborando al mismo tiempo un pensar, que brote de esa vida, estaba allí latente en el joven Scannone. Sólo buscaba la forma de concretarse” (Seibold, 1991: 196; Scannone, 2001: 561).

El comienzo de dicha concreción se llevará a cabo tras un encuentro del jesuita con Dussel, quien, en 1970, viaja a San Miguel a escribir un artículo para la revista *Concilium*. Es allí donde surge la idea de realizar unas jornadas sobre el pensamiento filosófico argentino. Las mismas se concretarán en agosto de ese mismo año con el nombre de Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. (Scannone, 2001: 561; Beorlegui, 2006: 710-711) A continuación de las mencionadas jornadas, un grupo de filósofos santafesinos invita a Dussel y a Scannone a conversar sobre filosofía latinoamericana. El primer encuentro informal se realizará en Santa Rosa de Calamuchita a comienzos de 1971. Dussel, quien por esa época se encontraba muy influenciado por la teoría de la dependencia, perteneciente al campo de las ciencias sociales, llevará a la discusión el libro de Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Salazar Bondy, 1960; Scannone, 1990: 16) Allí el autor expresa su preocupación por la histórica dependencia de la filosofía latinoamericana con respecto a la

filosofía europea, lo cual no le permite arraigarse en su propio pensamiento y por consiguiente continúa siendo perpetuamente una filosofía inauténtica. Según Scannone, la filosofía latinoamericana –planteada por Salazar Bondy– sólo podía ser entendida como filosofía de la liberación. (Scannone, 2001: 562) La influencia de Dussel en Scannone es notable, a tal punto que años después, este último afirmará: “mirando hacia atrás, estimo que fue sobre todo el encuentro con Dussel el que me hizo explicitar el interés por un pensamiento en perspectiva latinoamericana” (Scannone, 2001: 561). Scannone, por su parte, entusiasmó al grupo con el pensamiento de Emmanuel Levinas. Desde entonces Levinas será uno de los principales autores a la hora de pensar la alteridad latinoamericana.² De esta manera (según sostiene Seibold) surge el primer esfuerzo de filósofos argentinos por formular una filosofía de la liberación. (Seibold, 1991: 196-197; Beorlegui, 2006: 711)

En el ámbito teológico (ya hemos hecho referencia) Gustavo Gutiérrez comienza su elaboración de una Teología de la Liberación latinoamericana. Con la publicación en 1971 de la primera edición de su obra: *Teología de la Liberación. Perspectivas*, (Gutiérrez, 1971) inaugura un camino de reflexión teológica que tendrá que ver con un movimiento espiritual, pastoral y de promoción humana desde una perspectiva cristiana, que también provocará la reflexión a nivel filosófico aunque con autonomía entre ambas “ciencias”. En el mismo año 1971 (como también hemos comentado) se llevó a cabo el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia. Según Scannone, allí se dieron cita un buen número de jóvenes filósofos interesados por la filosofía latinoamericana. Scannone y Dussel expusieron sus trabajos en el Simposio “América como problema” (Scannone, 2001: 562).³ Comenta Seibold, que participó de dicho Congreso el filósofo argentino Rodolfo Kusch, cuyo aporte será muy valioso en un futuro grupo de reflexión coordinado por Scannone. Además de él, participaron otros pensadores interesados en la elaboración de una filosofía argentina y latinoamericana, como Casalla, Ardiles, Fornari, entre otros. (Seibold, 1991: 197)

Las segundas Jornadas filosóficas de San Miguel se realizaron en agosto de 1971, ahora sí con una importante participación de filósofos argentinos y latinoamericanos. El tema elegido fue “la liberación latinoamericana”, el cual fue abordado desde diferentes perspectivas. Los expositores fueron: Assmann, Dussel, Borrat y Scannone. Este último expuso su ensayo sobre la ontología del proceso liberador latinoamericano. (Scannone, 1972: 107-150) En dicho ensayo “Scannone inten-

taba por primera vez apresar el núcleo metafísico de los proyectos liberadores del continente a partir de los presupuestos filosóficos de Heidegger y Levinas y con las perspectivas hegelianas de una filosofía de la historia” (Seibold, 1991: 197). En su crítica a este trabajo Carlos Cullen le señala a Scannone que desde esta perspectiva se corría el riesgo de quedarse sólo en la “vía corta” de la fenomenología (utilizando palabras de Ricoeur), y se omitía la “vía larga”, que recurre a la simbología y a la narrativa. Según Cullen, esta última era más favorable a la hora de elaborar una filosofía latinoamericana, en contacto directo con el sentir popular. Desde allí se podría abordar mejor el tema de la liberación. Para Scannone esta crítica fue muy oportuna, a tal punto, que marcó un giro en su pensamiento filosófico. De una perspectiva fenomenológica pasó a una hermenéutica a partir de (Hegel y) Ricoeur. (Seibold, 1991: 197-198; Scannone, 2001: 564) Ahora bien, el cambio de rumbo en su manera de pensar debió pasar por un largo proceso antes de su giro definitivo.

Otro de los expositores de las Segundas Jornadas fue Hugo Assmann, quien había publicado recientemente su libro *Opresión – liberación: Desafío a los cristianos* (Montevideo 1971).⁴ Scannone confronta su propia posición con la de Assmann –a la que considera muy radical– y expresa que dicha confrontación lo ayudó a perfilar mejor su pensamiento y le permitió establecer la distinción entre la radicalidad de la opción evangélica por los más pobres y la reflexión teológica que se desprende de ella, por un lado, y la no-absolutización de las mediaciones históricas (tanto prácticas como teóricas) de dicha opción, por el otro. (Scannone, 2001: 563)

Entre 1971 y 1975 se intercambiaron numerosas ideas y se podría decir que fue un tiempo de crítica y decantación. Los sucesivos encuentros anuales en San Miguel y en Calamuchita tuvieron mucho que ver con este fructífero diálogo. El pensamiento de Levinas (que, según Seibold, el mismo Scannone había introducido en las discusiones filosóficas) era asumido, pero reelaborado desde una nueva perspectiva: la del “pueblo”, la del “nosotros-ético-histórico” de un pueblo como sujeto liberador. No obstante, a partir de la rígida oposición dependencia-liberación, se corría el peligro de llevar el análisis a un pesimismo sobre América Latina sacando a la luz sólo lo negativo del “Nuevo Continente” y olvidando lo propio y positivo manifestado de muchos modos en su cultura. (Scannone, 1990: 17) Expresiones de esta riesgosa tendencia están presentes en las publicaciones (en las que tam-

bién participa Scannone), tituladas: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Varios, 1973: 198; Varios, 1975: 198). En esta última comienza a vislumbrarse la problemática de la cultura. Será Scannone quien, con su obra: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación* (Scannone, 1976), cierre la etapa anterior y abra una nueva. En dicha obra, que es de índole teológica, aparece una reflexión crítica sobre los presupuestos de la FL. La misma “ya anuncia la puesta en obra de una hermenéutica de la historia y de la cultura latinoamericanas. Se rechaza así la abstracta dialéctica basada en la negación de la negación y se penetra en el arduo desciframiento de la realidad simbólica” (Seibold, 1991: 198). Scannone señala que este análisis histórico-cultural, utilizado como mediación, ya sea teológica o filosófica, sobre y desde la liberación, para mediar la acción pastoral y social liberadoras, lo empleó siguiendo a Gera. (Scannone, 1990: 17) Ahora bien, hace la salvedad de que no por ello descuidó el análisis socio-cultural, y aunque su comprensión del mismo no era marxista, tomó valiosos elementos de esta corriente. (Scannone, 2001: 564; Rosolino, 2004: 310-311) Por último, afirma Scannone que su evolución en el ámbito filosófico influyó en su perspectiva teológica, aunque siempre intentó diferenciar los métodos entre ambas “ciencias” (Scannone, 2001: 564).

Análisis y crítica de Horacio Cerutti Guldberg

Horacio Cerutti Guldberg señalaba en 1973, cuatro características propias de los filósofos de la liberación de esa época. En primer lugar, se intentaba elaborar una auténtica filosofía con validez universal, aunque situada en América Latina; seguidamente, se hacía necesario terminar con la situación de dependencia, con la cual estaba en complicidad la filosofía academicista llevada a cabo hasta entonces en Latinoamérica; tercero: la intención general no era inventar una nueva filosofía, sino explicar de modo crítico las necesidades del pueblo pobre y oprimido; por último, son estos oprimidos los que introducen la *novedad* histórica, la cual es el objeto de estudio de y por la FL. (Pérez Zabala, 1998: 151)

Además, el profesor Cerutti Guldberg escribe un artículo en la década del '70, donde da cuenta de la relación íntima entre el comienzo de la FL y los avatares políticos de la época, concretamente en Argentina.⁵ Recurre, en primer lugar, a la disputa entre Augusto Salazar Bondy y

Leopoldo Zea acerca de los orígenes del filosofar con intereses liberales en América Latina.

Como señalamos antes, el filósofo peruano entendía que hasta ese momento aún no se había elaborado una filosofía “nuestra” latinoamericana. El argumento era que para lograr una auténtica filosofía la misma debía ser original. Lo que se había producido hasta entonces era sólo una mera copia (imperfecta) del pensamiento de turno (y de moda) en el centro. (Devés Valdés, 2009: 182-183)

Salazar Bondy caía así -según Cerutti Guldberg- en la concepción populista de las “oleadas”, que intentaba provocar una ruptura con el pasado histórico, acusando a la filosofía latinoamericana de repetidora y acrítica de las corrientes de pensamiento de turno en las regiones centrales.

La crítica que hace Cerutti Guldberg de dicha concepción es que deja de lado la producción propia latinoamericana, la cual asume esas corrientes, a la vez, las reelabora, e incluso influye con su pensamiento en otras filosofías.

Por su parte, Leopoldo Zea analiza el problema desde la óptica de la filosofía de la historia. Lo hace desde la antropología e incorpora la cuestión ideológica y política. Apunta sobre todo al proceso del devenir de la historia y su continuidad incluso en el pensamiento de América Latina. Salazar Bondy responde haciendo hincapié en la insuficiencia de la simple postulación de “pueblo”, ya que la alienación permanece a pesar de ello. Por último, responde Zea al filósofo peruano (ya fallecido) advirtiendo del peligro de la a-historicidad para comprender correctamente a la filosofía latinoamericana.

Es en esta época cuando comienza a “oficializarse” la categoría de “filosofía de la liberación”.⁶ La misma -que al parecer integra un movimiento de renovación en el pensamiento latinoamericano, y que es un fenómeno de casi todos los países de América Latina- surge, de acuerdo al análisis de este acontecimiento llevado a cabo por Cerutti Guldberg, fundamentalmente en Argentina, pero también en Perú, México y Ecuador. En Argentina se encuentra íntimamente relacionado por los acontecimientos histórico-políticos que se dieron entre 1969 y 1976, y en especial entre 1972 y 1974, donde el lema del Partido Justicialista “liberación o dependencia” es difundido masivamente y simboliza la ideología de un fuerte y multitudinario movimiento social.

Al II Congreso Nacional de Filosofía corresponde situarlo en conexión con el I Congreso de 1949. De acuerdo a la interpretación que ha-

cía Cerutti Guldberg en esos años, ambos se encuentran ligados con una clara intencionalidad política. En el primero el objetivo era mostrar al exterior y a la clase media, los principios filosóficos de la concepción política de Perón. El segundo se llevó a cabo con el fin de legitimar las pretensiones políticas de Juan Carlos Onganía. Intentando convencer a la clase intelectual argentina y a los observadores extranjeros de las “bondades” del proyecto del Teniente General basadas en los más “profundos principios cristianos”, motivo por el cual es lógico que quienes participaron del evento eran en su mayoría pensadores pertenecientes a sectores tradicionales junto a varios populistas, mientras que fue notable la ausencia de marxistas. De esta manera los populistas encuentran la forma de afianzarse como la alternativa académica frente al academicismo del momento. Y es así como surge la FL como una auto-denominación de este grupo de pensadores.

La interpretación que hace Dussel del segundo congreso es diferente, considera dicho acontecimiento como una instancia fundacional, pero nada dice acerca del posible vínculo con la intencionalidad política. Hace hincapié en que a partir del gobierno de Onganía (1966-1968) se fue conformando una nueva generación de filósofos. Sostiene que en dicho congreso esta generación logra expresarse por primera vez, y así provoca una irrupción, que se evidencia en la descentralización temática de los problemas o planteos. La preocupación será a partir de ahora la posibilidad o imposibilidad de una auténtica filosofía latinoamericana, frente a la universalista, abstracta y/o instrumental filosofía europea. (Devés Valdés, 2009: 183; Dussel, 1975: 219-220)

Pero Dussel no estaba solo en esta tarea: fueron varios los filósofos que, desde diversos puntos de vista, denunciaban la in-autenticidad de la filosofía latinoamericana. Osvaldo Ardiles señalaba que la filosofía europea que se cultiva en América Latina no puede acceder a la realidad del pueblo latinoamericano. Mientras tanto, Carlos Cullen postula la presencia de la oposición centro/periferia en el pensamiento filosófico latinoamericano, lo que conlleva el encubrimiento de ciertos postulados (como el dialéctico), y su consecuente impedimento para la independencia popular. Por su parte, Mario Casalla entiende que una auténtica filosofía elaborada en el sub-continente no debe llevarse a cabo aplicando las categorías de Occidente, sino produciendo su propio discurso de lo universal situado y mediante un lenguaje propio de su situación histórica. (Devés Valdés, 2009: 183-184)

Ahora bien, la aparente unidad y homogeneidad populista no era tal.

Si bien el “éxito” se debía a su adhesión con el populismo nacionalista, *ad intra* coexistían diferentes posiciones políticas y filosóficas que no se definían bien y estaban entremezcladas.

Mientras tanto, el sector disidente o crítico del populismo era acosado y perseguido por este último sector. Aunque Cerutti Guldberg aclara que también lo fueron los populistas que no pertenecían al grupo de la ultraderecha más tradicionalista. Dicho sector populista estaba conformado por los ya nombrados Dussel, Casalla, Scannone, Kusch, Ardiles, junto a otros, con las diferencias políticas y filosóficas mencionadas. La principal influencia proviene de la fenomenología y de filósofos europeos tales como Heidegger, Ricoeur, Levinas, Blondel, etc.

Por su parte, los disidentes (también con variantes) estaban constituidos (en su núcleo) por Croatto, Santos y Cerutti Guldberg. Los textos analizados y reelaborados son los del pensamiento latinoamericano, junto con el marxismo, freudismo, Nietzsche, la epistemología francesa, la lingüística contemporánea, el estructuralismo, entre otros. La crítica comenzó ante la sospecha de los escritos de Dussel y Scannone para justificar la política de derecha del momento.

Hasta aquí el análisis histórico del surgimiento de la FL. A continuación Cerutti Guldberg analiza el pensamiento populista y su conexión directa con la política. Entiende que el populismo propone una metafísica ético-política como base de una nueva praxis política, donde el filósofo se constituye como profeta que denuncia –desde afuera del sistema– las injusticias del opresor y, a la vez, corrige las desviaciones del oprimido.

Los postulados populistas utilizando la categoría de “otredad” de claro matiz levinasiano, consideran, según Horacio, que este “otro” se encuentra fuera del sistema de los totalitarismos modernos. Este “otro” es el “pueblo” latinoamericano, entendiendo como “pueblo” a los sectores populares, los cuales, por estar fuera del sistema ex-ceden al mismo. Por tal motivo, ya no hablan de dialéctica sino de ana-léctica o incluso de ana-dialéctica.

Ahora bien, la crítica de los disidentes a la postura populista tiene que ver con ambigüedades al interior de sus postulados:

a. La pretensión de constituirse como anti-eurocéntricos utilizando, sin embargo, el mismo bagaje conceptual del centro.

b. Ubicar arbitraria y ocurriente al “otro” (pueblo, pobre, oprimido, *excluido*, filósofo profeta, etc.) fuera del sistema. En todo caso se encontrarían fuera de los beneficios del sistema, pero no del sistema

mismo.

c. Renegar del pasado latinoamericano utilizando la metáfora de las “oleadas”. Es una forma de pasar de largo el freudismo y el marxismo considerándolos superados.

d. Intentar imponer de *hecho* la idea de que se está creando una nueva filosofía, constituyéndose ellos como fundadores.

e. Mantenerse re-ligados al discurso griego u occidental sin provocar una verdadera ruptura. La cual sería imposible de lograr sin que se produjese ésta primero a nivel político.

Son estos algunos ejemplos de las críticas del sector disidente al populismo. En otro texto de Cerutti Guldberg: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, podemos profundizar en las críticas. En primer lugar, advierte aquí que el “punto de partida” de este grupo de filósofos (se refiere al grupo al que pertenece Scannone, al que denomina “populismo de la ambigüedad abstracta”) es, en realidad, una filosofía como *ancilla teologiae*. Es en el fondo una opción “fideísta”, que relea la “praxis” histórica de manera blondeliana. Sus “novedades” (dependientes de la lectura e interpretación de Levinas) son: la cuestión del “rostro del pobre” y el tema de la “analogía”. Pero en definitiva el punto de apoyo de esta propuesta es Dios y las ciencias humanas son sólo un relleno, no tienen aquí la posibilidad de aportar nada nuevo. Además, según Cerutti Guldberg, este “nuevo punto de partida” el del “rostro del pobre, del huérfano y la viuda” que reclama justicia, niega la historia misma del pensamiento latinoamericano. De hecho para Dussel la historia latinoamericana comienza con la llegada de los españoles, y la filosofía latinoamericana con la (esta) filosofía de la liberación. Por su parte Scannone llega a las mismas conclusiones desde el momento que rechaza otros proyectos que no sean el de la “ontología del proceso auténticamente liberador”. Y Ardiles niega directamente la tradición del pensamiento latinoamericano adhiriéndose a la concepción de las “oleadas”. Por lo tanto, asevera Cerutti Guldberg que la observación de Leopoldo Zea sobre la a-historicidad del pensamiento de Dussel es extensible a todo el sector populista.

Otro aspecto medular del populismo es la cuestión metodológica, ya que estos incorporan, como señalamos antes, la noción de “analéctica” en contraposición con la “dialéctica” hegeliana (o marxista). Para Cerutti Guldberg el recurso a la “analéctica” tiene la intención de ser una alternativa frente al pensamiento moderno europeo, al modo como fue criticado por Heidegger. El problema es que dicha alternativa repite el

lugar y la función de la filosofía al modo heideggeriano sin más. Se intenta superar a los europeos pero partiendo de las mismas categorías utilizadas por éstos. Además, la filosofía no da lugar a las ciencias sino que (junto a la teología) se la considera el último/único criterio crítico.

En cuanto al sujeto del filosofar, Cerutti Guldberg entiende que los populistas identifican al filósofo como un profeta que se ubica fuera del sistema, lo hacen pretendiendo superar el marxismo. Con la noción de “pueblo” intentan reemplazar a la de clase social. Constituyéndose como “maestros” sólo logran una repetición tautológica y niegan la verdadera alteridad del proletariado.

Por último, como se ha dicho más arriba, para Cerutti Guldberg los populistas sostienen la idea de que la filosofía es una actividad exclusiva del filósofo, y que éste es el único capaz de interpelar al Otro, pero al mismo tiempo, se cierra a la interpelación de las ciencias humanas y sociales, a la vez que les dicta sus límites. (Cerutti Guldberg, 2006: 341-354) Horacio expresa luego una propuesta de trabajo que es, en definitiva, lo que ya venía haciendo el grupo disidente, tomar como propio todo el pasado humano y la tradición y, a través de un uso instrumental y crítico, intentar dar respuestas a los problemas propios. Por eso en el encuentro llevado a cabo en Salta en 1974 los disidentes se proponían elaborar una “filosofía de la ruptura”, dando así respuesta a una supuesta “filosofía de la liberación” original y originaria. Para Cerutti Guldberg dicha “filosofía de la ruptura” debe estar marcada por el sello de la crítica y autocrítica a fin de que ninguna ideología “camuflada” perjudique el auténtico proceso liberador y siga provocando el palabrerío de los filósofos sin que estos puedan realizar verdaderos aportes para un cambio real de la historia.

A manera de conclusión

Hemos llegado al final de este brevísimo análisis de la génesis de la FL, del pensamiento de Juan Carlos Scannone en su etapa “latinoamericana” y de las críticas que Cerutti Guldberg hace al sector “populista” de dicha filosofía. Cuan astuto y sutil, al modo de Ulises, nos previene este último del seductor, pero peligroso canto de las sirenas. Sin embargo, no creemos conveniente la actitud de taparnos los oídos, sino más bien, precavernos -como Ulises- para poder escuchar, criticar, autocriticarnos, y, ¿por qué no?... disfrutar de las bellezas del viaje, pero siempre con la intención de seguir navegando.

La discusión acerca de si aún es válido hablar de FL está vigente. El mismo Cerutti Guldberg propone en la actualidad seguir filosofando en América Latina para la liberación, para una liberación que todavía no ha sido del todo posible. No obstante, para ello, como este mismo filósofo sostiene, no debemos intentar recomenzar una y otra vez, ya que corremos el riesgo de repetir lo que otros ya han pensado tiempo atrás, y no sólo repetir sus aciertos, sino también sus errores. Por lo tanto, el análisis exhaustivo, responsable y comprometido de la historia del pensamiento latinoamericano no es una opción sino una obligación de las nuevas generaciones que se van sumando a la apasionante tarea de pensarnos desde y para Nuestramérica.

Pero además, quienes son los pioneros y/o fundadores de esta nueva forma de pensar-nos -y aún siguen enriqueciéndonos con su producción filosófica actual- deberían seguir aportando sus reflexiones, *aclaraciones y respuestas a las críticas*, cargadas ahora con el peso de la experiencia y la madurez, para que, por medio de la *memoria* -y gracias a ella-, podamos seguir construyendo la liberación que desde hace varias décadas y generaciones venimos deseando.

Notas

1. Aunque sería conveniente denominarla: “Filosofías de la liberación” por la diferencia de pensamiento *ad intra* de dicha filosofía. A la Filosofía de la liberación (en singular) en adelante la nombraremos con la siguiente sigla: FL.
2. Dussel, no hace referencia a Scannone cuando se refiere a su descubrimiento del filósofo judío, sino que ubica dicho descubrimiento en el contexto de un curso que estaba dictando en la Universidad Nacional de Cuyo. (Dussel, 1998: 20)
3. Además, Scannone participa de este evento como Presidente del Simposio “La pregunta por el ser en la filosofía actual”. En la introducción al debate filosófico plantea (con algunos conceptos que seguirán vigentes a lo largo de su itinerario intelectual) la problemática del ser, intentando permanecer fiel a la tradición, pero asumiendo la crítica a esa tradición a partir de Heidegger, de las afirmaciones de Max Müller y del pensamiento latinoamericano. (Scannone, 1972: 593-596)
4. Assman utiliza un instrumental de análisis marxista, aunque no acepta el materialismo ateo del mismo y postula una acción revolucionaria no necesariamente violenta.
5. El presente artículo data de 1976. Consiste en la exposición del pensamiento latinoamericano, concretamente de la *Filosofía de la Liberación* de esa época y su vinculación estrecha con los avatares políticos del momento. Su intención fue la elaboración de un trabajo accesible a la lectura de un público relativamente avezado en cuestiones filosóficas. Intención que tiene que ver con una lógica –perdurable en el pensamiento del autor– que desdibuja la clásica (y multi-históricamente-remarcada) frontera entre doxa y episteme. La idea era dar testimonio de “la necesidad de una memoria histórica crítica del proceso” en que se desarrolló la filosofía de la liberación en Nuestra-América hasta ese momento.
6. Enrique Dussel se autoatribuye la autoría de esta categoría. (Dussel, 1998: 13)

Referencias

- Beorlegui, C. (2006), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Segunda edición, Bilbao: Ed. Universidad de Deusto
- Cerutti Guldberg, H. (1976), "Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", en *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* III, 351-360
- Cerutti Guldberg, H. (2006), *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Tercera edición, México: FCE
- Devés Valdés, E. (2009), *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, T. II "Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)", 2da. ed., Buenos Aires: Biblos
- Dussel, E. (1975), "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, 219-220
- Dussel, E. (1998), "En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)", en *Anthropos*, Barcelona, 13-36
- Gutiérrez, G. (1971), *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Lima: CEP/Ed. Universitaria
- Pérez Zavala, C. (1998), *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto: Universidad de Río Cuarto (Cit. en E. Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Tomo II, 2009: Desde el CEPAL al neoliberalismo (1950-1990), 2da ed., Buenos Aires: Biblos)
- Recanati, G. (2013), *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Rosolino, G. (2004), *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba
- Salazar Bondy, A. (1960), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México: sin ed.
- Scannone, J. C. (1972), "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata* 28, 107-150
- Scannone, J. C. (1972), "La pregunta por el ser en la filosofía actual", en *Stromata* 28, 593-596
- Scannone, J. C. (1976), *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca: Sígueme
- Scannone, J. C. (1990), *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe
- Scannone, J. C. (2001), "Aportes para una teología inculturada en América Latina", en J. J. Tamayo, J. Bosch (eds), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 559-572
- Varios (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum (cit. en R. J. Seibold, 1991)
- Varios (1975), *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires: García Cambeiro (cit. en J. R. Seibold, 1991)
- Seibold, J. R. (1991), "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone", *Stromata* 47, 193-216

RESUMEN

El presente artículo analiza los orígenes de la Filosofía de la Liberación. Mediante una reconstrucción del pensamiento de Juan Carlos Scannone pretende aportar algunos elementos nuevos para el análisis de la génesis de la Filosofía de la Liberación en América Latina y, dentro de esta, especialmente del denominado sector "populista".

Palabras clave: Filosofía de la Liberación, Juan Carlos Scannone, populismo

ABSTRACT

This article analyzes the origins of the Philosophy of Liberation. Through a reconstruction of Juan Carlos Scannone's thought it intends to provide some new elements for analyzing the genesis of the philosophy of liberation in Latin America and, within this, especially the so-called „populist“ sector.

Keywords: Philosophy of Liberation, Juan Carlos Scannone, Populism

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel analysiert die Ursprünge der Philosophie der Befreiung. Durch eine Rekonstruktion des Denkens von Juan Carlos Scannone sollen einige neue Elemente für die Analyse der Genese der Philosophie der Befreiung in Lateinamerika vorgelegt werden -und innerhalb dieser Strömung- insbesondere in Bezug auf den sogenannten „populistischen“ Sektor.

Schlüsselwörter: Philosophie der Befreiung, Juan Carlos Scannone, Populismus

Alexander von Humboldt



Stiftung / Foundation

We Quest the Best

The Alexander von Humboldt Foundation grants

Research Fellowships and Research Awards for long-term research periods in Germany

Programmes are open for highly qualified
scientists and scholars from

all countries

(for Germans: research stays abroad)

all disciplines

usually holding a Ph.D.

Apply any time!

Alexander von Humboldt Foundation

Jean-Paul-Strasse 12

D-53173 Bonn

phone: ++49-228-833-0

fax: ++49-228-833-199

e-mail: select@avh.de

<http://www.humboldt-foundation.de>

DAAD

Centro de Información y Asesoramiento

La representación del DAAD en Argentina
está a su servicio para toda consulta
relacionada con estudios en Alemania,
programas de becas del DAAD, universidades
y profesores en Alemania.

Con la finalidad de brindar información
acerca de las posibilidades que ofrece el sistema
universitario alemán, nuestro equipo de trabajo
también organiza eventos informativos
en las universidades argentinas y realiza presentaciones
en las ferias universitarias.
¡No dude en contactarnos!

DAAD

Servicio Alemán de Intercambio Académico

Corrientes 319, 1º Piso, sala 6
C1043AAD Buenos Aires
Tel./Fax: +54 - 11 - 4314 4722
daad@house.com.ar
www.daad.com.ar

JUAN CARLOS SCANNONE EN DIÁLOGO CON JEAN-LUC MARION

María Clemencia Jugo Beltrán

Un rasgo presente en la vasta reflexión y producción de Juan Carlos Scannone es su capacidad de diálogo y la disposición de enriquecer su propio pensamiento con las perspectivas y aportes de distintos pensadores, aquellos que le han propuesto palabras, métodos y pliegues por donde transcurrir en el camino del pensar. Para citar algunos de ellos: Heidegger, Levinas, Ricoeur, Habermas, Apel, Cortina, M. Henry, Jean-Luc Marion, además de sus permanente relación dialógica con los filósofos y los teólogos de Latinoamérica. Por ello, a lo largo de su tarea de pensador ha dado muestras de una práctica deliberadamente hermenéutica que entrelaza con sus propios aportes, lo que podemos nombrar, en cercanía de Gadamer, como fusión de horizontes. En esta oportunidad queremos abordar algunos aspectos del diálogo que Scannone establece con Jean Luc-Marion sobre el fenómeno saturado.

Sin suponer que este trabajo pueda abarcar la riqueza de connotaciones, referencias, conexiones y sabiduría de los pensadores, nos ha parecido muy profundo el intercambio filosófico que establece Scannone con los desarrollos fenomenológicos de Marion sobre lo que éste denomina “fenómeno saturado”. Los aportes y consideraciones, tanto de Marion como de Scannone, permiten profundizar aspectos de una ética de la responsabilidad y de la justicia, desde una deconstrucción del yo moderno, y hacia una fenomenología del amor y la trascendencia.

La preocupación ética del pensador argentino, siempre cercana a Levinas, recupera la fenomenología de Marion al pensar como fenómeno saturado el llamado que irrumpe del pobre y del excluido, punto

de partida de sus reflexiones, y también el horizonte hermenéutico de la Filosofía Latinoamericana, fenómeno que se da como llamada, y se constituye en “testigo” de nuestro compromiso ético, el cual debe sostenerse y expresarse en prácticas sociales, políticas y económicas de liberación.

Por nuestra parte, pensamos que enfocar el problema ético de la justicia teniendo como referencia inicial el “fenómeno erótico” como fenómeno saturado, y en contracara de la conflictividad social, nos coloca en un lugar de encuentro y solidaridad en donde conformar el ‘nosotros’ de la comunidad y la sociedad toda. Es el lugar de la lealtad, la promesa y la responsabilidad por los otros. El “otro”, el tercero, no es el que se opone a nosotros, sino el que atestigua el compromiso, la fidelidad y la comunión. Y como testigo, da testimonio y hace posible la sociedad y la justicia. La razón instrumental da paso a la racionalidad ética y *sapiencial*.

Comenzaremos con una presentación de la realidad Latinoamericana desde la experiencia fenomenológica y hermenéutica de Juan Carlos Scannone; luego se presentan algunos aportes de la fenomenología del ‘fenómeno saturado’ y de la ‘donación’ en Jean-Luc Marion, señalando las apreciaciones centrales de Juan Carlos Scannone sobre estas contribuciones. Nos centraremos en las implicancias éticas que suscitan estas cuestiones, siempre desde la perspectiva situada de Latinoamérica, pero admitiendo la universalización que se da en el compromiso ético responsable.

Realidad social, económica y cultural en Latino América. Propuestas de esperanza

En su trabajo “Signos de esperanza en la situación sociocultural de América Latina hoy”, Juan Carlos Scannone detalla, en la cita que sigue, la realidad actual de nuestro continente: “Pues bien, la ideología es un hecho *cultural*, y -en especial- esa ideología tuvo y tiene enormes consecuencias negativas tanto en el orden económico -que se evidencian en la actual implosión financiera- como también en el *social* (la *exclusión* de las mayorías por el *desempleo* estructural, una cada vez mayor brecha de *inequidad* entre ricos y pobres, la *fragmentación* social, el predominio de la economía *virtual* sobre la real, con sus consecuencias sociales, el empobrecimiento de la clase media: los ‘*nuevos pobres*’, etc.) y en el *cultural* (*homogenización*, *individualismo competi-*

tivo, con la consecuente corrosión de los lazos sociales, absolutización de la razón *formal e instrumental*, su priorización con respecto a la racionalidad *ética y sapiencial*, el *relativismo* ético y religioso, la crisis de la *cultura del trabajo*, etc.). Se dan también los efectos socioculturales del deterioro de ambas dimensiones, por ejemplo, la *violencia* urbana y familiar, la *inseguridad* pública, las *bandas* de adolescentes desocupados, los *niños de la calle*, el *consumismo y hedonismo* (droga, alcohol, sexo), etc.” (Scannone, 2011: 2-3).

Pensamos que nada de lo que pasa, pasa por encima o por debajo de cada uno de nosotros, sino que pasa también con y por nosotros. En nuestro mundo cultural, el valor de la propiedad y del dinero se impone sobre el valor de la vida propia o ajena. La aceptación sin cuestionamiento ético del mercado, del individualismo que reduce a cada uno al cuidado de su grande o pequeña cosa. La objetivación del cuerpo, del amor, del dolor, de la muerte y la vida. La búsqueda de la felicidad queda así reducida a la salvación individual: somos sordos a las necesidades o posibilidades de los otros, cuando no lo usamos como medios para obtener nuestros fines privados.

Sin embargo, Scannone, a lo largo de sus escritos, ha insistido en tener una mirada positiva y optimista. Así es que puede advertir el nacimiento de nuevos imaginarios, paradigmas culturales y acciones concretas que abren la esperanza y favorecen de hecho la búsqueda de una globalización de la solidaridad. Esta globalización será la que contrarreste la globalización económica y cultural desarrollada bajo la ideología neoliberal.

Entre estas acciones y nuevos paradigmas que nos propone se pueden enumerar: una mayor concientización de la democratización de las relaciones y las instituciones; el *neocomunitarismo* de base que abarca grupos en todos los niveles y que se muestra, entre otros aportes de la sociedad civil, en las cooperativas escolares, micro emprendimientos, huertas comunitarias, la *economía popular de solidaridad* y organizaciones pluriclasistas, así como muchas ONGs no funcionales al sistema. Las marchas de silencio por casos de impunidad, las Asambleas Barriales, los voluntariados, como Caritas; etc. Los *nuevos movimientos* sociales de distintas etnias aborígenes y de afroamericanos; la de los “sin tierra”, “sin vivienda”, “sin empleo”; las comunidades eclesiales de base; fábricas recuperadas por los trabajadores, etc. Haciendo referencia también a los nuevos mestizajes culturales que nacen en distintos ámbitos sociales como “gérmenes de una cultura comunitaria

nueva, fruto de una nueva síntesis vital intercultural y de un renovado 'mestizaje' cultural" (Scannone, 2011: 10).

Anteriormente ya se había referido al "fortalecimiento del *Tercer sector...* y de sus *redes de* solidaridad; el nuevo *imaginario cultural* y el *éthos de los derechos humanos*" (Scannone, 1999: 267). Este *éthos de los derechos humanos* implica una toma de conciencia nueva ya que, según Scannone, supera su mera enunciación formal y la reducción de los mismos a los derechos civiles y políticos para manifestarse como exigencia de los derechos socioeconómicos y culturales. La perspectiva de nuestro pensador centra el tema en la defensa del trabajo como derecho humano fundamental, "vinculado a la dignidad del hombre, y no a un mero cálculo de rentabilidad y eficacia económica" (Scannone, 2000: 467).

Estos cambios traen, según Scannone, nuevos desafíos: a) negar con una crítica ética radical la exclusión y todo lo que a ella conlleva; b) contribuir a encontrar una globalización alternativa a la que plantea el neoliberalismo: la "*comunidad global en el respeto de las diferencias*"; c) reconocer unidades políticas más amplias que el estado nacional con el fin de asegurar "*el bien común internacional*"; d) fomentar la emergencia de la sociedad civil sin menoscabar la acción del Estado; e) como, por otra parte, no parece que durante los próximos años se pueda prescindir de la economía de mercado, ésta debe ser regulada por un marco ético, político y cultural supranacional que oriente una economía *social* de mercado mundial como instrumento del bien común global, a lo que puede ayudar la reflexión filosófica señalando "la conveniencia de una especie de ONU democrática y eficaz" (Scannone, 2003: 172-173; 2011: 5-9).

En el trabajo de 2011 al que hacíamos referencia, el pensador se pregunta: "¿Tales alternativas no son demasiado utópicas en momentos en los que se hace cada vez más fuerte la *globalización*?" y se responde: "Pienso que no, pues precisamente autores como Anthony Giddens, que estudian sociológica y socioculturalmente este último fenómeno, señalan como viable (y, de hecho, ya emprendido) el camino de la *apropiación reflexiva de las tradiciones en el contexto de la globalización*, ante los riesgos (ecológicos, sociales, culturales) producidos por la misma y por el *éthos* de productivismo y consumismo que la anima" (Scannone, 2011: 10-11).

La irrupción del pobre en América latina

Sin lugar a dudas, lo hasta aquí señalado no tiene otro inicio para el pensador que lo que para él se erige como el punto de partida de sus preocupaciones y que debe ser el horizonte de la Filosofía Latinoamericana: la irrupción del pobre como ‘rostro’. Los pobres irrumpen como presencia siempre ya ahí, también en el surgimiento de los movimientos populares en los que se constituyen sujetos de su propia historia y de la historia sin más. Esta irrupción se da como una interpelación ética que nos compromete con una opción solidaria y que exige una praxis de liberación en todos los niveles. Tanto la opción ética como las acciones que de ella surgen, pueden ser llevadas a la reflexión y constituir un nuevo origen del filosofar. Un filosofar que, sin abandonar su peculiaridad teórica, sea también histórico y práctico. De esta manera el nuevo punto de partida para la Filosofía es un nuevo asombro, el de la dignidad de la vida. En términos de Marion, la dignidad de la vida como fenómeno saturado, llamada que desfonda al yo constituyente y lo asigna como responsabilidad.

El nuevo punto de partida convoca a un nuevo *logos* que es, en tanto palabra originaria de los ‘otros’ históricamente pobres, a veces mudo. Es palabra práctica, porque se da como interpelación a la libertad; y especulativa, en tanto que es emergencia de un sentido constituido desde el otro, y no constituyente. Este *logos* determina un nuevo lugar, porque asigna desde donde y hacia donde filosofar. La filosofía es entonces palabra segunda como respuesta a la interpelación. “Pobres hubo siempre, pero cuando Gustavo Gutiérrez habló de su “irrupción” se refería a un hecho nuevo. Pues, por un lado, pobres y no pobres tomaron *conciencia* explícita del hecho, la magnitud y, sobre todo, la *injusticia* de la pobreza en América Latina, como algo no “natural” sino *histórico y estructural*. Ello ocasionó asimismo su irrupción en las ciencias, no sólo en las ciencias sociales... con la nueva preocupación por la cultura y la religión *populares*-, así como en la teología y la filosofía (*de la liberación*)” (Scannone, 2011: 5).

Scannone dirá también que la forma de esta filosofía, además de analógica y situada, será “*incarnatoria y epifánica*”. Incarnatoria, porque tendrá que tomar cuerpo en mediaciones históricas concretas; y epifánica, porque se ve excedida por la excelencia de la dignidad del pobre que manifiesta y dice. Se transforma la filosofía desde el nuevo horizonte hermenéutico, integrando de un modo nuevo lo práctico y

lo especulativo, ya que dado el exceso de la dignidad que expresa, completa lo especulativo con un momento *sapiencial* contemplativo. Además, el momento ético se encamina al *logos* de la *gratuidad*, que si bien supone la justicia, no queda reducido a ella. *Gratuidad*, que se corresponde con la novedad histórica y con la experiencia ética de la alteridad. (Scannone, 1993: 137)

El nuevo *logos* de la filosofía deberá ser palabra práctica y transformadora, interpretando la justicia desde la solidaridad y el compromiso con la libertad de los otros. En el caso de la Filosofía Latinoamericana, con la interpelación ética del pobre y, por tanto, de la instancia “responsoria”, en el decir de Marion, comprometida con las situaciones históricas, económicas, sociales y políticas que se implican con su irrupción. La opción ética por el otro -el extraño- que nos interpela desde un horizonte que destotaliza mi sentido del mundo y que me cuestiona desde su indigencia y pobreza estructural e históricamente acontecida. Su interpelación está marcada por el conjunto de injusticias y marginalidades que los seres humanos han ocasionado a sus semejantes. Ese rostro es también expresión del dominio de otras culturas e intereses que se propusieron y se proponen como hegemónicos y que se hacen cuerpo en el otro, acallando o distorsionando para sí mismo su propia voz.

Admitimos que esto es una cuestión filosófica, y no sólo de la filosofía latinoamericana, por lo que la filosofía deberá realizarse como opción ética por la humanidad de todo otro, y, en consecuencia, como tarea en pos de la dignidad de la humanidad en marcha.

El fenómeno saturado en Jean-Luc Marion

En estas demandas para la teoría filosófica y la praxis que en ella se ilumina se centra el diálogo entre la fenomenología del ‘fenómeno saturado’ de Marion y la epifanía del pobre, ya que habrá que considerar este fenómeno como fenómeno saturado. Las referencias de Scannone hacen a una preocupación vital y central, en cercanía a la inversión levinasiana de la metafísica en ética y de la intencionalidad constitutiva hacia una responsabilidad constituida. Lo que expresa diciendo: “Considero ese acontecimiento como un verdadero ‘fenómeno saturado’, según la terminología de Jean-Luc Marion, es decir, un fenómeno en el cual la sobreabundancia de donación y, por tanto, de intuición, desborda todas las significaciones conceptuales, y aun los horizontes previos

de comprensión... dicha saturación vivida como donación no sólo da lugar a una inagotable 'hermenéutica' teórica, sino que se 'interpreta' también en renovadas 'acciones' ético-sociales y en exigencias de 'praxis histórica'..." (Scannone, 2012: 115).

Podemos sintetizar las referencias de Juan Carlos Scannone sobre los aportes de J.-L. Marion en los siguientes aspectos: la problematización del método fenomenológico; las consideraciones sobre el fenómeno saturado directamente relacionado con la fenomenología de la donación; sus observaciones a propósito del fenómeno erótico que nos compromete con la responsabilidad social y política de justicia; y sus referencias al tránsito metafísico-teológico que realiza Marion en la fenomenología de la donación.

Marion nos propone en su fenomenología una triple reducción: la del donador, la del donatario y la de lo donado: "El don no consiste en el objeto transferido sino en la *donabilidad*... el don potencial aparece al donador como teniendo que ser abandonado..." (Marion, 2008: 190). El donador da por la donabilidad del don; el don se da así desde sí mismo. Y todo fenómeno, en tanto su aparecer, será siempre fenómeno dado. "... el pliegue de la donación se extiende a todas las regiones de la fenomenicidad" (Marion, 2008: 293).

La donación precede al yo que se convierte en asignado. Como asignatario se recibe a sí mismo recibiendo lo que se da. Al recibir transmuta lo que se da en fenómeno, la donación en manifestación. El yo no precede sino que resulta de la donación, paradoja que designa una diferencia y, conjuntamente, una mutua pertenencia entre pasividad y actividad. "El pensamiento se recibe él mismo en el instante exacto que recibe lo que se da..." (Marion, 2008: 419). Si bien la donación se extiende a todo fenómeno, hay un tipo de fenómeno que nos posibilita el acceso fenomenológico de la donación de una forma más pura, el fenómeno saturado.

Marion introduce el tratamiento del fenómeno saturado teniendo dos hilos conductores, a saber: el desarrollo husserliano de la intuición y la excedencia de las categorías del entendimiento propuestas por Kant. Sus consideraciones sobre la intuición se inscriben en el camino fenomenológico de Heidegger y Levinas, la deconstrucción de la subjetividad moderna, subjetividad activa y constituyente. Pero propone su reducción fenomenológica como superadora del *Dasein* heideggeriano, ya que transita hacia la donación misma de lo donado, hacia la "donabilidad" de lo donado. Por ello también, da un paso más allá

del fenómeno saturado levinasiano, en tanto la donación que siempre excede, no se reduce al “rostro del Otro”, sino que se extiende a la fenomenalidad del fenómeno en sí misma. Lo que da, falta en la configuración del fenómeno porque “...el don sobrepasa a lo que cualquier ente pudiera dar...” (Marion, 1999: 141).

Desde la excedencia de las categorías kantianas es que puede caracterizar y decir que: “El fenómeno saturado se describirá... como no-mentable según la cantidad, insoportable según la cualidad, absoluto según la relación, inmirable según la modalidad” (Marion, 2008: 330). Su carácter imprevisible y eventual imposibilita la anticipación conceptual, la pre-visión que permita una síntesis. De modo semejante, a partir de un cierto grado de intensidad, la intuición excede toda anticipación de la percepción. Por todo ello, la intuición resulta cegadora e insoportable, y mirada experimenta un deslumbramiento. Para Marion, estar deslumbrado no es no ver, sino que es algo visible que la mirada no puede sostener, ya que la colma sin medida, más allá de sí misma. “Lo intolerable... designa un modo de la donación intuitiva... especialmente determinante para un reconocimiento real de la finitud... la mirada lo experimenta a veces como sin medida común respecto de ella, en el sufrimiento de una pasividad esencial” (Marion, 2008: 338).

El fenómeno saturado se da como absoluto en tanto imprevisible a partir del pasado, incomprensible en el presente, no reproducible en el futuro y, por lo tanto, único. Acontecimiento puro, desligado de toda analogía con un objeto de la experiencia, por tanto absoluto.

La caracterización de absoluto pone en cuestión el horizonte ya que éste se satura y si bien abre como posibilidad la aceptación de una pluralidad infinita de horizontes, absoluto y libre de toda analogía, se manifiesta precisamente en su “desfiguración”. No dependiendo de ningún horizonte, dice Marion, “lo llamaremos pues un fenómeno incondicionado” (Marion, 2008: 345).

La fenomenología de tales fenómenos deconstruye la relación sujeto-objeto, la cual pone lo visible bajo el control del que mira, conservándolo en su presencia. La relación que objetiva el fenómeno lo mantiene en su invariabilidad, lo cual posibilita situarlo en el horizonte del concepto. “Así, la mirada ve, pero más originariamente posee y conserva -mantiene” (Marion, 2008: 351). La constitución del fenómeno como objeto, oculta la donación, por lo que se presenta como un fenómeno mutilado ya que su intuición se limita a su concepto, “su advenimiento se limita a su constitución” (Marion, 2008: 496).

Desde esta fenomenología, Marion advierte que no sólo no puede el yo constituir tales fenómenos sino que, como describíamos anteriormente, el yo se experimenta constituido por ellos. Es una experiencia de finitud y pasividad por la que el Yo queda convertido en testigo. El fenómeno saturado lo precede interpelándolo y se dona intuitivamente; “diluvio intuitivo”, dice el filósofo, ante el cual el yo pierde su anterioridad. El testigo suplanta al yo y se vuelve asignatario. Y así como el fenómeno saturado muestra el carácter esencial del fenómeno como don, ya que aparece como sí mismo, desde sí y a partir de sí, es recibido por el asignatario como *llamada* y él se convierte en *adonado*.

La llamada se presenta de modo potente y apremiante, llama a entregarse y someterse a ella renunciando a la autarquía y a la autoposesión. El adonado se individualiza y recibe su identificación de la llamada. Al no ser un objeto, interpela pero se hunde en el vacío de un origen que se escapa. “... *me* recibo de la llamada que me da a mí mismo, antes de darme cualquier cosa” (Marion, 2008: 425). El adonado nace fuera del solipsismo. El hombre recibe la palabra en la escucha de la llamada; negar la facticidad originaria y primera de la llamada equivale a reconocerla y a la necesidad de responder como adonado. La cercanía con la fenomenología de Levinas no necesita ninguna justificación, se da de suyo, y por eso, cuando Scannone nos propone la irrupción del pobre como fenómeno saturado, está acordando no sólo con Marion, sino también con Levinas.

La llamada resulta fenomenológicamente anónima, por lo que el adonado le responde en la reducción que conduce a la pura donación. “Sólo esta pobreza logra herir al ‘sujeto’ y exiliarlo de toda autenticidad en tanto que adonado” (Marion, 2008: 470). El adonado recibe en su finitud lo que se da; y la fenomenalidad de lo que se da depende, en su mostración, de la finitud del adonado, quien nace precedido por la llamada.

Si miramos lo presentado desde una perspectiva metodológica, advertimos la sustracción del horizonte de manifestación, que cuestiona las bases de la fenomenología de Husserl y Heidegger, junto a la conversión del Yo trascendental constituyente de la fenomenología de Husserl en la pasividad responsoria del adonado. Este yo ya había sido sustituido por el Dasein de Heidegger, pero aquí se propone una sustracción e inversión también del Dasein, con aproximaciones a tópicos de la fenomenología de Levinas, tan cara también al pensamiento de Scannone. Dice Marion: “La mirada que el Otro pone sobre mí como

un peso no se deja mirar, ni siquiera ver... El Otro está así a mi cargo: estrictamente pesa sobre mi mirada... como una carga... ese rostro nadie lo ha visto jamás, sólo matándolo” (Marion, 2008: 375). Haciendo referencia directa a Levinas y advirtiendo su genialidad fenomenológica al poner al otro como fenómeno saturado dice: “...el *ego*, despojado de su púrpura trascendentalicia, debe admitirse como el que se recibe, como un donado... aquél a quien lo que se da de un *sí mismo* primero da un *yo* segundo, el de la recepción o la respuesta. El *ego* conserva... todos los privilegios de la subjetividad, salvo la pretensión trascendental de origen” (Marion, 2005: 90). Y continúa: “La aporía del acceso al otro se incrementa pues con una segunda aporía, cuanto menos igual de temible: la invisibilidad de toda carne” (Marion, 2005b: 137).

La disolución del sujeto moderno, del *Ego cogito* constituyente, se vuelve crucial en la ética del amor y de la solidaridad con el reconocimiento del Otro. La aparición del otro en el plano de lo objetivo, por el contrario, reduce al Otro al horizonte constitutivo del sujeto. Nihiliza su donación en la presencia y, en consecuencia, acalla la interpelación y la responsabilidad del testigo.

El fenómeno erótico

El fenómeno erótico, como fenómeno saturado, subordina el sentido de la existencia a la capacidad de amar y ser amado. La existencia no sirve para nada sin su reconocimiento por el amor. La carne sintiente se expone en la muda interrogación ¿me aman? Y sólo siendo carne alcanzo mi *ipseidad*, carne que jamás puede exponerse como cuerpo. La seguridad de la existencia, sin embargo, no se alcanza en el amor que me brindan, ni en el pedido de reciprocidad. La certeza de la propia existencia sólo se alcanza cuando soy capaz de amar yo primero. El amor como don, que no espera de la reciprocidad, que pierde de vista el *ser* amado, logra para Marión la puesta entre paréntesis del *ser*, y acrecienta la seguridad del amar: “...el amante no se convierte en tal sino alterándose y sólo se altera por el otro, custodio último de mi propia *ipseidad*, que sin él me resulta inaccesible” (Marion, 2005b: 224). Con la experiencia de que “puedo amar primero”, experimentamos también nuestra dependencia del otro. Por eso el amor que olvida del “*ser*” nos reconcilia con la finitud de la existencia.

La aparición del tercero, en principio como hijo, atestigua el amor y custodia el juramento y la fidelidad, que sólo se da en la reiteración y

recreación constante. Y aún negado el juramento, el tercero garantiza su existencia pasada. El hijo resulta de la necesidad de los amantes de hacer visible para sí el amor. Necesidad fenomenológica, en la propuesta de Marion: “El hijo defiende el juramento de los amantes contra los mismos amantes” (Marion, 2005b: 227). Al respecto dice Scannone: “...muestra la necesidad del tercero para que y porque la relación de amor ha de superar todo egoísmo -aun el egoísmo de a dos- y así comunicarse y hacerse comunión” (Scannone, 2006: 122-123).

Scannone resalta la aproximación a Levinas en esta referencia al tercero como testigo cuando afirma la publicidad que se abre en el testimonio del tercero, quien vuelve ‘social’ y política mi responsabilidad ética por el otro. El ámbito dual y privado se vuelve social y jurídico ante el testigo, por él comienza la justicia: “Sobre todo ante el Tercero absoluto... garante y juez *escatológico*... de la responsabilidad mía por el otro...” (Scannone, 2006: 123).

Marion se encamina desde la fenomenología del amor hacia el amor de Dios. El ‘adiós’ del hijo y al ‘adiós’ de los amantes conduce a Dios, convocado como último testigo, amando como nosotros amamos pero infinitamente mejor, y anunciando al tercero, el ‘Hijo’ encarnado.

Las afirmaciones del pensador sobre la *di-stancia* y el *ícono* en el plano teológico son modos de la fenomenicidad del fenómeno saturado, que se dan en el amor. Paradoja de donación sin intuición por exceso. El ícono nombra lo inmirable e irreductible, lo que no ofrece ningún espectáculo, “sino que ejerce su propia mirada... El que mira toma el lugar del que es mirado” (Marion, 2008: 375; 2013: 35-37). Y en *El ídolo y la distancia* afirma: “...la comunión se desarrolla junto con la separación en la que se cruzan las miradas, Di-stancia: solamente se convierte en mi prójimo aquel que se separa para siempre de mí y de mis dobles... La distancia se despliega como arbotante del uno al otro hasta conseguir que se bendigan mutuamente” (Marion, 1999: 195).

Para Juan Carlos Scannone se podría hablar de una fenomenología y una filosofía de la religión en cuanto se trata de una nueva Filosofía Primera, la cual toma el nombre en Aristóteles de Teología. Según entendemos, en Marion se gesta una teología que se distancia de la onto-teología y se desprende de la idolatría de la metafísica.

Como decíamos anteriormente, el fenómeno saturado muestra la esencia de todo fenómeno, su *ser* dado. Esta donación que asigna una nueva subjetividad, la del “*adonado*”, se experimenta como “llamada”. En efecto, la saturación invita, interpela y da la palabra. Ese llamado

puede interpretarse religiosa y teológicamente, y, como propone Scannone, esa interpretación “corre por ‘cuenta y riesgo’ del intérprete, ya no como fenomenólogo sino como hermenauta” (Scannone, 2005: 9). La distinción entre fenomenología y fenomenología hermenéutica se vuelve de interés ya que para el pensador argentino hay que advertir en Marion, no sólo la propuesta de una fenomenología, sino también de una fenomenología hermenéutica. Para Scannone, es la interpretación a la que invita el fenómeno saturado la que hace posible el tránsito hacia una fenomenología y una filosofía de la religión. Afirma que en Marion se hace patente el horizonte hermenéutico del amor, horizonte que no nihiliza la saturación del fenómeno, sino que se abre entre una pluralidad posible de horizontes frente al exceso y la saturación de la intuición. Este camino hermenéutico da un paso a la “trascendencia inmanente”, cara a la experiencia religiosa en la perspectiva de Scannone. (Scannone, 2005b: 192-193; 2006: 123-125; 2012: 123-125).

Leemos también en el pensador argentino: “...decir: ‘política’ como lucha por la ‘justicia’, el ‘mutuo reconocimiento social y el ‘bien común’; ‘*praxis*’ comprendida en todos sus niveles, tanto el estrictamente político, como también el social, económico, pedagógico, cultural, ‘teórico’ (inclusivamente ‘filosófico’) y religioso. Y ‘contemplación de la trascendencia’... ante todo como práctica, ética y religiosa. Con respecto a la filosofía ‘de’ la liberación (¡genitivo objetivo ‘y’ subjetivo!), la irrupción del pobre y la opción preferencial le proporcionaron un nuevo punto de partida y un nuevo lugar hermenéutico inculturados, sin hacerle perder, con todo, su vigencia universal. Se trata de una universalidad situada (Mario Casalla) -tanto histórica como culturalmente- y, por consiguiente, no unívoca ni dialéctica, sino “analógica” (Scannone, 2012: 123).

Acordamos con Scannone que la comprensión teológica del llamado “corre por ‘cuenta y riesgo’ del intérprete, ya no como fenomenólogo sino como hermenauta” (Scannone, 2005: 9), y que las reflexiones del pensador argentino, directamente relacionados con la presencia de una hermenéutica en la fenomenología de la donación de Marion, constituyen el tránsito a una fenomenología y una filosofía de la religión, las cuales, según Scannone, están inspiradas en la ética del amor, lo que refiere necesariamente a un horizonte hermenéutico: uno entre una pluralidad posible frente al exceso y la saturación de la intuición. Y un paso a la trascendencia inmanente. (Scannone, 2005b: 192-193; 2006: 123-125; 2012: 123-125)

Conclusiones

El diálogo de Juan Carlos Scannone con Jean-Luc Marion tiene para nosotros una importancia esencial: nos posibilita comprender al pensador francés desde otro lugar, desde nuestra historia y situación latinoamericana. El camino fenomenológico de la destitución del Ego moderno y del sujeto como voluntad de domesticación y dominio, abren horizontes de interpretación para nuestra condición: la de ser un resultado del dominio y la colonización de nuestros cuerpos y culturas por el ego conquistador y saqueador de la "otredad". Y nos permite advertir cómo se ejecutó en nuestro ideario cultural la invisibilidad de la diferencia y de su dignidad. Nos compromete también con la responsabilidad por el cuidado y el servicio del otro y de todo lo existente, desde una globalización de la solidaridad.

La reflexión ética sobre la solidaridad y la justicia universal pretende marcar un camino de compromiso con la dignidad humana y los Derechos Humanos integrales y universales, camino de la admisión de la dignidad de las diferencias de los otros como rostros. El otro se experimenta como llamada y testigo de mi juramento y compromiso de fidelidad, solidaridad y servicio. Lo que con esta experiencia se pone en cuestión es una visión del hombre pre-social, egoísta, poseedor y consumista; una propiedad de uso excluyente, un sentido del trabajo como medio para el acrecentamiento del poder y la riqueza, una planificación total técnico-científica al servicio de la economía de mercado; todas estas son características que constituyen los supuestos antropológicos, éticos y políticos del neoliberalismo político y económico.

Pensamos que la fenomenología de la donación y del fenómeno saturado de J.-L. Marion, que se ejemplifica en la fenomenología del fenómeno erótico, al igual que su tránsito hacia una filosofía y fenomenología de la religión, contribuyen a profundizar la experiencia de deconstrucción, y, por tanto, la crítica al sujeto autárquico y solipsista que se constituyó en la modernidad. Esta profundización continúa el camino seguido por Levinas y recupera el pensamiento y la poesía del amor como respuesta y compromiso con el otro en el olvido de sí y en la sustitución de las víctimas.

Juan Carlos Scannone ha expresado siempre la necesidad de profundizar una ética de la heteronomía y de allí su diálogo con Marion quien -como tratamos de mostrar, aunque sin lugar a dudas esquemáticamente- señala la pasividad activa del adonado, paradoja de una

subjetividad desubjetivada. En palabras de Scannone: “fundar el sentido y la dignidad de la existencia finita en la decisión de amar primero a saber en el “*me*” del *¡heme aquí!*, como respuesta responsable ante el otro, hasta la sustitución por él. De ahí que el verdadero “*autós*” de la mismidad, la *autenticidad* y la *autonomía* se releen en su sentido profundo a partir del reconocimiento de la alteridad, y de un modo distinto y no alienante de *heteronomía*. Aquí también, tanto auto- como heteronomía, comprendidas, son igualmente *originarias*” (Scannone, 2007: 15).

Referencias

- Jugo Beltrán, M. C. (2008), “Juan Carlos Scannone: Globalización de la justicia y de la solidaridad”, en C. Pérez Zabala y otros (eds.), *Justicia global e identidad latinoamericana*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 455-460
- Jugo Beltrán, M. C. (2009), “El reconocimiento del pobre como punto de partida de una transformación intercultural de la filosofía”, en J. Wester y otros (eds.), *Dignidad del hombre y dignidad de los pueblos en un mundo global*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 129-132
- Jugo Beltrán, M. C. (2010), “Una deconstrucción situada de la filosofía. De Jean-Luc Marion a Raúl Fornet-Betancourt”, en Jugo Beltrán y otros (comps.), *Derechos Humanos y Sujetos emergentes*, Córdoba: UNC, 13-30
- Marion, J.-L. (1999), *El idolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca: Sígueme
- Marion, J.-L. (2005), *Acerca de la donación*, Buenos Aires: UNSAM
- Marion, J.-L. (2005b), *El fenómeno erótico*, Córdoba: Literales
- Marion, J.-L. (2008), *Sendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid: Síntesis
- Marion, J.-L. (2013), *Dieu sans l'être*, 4º ed., Paris: PUF
- Scannone J. C. (1993), “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en J. C. Scannone y otros (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires: Bonum, 125-140
- Scannone, J. C. (1972), “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, en *Stromata*, San Miguel, 107-160
- Scannone, J. C. (1985), “La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latinoamericana”, en *Stromata* 39, San Miguel, 117-139
- Scannone, J. C. (1985b), “Ética y sociedad en América Latina. Perspectivas sistémico-pastorales” en *Stromata* T. 41, San Miguel, 33-47
- Scannone, J. C. (1990), *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe
- Scannone, J. C. (1991), “Nueva modernidad adviniente y cultura emergente en América Latina”, en *Stromata XLVII*, Buenos Aires, 145-216
- Scannone, J. C. (1999), “La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y ‘globalización en solidaridad’”, en AA/VV, *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires: Paulinas, 253- 290

- Scannone, J. C. (2000), "Doctrina Social y globalización", en J. C. Scannone y otros, en *CIAS* N° 497, octubre, 457-490
- Scannone, J. C. (2003), "Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación" en *Erasmus*, Año V, N° 12, Córdoba: Ediciones del ICALA, 163-175
- Scannone, J. C. (2005), "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", en *Stromata 61*, Buenos Aires, 1-15
- Scannone, J. C. (2005b), "Fenomenología hermenéutica en la 'fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion'", en *Stromata 61*, Buenos Aires, 179-193
- Scannone, J. C. (2006), "La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la conferencia de Jean-Luc Marion", en *Stromata 62*, Buenos Aires, 121-128
- Scannone, J. C. (2007), "Recomprensión de la razón a partir de las víctimas históricas", en PDF, consultado 2 de febrero 2015
- Scannone, J. C. (2011), "Signos de esperanza en la situación sociocultural de América Latina hoy", en PDF, consultado 2/02/2015
- Scannone, J. C. (2012), "La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política" en *Open Insight*, Vol. III, N° 3 (enero 2012), México, 113-127

RESUMEN

Un rasgo presente en la reflexión y la producción de Juan Carlos Scannone es su capacidad de diálogo y la disposición a enriquecer su propio pensamiento con las perspectivas y los aportes de distintos pensadores. En el presente trabajo se abordan algunos aspectos del diálogo que establece Scannone con Jean Luc Marion sobre el fenómeno saturado. La preocupación ética del pensador argentino recupera la fenomenología de Marion al interpretar como fenómeno saturado el llamado que irrumpe del pobre y del excluido, punto de partida de sus reflexiones, y horizonte hermenéutico de la Filosofía Latinoamericana. Los aportes de Scannone nos permiten profundizar aspectos de una ética de la responsabilidad y de la justicia desde nuestra situación e historia latinoamericana.

Palabras claves: Irrupción del pobre, fenómeno saturado, responsabilidad

ABSTRACT

A feature present in the reflection and production of Juan Carlos Scannone is his capacity for dialogue and his disposition to enrich his own thoughts with the perspectives and contributions of different thinkers. In this paper some aspects of the dialogue Scannone established with Jean Luc Marion about the "saturated phenomenon" are discussed. The ethical concern of the Argentinian thinker recovers the phenomenology of Marion interpreting as saturated phenomenon the calling that bursts from the poor and the excluded, as starting point of his thoughts and the hermeneutic horizon of Latin American Philosophy. Scannone's contributions allow us to deepen the aspects of an ethics of responsibility and justice from our history and situation in Latin America.

Key Words: Irruption of the poor, saturated phenomenon, responsibility

ZUSAMMENFASSUNG

Ein in der Reflexion und Produktion von Juan Carlos Scannone gegenwärtiges Merkmal ist seine Fähigkeit zum Dialog und die Bereitschaft, sein eigenes Denken mit den Gesichtspunkten und Beiträgen verschiedener Denker zu bereichern. In dieser Arbeit werden einige Aspekte des Dialogs diskutiert, den Scannone mit Jean Luc Marion über das gesättigte Phänomen führt. Die ethischen Bedenken des argentinischen Denkers holt die Phänomenologie Marions ein, indem er den Ruf der Armen und Ausgegrenzten als gesättigtes Phänomen, als Ausgangspunkt seiner Überlegungen und als hermeneutischer Horizont der lateinamerikanischen Philosophie interpretiert. Scannones Beiträge ermöglichen es uns, Aspekte einer Ethik der Verantwortung und Gerechtigkeit ausgehend von der Lage und der Geschichte Lateinamerikas zu vertiefen.

Schlüsselwörter: Auftreten der Armen, gesättigtes Phänomen, Verantwortung

ESTAR CAÍDO, NOSOTROS Y PUEBLO.

Lo que Scannone lee en Kusch¹

Iván Ariel Fresia

En este breve artículo intento mostrar lo que Scannone lee en Kusch sea directamente o bien a partir de las relecturas que hacen tanto Cullen como Casalla. Las categorías que desarrollo son dos fundamentalmente: geocultura/situacionalidad y estar/nosotros. A mi entender se daría una transición desde la filosofía del trabajo de campo y la fenomenología de Kusch hacia una reflexión sistemática: por un lado, de “geocultura” al “universal situado” y, por otro, del “nosotros estamos” a una “antropología del nosotros” y la categoría filosófica “pueblo”. Si bien no desarrollare las consecuencias políticas de la categoría, estimo que da pie para un debate político con las principales corrientes de la filosofía política contemporáneas.

En primer lugar desarrollaré el paso de “geocultura” (Kusch) al “universal situado” (Casalla) y al “universal situado y analógico” (Scannone). (1) A continuación propondré una segunda transición desde “el nosotros arraigado a la tierra” al “nosotros ético-histórico” (Cullen) hacia una “antropología del nosotros” (Scannone). (2) Finalmente, mostraré como la formulación del “nosotros ético-histórico” se explicita en la categoría filosófica “pueblo”. (3)

1. “Geocultura” y universalidad de “estar caído”

A partir de la fenomenología de Husserl, Kusch logra hacer el salto de un mero trabajo antropológico de campo a una filosofía del trabajo de campo. La extrapolación filosófica realizada sobre el material antropológico

gico recolectado en el altiplano y en la ciudad (grabaciones, fotografías, entrevistas, etc.) es clave para comprender el paso reflexivo operado. Este es el proyecto original ya insinuado desde el inicio que encuentra su expresión acabada en la metodología empleada en *Esbozo para una antropología filosófica americana*. (Kusch, 1991) Aunque ya en *Geocultura del hombre americano*. (Kusch, 1976: 123) había expresado que el problema de América es encontrar el sujeto de la filosofía. El método manejado allí consistía en “disolver” lo antropológico en una antropología filosófica (fenomenológica) “donde el informante pasa de ser un mero objeto para convertirse en sujeto...” (Kusch, 1976: 143).

La fenomenología en Kusch no consistía en realizar una descripción haciendo *epojé* de la existencia del hombre concreto, aunque sí de los preconceptos que acompañan a los conceptos sobre el hombre –vale decir, de las distintas antropologías en la historia de la filosofía-. Es quizá aquí donde aparece claramente la intencionalidad filosófica de Kusch cuando a partir de la existencia (estancia) descubre el *estar* al margen de los conceptos filosóficos acuñados con anterioridad pasando a ser el *estar* una intuición (eidética) que da cuenta de la existencia, aunque anterior a todo concepto (ser). “Pero desde el sujeto desconstituido lo negativo ya no es el simple llegar a ser otro modo lo equivalente. Es que la constitución es del ser y quien pregunta sólo está. Ahí ya no hay equivalencias entre lo negativo y lo positivo, sino la quebradura de lo racional. Es el área de la sorpresa de la afección y de la alternativa entre oposiciones, o sea del radical llegar a ser lo otro como exterminio. No hay continuidad ahí sino la asunción de la sorpresa de la circunstancia. Así se pasa del área donde se postula el ser al área del estar. Es ubicarse más atrás y también más acá de la *Befindlichkeit*. (...) Ahí al existente no le va totalmente el ser sino que le va además, y ante todo, el estar en virtud de la negatividad radicalizada como exterminio desde la trascendencia. Se está en algo que de por sí es negativo. Es la privación de ser, pero que no refieren a un no-ser en general, por cuanto el ser no es postulado, sino al estar. Ahí se asume lo radicalmente negativo. Es, si se quiere, el campo de lo pre-filosófico donde lo negativo se radicaliza” (Kusch, 2000: 468).

No obstante, no pretendemos con esta afirmación decir que se da una relación lineal Husserl-Kusch.² Sin embargo, podemos comprender analógicamente la intuición de las esencias (*eidós*) husserliana con la intuición kuscheana del *estar* (estancia). (Kusch, 1979: 106) “Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única

respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Uno piensa entonces qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva” (Kusch, 1976: 110).

Kusch había formulado inicialmente la idea del pro-yecto para ubicar la condición de estar como posibilidad de ser. De esa manera el estar tenía una prioridad sobre el ser y se constituiría –por la negación– en la posibilidad de su constitución originaria. (Kusch, 1975: 76)³ “La negación nos introduce en el estar simple, en tanto sumerge a uno en la totalidad real del existente. En el fondo, detrás de la negación se daría la pregunta por lo condicionante, o sea el puro hecho de darse, de estar ahí existiendo. (...) Esta diferenciación entre la negación y la afirmación en América conduce a la delimitación entre lo que es y lo que está. Esta, a su vez, no puede ser sino ontológica. No puedo tomar como hecho verdadero lo que es, sino lo que además está. Todo lo referente al estar es lo que se dice al proyecto de ser. El estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser” (Kusch, 1975: 69)

A partir de la universalidad de la condición de “estar caído en el suelo”, Casalla avanza sobre Kusch, proponiendo el concepto de “universalidad situada” (Casalla, 1973: 47; 1975): “...el pensar y la existencia hallan la dimensión de lo que oportunamente hemos denominado lo *universal situado*: el enraizamiento en una *situación histórica* (ya no abstracción) de partida que a su vez, en tanto pro-yecto, es lanzada mas allá de sus particularidades y atomizaciones hacia el fundamento mismo de su ser y existir en el terreno de lo *universal* sin más” (Casalla, 1973: 46).

El concepto va más allá de la ontología que sustenta la universalidad hegeliana; en la que situacionalidad no se refiere sólo en el sentido de mero contexto o a las condiciones de la época en las que se desarrolla el pensar filosófico, sino que se refiere al pro-yecto: “la situación es pro-yecto en un doble sentido: alude por un lado a lo que es, a lo que está; y por otro, a lo que es necesario hacer nacer, a lo que desde el futuro viene a rescatar nuevos valores y a proyectarlos” (Casalla, 1988: 93).

El mismo argumento es recuperado en el contexto de una lectura situada (geoculturalmente situada) del pensamiento de Heidegger. Situada en un doble sentido, en tanto contextualización de Heidegger y en cuanto situacionalidad del filósofo latinoamericano, como una

lectura culturalmente situada. (Casalla, 1977: 106)⁴ “Por el contrario redefinimos la universalidad de la filosofía latinoamericana, como una *universalidad situada*, es decir referida siempre a un *locus* (sitio) desde el que –como *pro-yecto*- se abre y participa en formas *universales* y concretas (*totalidades vivas*, antes que *sustancias* a priori o a posteriori). Resultando de ello una universalidad entendida como *juego de diferencias*, antes que como un *estado* en el que se *converge*”. (Casalla, 2002: 20)

No se trata ni del universal abstracto ni del universal concreto (Hegel) sino de un universal situado en donde la universalidad se plantea desde la situacionalidad cultural del sujeto que piensa filosóficamente. (Casalla, 1988: 90-95)⁵ Pues, como venimos explicando, Scannone apoyándose en Casalla, concluirá que se no se trata de una universalidad ni concreta ni abstracta: “Por otro lado, rechazamos ya entonces una universalidad abstracta y aun concreta –comprendida al modo hegeliano-, y, usando la propuesta de Casalla, tratamos de pensar filosóficamente el *universal situado*. De ahí que planteamos una filosofía en *perspectiva argentina y latinoamericana*, aunque de vigencia *universal*. Así es como comprendimos el *lugar hermenéutico* de nuestro pensamiento no sólo históricamente –como ya lo hacía entonces la filosofía europea: Heidegger, Gadamer, Ricoeur-, sino también –para utilizar una expresión de Kusch- *geoculturalmente*, es decir, a partir de nuestra *situación histórica, social y cultural*” (Scannone, 2002: 23).

A partir de la relectura desde la analogía, va mas allá de la formulación inicial de Casalla para proponer la categoría de “validez universal, aunque situada histórica y geoculturalmente.” (Scannone, 1978a: 30) “*situada* (tanto histórica como geoculturalmente) y *analógica*” (Scannone, 2007: 205) o “universalidad situada y analógica, (Scannone, 2012: 42)⁶ “Claro está que no se trata de un universal abstracto que se daría unívocamente en cada cultura, cambiando solamente de formas accidentales, ni de un universal concreto al estilo hegeliano, que en forma dialéctica subsumiría en sí absolutamente todos los particulares, sino de un *universal situado*, que hermenéutica y analógicamente es sabido como el mismo (es decir, *universal*), pero que no puede ser adecuadamente objetivado en saber representativo ni dialectizado en saber absoluto. Puede sí expresarse en y a través de los símbolos histórico-culturales en que se dice, y –a nivel filosófico- puede ser interpretado y reinterpretado en lenguaje analógico por la reflexión especulativa, que, sin embargo, no es capaz de agotar conceptualmente lo que esos

símbolos dicen.” (Scannone, 1978a: 31).

Partiendo de la condición de “estar caído en el suelo” de Kusch, y de la “universalidad situada” de Casalla, Scannone avanza formulando sistemáticamente en el marco de sus propias categorías (filosofía de la religión, hermenéutica filosófica, teología inculturada), para proponer tanto la “universalidad situada y analógica”.

2. Del nosotros estamos a una antropología del nosotros (Scannone)

Además de Casalla, también Cullen está fuertemente influido por el pensamiento de Kusch. Pero a partir de una perspectiva fenomenológica -sea tanto desde la perspectiva de Hegel como desde Husserl-, Cullen (1986: 47-81) elabora una reflexión fenomenológica retornando desde Husserl hacia Hegel y remontándose desde Hegel hacia Husserl para proponer una arqueología de la fenomenología. Dicha arqueología parte del “nosotros” (como sujeto) en lugar del “yo” (conciencia) y del “símbolo” (estar) en lugar del “concepto” (ser). (Cullen, 1984: 27-43) En la *Fenomenología de la crisis moral* (Cullen, 1978: 10), en cambio, desarrolla una fenomenología mas de corte hegeliano que husserliano, en la que la “experiencia de la conciencia” es reemplazada por la “experiencia de la sabiduría popular” del “nosotros-pueblo” ético y religioso y el desarrollo del “ser” por la referencia al “estar arraigado en la tierra” o el “nosotros estamos”, irreductible al símbolo. A partir del “estamos nosotros” de Kusch, Cullen plantea fenomenológicamente el “nosotros estamos en la tierra” en el marco del “estar” como acontecer originario. El “nosotros” es el punto de partida de una fenomenología de la experiencia de los pueblos (a diferencia de Hegel que partía de la experiencia de la conciencia en cuanto yo que conoce). De tal forma que al silogismo hegeliano “naturaleza-espíritu-lógica” Cullen confronta el desarrollo de la mediación del “estar-nosotros, símbolo”, donde el “nosotros arraigado en la tierra” es el punto de partida de una racionalidad diferente -a partir de la sabiduría popular- que posibilita una universalidad situada “por fidelidad a la tierra” (Cullen, 1978: 15).⁷

En este apartado indicaré cómo Scannone leyendo a Kusch (“estar” y “universalidad de estar caído en el suelo”) a partir de los desarrollos de Cullen (“nosotros arraigado a la tierra”) va a proponer un “nosotros ético-histórico” como punto de partida de una antropología filosófica inculturada. (Scannone, 1987b: 841-845; 1995: 15-22)

Para los filósofos de la liberación argentinos y particularmente para Scannone, el “nosotros” es comprendido e interpretado desde categorías teóricas procedentes de la filosofía de Levinas y Ricoeur aunque también de ciertas relecturas de Hegel y Husserl. Scannone desarrolla especulativamente el “nosotros ético-histórico” desde las categorías “estar” y “geocultura” por influencia de Cullen (Scannone, 1984) pero radicalizando su perspectiva a partir de una relectura latinoamericana de Levinas y Ricoeur. (Scannone, 1987a: 179-184) El planteo inicial es que el “nosotros” no puede centrarse en la auto mediación del yo (Hegel) ni en el mero alter ego (Husserl) sino en la comunidad histórica de comunicación (Apel) entendidas desde la alteridad y trascendencia éticas (Levinas) y desde la libertad y la institucionalización de la justicia (Ricoeur). “No es la universalización del yo ni es la subjetividad trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que está constituido por la interrelación (sin mutua relativización) entre *yo*, *tu* y los ilimitados *él* en el seno de la comunidad ética e histórica...” (Scannone, 1987b: 430).

Por eso el “nosotros” es interpretado por Scannone contra algunas ideas de Hegel (momento de una totalidad) y Husserl (“apareamiento”) -e incluso contra el mismo Levinas (“cara a cara”)- desde una interesante relectura de la comunidad de comunicación de Apel (Scannone, 1986) a partir de los aportes de Olivetti, que también recupera los aportes de Levinas y Ricoeur: “La infinidad y profundidad del rostro del otro preserva su alteridad ética, irreductible no sólo a lo otro (objetivo), sino también al yo (aún trascendental), al mero ‘otro yo’ especular (Husserl), y a la relativización mutua de ambos como meros momentos de una totalidad dialéctica (Hegel)” (Scannone, 2006: 125).

Por lo que el “nosotros” es el sujeto del movimiento histórico de toma de conciencia y de acción y pasión históricas, y no un yo cartesiano o un yo absoluto al modo hegeliano, pues “el ‘nosotros’ está conformado por el ‘yo’, el ‘tu’ y el ‘el’ o, mejor, por el ‘yo’ y el ‘tu’ irreductibles entre sí y sin embargo inconfusa e indivisamente unidos en y gracias al ‘el’, quien -sin embargo- los sobreabunda a ambos” (Scannone, 2006: 125).

Del nosotros ético-histórico al pueblo

La influencia ejercida por Rodolfo Kusch, con sus estudios de antropología filosófica, y, especialmente sus reflexiones sobre el “estar”, “geocultura”, “pensamiento popular”, “mestizaje”, etc., estuvieron presentes entre los jóvenes filósofos argentinos del movimiento de Filosofía de la

Liberación. El encuentro de Kusch con la filosofía de la liberación y particularmente con Scannone significó un enriquecimiento recíproco para pensar el pueblo, la cultura y el pensamiento y la sabiduría popular, por un lado; y, por otro, la religión del pueblo, la religiosidad argentina y latinoamericana, la experiencia eclesial y teología del pueblo.

La religión del pueblo y su sabiduría popular, además de ser mediación hermenéutica de un logos filosófico a partir de la praxis y la cultura popular “para una filosofía de la liberación latinoamericana” (Scannone, 1976: 130), fue pensado como lugar hermenéutico para una teología inculturada (Scannone, 1990b) ampliamente desarrollado en una serie de artículos y ponencias que, posteriormente, fueron publicadas algunas de ellas en forma de libro (Scannone, 1990a). Dicha fundamentación teórica le valió la ubicación en la caracterización que hiciera Cerutti Guldberg de las filosofías de la liberación en la corriente del “populismo ingenuo” o “populismo de la ambigüedad abstracta”. (Cerutti Guldberg, 2006: 325, 330). Pues, la comprensión teológica y filosófica de “pueblo”, “popular” y “sabiduría” distinguió la teología del pueblo y la filosofía de la liberación como filosofía inculturada elaborada por Scannone y otros filósofos argentinos, por ejemplo, la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez y la filosofía de la liberación en la versión elaborada por Enrique Dussel, sólo por nombrar a dos referentes.

Las ideas teológicas sobre “pueblo y cultura” (Gera, 1974: 193s.),⁸ como también “pueblo y religión del pueblo” (Gera, 1976) venían siendo expuestas por Lucio Gera y el equipo de expertos de la COEPAL en términos de “unidad cultural”, “pueblo-élite”, “relación Iglesia-Pueblo” y “pastoral popular” (Boasso, 1976: 22)⁹ en oposición a la “pastoral de masas”, “sectores particulares”, lo folclórico o lo ilustrado, y ofrecían –en términos de Maldonado– “una noción sugestiva de pueblo” (Maldonado, 1990: 10).¹⁰ Scannone realizará una sistematización de la categoría “pueblo” para ponerla en relación con la experiencia sapiencial de los pueblos latinoamericanos (filosofía) (Scannone, 1985) y con el “pueblos de Dios” (teología) (Scannone, 1987c) Estas ideas preventivas de Gera –y asumidas y sistematizadas por Scannone– fueron desarrolladas también por Carlos María Galli en su tesis doctoral en teología- publicada parcialmente por SEDOI. (Galli, 1994: 71-78)

El trabajo de clarificación teórica y el desarrollo sistemáticos de “pueblo” comprendido como categoría “cultural-símbolo” por su carga de ambigüedad y sobredefinición (Scannone, 1976: 69) fue concebida como alternativa al concepto “clase social”, identificada con el pro-

letariado y el campesinado latinoamericanos. Los términos “pueblo”, “popular” y “sabiduría” del (de los) pueblo (s) marcaron las diferencias fundamentales respecto de otras líneas del pensamiento latinoamericano de liberación

Desde una perspectiva filosófica, “pueblo” -asumiendo los aportes de algunos autores del movimiento de la filosofía de la liberación como ya hemos referido más arriba (Casalla, 1975: 55)- será comprendido por Scannone como un sujeto colectivo con una historia y una cultura comunes. No se trata de un sector, clase, subgrupo o fracción social. “Pueblo” es un sujeto colectivo de un “ethos cultural” (Scannone, 1976: 70). La preferencia por el uso de “pueblo” en tensión dialéctica con el antipueblo (elite) a la noción de clase social, se debe a la experiencia histórica del peronismo en Argentina en la génesis del concepto y el carácter histórico y conflictivo de su formación, la conciencia política que generó, la movilización social de masas y las organización de obreros que aglutinó en torno a los problemas políticos de la época.

Algunos teólogos y filósofos han reconocido el contexto de surgimiento de la categoría (Gutiérrez, 1982: 264¹¹) y valoran la complejidad de la noción: “En efecto, en el contexto aludido, -una faceta del complejo mundo latinoamericano- pueblo son los desposeídos (los *descamisados*) y constituyen una realidad ligada a la liberación, a la afirmación nacional, a la lucha contra la explotación y la voluntad de establecer una sociedad justa. (Nota al pie: Se subraya en este contexto la complejidad de la noción de *pueblo*. Lucio Gera, por ejemplo, escribirá: Además de la tendencia a definir al *pueblo* como pueblo-nación-cultura, existe otra que lo entiende como sector o sectores de la nación. Tenemos que tratar de discernir y recoger lo válido de esta tendencia (Pueblo, religión del pueblo e iglesia...), y más adelante: Quien, en el seno de un pueblo, excluye y oprime a otros, se excluye de él en la medida que excluye y oprime; y en la medida que no excluye, sino que deja participar a otros, pertenece a él. Hay pues, que tener en cuenta que la pertenencia a un pueblo tiene múltiples grados (...). Lo que lo lleva a concluir: Por eso, de un modo sin duda preferente, llamamos *pueblo* a la multitud de los pobres (...).” (Gutiérrez, 1982: 140-141).

Esta interpretación cultural argentina del “pueblo-nación-cultura” por parte de la corriente argentina -que recurre al instrumental de las ciencias humanas y sociales más comprehensivas- además de haber recibido las críticas de autores del movimiento de teología de la liberación (Assmann, 1973; 98¹²) y de la filosofía de la liberación (Dussel,

1990: 131¹³) recibió también adhesiones aunque con algunos reparos (Maldonado, 1986: 11). El punto de la discusión es precisamente la comprensión de pueblo entendido como “clase” o “sectores populares” recurriendo a la mediación socio-analítica desde algunos supuestos del análisis marxista, vía la lectura latinoamericana de Althusser (Boff, 1980: 22)¹⁴

Muchos críticos han visto en esta propuesta especulativa de “pueblo” un corrimiento hacia la una perspectiva culturalista en detrimento de la “opción por los pobres” (como clase social). No sólo Gera explicó en su momento las razones por las que se recurrió a la expresión “teología de la cultura” sino que también Scannone lo hizo al decir: “porque son los pobres -que sólo son Juan Pueblo, sin los privilegios del poder, tener o saber-, los que transparentan mejor y más auténticamente lo común de un pueblo” (Scannone, 2011). Pues no se trata un abandono de los pobres, sino que justamente los pobres, lo popular, el pueblo, la sabiduría popular y la religión son el núcleo de una teología del pueblo y de una filosofía inculturada en el marco del movimiento de las teologías y de las filosofías de la liberación latinoamericanas.

A modo de conclusión

La lectura que Scannone hace de Kusch le permite un doble movimiento teórico. Por un lado, recurre al “antes” del símbolo elaborando una fenomenología de la sabiduría popular donde el “estar”, el “nosotros” muestra lo irreductible del símbolo y lo sapiencial (especialmente religioso). Con una marcada influencia heideggeriana, Kusch había escrito que “cabe ver si lo sapiencial es otro modo en cierta forma menor al filosofar. O más bien lo filosófico no será en realidad un modo de lo sapiencial, dentro de las reglas de juego puestas por la razón de un cogito que proporciona una constitución, pero que sin embargo no logra constituir al sujeto. Lo sapiencial implica una forma de *astucia radicalizada*, y por eso una liturgia que sólo puede justificarse mediante el pensar simbólico” (Kusch, 2000: 468) Esta es la inspiración para pensar el logos sapiencial, lo simbólico y el nosotros “arraigado a la tierra”, desde los datos antropológicos (fenomenológico) de la cultura, de los mitos, la literatura, la piedad popular y las formas de organización social y comunitaria latinoamericana.

Y por otro, elabora un “después” del símbolo, construyendo una filosofía -y una teología- desde la sabiduría popular en la que la lectura de

Kusch está en el trasfondo de la unidad originaria de un logos propio: acontecimiento originario, logos sapiencial, el nosotros como comunidad de comunicación, etc. (Scannone, 1985: 275-291). De esta manera articula una reflexión sistemática sobre el “estar” como geocultura (situacionalidad) y punto de partida del pensar; el nosotros ético-histórico como sujeto; sobre el símbolo y pensamiento especulativo —a través de una transposición del lenguaje simbólico hacia el concepto especulativo—, para fundar tanto la posibilidad de una filosofía inculturada como de una antropología latinoamericana (Scannone, 1982: 333-343). Además, a partir de esos presupuestos fenomenológicos y sistemáticos, articula una ética, una economía, una filosofía de la religión, una teología del pueblo, una filosofía social y política, etc.

A partir de los aporte de Kusch al grupo argentino y de las relecturas de Casalla y Cullen, desde la filosofía, y del aporte Gera desde la teología, Scannone pudo realizar su mejor contribución a un pensamiento inculturado, para plantear una antropología del nosotros a partir de la “universalidad del estar caído” y del “nosotros arraigado a la tierra” como también la clarificación conceptual y el aporte de la categoría “pueblo”. Dicho sea de paso, con ésta última categoría Scannone entra de lleno en la discusión política contemporánea

Notas

1. Este texto fue escrito en el marco del seminario “Pueblo: razón, acción y pasión” dirigido por el Dr. Enrique del Percio, Universidad del Salvador, Área San Miguel, noviembre/diciembre de 2014. Es una versión parcial de un texto de mayor alcance. Además de agradecer a Juan Carlos Scannone su inspiración y cercanía quiere ser un homenaje a su trayectoria y su contribución a la filosofía y teología latinoamericanas.
2. Elizabeth Lanata de Kusch, Comunicación personal (11/02/1996). Ante la pregunta sobre el uso de Husserl respondió que se encuentran en su biblioteca 3 tomos de *Logische Untersuchungen*. Los mismos están subrayados y con anotaciones al margen. Ello muestra un conocimiento y uso frecuente de la fenomenología de Husserl aunque no lo cite en los textos mencionados de Geocultura. En *La negación en el pensamiento popular*, 46ss. comenta a Husserl a partir de la lectura que hace Carlos Astrada de aquel.
3. “Con la negación abro la referencia a lo que está y que no afirmo, de lo cual no digo que es, sino que está:...La negación conduce a lo que está, y, todo lo que es, resulta sumergido en el estar” (Kusch, 1975: 76).
4. En p. 107 avanza con el argumento: “El pensar crítico-filosófico (herramienta clave de lo que hemos denominado una “lectura culturalmente situada”) es, ante todo, un pensar situado. La operación de nihilización que realiza con lo real, la ejerce siempre a partir de una “situación histórica” contra y a partir de la cual emerge. Piensa a partir de lo real histórico dado y con ello se arraiga firmemente en lo existente”. El “arraigo” no remite a Kusch. (Casalla, 1977: 106)
5. “La universalidad situada se construye como ámbito respetuoso de las diferencias (de los pueblos) como totalidad abierta que pide y acepta las diferencias nacionales y que se niega a vestir los atributos del imperio” (Casalla, 1988: 92) [El subrayado es del original]
6. El argumento anterior es recuperado en uno de sus últimos artículos sobre la an dialéctica para expresar que se trata de un “universal, aunque con una universalidad situada y en contexto, y por consiguiente, analógica” (Scannone, 2012: 42). [Subrayado

en el original]

7. En la nota al pie n° 2 de página 11 Cullen dice: "La diferencia entre estar y ser, propia de nuestra lengua, es un pivote fundamental de nuestro trabajo. Aunque se nos hizo importante desde sí mismo, no podemos dejar de reconocer la influencia que tuvo en nosotros la obra de Rodolfo Kusch, para quien esta distinción es una verdadera obsesión. No estamos seguros de apuntar a lo mismo, pero sí de verdaderos contactos" (Cullen, 1978: 15).
8. La respuesta que diera Gera a la pregunta que Scannone le hiciera en San Miguel a cerca de la relación entre pueblo, pueblo latinoamericano y pueblo de Dios fue: "no debemos pensar que el pueblo de Dios y el pueblo civil son dos pueblos" (Gera, 1974: 193).
9. "La nación, el pueblo, se constituye intrínsecamente por una unidad cultural, configurativa de su ser global, colectivo". (Boasso, 1976: 22) [Subrayado en el original]
10. "Un grupo de teólogos argentinos sigue trabajando por esa línea en diversos seminarios celebrados dentro de la facultad teológica de los jesuitas (San Miguel), a comienzos de los setenta. Como resultado de estos seminarios, ofrecen una noción sugestiva de pueblo..." (Maldonado, 1990: 10).
11. "Juan Carlos Scannone ha sistematizado con claridad y penetración esta perspectiva centrada en la categoría de pueblo" (Gutiérrez, 1982: 264).
12. "Tratan directamente la cuestión ¿Quién es el pueblo? En su análisis nos parece que se omitió demasiado la consideración del factor clases sociales" (Assmann, 1973: 98).
13. "Mientras que un Juan Carlos Scannone formaría parte del ala de la teología de la liberación que se opone al marxismo -debido a condicionamientos propios de la realidad nacional- lo mismo que Lucio Gera" (Dussel, 1990: 131).
14. Véase la bibliografía citada a pie de página, como así también en otros lugares del texto. Boff se inspira en Assmann para la categoría "mediación". (Boff, 1980: 22).

Referencias

- Assmann, H. (1973), *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca
- Boasso, F. (1976), *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires
- Boff, C. (1980), *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca
- Casalla, M. (1973), "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea", en: Ardiles, O. (ed.), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires
- Casalla, M. (1975), "Algunas precisiones en torno al concepto de 'pueblo'", en: Ardiles, O., Casalla, M. y otros, *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires
- Casalla, M. (1977), *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un estudio sobre Martin Heidegger*, Buenos Aires
- Casalla, M. (1988), *Tecnología y pobreza. La modernización vista desde la perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires
- Casalla, M. (2002), "Filosofía argentina en perspectiva latinoamericana. Inicios y reinicios de una tradición diferente", en: *Stromata* 58
- Cerutti Guldberg, H. (2006), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México
- Cullen, C. (1978), *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires
- Cullen, C. (1984), "Sabiduría popular y fenomenología", en: Scannone, J. C., (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 27-43

- Cullen, C. (1986), "Fenomenología y sabiduría popular", en: Cullen, C., *Reflexiones desde América t. II. Ciencia y sabiduría: el problema de la filosofía latinoamericana*, Rosario, 47-81
- Dussel, E. (1990), "Teología de la liberación y marxismo", en: Ellacuría, I. y Sobrino, J., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Madrid
- Galli, C. M. (1994), *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericana*, en: SEDOI 125
- Gera, L. (1974), "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en: *Stromata* 30
- Gera, L. (1976), "Pueblo, religión del pueblo e iglesia", en: *Teología*, 27/28, 99-123
- Gutiérrez, G. (1982), *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca
- Maldonado, L. (1986), "Dimensiones y tipos de la religiosidad popular", en *Concilium* 206
- Maldonado, L. (1990), *Para comprender el catolicismo popular*, Estela (Navarra)
- Kusch, R. (1976), *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires
- Kusch, R. (1979), "Lo americano y argentino desde el ángulo simbólico-filosófico", en: *Stromata* n° 35
- Kusch, R. (1991), *Esbozo de una antropología filosófica americana*, San Antonio (Buenos Aires)
- Kusch, R. (2000), "Estar siendo", en: Kusch, R., *Obras completas. Tomo 3*, Rosario, 468-468
- Kusch, R. (1975), *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires
- Scannone, J. C. (1976), *Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca
- Scannone, J. C. (1978a), "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática", en: *Stromata* 34
- Scannone, J. C. (1978b), "Religión del pueblo y Teología", en: *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 274, 10-21
- Scannone, J. C. (1982), "Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur", en: *Actas del 3° Congreso Nacional de Filosofía. Volumen I. Sesiones Plenarios y de Comisiones*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 333-343
- Scannone, J. C. (ed.) (1984), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires
- Scannone, J. C. (1985), "Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada", en: *3° Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Actas*, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 275-291
- Scannone, J. C. (1986), "Filosofía primera e intersubjetividad. El a-priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico", en: *Stromata* 42, 367-386
- Scannone, J. C. (1987a), "Ética y cultura. Recopilación de trabajos de P. Ricoeur", en: *Stromata* 43, 179-184
- Scannone, J. C. (1987b), "Hacia una antropología del nosotros", en: *CIAS*, 429-432
- Scannone, J. C. (1987c), "Realidad social, pastoral y teología: 'pueblo' y 'popular' en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica argentina", en: *Medellín* 49, 3-17
- Scannone, J. C. (1990a), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires
- Scannone, J. C. (1990b), *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires

- Scannone, J. C. (1995), "Aportes para una antropología filosófica desde América Latina", en: Scannone, J. C., de Aquino, M. y Remolina, G. (comp.), *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*, Bogotá (Colombia), 15-22
- Scannone, J. C. (2002), "Comentario a la exposición de Mario Casalla", en: *Stromata* 58
- Scannone, J. C. (2006), "La comunión del nosotros y el tercero. Comentarios a la conferencia de Jean-Luc Marión", en: *Stromata* 62
- Scannone, J. C. (2007), "Las víctimas históricas como lugar universal humano inculturado y de una filosofía intercultural", en: *Stromata* 63, 201-206
- Scannone, J. C. (2011), "Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana", en: Torres González, S. y Abrigo Otey, C. (coords.), *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana. Jornadas Teológicas Regionales del Cono Sur*, Santiago de Chile, 203-225
- Scannone, J. C. (2012), "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", en: *Stromata* 68

RESUMEN

El artículo muestra la lectura que realiza Scannone del pensamiento de Kusch. Se desarrollan especialmente dos categorías, a saber: las de geocultura / situacionalidad y la de estar / nosotros. Esta lectura representa una transición desde la fenomenología de Kusch hacia una reflexión sistemática, que también posibilita un debate político con las principales corrientes de la filosofía política contemporáneas.

Palabras clave: Filosofía política, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch

ABSTRACT

The article introduces Scannone's reading of the thinking of Kusch. Two categories are especially developed, namely those of geoculture / situationality and estar / nosotros (self-being / We). This reading represents a transition from the phenomenology of Kusch towards a systematic reflection which also allows a political debate with the main tendencies of contemporary political philosophy.

Key Words: Political Philosophy, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt Scannones Lektüre des Denkens von Kusch vor. Dabei werden speziell zwei Kategorien entwickelt, nämlich die der Geokultur/Situationalität und die des estar / nosotros (Sich-Befinden/Wir). Diese Lesart stellt einen Übergang von der Phänomenologie Kuschs in Richtung einer systematischen Reflexion dar, die auch eine politische Debatte mit den Hauptströmungen der zeitgenössischen politischen Philosophie ermöglicht.

Schlüsselwörter: Politische Philosophie, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch



Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)

Intercambio de científicos jóvenes
alemanes y latinoamericanos
en el espíritu de un humanismo cristiano

Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland
Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)

Nauklerstrasse 37^a, 72074 Tübingen, Alemania
Tel./Fax: 0049-7071-2978063
icala@uni-tuebingen.de
www.icala.org



Katholischer Akademischer
Ausländer-Dienst • KAAD

la institución de becas y de formación
de la Iglesia católica alemana
con gremios cooperantes
y asociaciones en todo el mundo

Katholischer Akademischer Ausländer - Dienst
Hausdorffstr. 151
D - 53129 Bonn
Tel.: (0049 - 228) 91758-0
Fax: (0049 - 228) 91758-58
eMail: zentrale@kaad.de
Internet: <http://www.kaad.de>

DESAFÍOS Y TAREAS DE LA RELIGIÓN EN EL NUEVO MILENIO SEGÚN J. C. SCANNONE

Una mirada filosófica desde América Latina que interpela el quehacer teológico

Guillermo Rosolino

Introducción

El multifacético pensador jesuita Juan Carlos Scannone ha plasmado una contribución consistente para la reflexión filosófica y teológica en América Latina durante cuatro décadas. En 2013 se ha publicado un libro homenaje a su incansable labor filosófico-teológica con la participación de pensadores latinoamericanos y europeos: *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*. A su vez, el presente trabajo se realiza en el marco de un número monográfico dedicado a él por la revista *Erasmus*. El año pasado fue convocado por la más antigua revista italiana la *Civiltà Cattolica*, de los jesuitas, a colaborar con su reflexión filosófico-teológica para que se comprenda mejor el horizonte socio-cultural y teológico que constituye el *background* que sustenta y anima el ministerio pastoral del Papa Francisco. (Scannone, 2014b)

Un tema recurrente en su pensamiento, pero con distintas modulaciones, ha sido su reflexión sobre la religión y la religiosidad popular, en sintonía con la llamada escuela argentina de la Teología del pueblo y en el horizonte de la Teología de la liberación latinoamericana. En este contexto, a modo de evaluación, afirmaba hace veinticinco años: “el aporte universal de la teología latinoamericana en los últimos años puede quizás condensarse en dos conceptos: *liberación* y *religión po-*

pular” (Scannone, 1990: 179). Si el concepto de liberación resultó ser el más representativo de la identidad de la teología latinoamericana, el de religión del pueblo, religiosidad popular, piedad popular no ocupó menos espacio en la preocupación y la búsqueda de una teología situada en América Latina. Ello se vislumbra especialmente en el Documento de Puebla (1979) y en el de Aparecida (2007), y ha tomado mayor relieve con el pontificado del Papa Francisco, porque la Teología del pueblo constituye su matriz teológica. (Scannone, 2014a)

Las dos últimas obras de Scannone dan cuenta de los intereses de su última etapa, y de sus actuales proyectos: “Si miro hacia el futuro, me parece que mi servicio intelectual deberá continuar ambas líneas mencionadas de pensamiento, las cuales corresponden, según dije, a mis dos últimos libros” (Scannone, 2013: 38). En 2005 publicó *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, y en 2009, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteos para el mundo global desde América Latina*. Como salta a la vista, el pensamiento de Scannone se plantea como un pensamiento situado en América Latina, sin perder el interés por un horizonte universal. La obra sobre la que se centrará este artículo es la dedicada a la religión, ya que el autor concentra en ella, actualizándolo, el pensamiento que sobre la misma ha desarrollado en las anteriores etapas de su itinerario intelectual.

En el presente trabajo presentaré el diagnóstico sobre la religión en el siglo XXI que hace Scannone (1), y una breve síntesis de sus aportes para una Fenomenología y Filosofía de la religión desde América Latina (2), en orden a pensar algunos interrogantes y tareas que, a la luz de su propuesta, se perfilan para la reflexión teológica.

1. La situación de la religión en el siglo XXI

En el último capítulo de su libro dedicado a la religión Scannone hace una suerte de diagnóstico coyuntural y estructural de la religión, o de la experiencia religiosa en el siglo XXI. Para quien conoce la alta estima que Scannone tiene por la religiosidad popular, particularmente la sabiduría popular ínsita en ella, queda sorprendido por el talante crítico del título: “La religión en el siglo XXI: ambigüedades, tensiones, conflictos”. Si, por un lado, las “ambigüedades” refieren a un *discernimiento filosófico* de la situación histórica, las “tensiones”, por otro, connotan una condición estructural que reclama una *filosofía de la religión*. Finalmen-

te, los “conflictos” actuales están vinculados a la condición estructural y a la situación histórica.

En cuanto a la situación actual de la religión en el plano mundial, el jesuita argentino la caracteriza como de *diálogo y/o conflicto* con la modernidad ilustrada y la posmodernidad, y en un sentido vinculado al anterior, como un *posicionamiento* frente a la globalización y los particularismos o localismos que ella provoca como reacción. El diálogo/conflicto con la modernidad es de larga data y tiene que ver con la pretensión de ésta que impulsa una visión del mundo como autocontrolado y de la autonomía racional del hombre. (Scannone, 2005: 276) Si bien la postura de defensa y condenación aparece más o menos superada, las instancias de auténtico diálogo y mutuo enriquecimiento no han dado sus mejores resultados, sea porque la religión ha dejado de lado su identidad para “modernizarse”, sea porque no siempre desplegó su potencial humanizador y liberador del hombre, desde una ingenuidad postcrítica y segunda. Por otra parte, señala Scannone, el “retorno de la religión” que muchos observan, no carece de ambigüedades. Si bien es cierto que ha servido de refugio ante la globalización neoliberal y sus riesgos globales en el plano de la exclusión, la ecología etc., y ha impulsado una reacción pluralista en apoyo de tradiciones locales, nacionales y étnicas, participando también en la resistencia a aquello que en el hombre no se reduce a racionalización y técnica; también es cierto que este renacimiento religioso es ambiguo en dos sentidos, porque a veces conlleva nuevos irracionalismos, particularismos y también un acentuado proceso de desinstitucionalización de la religión que termina convirtiéndola en un ingrediente *light* más de la búsqueda de una zona de *confort*. Y esto, sin tener en cuenta la advertencia apuntada por Huntington sobre un posible “choque entre civilizaciones” abonado desde el campo religioso. Esta doble ambigüedad histórica de la religión, según Scannone, hecha raíces en la tensión entre lo trascendente y lo inmanente, el misterio y la inteligencia, la dependencia y la liberación, lo uno y lo plural, lo mismo y lo diferente. (Scannone, 2005: 277)

Sin embargo, forma también parte del contexto actual el interés por un diálogo interreligioso e intercultural que queda de manifiesto en la iniciativa de Juan Pablo II con las reuniones de Asís, como en la Teología del pluralismo religioso e intercultural, y, últimamente en el impulso que el Papa Francisco ha dado al mismo desde su pontificado. En este contexto, yendo más allá de lo expuesto por Scannone pero en línea

con su diagnóstico, me animo a afirmar que el Papa Francisco ha percibido con claridad el inmenso riesgo de los conflictos religiosos, y el gran desafío de un diálogo, que exige todas las energías. Por último, dicho diálogo, incluye también a los no-creyentes o ateos; un buen síntoma de ello ha sido la entrevista del Papa Francisco concedida al periodista agnóstico E. Scalfari (1.10.13), y sus declaraciones: “el proselitismo es un solemne disparate. Es necesario conocerse y escucharse”.

2. Fenomenología y Filosofía de la Religión

La Fenomenología y Filosofía de la religión de Scannone se desarrollan en un enclave preciso que ha denominado “nuevo pensamiento”, en alusión a F. Rosenzweig y a su influjo en E. Lévinas, como también a la perspectiva propia desde América Latina. El filósofo francés ha sido clave en los inicios de la filosofía de la liberación y acompaña toda la impostación del pensamiento filosófico del argentino. La novedad del enclave viene dada porque se trata de un filosofar después del giro lingüístico-hermenéutico y pragmático, inculturada en América Latina y haciéndolo “desde las víctimas como lugar hermenéutico” (Scannone, 2005: 8). A su vez, el mismo Scannone propone ocho claves de lectura que subyacen a toda su obra: en primer lugar, el reconocimiento de tres paradigmas en la historia del pensamiento: de la *sustancia*, del *sujeto* y, el actual, de la *comunión*; el desde dónde hermenéutico, “desde las víctimas” o los “pobres” entendido como universal situado y analógico; la importancia de la *analogía* para repensar la metafísica, la religión y la historia en clave *analéctica*; la interrelación de la analogía tomista con el *símbolo* y la *conversión afectiva* como *condición pragmática fundamental* de su recto uso; la recompreensión de la praxis como «*pasión, acción, comunión*»; la aceptación del valor filosófico de la diferencia entre *ser* y *estar*, relacionada con el *nosotros*; el papel reconocido a la *alteridad ética* y ético-histórica y al *nosotros-ético-religioso*; finalmente, la relación entre fenomenología, hermenéutica (pragmática) y analogía. (Scannone, 2005: 11-12)

El capítulo dos de la obra sobre la religión se centra en la fenomenología de la religión y pretende abordar el “*paso*” desde una fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía inculturada de la religión. La primera clarificación que hace el autor es sobre cómo entiende el método fenomenológico, distinguiendo tres niveles: el de la *descripción* de los fenómenos en clave *antropológico-cultural* (o so-

ciológica, psicológica, etc.); el de la fenomenología de la religión como ciencia propia del campo; y el del nivel filosófico como *pregunta radical* y totalmente por el *sentido y/o la verdad últimos*. (Scannone, 2005: 36) En el primer nivel y en el “paso” a un discernimiento fenomenológico de las distintas formas de religiosidad se recuperan los trabajos de Wilfredo González y Jorge Seibold, como la rica y completa descripción sobre las “formas ambientales” de religión que hace Pedro Trigo. (Scannone, 2005: 40-46)

En el abordaje del camino hacia una filosofía de la religión, Scannone sigue un largo recorrido que, partiendo de Aristóteles, pasa por Kant, la fenomenología hegeliana y los aportes destacados de Blondel, Heidegger y la “escuela heideggeriana católica”, cuyos representantes son Bernard Welte, Klaus Hemmerle y Karl Rahner. (Scannone, 2005: 46-53) Siguiendo este itinerario, Scannone recoge los aportes más recientes del denominado “giro teológico de la fenomenología francesa”, representado por Paul Ricoeur, Emmanuel Lévinas y Jean-Luc Marion. En los tres casos ve Scannone un giro superador y transformador del llamado “giro copernicano”, pero “Marion lo lleva *hasta el límite*, mostrando así posibilidades inéditas de la fenomenología y, por lo tanto, de lo que significan fenómeno, intuición, experiencia y, sobre todo, donación” (Scannone, 2005: 58-59). De este modo, el pensador francés ofrece un sugerente camino para pasar de la fenomenología a la filosofía de la religión con su noción de “fenómeno saturado”, porque en ellos el concepto no está vacío de intuición, sino que se encuentra desbordado por la *sobreabundancia* de donación intuitiva; ya sea porque es *imprevisible* e *incomensurable* según la cantidad, como *enceguecedor* e *insoportable* según la cualidad. “Pero, además, el fenómeno saturado es *incondicionado* y *absoluto* según la relación, y *no constituable*, *inobjetivable* e *incontrolable* (por el sujeto) según la modalidad...” (Scannone, 2005: 60). Lo que se resalta en esta perspectiva fenomenológica es que la experiencia no es autorreferencial, sino que implica *alteridad* y, en opinión de Scannone, también *trascendencia*. Entre los “fenómenos saturados” descritos por Marion ocupan un lugar destacado las *teofanías*, ya sean tomadas en general o particularmente como «revelación», y explícitamente como revelación cristiana. En las teofanías, mediadas por un símbolo o un texto simbólico como las Sagradas Escrituras, se dan los caracteres del “fenómeno saturado”, porque se da un “colmo de intuición” que percibe una donación inmediata y sobreabundante de sentido; en otras palabras, en la misma

experiencia se *da* y es *percibido* lo que trasciende la mera experiencia.

El largo viaje fenomenológico tiene como punto de confluencia las hierofanías, ya se traten desde una fenomenología de la religión como desde una filosofía de la religión, y “del ‘paso’ de la primera a una fenomenología estrictamente filosófica” (Scannone, 2005: 62). A continuación se aborda el trayecto que lleva hacia una fenomenología y filosofía de la religión inculturada latinoamericana; aquí los interlocutores destacados son Kusch, Dussel y Cullen. Sin embargo, lo que ocupa más la atención de Scannone, fiel a sus preocupaciones epistemológicas, es la discusión sobre el ‘paso’ de una fenomenología a una filosofía de la religión. Las cuestiones afrontadas son dos: por un lado, la experiencia humana en general y la experiencia religiosa en particular y, por otro, el “más allá de la fenomenología” entendida como traspaso “del símbolo religioso a la práctica de la analogía”. La superación de la fenomenología se hará desembocando en una *analogía hermenéutica* cuyas líneas fundamentales, en términos de lenguaje, son la “transgresión analógica” propia del lenguaje teológico, pero válida también para una teología filosófica y la “pragmática y práctica (ética) de la analogía” (Scannone, 2005: 68-74). El resultado final es una propuesta articulada de distintos niveles de reflexión cuya complejidad procura responder a la misma complejidad de la experiencia religiosa; así lo explica Scannone: “En cierto sentido se puede decir que la hermenéutica analógica del Misterio –que se comunica tanto en su donación originaria (creación) como en sus teofanías (revelación)- está *en continuidad* con su manifestación hierofánica en fenómenos saturados, y se continúa en una *analogía hermenéutica*, aunque en ambos casos se dé también una discontinuidad metodológica” (Scannone, 2005: 76). La legitimidad del lenguaje religioso enmarcada en el giro lingüístico-pragmático de la filosofía ocupará un amplio espacio en la obra, retomado en distintos pasajes pero desarrollado muy detalladamente en la tercera parte en los capítulos seis “El lenguaje de la religión y sus variaciones” y siete “De más acá del símbolo a más allá de la práctica de la analogía. El lenguaje de la teología filosófica”. El presente artículo se limita a plantear las líneas maestras que orientan y sostienen la propuesta del autor.

Pasando por el problema de la legitimación del lenguaje religioso Scannone arriba a una reflexión sobre Dios, a una teología filosófica que, aunque resulte insistente, se realiza en el horizonte de un “nuevo pensamiento”. Por ello, para poner en evidencia algo de los resultados

a los que arriba la propuesta de la filosofía de la religión inculturada en América Latina presentaré brevemente la “figura” que surge cuando Dios es pensado “desde las víctimas”. El tema aparece desarrollado en la segunda parte bajo el título de «Accesos», en tres capítulos; el cuarto aborda el acceso a partir de las víctimas históricas.

3. Dios desde las víctimas

La cuestión de Dios, como cuestión de la filosofía de la religión, hace visible de manera precisa el carácter situado del pensamiento de Scannone y los rasgos salientes de lo que entiende por “nuevo pensamiento”. Se trata de un problema antiguo y nuevo; la novedad viene dada por el hecho histórico del Holocausto y la pregunta filosófica y teológica que éste impone: ¿Cómo hablar de Dios *después* de Auschwitz?, pero radicalizada en América Latina por Gustavo Gutiérrez: ¿Cómo hablar de Dios *durante Ayacucho*? En el tratamiento del tema Scannone plantea la “situación actual del pensar” y la “crisis de un tipo de racionalidad”; se trata de la racionalidad que para comprender el principio originario (*arché*) se funda en la identidad, necesidad, inteligibilidad, eternidad y universalidad excluyendo o, al menos, reduciendo la diferencia y la alteridad, la gratuidad, el amor y el sentimiento, y la imprevisible novedad histórica. (Scannone, 2005: 109-111). La nueva racionalidad, que surge del lugar hermenéutico de las víctimas históricas, se caracteriza por la “pasión y compasión”, y tiene como “*conditio sine qua non*” una conversión ética e intelectual. Por cierto, implica una “relectura de la identidad, la necesidad, la inteligibilidad, la eternidad y la universalidad de la razón”; lo que lleva a un “replanteo de la cuestión de Dios” que se concretará a partir del “nuevo pensamiento” de la alteridad” y “desde la filosofía del estar”. En este marco, lo nuevo viene dado porque a partir de la gratuidad, de la libertad y la novedad creadoras es posible reconocer una irreductible alteridad ontológica y ética del hombre respecto de Dios; por este pliegue se puede superar el dilema sartreano propuesto en *El diablo y el buen Dios* donde la sola existencia de Dios pone en jaque la libertad del hombre. Si Dios es amor, entonces “Dios no puede ser pensado como totalidad u *omnitudo realitatis*, sino como infinito, en el doble sentido de la palabra que le reconoce Lévinas: *no-finito* y *en-lo-finito* o, más bien –usando la terminología de Erich Przywara- *en y más allá* del finito, con tal que detrás de las metáforas espaciales pensemos –como el mismo Lévinas- in-

terrelaciones éticas y, por ende, meta-físicas” (Scannone, 2005: 124). Ahora bien, al estar Dios en lo finito trascendiéndolo hace posible una libre unidad plural con Él y hace a Dios “*gratuitamente vulnerable a la pasión y compasión*”. Esta vulnerabilidad gratuita que toma la forma de la pasión y compasión puede registrarla una hermenéutica fenomenológica de estricto corte filosófico en el signo del grito de abandono de Jesús: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado” (Mt 27,46; Mc 15,34) que condensa el grito de las víctimas, aunque abriéndose a la ‘esperanza contra toda esperanza’ expresada en la oración de confianza “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46). Con Ricoeur ve aquí “una *historia con sentido*, historia dramática del *sentido del mal, aun el del sufrimiento y la violencia injustos*” (Scannone, 2005: 128). En este planteo, el misterio del mal es visto en la perspectiva de pasión injusta, en cambio, en el quinto capítulo “Construcción de un mundo más humano, conversión social al otro y concurso divino”, como respuesta activa en orden a construir un mundo más justo y más humano.

El panorama de la filosofía de la religión de Scannone, que aquí se ha presentado a partir de un sucinto diagnóstico sobre la religión en el siglo XXI, avanza con el objetivo de “mostrar cómo las ambigüedades, tensiones y conflictos arriba mencionados son estructuralmente inherentes a la religión” (Scannone 2005: 277). Para ello, Scannone retoma algunos desarrollos del cap. 1 “Metafísica y religión” para distinguir tres dimensiones propias de la religión: *existencial, histórica* y ‘*en cuanto tal*’. “Pues la religión es, al mismo tiempo [...], una experiencia de *religación personal*, una *institución histórica y social*, y además, pretende ser o es el acontecimiento de la *autocomunicación (donación y acogida) del Misterio Santo como tal*” (Scannone, 2005: 278). Es justamente en estas tres dimensiones que la caracterizan en donde la filosofía reconoce una estructura relacional y tensional; en ella anida el carácter potencialmente ambiguo de la religión. Scannone coincide con Gómez Caffarena en que de allí se derivan *dos posibilidades existenciales e históricas* de la religión. El momento relacional, en términos fenomenológicos, aparece en la descripción de la religión como *ordo ad sanctum*, pero entendido no sólo como *ad* sino también como *ex*, y debe aplicarse a las tres dimensiones de la misma. Ya sea si se considera a la religión como búsqueda o ascensión del hombre, o como hierofanía o manifestación de lo sagrado, siempre se “encarna” histórica y socialmente en símbolos, comunidades, ritos, narraciones, libros asumidos como

santos. Este momento histórico-social-institucional sería, en la perspectiva de Rahner, el momento categorial respecto del trascendental o, para Paul Tillich, la religión como sustrato más íntimo de la cultura. El segundo momento sería transcategorial, trascendental y transcultural. En esta *mediación* de lo trascendental en lo categorial surge la primera causa de *tensión* entre lo inmanente y lo trascendente, y el origen de ambigüedades y de conflictos en el campo religioso. (Scannone, 2005: 279) Por una parte, el momento histórico-cultural puede mediar en cuanto *símbolo* (Ricoeur) o *ícono* (Marion), pero, por otra, puede constituirse en *ídolo*, desvirtuando el significado de la mediación misma. Una primera consecuencia de esta ambigüedad reside en que en la religión vivida pueden concretarse ambas posibilidades, en términos evangélicos, pueden subsistir juntas la cizaña y el trigo. Pero también es cierto que entre el momento estático y cerrado de la religión y el dinámico y abierto, se desarrolla una dinámica que puede decantarse en cualquiera de las dos direcciones. (Scannone, 2005: 280)

Puestos los presupuestos estructurales que hacen de la religión una posibilidad ambigua, el filósofo-teólogo argentino da crédito a las críticas que, desde la razón moderna, se plantean a las “proyecciones” que pueden surgir de la búsqueda de un Sentido último y el Bien supremo, en la medida en que “pueden ser ‘proyectados’ en un ídolo, sea éste de piedra o de concepto (la ilusión trascendental de Kant; el ‘dios’ ontoteológico de acuerdo con Heidegger; los ‘ídolos de idea’ según Marión)” (Scannone, 2005: 280). Incluso el deseo de tener, poder y valer pueden proyectarse como concupiscencias y agresividades que, a su vez, “coagulan” en instituciones, ritos, y dogmas idolatrizados. El problema subyacente está en que dichas mediaciones no han pasado por la mediación capaz de cribar sus pretensiones totalitarias, esto es, la mediación ética. Por eso, Scannone plantea los riesgos de estos ídolos, es decir, de esclavizar al hombre o que éste los ponga al servicio de “enmascarar ideológicamente sus pretensiones de autosuficiencia y de poder, a fin de dominar a los otros hombres”.

En contraste con la desfiguración contundente de la posibilidad descrita está la alternativa de sostener el carácter simbólico de la mediación, de tal modo que la relación con lo Santo o con Dios se constituya en una instancia liberadora que en vez de separar a los hombres en luchas de poder y tener, los una en una unidad plural, “y posibilite entonces el sincero diálogo interreligioso” (Scannone, 2005: 280). Por lo tanto, en esta línea de reflexión, la mediación simbólica reclama un

traspaso a la *mediación semántica* para constituir un auténtico lenguaje religioso respetuoso de la trascendencia del Misterio, pero también de la autonomía de la razón y la libertad humanas. A este punto de su reflexión y en línea con lo dicho, Scannone introduce la necesidad de una *mediación pragmática*, “es decir, de una actitud existencial de acogida, donación y comunión hacia el Misterio Santo y hacia los otros, la cual se condensa y corona como amor” (Scannone, 2005: 281). Por eso, una semántica del Misterio Santo reclama el momento pragmático del amor de tal manera que queden atravesadas por esta tensión las dos dimensiones de la religión, *existencial e institucional*. A su vez, el carácter tensional de la relación se da también “entre las dimensiones de *trascendencia e inmanencia, dinamicidad y estaticidad, universalidad transcultural e inculturación particular, transtemporalidad e historicidad*, etc., que son posibilidades estructurales de la religión” (Scannone, 2005: 281-282). Es esta tensión y ambigüedad estructural de la religión la que puede traducirse en conflictos intra e interreligiosos, pero también con la Ilustración y la postmodernidad; no obstante, se trata de una posibilidad, no de una deriva inevitable, más aún, en la estructura misma de la religión anida la otra posibilidad, la de una mediación y concreción liberadora, capaz de unidad en la diversidad. Por ello, sintetiza Scannone “Pues, sólo desde la *pragmática* del amor y desde la *sintáctica* de la mediación simbólica, será posible expresar en teoría y en la práctica la auténtica *semántica* religiosa...” (Scannone, 2005: 282).

A la luz de una fenomenología y filosofía de la religión que ponen de manifiesto la ambigüedad estructural de la misma y sus posibles concreciones existenciales e institucionales, surgen los desafíos y las tareas de la religión en el nuevo milenio. Las problemáticas históricas actuales de las religiones son, en parte comunes en los distintos continentes geográficos y culturales y, a la vez, particulares según se trate de África, Europa o América Latina, etc. En cuanto a las problemáticas comunes, según Scannone, está en juego el carácter simbólico de la mediación y las mediaciones religiosas. En la medida en que se sostiene el carácter simbólico de la mediación religiosa se evita la “*proyección objetivada y absolutizada de la voluntad humana*”, por lo tanto, la construcción de ídolos. (Scannone, 2005: 283) La purificación y transformación crítica de toda ilusión trascendental se concreta por la incorporación de las legítimas críticas que provienen de los desarrollos moderno y posmoderno, pero, particularmente cuando la vivencia reli-

giosa está traspasada y se realiza como respuesta a la alteridad ética, histórica y religiosa. Haciéndose eco de las intuiciones de Lévinas, el filósofo jesuita insiste en que la transparencia semántica del símbolo reclama una “*pragmática ético-histórica de libertad, amor, diálogo y comunión*” (Scannone, 2005: 284). Dicha pragmática involucra ciertamente la relación entre el Misterio Santo y el hombre religioso, pero también las relaciones internas a las instituciones religiosas, como con las otras religiones e incluso, con los no-creyentes. De allí surge para las religiones, desde una perspectiva filosófica, la exigencia de un diálogo que se realiza en círculos concéntricos y tiene como resultado una religión y religiosidad “*abiertas y dinámicas*”, “*comunicativas y dialógicas*” capaz de confrontar el individualismo y la fragmentación postmodernos y evitar el temido “choque de civilizaciones”. (Scannone, 2005: 285) Pero no se trata sin más de un diálogo como expresión de buena voluntad, sino de un diálogo que asume todas las consecuencias de “respeto del otro y diferente” y tiende al “amor al otro en su misma diferencia”. Por eso, se plasma, en cuanto “acción reglada” en procesos institucionales que no pierden su carácter fontal, es decir, creativo, flexible, abierto.

En América Latina la situación y los desafíos de la religión están en consonancia con los globales aunque adquieren características propias. Si *secularización* ha sido el concepto paraguas que ha dado cuenta del progresivo desplazamiento de la religión del centro de las sociedades modernas y de la progresiva diferenciación de funciones (M. Weber), las ciencias sociales hablan hoy de secularizaciones múltiples o distintos modos de configuración de la misma. Para Scannone América Latina se caracteriza por la vigencia de una “*mayoritaria religiosidad del pueblo*”; ello expresaría una resistencia cultural ante el fenómeno de la secularización, resistencia que hace de la religión una clave de la vida y la cultura de Latinoamérica. La situación de las religiones universales en las distintas culturas plantea la cuestión de la *inculturación* de la fe y esto permite hablar, en nuestro Continente, de un «catolicismo popular» descrito como *festivo, simbólico, afectivo y estético* capaz de conjugar “creadoramente lo divino y lo humano...; espíritu y cuerpo; comunión e institución. (Documento de Puebla, n° 444 y 448) Es en la caracterización de la religión del pueblo en donde Scannone retoma uno de sus temas más elaborados, mostrando que su actual posicionamiento crítico ante la religión no ha olvidado ni descartado la intensa valoración de los inicios. La religiosidad popular

combina “elementos éticos y numinosos, ctónicos y uránicos, sapienciales y de discernimiento, existenciales y sociales hasta el compromiso *religioso* por la *justicia* para todos, preferentemente para los pobres, excluidos y víctimas de la injusticia” (Scannone, 2005: 286). En el contexto de una fuerte matriz católica del Continente, el jesuita argentino releva un dato importante, el fenómeno del *pluralismo* religioso intracristiano y también no cristiano. Resalta el florecimiento de las iglesias pentecostales, la visibilización de cultos afroamericanos y religiones orientales, como la revalorización de religiones indígenas. Por ello, aún en un Continente con una fuerte matriz católica, sin embargo, es necesario el diálogo interreligioso e intercultural; e, incluso dentro del mismo catolicismo se dan muy diversos modos de apropiación de la misma fe. (Mallimaci, 2013) En el análisis de Scannone la religiosidad latinoamericana experimenta transformaciones de gran interés porque es capaz de fusionar imaginarios tan diversos como el tradicional, el moderno y postmoderno en nuevas síntesis vitales que se expresa en una “*renovada sabiduría religiosa popular inculturada y aggiornata*” (Scannone, 2005: 287). Una perspectiva amplia sobre la temática fue desarrollada en su artículo de 1996: “El comunitarismo como alternativa viable”.

En definitiva, la visión final de la religión hacia la que apunta el desarrollo del filósofo latinoamericano es alentadora, pues en la medida en que se opere en ella el despliegue de sus posibilidades más auténticas puede contribuir a la “*humanización y liberación del hombre*”. Para ello es central una praxis dialógica interreligiosa que despliegue un dinamismo universalizador que corresponde a la razón comunicativa, y actúe así un tesoro presente en las grandes tradiciones religiosas volcado en “la regla de oro, tantas veces formulada en diversas religiones y culturas: no puedes querer para otros lo que no quieres para ti” (Scannone, 2005: 287). Praxis dialógica, potencial humanizador y liberador de las religiones arraigado en la regla de oro permiten concretar una de las *posibilidades históricas reales* de la experiencia religiosa, ahí radica el desafío y las tareas de las religiones en el nuevo milenio.

4. Teología en la encrucijada de culturas, religiones y disciplinas

Los aportes del filósofo argentino no dejan indemne al quehacer teológico; cuestionan a nivel de método y contenidos. Aquí pretendo recuperar sólo dos provocaciones que surgen con fuerza: una tiene que ver con el arduo ejercicio de diálogo con las ciencias sociales y la filosofía;

la otra con la exigencia de una reflexión intercultural e interreligiosa (de estas dos, aquí trataré sólo sobre la segunda).

Scannone piensa que la filosofía y la fenomenología de la religión inculturadas en América Latina pueden inscribir un aporte singular en el campo de la teología fundamental. (Scannone, 2010) Se trata de repensar a nivel epistemológico y metódico la relación entre filosofía y teología; la primera, en su “paso” de fenomenología a filosofía de la religión, puede constituirse en infraestructura lógica de la teología fundamental. Como acertadamente afirma Galli: “De este modo, la teología fundamental, sin dejar de ser una ciencia en un sentido análogo, puede ser una sabiduría existencial, espiritual y religiosa” (Galli, 2013: 116). Entonces, la reflexión teológica puede nutrirse de las descripciones fenomenológicas de las distintas formas de religiosidad vivida y estrechar las distancias entre especulación teórica y vivencias religiosas concretas. Pero aquí se abre otro campo de diálogo interdisciplinar, pues la sociología y la antropología abordan las transformaciones que se están dando en el campo religioso y aportan datos que no se pueden ignorar a la hora de tratar tanto sobre la credibilidad del cristianismo, como sobre algunos contenidos de la fe en particular. También para la teología, tal como Mallimaci lo expresa para las ciencias sociales, es urgente tomar en cuenta las vivencias religiosas concretas y no quedarse con formas religiosas ideales que no arraigan en subjetividades concretas: “Nos faltaba un estudio académico que se hiciera desde las personas, sus creencias, sus vidas, sus subjetividades y sus *habitus* articulados al resto de la estructura social y no sólo en un específico sino a nivel nacional” (Mallimaci, 2013: 10). La fenomenología y filosofía de la religión de Scannone ofrecen un interfaz valioso para el teólogo en su anhelo de aprovechar los resultados y la interpelación que esas ciencias le ofrecen.

La segunda provocación que deseo abordar tiene que ver con un pensar teológico intercultural e interreligioso, pero tratando aquí sólo sobre el segundo. Tanto de las condiciones estructurales de la religión relevadas por Scannone, cuanto del diagnóstico acerca de su situación en el nuevo milenio, surge con fuerza la interpelación ética que la alteridad de las otras religiones plantea al cristianismo. Pues a la hora de fundar la legitimidad del lenguaje religioso, es condición *sine qua non* una conversión ética. Es decir, no se puede desarrollar una reflexión teológica que sólo a modo de epílogo se plantee el diálogo interreligioso; por el contrario, éste debe estar desde los inicios del

quehacer teológico e impregnando cada uno de sus pasos. Para no pocos teólogos y teólogas esto ya es una práctica que está en pleno desarrollo; piénsese en los aportes de Hans Küng, Juan José Tamayo Acosta y José María Vigil, entre otros. La novedad que trae Scannone viene dada porque el diálogo interreligioso surge como una exigencia de la autenticidad misma de la religión y del lenguaje religioso; dicho de otro modo, no es opcional, circunstancial o meramente contextual, es necesario, es fundamental. La alteridad ética del otro creyente, judío, musulmán, afroamericano, indígena, hindú, etc., es condición *sine qua non* para todo lenguaje religioso. Por ello queda más en evidencia la importancia de algunos ensayos que transitan ese campo; sin juzgar los límites del planteo, Roger Haight en *Jesús símbolo de Dios* ha sido muy incisivo al hablar sobre la relación de Jesucristo con las otras religiones: “No se puede desarrollar una cristología independientemente de este tema y añadirle una solución como una especie de apéndice” (Haight, 2007: 40). En América Latina, Antonio Bentué, en su propuesta de una “cristología transcultural o pluralmente inculturada”, ha recorrido un camino similar, poniéndose los interrogantes que articulan su obra: “¿Por qué la opción cristiana debiera resultar más razonable que otra opción creyente, como puede ser la budista, la islámica o la zoroástrica? Y más aún: ¿Cómo podría ser razonable la pretensión de que una determinada opción creyente puede aspirar al derecho de normatividad universal, legitimando así su derecho de expansión -o incluso de conquista- universal?” (Bentué, 2012: 15).

La teología, o mejor las teologías en su múltiples vertientes y pertenencias, se desarrollan hoy en la encrucijada de culturas, religiones y disciplinas traspasadas por la realidad de las víctimas de un sistema que muchas veces excluye y arrebató la dignidad humana. Como la iglesia que está proponiendo el Papa Francisco, también la teología en el nuevo escenario mundial tiene el desafío y la tarea de hacerse una teología “pobre para los pobres”; reconociendo la complejidad cultural y religiosa en la que se sitúa y reconociendo la importancia de los aportes que otras disciplinas le ofrecen.

Referencias

- Bentué A. (2012), *Jesucristo en el pluralismo religioso. ¿Un único salvador universal?*, Santiago de Chile: EUAH
- Cantó M. J., P. Figueroa (eds.) (2013), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba: EDUCC

- Galli C. (2013), "Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el 'nuevo pensamiento' filosófico del ante-último Scannone (2005-2013)", en M. J. Cantó; P. Figueroa (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba: EDUCC, 79-144
- Haight R. (2007), *Jesús símbolo de Dios*, Madrid: Trotta
- Mallimaci, F. (dir.) (2013), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires 2013: Biblos
- Scafari E. (2013), "Entrevista al Papa Francisco", disp. en http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/papa_francesco_a_scafari_cos_cambier_la_chiesa-67630792/ - [06.02.15]
- Scannone, J. C. (1990), *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires: Guadalupe. Reimpreso en edición facsimilar en J. C. Scannone (2011), *Obras Escogidas III*, Buenos Aires: Docencia
- Scannone, J. C. (1996), "El comunitarismo como alternativa viable", en L. Mendes de Almeida et alt., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá: CELAM
- Scannone, J. C. (2005), *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana
- Scannone, J. C. (2009), *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteos para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana
- Scannone, J. C. (2010), "Aportaciones de la fenomenología de la religión a la teología fundamental", en *Stromata* 66, 135-149
- Scannone, J. C. (2013), "Autobiografía intelectual", en M. J. Cantó; P. Figueroa (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba: EDUCC, 19-39
- Scannone, J. C. (2014a), "Papa Francesco e la teologia del popolo", en *La Civiltà Cattolica* 165, 571-590
- Scannone, J. C. (2014b), "Relación entre la pastoral de Francisco y la Teología del Pueblo: conversación con el p. Scannone", Entrevista para Radio Vaticana 29.03.14, disp. en <http://www.news.va/es/news/relacion-entre-la-pastoral-de-francisco-y-la-teolo> [15.02.15]

RESUMEN

Para Juan Carlos Scannone, la situación de la religión en el siglo XXI se caracteriza por ambigüedades, tensiones y conflictos; en este contexto desarrolla una fenomenología de la religión y una filosofía de la religión desde América Latina, las cuales son propuestas como aportes para afrontar los desafíos que la Teología tiene en nuestro continente latinoamericano.

Palabras clave: Filosofía, fenomenología, religión, teología, Latinoamérica

ABSTRACT

For Juan Carlos Scannone the situation of religion in the twenty-first century is characterized by ambiguities, tensions, conflicts. In this context, a phenomenology of religion and a philosophy of religion in Latin America are developed. Both are proposed as contributions to the challenges that theology has in our Latin American continent.

Keywords: Philosophy, phenomenology, religion, theology, Latin America

ZUSAMMENFASSUNG

Die Situation der Religion im 21. Jahrhundert ist nach Juan Carlos Scannone durch Zweideutigkeiten, Spannungen und Konflikte charakterisiert. In diesem Zusammenhang entwickelt Scannone ausgehend von Lateinamerika eine Phänomenologie der Religion und eine Religionsphilosophie, die als Beiträge zu den Herausforderungen vorgeschlagen werden, mit denen die Theologie in unserem lateinamerikanischen Kontinent konfrontiert ist.

Schlüsselwörter: Philosophie, Phänomenologie, Religion, Theologie, Lateinamerika

ARTÍCULOS SUELTOS

UN PASO EN LA OSCURIDAD.

La experiencia religiosa de la nada en Bernhard Welte y Franz Rosenzweig

Marcos Jasminoy

El concepto de la “nada” ha resultado ser, en los últimos dos siglos, objeto de numerosas tentativas filosóficas que, en lugar de relegarlo a la periferia, han tendido a ubicarlo al comienzo o en el centro mismo de la tarea del pensar de nuestra época. Franz Rosenzweig, a comienzos del siglo xx, y Bernhard Welte, unas décadas después, pueden inscribirse en esta tradición. La presente ponencia no pretende dar cuenta de todos los múltiples sentidos que la “nada” reviste en sus pensamientos, sino que su objetivo es describir un gesto común en ambos pensadores. Este gesto consiste en señalar la *experiencia de la nada* como una experiencia fundamental del hombre contemporáneo -cuya existencia pareciera perder sentido en un mundo regido por la totalidad y la racionalidad instrumental- y, a partir de allí, interpretarla en clave religiosa, es decir, como lugar del acontecimiento de una nueva relación con lo divino.

Welte se ocupa con mayor profundidad de este tema en un estudio que titula *La luz de la nada. Sobre la posibilidad de una nueva*

experiencia religiosa.¹ Allí, después de describir la experiencia religiosa de la nada en términos abstractos, sostiene que ella necesita de mayor concreción. Si bien se trata de una experiencia realizable por todo hombre en cuanto hombre, su acceso reviste ciertas dificultades: se aboca a algo que es, en el fondo, inapresable, y tiene un carácter amenazante y angustiante. Por eso sucede, paradójicamente, que el hombre contemporáneo, a pesar de estar signado por esta experiencia, suele rehuirla.

Por estas razones, Welte (2008: 161) pide “un representante y testigo en nuestra historia concreta, al cual podamos atenernos en vista de este abismo aparentemente sin nada a lo que atenerse, un representante y testigo que nos dé coraje para mirar no solo este abismo en el ojo oscuro, sino también para confiarle la vida y la muerte”.

La hipótesis que orienta este trabajo es que Rosenzweig es uno de estos hombres que ha dado un paso en la oscuridad, ha visto la luz y nos ha dejado su testimonio de ella. Para corroborar que Rosenzweig efectivamente atraviesa esta experiencia, y cómo lo hace, trataremos de atenernos al análisis de Welte. Nuestro método consistirá, entonces, en enumerar los pasos de tal análisis y, en cada caso, mostrar cómo el nuevo pensamiento de Rosenzweig, tal como es expresado en su obra magna *La Estrella de la Redención*, cumple con ellos.

1. El concepto de experiencia

Antes de tratar propiamente la experiencia religiosa de la nada, Welte se detiene a delimitar el concepto de *experiencia*. Repasaremos someramente su abordaje porque presenta varios puntos de contacto con la manera en que el propio Rosenzweig entiende la experiencia. Se destacan tres momentos: la inmediatez, el carácter integral y la capacidad de transformación.

En primer lugar, la experiencia es *inmediata* (*unmittelbare*): debe ser determinada “como donación inmediata de aquello a experimentar” (Welte, 2008: 122). La inmediatez de la experiencia puede tener luego múltiples destinos (salir a la luz, ocultarse, reprimirse, etc.) y esto conlleva diferentes grados, niveles y variaciones. Pero la donación no es nunca *pura*, y por ello hablar de *datos sensibles* resulta una abstracción.

En segundo lugar, la experiencia tiene un *carácter integral* (*ganzheitlichen Charakter*), que “se ocupa del hombre vivo integral inmediata-

mente” (Welte, 2008: 122), aquel que es siempre una entera *apertura*, y para el cual no existe la barrera que separa al sujeto del objeto, como en las ciencias empíricas.

Vinculadas con la inmediatez y el carácter integral se encuentran dos características más que debemos destacar. Por un lado, la experiencia es expresada co-constitutivamente por el lenguaje, sin que esto suponga una mediación, pues el lenguaje describe la *cosa misma*. Por otro lado, es menester la reflexión, entendida como *puesta al descubierto* fenomenológica (*phänomenologische Freilegung*) y nunca como construcción.

En tercer lugar, la experiencia es *transformadora*. Aquel que hace una experiencia, se ve realmente concernido por ella: “después de la experiencia, vive y existe en este mundo de otra manera que antes” (Welte, 2008: 125). Para él todo es nuevo y distinto de un modo quizá inesperado.

Por su parte, Rosenzweig (2005: 21) llama a su propio pensamiento una *filosofía experimentada* (*erfahrende Philosophie*). La confianza en la experiencia, declara luego, bien podría ser “lo enseñable y transmisible del nuevo pensamiento” (2005: 51). Incluso afirma que, a pesar de su disgusto con todos los *-ismos* (porque son reduccionistas), “en el mejor de los casos dejaría que se le aplicase la caracterización de empirismo absoluto” (2005: 50).

Sobre la vivencia (*Erlebnis*), que en varios pasajes de la *Estrella* es sinónimo de la experiencia, remarca Rosenzweig (1997: 228) su “inmediatez y puro carácter presente”. En ella vivimos inmediatamente la realidad efectiva que acontece temporalmente. También le adjudica un *carácter integral*: a diferencia del conocimiento, que “lo tenía en verdad Todo, pero sólo en forma de elementos, sólo en sus trozos”, la vivencia “está entera en cada momento” (1997: 459).²

En la experiencia se nos da la realidad efectiva como un plexo de relaciones, de vínculos. No experimentamos fenómenos independientes, sino que experimentamos los vínculos temporalmente acaecientes entre ellos. Por eso la experiencia puede expresarse con el lenguaje que se encarga de tender los puentes entre los diferentes elementos irreductibles. El lenguaje puede ser llamado, en ese sentido, el *organon* de la existencia.

Rosenzweig (2005: 27) sostiene, paralelamente, que “la experiencia, en efecto, nada sabe de objetos”. La separación es originaria desde una perspectiva conceptual, pero a nivel experiencial es primera la re-

lación (Rosenzweig, 2005: 32). En cuanto al carácter *fenomenológico* de su pensamiento, Garrido-Maturano (2000: 19) ha señalado que la idea Dios, por ejemplo, puede ser considerada un *fenómeno* en la medida en que es “fácticamente experimentada por el pensamiento y no producida por él, es decir, algo que se muestra al pensamiento. Su mostrarse es su ser experimentada”. Paralelamente, lo que Rosenzweig (2005: 26) llama la *deducción constructiva*, en tanto es una descripción que explicita el fenómeno experimentado, “puede ser considerada el logos que pone a la luz y comprende conceptualmente el fenómeno dado” (Garrido-Maturano, 2000: 20).

2. La pérdida de la experiencia religiosa y la experiencia del límite (II, III, IV)

A partir del concepto así delimitado de experiencia, Welte se pregunta si es posible, en las condiciones particulares de nuestro mundo moderno, la experiencia religiosa, es decir, de lo divino y de Dios. Su respuesta es categórica: la experiencia dominante en nuestro contexto es la experiencia de no hacer ninguna experiencia religiosa en absoluto y, de esta manera, no ser conmovido, ni afectado, ni mucho menos transformado, por algo así como Dios. El mundo se ha vuelto enérgicamente mundano y, en esta mundanidad, autónomo. Ya “no se puede hablar evidentemente de una auto-donación de Dios o de lo divino, que nos concerniera inmediatamente y con carácter integral, en la totalidad de nuestra época” (Welte, 2008: 128).

La ausencia de experiencia religiosa, sin embargo, se refiere a una experiencia religiosa positiva, pues sino no sería vivida como ausencia: esta positividad constituye el trasfondo sobre el cual podemos notar la ausencia. Welte se pregunta si acaso no vive en lo profundo de nuestro tiempo algo así como una necesidad o deseo secreto por lo religioso, aun cuando lo neguemos apasionadamente. Y concluye que lo característico de la experiencia religiosa de nuestro siglo consiste en no tener experiencia religiosa alguna.

Lo interesante es que al preguntarse por las condiciones históricas previas que conducen a la situación contemporánea, Welte orienta su análisis hacia el rol que, a partir de la Ilustración, adquiere la razón autónoma moderna, plasmada en las figuras imperantes de la ciencia y la técnica. Pero no es a la ciencia y la técnica en sí adonde se dirige su crítica, sino a su degradación en “ideología”.

Siguiendo los análisis de Habermas (1968) y Horkheimer (1967), Welte entiende que en este contexto lo ideológico consiste en extender la racionalidad instrumental a todas las esferas de la existencia: “todo” se vuelve competencia de la ciencia y la técnica, “todo” es considerado como regulable y potencial objeto de dominio. Lo que no encaja en este orden totalitario aparece, consecuentemente, como “nada”.

En un mundo que pretende resolver todos sus problemas desde un punto de vista científico-técnico totalizante, permanece aun la pregunta por el sentido, y no el sentido de fenómenos particulares, sino el sentido de todo (*das Ganze*). Welte ve señales de que esta concepción del mundo estaría llegando a un punto de auto-agotamiento (alta tasa de suicidios, baja tasa de natalidad, expansión del uso de drogas, etc.). Nuestra civilización científico-técnica, que lleva en sí “la pretensión de totalidad” (*Totalitätanspruch*) se ha acercado “a una inquietante y amenazadora frontera” (Welte, 2008: 137). La pregunta por el sentido, formulada desde el mundo así entendido, permanece sin respuesta: reinan la angustia y el escepticismo.

Toda esta descripción de la situación contemporánea recuerda a la crítica de Rosenzweig a la pretensión de totalidad característica del “viejo pensamiento”, es decir, el *idealismo*, cuya crítica abre *La Estrella de la Redención*. El idealismo es la tendencia inmanente que, “de Jonia a Jena”, ha dominado toda la historia de la filosofía, pretendiendo “pensar el Todo”.

Rosenzweig denuncia que el idealista se niega a enfrentar su propia muerte porque la teme. La teme y no la piensa. Pero no le basta con no pensarla, porque sigue ahí. Ha de negarle realidad. El mecanismo es el siguiente: para hacer de la muerte *nada*, hay que establecer qué es lo real; si lo real se identifica con el pensamiento, y ya no se piensa la muerte, resulta que la muerte no existe. En palabras de Robert Gibbs (1992: 36), lo que sucede es que “en una gran evasión de su propio miedo, el filósofo niega el objeto de este temor: la muerte no es nada en absoluto. (...) Pero para lograr esta negación, el filósofo debe emprender el proyecto filosófico totalizador: saberlo todo”. Sólo si puede pensarlo todo, si puede completar el sistema, el idealista puede demostrar que la muerte es nada por su incapacidad de situarla en el sistema. Dado que el Todo -la “verdad” sistemática última de cada particular- no muere como tal Todo, la muerte no significa nada ni para ese Todo ni para el hombre, a quien ya no le atañe.

Así, la vieja filosofía, que alcanza su cúspide en el idealismo hege-

liano, concluye en la proposición de que la muerte es nada. Pero para Rosenzweig (1997: 44), “no se trata, en verdad, de una última conclusión, sino de un primer principio, y la muerte verdaderamente no es lo que parece, no es nada, sino Algo inexorable e insuprimible”.

La pretensión de totalidad que adolece la historia de la filosofía occidental tiene como consecuencia olvidar al individuo concreto, al singular. En otras palabras: una filosofía que aspira a la *totalidad* es potencialmente un suelo fértil para el *totalitarismo* en todas sus formas: en nombre del Todo, la vida singular se vuelve irrelevante.

No obstante, este idealismo sistemático-totalitario muestra indicios de estar llegando a su fin. Rosenzweig ve en distintas figuras históricas, como Kierkegaard y Nietzsche, y en su propio *nuevo pensamiento*, una alternativa real, que se erige sobre la posibilidad de que cada individuo concreto, angustiado frente a la perspectiva de su muerte, logre tomarla en serio; esto es: cada hombre debe aprender a permanecer en la angustia ante a la muerte, la angustia ante la nada. Y esto no es nada, sino ya una experiencia.

3. La experiencia de la nada

Para Welte, en esta experiencia de la nada radica el así llamado *nihilismo*, no tanto como una teoría, sino primariamente como expresión de un encuentro vivo con aquello que se denomina “Nada”. Esta experiencia que yace en la base del nihilismo, sin embargo, está por lo general oculta y cubierta. El hombre contemporáneo la rehúye, no quiere permanecer en la angustia, y se afana en las ocupaciones cotidianas que lo distraen de ella.

En esta situación, son los poetas y pensadores proféticos los que traen a la palabra la experiencia oculta; Welte cita a Pascal, Nietzsche y Heidegger, y luego a T.S. Eliot y Paul Celan. Ellos testimonian que la experiencia de la nada no es un mero “(no) experimentar nada” (*nicht zu erfahren*), sino un realizar efectivamente una experiencia que nos concierne, sacude y transforma.

O como lo ha dicho Rosenzweig (1997: 44): “...es preciso que, una vez en su vida, el hombre salga. Debe un día tomar en su mano, lleno de recogimiento, la preciosa redoma. Ha de haberse sentido una vez en su temible pobreza, soledad y desapego del mundo entero, y ha de haber sostenido toda una noche la mirada de la nada. Mas la Tierra lo reclama de nuevo. No debe apurar en esa noche el oscuro zumo.

Le está destinada otra salida del paso estrecho de la nada, que no es precipitarse en las fauces del abismo. El hombre no debe arrojar de sí la angustia de lo terrenal: en el miedo a la muerte debe permanecer”.

4. La ambigüedad de la nada

Para Welte, la nada, tal como me es posible experimentarla, puede considerarse según dos dimensiones: en su negatividad y en su positividad. En su negatividad, la nada tiene dos características fundamentales: es infinita e incondicional. La infinitud se manifiesta como una “profundidad abisal, en la que uno puede caer y debe finalmente caer, sin jamás llegar a un fin” (Welte, 2008: 144). Y la incondicionalidad consiste en que el hombre no puede ponerle condiciones, no puede tratar con ella: la nada nos adviene, la hayamos convocado o no. Es ineludible.

Welte (2008: 145) sostiene que esta negatividad lingüística (la *in*-finitud, la *in*-condicionalidad) no es una negatividad enteramente nula (*nichtige Negativität*), pues “en ella viene a la expresión algo que puede causarnos la más grande impresión y, en el sentido de esa posible impresión, es positiva”. La positividad de la experiencia de la nada consiste entonces en la conmoción, la sacudida, el temblor que ella nada genera.

Welte (2008: 145) advierte, además, que los predicados de infinitud e incondicionalidad remiten a predicados comúnmente atribuidos a Dios;³ la razón de esto es que “donde Dios ha desaparecido, aparece la nada”. La nada, sin embargo, nada dice sobre su determinación positiva: “la nada calla, es el silencio mismo” (Welte, 2008: 145). La nada es oscuridad, y en esta oscuridad consiste su ambigüedad, pues: ¿se oculta algo en la oscuridad? ¿O es, en cambio, pura nada vacía y sin sentido? La infinitud y la incondicionalidad de la nada no varían para una alternativa o la otra, y ambas posibilidades permanecen abiertas.

En *La Estrella*, por su parte, pueden distinguirse también un *nihil negativum* y un *nihil positivum*. Esta distinción fue señalada por el especialista Luca Bertolino (2005), quien se vale de ella para diferenciar a Rosenzweig del idealismo. El idealismo entiende a la nada como mera nada negativa, es decir, como un *ens rationis*, un concepto vacío. *Nihil negativum* es lo excluido de la totalidad. Esa concepción le permite al idealista restarle importancia a la muerte del individuo, como ya vimos.

Pero a esta interpretación, Rosenzweig contrapone un *nihil positi-*

vum, que es problemática en el más alto grado y, no pudiendo ser sintetizada por el pensamiento idealista, termina destruyendo su ilusión de totalidad. Esta nada positiva, aporética, absoluta, es la que experimentamos en la angustia frente a la muerte, “la angustia del hombre que tiembla”, como dice Rosenzweig (1997: 45), y por la cual puede luego agregar que “la nada no es nada: es algo” (1997: 45).

Esta distinción entre el *nihil negativum* idealista y el *nihil positivum* de la muerte no es la única que puede hacerse en Rosenzweig. Más explícita es la distinción entre la nada universal (*allgemeines Nichts*) y la nada particular (*besonderes Nichts*). La nada “una y universal” (Rosenzweig, 1997: 45) se identifica con la nada negativa: es el mismo concepto vacío del idealismo visto desde dos ángulos distintos.

En cuanto a la nada particular, a diferencia del *nihil positivum*, que es realmente *absolutum*, ella no presenta una verdadera fuerza negativa o poder nulificante, de por sí irreductible, sino que es una negatividad unida a un respectivo concepto positivo (Bertolino, 2005: 264). Esto puede pensarse, siguiendo la sugerencia de Samuelson (1988: 646), como el concepto de *privación* aristotélica. Es la *nada de*, nada de algo en particular. Y por eso “la nada de nuestro saber no es una nada simple, sino triple. Contiene en sí, por tanto, la promesa de la determinabilidad. Podemos, pues, esperar, reencontrar en esta nada, en esta triple nada del saber, el todo que tuvimos que despedazar” (Rosenzweig, 1997: 62).

Con esta nada triple se refiere Rosenzweig a la nada del Dios meta-físico, el mundo meta-lógico y el hombre meta-ético. Nos referiremos a ella más adelante. Nótese, sin embargo, que Rosenzweig ve en la nada “la promesa de la determinabilidad” y que “espera” algo de ella. Nada asegura que la promesa se cumpla, ni que el objeto de su esperanza se vuelva realidad. Pero la pregunta queda planteada: ¿se oculta algo en la oscuridad?

5. La contra-instancia frente a la interpretación nula de la nada

Welte se pregunta si acaso no hay en el círculo de nuestra experiencia humana, sin embargo, alguna instancia que nos pueda ayudar a esclarecer esta gran ambigüedad enigmática y a hacerla inequívoca. En su opinión, hay algo que puede inclinar la balanza: el postulado de sentido. Se trata de una exigencia, vivida en lo más profundo de nuestra existencia, que se atestigua en la misma *pregunta* por el sentido.

El hombre, en su mismo actuar, en cada una de sus acciones, *presupone* el sentido: cada acción realizada se justifica en su mismo actuar, y así lleva consigo la exigencia de sentido de esa acción. El sentido puede ser comprendido entonces como un *postulado*. Pero este sentido es siempre parcial: siempre hay un algo que escapa, algo que no se adecua al postulado de sentido. Esta negatividad del postulado de sentido de cada acto particular y finito de la vida humana lleva en última instancia a que el hombre se pregunte no ya por *tal o cual* sentido, sino por el sentido *de todo*, como pregunta *total*. Hay que referirse a la *vida concreta* para responder finalmente si este postulado de sentido es fundado o no. Y en particular Welte se fija en la vida concreta en su acento *ético*, es decir, éticamente comprometida.

El postulado que reza “todo debe tener sentido” no pierde fuerza ante las experiencias de sin-sentido, pues negarle sentido a algo fácticamente no significa negar que *deba* tenerlo, no niega la *exigencia* que es intrínseca a cada uno de nuestros actos. No hay, sin embargo, ninguna garantía para ese sentido: pareciera ser también una experiencia ambigua. Aun así, si bien hay experiencias donde permanece una ambigüedad respecto de si tienen o no sentido, Welte cree, no obstante, que esta ambigüedad no se extiende a *todos* los casos. Tenemos experiencias que están efectivamente llenas de sentido: en el amor, en la confianza, en la solidaridad, en la apuesta por la justicia y la libertad, en la comunicación e interacción con los otros. El hecho de que *sigamos actuando*, de que insistamos en realizar acciones que, de por sí, tienen un sentido en tanto las realizamos, implica una cierta confianza, aunque sea implícita o encubierta, en que hay efectivamente un sentido del todo. En caso contrario, no habría razón para seguir actuando, y en definitiva, para perseverar en la existencia, para continuar viviendo. La vida, pues, es vivir en vistas a un sentido.

En una palabra, para Welte (2008: 148) “el bien tiene sentido”. Eso es lo que aprendemos en la “viva gravedad de lo ético”, que nos prohíbe, además, no creer en ello. Contra estas experiencias llenas de sentido nada puede la nada. En ellas encontramos una verdadera *contra-instancia* frente a la interpretación nula de la nada.

Por su parte, para Rosenzweig (1997: 200), “fuerte como la muerte es el amor”; e incluso más adelante reformula: “[viene] sobre la muerte alguien más fuerte: el amor” (1997: 447). El amor, en su doble direccionalidad pasiva (“el alma amada”) y activa (“el acto de amor al prójimo”) constituye el contenido central de la Revelación. La experiencia de sa-

berse amado “desde siempre”, imbricada con la conciencia de la propia finitud e imperfección, alcanza cumplimiento al exteriorizarse en acción exterior hacia el prójimo. Como ha notado Mosès (1982: 135), son dos momentos de un mismo movimiento que remiten el uno al otro.

Por otro lado, Rosenzweig (2005: 47) sostiene que nuestras experiencias, para ser realmente tales, necesitan ser verificadas, necesitan ser *hechas verdad*: “la verdad deja de ser lo que es verdadero y pasa a ser lo que quiere ser verificado como verdadero”. Así como para Welte la exigencia de sentido es un postulado, la verdad es, para Rosenzweig, escatológica y, dado que el futuro escatológico de la verdad coincide con la Redención, hay que buscarla en aquello que sirve de vehículo a la misma: la esfera de lo social. En la comunidad humana, unida por vínculos de amor, se anticipa aquello colmado de sentido, colmado de vida: el Reino de Dios.

6. La vuelta de la nada como vuelta a una nueva experiencia religiosa

Ahora bien, ¿es posible, a partir de esta exigencia de sentido, determinar si la nada es completamente vacía y nula, completo sinsentido, o, por el contrario, se esconde algo en ella? Welte supone el caso del sinsentido: si todo, tanto lo bueno como lo malo, lo justo como lo injusto, se hundirá tarde o temprano en el abismo infinito de la nada, ¿hay entonces *algún sentido* en distinguir el bien del mal, la justicia de la injusticia? Evidentemente *no habría ningún sentido*. Así, aceptar la interpretación nula de la nada, es decir, entenderla como sinsentido absoluto, como desierto de lo real, como oscuridad en la que nada se esconde, sino que es lisa y llanamente *nada*, significa entonces aceptar que, en el fondo, todo da igual. Si realmente *no hay nada*, entonces *todo* postulado de sentido pierde cualquier tipo de validez y se ve completamente destruido.

Hay, pues, una contradicción entre esta interpretación de la nada y el postulado de sentido que, en definitiva, es lo más íntimo y preciado de la existencia. Esta contradicción es insostenible: implicaría renunciar a todo sentido, incluso a las distinciones entre bien y mal, justicia e injusticia, y otras semejantes. Es verdad que esta posibilidad es pensable hipotéticamente, en términos teóricos, pero es injustificable al nivel de la vida *concreta* de cada ser humano.

Welte cree así poder resolver el enigma. En la oscuridad infinita e

incondicionada de la nada que, sin embargo, nos estremece, se esconde efectivamente algo: un Poder oculto, “el abismo de vida infinita que otorga sentido a todo” (Welte, 2008: 150). La nada no es nada vacía: el estremecimiento que provoca su experiencia apunta a una *f fuente de sentido*. Aún más, despierta al hombre de nuestra época nihilista, perdido en la cotidianidad inauténtica. Y lo llama a la responsabilidad.

Se trata, entonces, de una verdadera experiencia religiosa. La experiencia de un Poder cargado de sentido y que sostiene el sentido de nuestras experiencias humanas. Infinitud e incondicionalidad de la nada se transforman en Poder. Este giro es posible, pero no necesario. No hay demostración que valga, sino tan sólo testimonios. Esta experiencia fundamental del hombre precisa de una particular disponibilidad y apertura de su libertad.

En Rosenzweig (1997: 66) se da un giro semejante, pues la nada, “es únicamente el lugar virtual para el principio de nuestro saber. Sólo es la marca del planteamiento del problema”. Bertolino (2005) ve aquí una *doble valencia*. Por un lado, hay una acepción *gnoseológica*: como instrumento operativo, “concepto auxiliar” (Rosenzweig, 2005: 19), consiste en el paso de la *nada del saber* al *algo del saber*. Aquí replicaría el modelo coheniano de los infinitesimales.

Por otro lado, hay una acepción *ontológica*: como la *potencia* aristotélica, la nada particular está intencionalmente direccionada a su ser específico. Así, en cuanto posibilidad también ontológica y no meramente lógica, es la nada que determina el ser (o, más precisamente, la esencia) del hombre, el mundo y Dios.

Esto doble valencia excede, posiblemente, las intenciones del propio autor. Es un residuo ontológico, atribuible a la influencia Schelling (2002), a pesar de que Rosenzweig (1997: 66) quiera despegarse explícitamente de ella: “Evitaremos estrictamente darle nombre. No es un «oscuro fundamento», ni nada que pueda recibir un nombre en los términos de Eckhart, Böhme o Schelling. No está en el principio”.

En *Las edades del mundo*, en efecto, se encuentra la idea de la nada como negación activa, como no-existente, como esencia que, no queriendo otra cosa que a sí misma y permaneciendo activamente cerrada en la propia subjetividad, viene a negarse como existente, carácter que, como ha señalado Bertolino (2005: 265) bien concuerda con la nada particular de Rosenzweig. No sería tanto un principio metafísico como fundamento del ser, sino una fundación relativa a la esencia.

Stéphane Mosès (1982: 54) distingue dos aspectos de la nada que

ayudan a comprender esta dualidad de otra manera. En un primer sentido, debe ser considerada como el revés de las tres sustancias, y estaría emparentada con el concepto idealista de la nada. Pero mientras en el idealismo el ser puede *deducirse* de la nada, en Rosenzweig el exceso del ser por sobre el pensar nos obliga a desechar esa posibilidad, y a ver otro sentido posible para la nada: el que podría entenderse en frases como “la nada del saber”, “la nada del pensamiento”, es decir, lo que escapa al pensamiento, lo pre-reflexivo o pre-predicativo.

Dios, mundo y hombre contendrían en sí tanto el propio fundamento ontológico, como el gnoseológico. O en los términos de Spinoza que Rosenzweig se atribuye en otra parte (2005:22): el *in se esse* ontológico, que asegura independencia en cuanto a la esencia, y el *per se percipi* gnoseológico, que asegura autonomía desde el punto de vista del conocimiento. Estas expresiones de Spinoza se refieren a las “dos vías” del Sí y del No: “la vía de la afirmación de lo que no es nada y la vía de la negación de la nada” (Rosenzweig, 1997: 61).

Con ellas Rosenzweig pretende de derivar algo de la nada, es decir, de la nada del saber. Garrido-Maturano (2000: 15-16) resume así la estrategia de Rosenzweig: “¿Cómo conceptualizar estas experiencias de las nadas del saber para dejar aparecer desde ellas el algo experimentado y determinarlo como tal? Primeramente afirmando qué es lo que no es nada. Y en segundo lugar y consecuentemente, negando que la nada sea una mera nada vacía”.

Pero volvamos al tema de la verdad, que funge de manera similar al tema del *sentido* en *Welte*. En el concepto de *verdad* se encuentra el cierre del sistema de *La Estrella*. Rosenzweig aborda la verdad desde tres perspectivas: la primera, en triple referencia a los elementos, conforma una teoría del conocimiento; la segunda, entroncándose con las tradiciones escatológicas judía y cristiana, muestra su tendencia a la unidad total; la tercera hace eco de una experiencia –entre mística y supramundana– de contemplación. Nos ocuparemos aquí de la primera perspectiva y, particularmente, referida al elemento *Dios*.

Esta perspectiva se desdobra en las consideraciones teológica, cosmológica y psicológica, que Mosès (1982: 227-228) resume de la siguiente manera: “en relación a Dios, la Verdad podría definirse como la forma visible a través de la cual se revela su esencia oculta; por relación al mundo, ella sería equivalente al conjunto de lo real; finalmente, en relación al hombre, ella representaría un absoluto que, por definición, él no podría poseer, y del cual cada uno, en los límites de

su situación propia, recibiría una parte, aquella precisamente que se le revela”.

En el caso de la verdad teológica, que es la que nos ocupa, para entender por qué la verdad es la forma visible de la esencia de Dios, hay que tomar dos caminos: primero, entender por qué la esencia de Dios, el Amante que se revela, permanece oculta; y segundo, situar la verdad en el contexto total del sistema de *La Estrella*.

La experiencia que el hombre tiene de Dios se reduce, para Rosenzweig, a la experiencia de la Revelación, en la cual experimentamos que Dios *ama*, pero no *qué* es Él. En el acto mismo en el que se revela —es decir, en el acto de amor hacia el hombre—, se oculta. Sólo lo conocemos como Creador y Redentor partiendo de la experiencia del Dios del amor, del Amante.

En cuanto a qué sea Dios *antes* de la Creación, habría que responder, para ser consecuentes con el primer tomo de *La Estrella* (y todo el análisis que condujo este trabajo), que *nada*. Qué sea después de la Redención, en cambio, puede tener hasta cierto punto una respuesta captable por el pensamiento. En la Redención, no sólo el Hombre redime al Mundo y el Mundo al Hombre, sino que por ella Dios se redime a sí mismo, liberándose de la oposición de todo lo que no es Él. Dios se vuelve entonces, una vez redimido, *Uno*.

¿Pero sirve este *filosofema* para hablar sobre el Dios ante el cual nos arrodillamos y callamos? ¿Es el Uno el Dios de la religión? Para que así sea, debería poder responder al nombre de *Señor*. Pero “sólo como Señor está allende aquello de lo que es Señor. El Señor de la vida y de la muerte está más allá de la vida y de la muerte” (Rosenzweig, 1997: 449).

El Dios del Antemundo, sin estar muerto Él mismo, es Señor de lo muerto; y el Dios del Supramundo, sin estar Él mismo vivo, es Señor de lo vivo. Como Señor de lo muerto, tiene que asemejarse a lo muerto; por eso comparte su esencia: es *nada*. “Pues ¿qué otra cosa puede ser la esencia de algo de antes del mundo, más que, justamente, la nada?” (Rosenzweig, 1997: 452).

El mismo mecanismo tiene que poder detectarse para lo vivo. ¿Pero cuál es la esencia de lo vivo? En el mundo encontramos “puntos de vida” que, a medida que pase el tiempo, irán en aumento, gracias a la acción del hombre, hasta alcanzar un “todo viviente”, es decir, el *Reino de Dios*, como ideal pleno que otorga sentido total a nuestros actos. Así, si la *vida* a medida que se plenifica el mundo se vuelve *todo*, en-

tonces la *esencia de la vida* es el *Todo*.

Aquí se ve cuál es el corazón del sistema: la Revelación de la Revelación, que acaece en la temporalidad presente (*ahora*) de nuestro campo de experiencia. Desde esta experiencia fulgurante de *amor* podemos retrotraernos a la *muerte*, que corona la Creación; o proyectarnos hacia la *vida*, culmen de la Redención. A su vez, buscando la esencia de ellas llegamos, por un lado, al *fundamento de la experiencia*, “más acá” de la palabra: la *Nada*, según la hemos comprendido a propósito de los *objetos irracionales* o *protofenómenos*; y a la *meta de la experiencia*, “más allá” de la palabra: *Todo*.

No puede tratarse, empero, del todo idealista, con cuya destrucción a manos de la angustia frente a la muerte comienza *La Estrella*. Se trata de un nuevo concepto de todo: no ya el todo idealista sino el verdadero todo, *Todo y Uno*. Y si Dios es el Señor de la vida, es entonces el Señor del Todo y Uno. Y esto, para Rosenzweig, significa decir que *Dios es la verdad*.

¿Pero qué está en juego cuando se afirma tal cosa? El orden de sujeto y objeto no es azaroso. La frase opuesta “la verdad es Dios” no es equivalente y es, incluso, falsa. El predicado no es aquí una un concepto universal que engloba al sujeto; el sujeto es, ciertamente, su predicado, pero no se reduce a él. Se puede decir que la verdad es la esencia de Dios, pero aceptando por lo mismo un exceso de Dios por sobre su esencia: “como la verdad es su sello, Él puede ser Uno por encima del Todo y Uno de la realidad” (Rosenzweig, 1997: 453).

Conclusión

Sobre el final de *La Estrella*, Rosenzweig (1997, 495) declara acceder al “resplandor milagroso y lleno de misterio del santuario divino, en el que ningún hombre puede permanecer con vida”. Aquí pareciera culminar el pensamiento, experimentando místicamente un “trozo de Supramundo”. Ha alcanzado, desde la experiencia de la nada, al resplandor divino; en otras palabras: ha visto resplandecer *la luz de la nada*. Pero allí no termina nada, de allí se ha de salir. Hay que abrir la puerta de dicho “santuario divino”. Sobre esta puerta se encuentra un cartel con la exigencia incondicional de “andar con tu Dios en la sencillez” (Miq 6, 8). “¿Hacia dónde se abren las hojas de esta puerta? ¿No lo sabes? A la vida” (Rosenzweig, 1997: 497).

Sólo en el miedo hacia la muerte, en la angustia del hombre que

tiembla, llegamos a reconocer la responsabilidad que cargamos en medio del curso temporal que va desde la particularidad de la nada hasta la unidad redimida del Todo, a través de la cotidianidad santa de la vida. En efecto, desde allí se evidencia la libertad que poseemos como individuos particulares, que permite asegurar el ser de Dios (al *dar testimonio* de Él como alma fiel) y llevar a su cumplimiento el mundo (a través de los *actos de amor* que lo *vivifican*).

Bernhard Casper (2006: 101-102) rescata una frase de una carta de Rosenzweig (2002: 286) que dice: “todo comienza y viene de la nada”, y señala que puede entenderse como anuncio del método general que determina *La Estrella*. El tratamiento de la nada no es exclusivo del primer tomo, sino que también estaría en el fondo del tema de la auto-negación de Dios que representa el Amor divino (en el segundo tomo) y en el fondo del tema de la orientación teleológica de la oración hacia el Reino de Dios (en el tercer tomo). En esta nada de la que todo viene, pues, es posible ver una orientación religiosa.

¿Pero es realmente una experiencia religiosa de la nada la que experimenta Rosenzweig? Dejemos que él dé un último testimonio: “Sólo los falsos dioses pudieron aparecer allí para llenar de contenido el concepto de Dios de cara a la pregunta ¿qué es Dios? Ahora, cuando todo concepto de Dios desde hace largo tiempo se ha oscurecido bajo la noción del Dios oculto, y cuando Dios mismo se ha revelado como creador, revelador, redentor, arden de consuno en este Dios de la verdad el primer Dios, el último Dios y el del mismísimo corazón del presente, y de este Dios, en el cual se fusiona todo *sido* real, todo es real y todo «será» real, podemos –recién ahora– decir: Él es”. (Rosenzweig, 2005:48)

Notas

1. El texto, que en alemán se titula *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, no se encuentra traducido al castellano. Por esta razón, las citas que se atribuyen al mismo en este trabajo son traducciones propias. Agradezco a Mariana Leconte su disposición y colaboración con textos que orientaron este trabajo.
2. Aquí, “entera” traduce el alemán “ganz”, que es el mismo término que utiliza Welte al referirse al “carácter integral” (*Ganzheitlichkeit*). El fragmento entero merece atención: “No es Dios, ni es el Hombre, ni es el Mundo lo que se hace inmediatamente visible en la Revelación. Al contrario, Dios, Hombre, Mundo, que eran en el paganismo figuras visibles, pierden ahora su visibilidad. Dios parece escondido; el hombre, encerrado; el mundo, encantado. Lo que se hace visible, sin embargo, es la recíproca influencia que entre ellos se ejercen. Lo inmediato que aquí se vive no es Dios, Hombre, Mundo, sino Creación, Revelación, Redención. En ella vivimos que somos criaturas e hijos y por-

tadores creyentes-increyentes del Nombre a lo largo y ancho del mundo. Ahora bien, esta inmediatez de la vivencia nos conduce a una relación inmediata con la misma nula medida en que lo hacía aquella primera inmediatez del conocimiento. El conocimiento lo tenía en verdad Todo, pero sólo en forma de elementos, sólo en sus trozos. La vivencia remonta sobre tal paisaje de trozos: está entera en cada momento. Pero como siempre está sólo en el momento, aunque esté entera, no lo tiene Todo en ninguno de sus momentos" (Rosenzweig, 1997: 459).

3. El mismo Rosenzweig (1997) adjudicará a Dios estos predicados. La *infinitud*: "la esencia infinita de Dios, su infinita facticidad" (p. 66); y la incondicionalidad: "el ser de Dios es ser en lo incondicionado (*Unbedingt*)" (p. 105).

Referencias

- Bertolino, L. (2005), *Il nulla e la filosofia: idealismo critico e esperienza religiosa in Franz Rosenzweig*, Torino: Trauben
- Casper, B. (2006), "Alles fängt und kommt aus dem Nichts", en M. Brassler (ed.), *Rosenzweig Jahrbuch 1. Franz Rosenzweig heute*, Freiburg: Alber, 97-113
- Gibbs, R. (1992), *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton (Nueva Jersey): Princeton University Press
- Habermas, J. (1968), *Wissenschaft und Technik als ›Ideologie‹*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Horkheimer, M. (1967), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (ed. de A. Schmidt), Frankfurt am Main: S. Fischer
- Mosès, S. (1982), *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*, París: Seuil
- Rosenzweig, F. (1996), *Der Stern der Erlösung*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag
- Rosenzweig, F. (1997), *La Estrella de La Redención* (trad. de M. García-Baró), Salamanca: Sígueme
- Rosenzweig, F. (2002), *Die »Gritli-Briefe«*, Tübingen: Bilam
- Rosenzweig, F. (2005), *El Nuevo Pensamiento* (trad. de Ángel Garrido-Maturano), Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Samuelson, N.M. (1988), "The Concept of 'Nichts' in Rosenzweig's Star of Redemption", en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986. Band II*, Freiburg/München: Alber, 643-656
- Schelling, F. (2002), *Las edades del mundo* (trad. de J. Navarro), Madrid: Akal
- Welte, B. (2008), "Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung", en B. Welte, *Gesammelte Schriften III/3: Zur Frage nach Gott*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 118-164

LO UNIVERSAL EN EL HOMBRE O EL DESPERTAR RELIGIOSO DE LA INDIVIDUALIDAD

María Laura Ballabeni

1. El porqué del diagnóstico de Kierkegaard. Contra el aplanamiento de la diferencia decisiva, el enuncio de la categoría de *individuo*

Esta “percepción” respecto del aplanamiento, disolución, nivelación, etc. del individuo, no puede reclamarse como algo original en la persona de Kierkegaard, ya que otros¹ han reaccionado de igual manera frente al acontecer político y social de su época. Pero particularmente en el caso de Kierkegaard, hablar de su época es hablar entre otras cosas² de su relación con Hegel ya que “para él, dicha filosofía regía como representativa de la nivelación de la existencia individual, cumplida en la universalidad del mundo histórico, es decir, en la ‘dispersión’ del hombre en el ‘proceso universal’ ” (Löwith, 1968: 160). Por ello Hegel es rechazado por Kierkegaard por ser el representante del sistema en el cual los individuos particulares y los seres concretos y naturales pierden valor, debido a que la única realidad es la idea absoluta en la cual se cierran todas las posibilidades, que, en virtud de la dialéctica, se hacen reales como Naturaleza. En este sentido, los seres naturales son sólo determinaciones contingentes, limitadas, que adquieren su realidad y su verdad en virtud de la Idea de la que son determinaciones. Por eso dirá Hegel que “lo finito y lo infinito sólo hacen uno; lo verdadero, la infinidad verdadera es la unidad de lo finito y lo infinito” (Hegel, 1971: 154). Y reitera: “todo lo que no es la idea absoluta, es error, turbiedad, opinión, esfuerzo, albedrío y caducidad” (Hegel, 1968: 725). De lo expuesto, Kierkegaard deduce que Hegel no llegó jamás a presentar una existencia “real”, sino meramente “conceptual”, ya que

según su parecer este pretendió identificar la esencia con la existencia y la esencia, sostiene Kierkegaard, concierne a lo universal, mientras que la existencia a lo singular “en cada caso mi propia y tu propia existencia, para lo cual es decisivo ser o no ser” (Löwith, 1968: 211)³. “Cuántas veces he escrito que Hegel hace de los hombres, en el fondo, como los paganos, un género animal dotado de razón. Porque en una especie animal vale siempre el principio: el individuo es inferior a la especie. El género humano tiene la característica, precisamente porque cada Individuo ha sido creado a imagen de Dios, de que el Individuo es superior a la especie. Que todo esto se pueda tomar en vano es horrible: lo concedo. Pero el cristianismo consiste en esto, y en el fondo la batalla se debe dar aquí” (Kierkegaard, Papirer, 1909-1948, X2 A 426).

En Kierkegaard, con el individuo ocurre algo diferente a lo que ocurre con las especies animales, en el sentido en que el individuo está por encima de la especie. En el mundo animal, el animal individual se relaciona con la especie como espécimen, participando incluso en la evolución de la misma como en el caso del que, mejorando la raza de ovejas, reza Kierkegaard en el Post Scriptum, mejora las ovejas que nacerán, ya que el espécimen expresa la especie. Pero no ocurre lo mismo con el sujeto individual, “O, ¿es que se asume que de padres cristianos nacen hijos cristianos automáticamente?” (Kierkegaard, 2010: 340). Por ello puede decirse que cada uno es un comienzo absoluto respecto a la especie. Tal condición se deriva de la categoría de individualidad, dado que toda la humanidad está en cada hombre, ésta es la determinación esencial de la existencia humana: “Ser el hombre un individuo y, como tal, a la vez él mismo y la especie entera, de tal suerte que la especie entera participa en el individuo y el individuo en la especie entera” (Kierkegaard, 1967: 30).

En razón de tales enunciados es que el danés se instituyó a sí mismo como “corrector de la época” y emprendió la tarea de rescatar al individuo de una mera existencia “*en masse*”, es decir en masa, al por mayor.

Existir *en masse*, al “por mayor”, remite a anonimato, a impersonal; suena cosificante, nivelante, rasante. La remisión al “por mayor” acentúa la cantidad, y, en la cantidad, las cosas son iguales entre sí; lo único que las individualiza es su materialidad y nada más. Sin embargo, es lo que para Kierkegaard caracteriza a su época: “Nuestra época se siente descontenta cuando debe obrar, porque ha sido mal criada por la especulación...; de aquí... los muchos e infecundos intentos por

llegar a ser más que lo que se es al obrar socialmente en conjunto, con la esperanza de imponerse al espíritu de la historia. Mimados por el trato continuo con lo histórico-universal, sólo y únicamente queremos lo significativo; únicamente nos ocupamos de lo contingente, de lo deficiente de la historia universal, en lugar de considerar lo esencial, lo más íntimo: la libertad y lo ético” (Kierkegaard, *Papirer*, 1909-1948, VI 214 sq.) Y en el *Post Scriptum* reafirma: “Nuestra época sabe muy bien lo poco que es, pero ahí reside la inmoralidad específica de la época. Cada época tiene la suya; la inmoralidad de la nuestra quizá... sea el depravado odio panteísta hacia los sujetos particulares... Todo, todo debe estar junto; la gente quiere disolverse en la totalidad histórico-universal; nadie quiere ser un individuo humano existente. Esto quizá sea provocado por los numerosos intentos de apegarse a Hegel... La gente teme que si se convierte en un individuo humano existente desaparecerá sin dejar rastro, de modo que ni siquiera la prensa diaria, y menos aún las revistas especializadas y todavía menos los especulativos pensadores histórico-universales serán capaces de vislumbrarle a uno. La gente teme que si se convierte en un individuo humano existente no tendrá que vivir más olvidado y abandonado que un campesino, y si encima se le ocurre al individuo desembarazarse de Hegel no le será posible ni siquiera ser el destinatario de una carta. Y es innegable que si una persona carece de entusiasmo ético y religioso se desesperará por ser un individuo humano existente; si no, no” (Kierkegaard, 2010: 349-350). En relación con lo expuesto, se deduce que el concepto de “universalidad” hegeliano encuentra en Kierkegaard un oponente, ya que el verdadero espíritu para éste no se corresponde con un pensar universal e impersonal, sino con el obrar espiritual de un *Enkelte*, es decir, de un individuo, de un singular, de un particular. A esto se le suma, lo que anteriormente habíamos mencionado: la identificación por parte de Hegel de esencia y existencia, obteniendo así, desde la perspectiva kierkegaardiana, no más que un “concepto” sin ninguna “realidad”.

En 1848, en un texto del *Diario*, elabora una crítica a la identificación moderna entre pensamiento y ser. Esta vez se detendrá no sólo en Hegel, sino también en otros filósofos modernos importantes: “lo que confunde toda la doctrina de la “esencia” en la lógica, está en darse cuenta de que se trabaja siempre con el “concepto” de existencia. Pero el *concepto* de existencia es algo ideal, y la dificultad está precisamente en ver si la existencia se resuelve a base de conceptos. “Pero la exis-

tencia corresponde a la realidad individual, al individuo (aquello que ya enseñó Aristóteles): permanece fuera, y de ninguna manera coincide con el concepto. Para un solo animal, una única planta, un hombre individual, la existencia (ser-o no ser) es algo decisivo; un hombre individual no tiene una existencia conceptual. El modo en que la filosofía moderna habla de la existencia demuestra que no cree en la inmortalidad personal; la filosofía en general no cree, sólo entiende la eternidad en los “conceptos” ” (Kierkegaard, *Papirer*, 1909-1948m X2 A 328).

La eternidad personal: he aquí el problema con el que tiene que hacer frente cada individuo como existente. El individuo es algo más que su concepto. En fuerte confrontación con Hegel, Kierkegaard afrontará la categoría desde un punto de vista metafísico-religioso: el individuo es imagen de Dios. En este texto de 1850 afirma: “No, el error está principalmente en esto: que el universal, en el que el hegelianismo hace consistir la verdad, se ha encerrado en el concepto, es un abstracto, el Estado, etc. Él no llega a Dios que es la subjetividad en sentido absoluto, y no llega a la verdad: el Individuo es algo más que la especie, es decir, el Individuo considerado en su relación con Dios” (Fazio, 2002: 39).

2. Especificaciones en torno al concepto de individuo –den *Enkelte*

Si el diagnóstico realizado por Kierkegaard concluye en que su sociedad está enferma, el antídoto contra la “humanidad” se erigirá en la figura del individuo. Respecto de esto es contundente, no sólo anuncia sino que también denuncia en relación a la “humanidad” que el principio de asociación, de unificación, no es positivo, porque convierte en débiles a los individuos, masificándolos. Solo siendo un sí-mismo individual, podrá el hombre realizar lo que tiene de universalmente humano. El “sistema universal”, en clara referencia al espíritu de Hegel, ha olvidado en su dispersión histórico-universal qué significa ser hombre. “No se desconoció el significado del hombre en general, sino el sentido de que tú y yo, él y nosotros, somos hombres, cada uno por sí mismo” (Kierkegaard, *Papirer*, 1909-1948, VI, 204, cfr. 208). La “humanidad pura” (a tales efectos puede entenderse también como “cristiandad”), en cambio, es una “comunidad” puramente “negativa”, que aplana a los individuos nivelándolos. “No podemos decir que la idea de socialismo y de comunidad salven a la época... El principio de asociación... no es,

en nuestro tiempo, afirmativo, sino negativo. Dicho de otro modo: es un subterfugio, una dispersión, un engaño de los sentidos, cuya dialéctica consiste en esto: los individuos se enervan cuando se los fortalece; se los vigoriza por el número, reuniéndolos, pero tal cosa, desde el punto de vista ético, constituye una debilidad” (Kierkegaard, s/a, 54, 56). Por lo manifiesto es necesario a estas alturas circunscribir nuestro propósito de esclarecer el concepto de individuo, que no es un mero concepto sino “la categoría a través de la cual deben pasar desde el punto de vista religioso el tiempo, la historia, la humanidad” (Kierkegaard, 1955: 208).

Para acercarnos a la comprensión del punto de partida y alcance de la categoría de individuo volvemos a su acepción en danés (*den Enkelte*) y para ello recurrimos a José García Martín quien sostiene: “todo *den Enkeltees* necesariamente individuo, pero no todo individuo es en forma imperiosa *den Enkelte*. Ser *den Enkeltees* ser más que simplemente individuo. Pero no algo completamente distinto. “*Den Enkelte*” surge de las entrañas mismas de la individualidad, por encima y a partir de ella pero no a pesar o al margen de ella. Es una potencialidad que se encuentra inscrita en el mismo individuo humano, pero que se manifiesta *in concreto*, en éste o aquél como tal. *Den Enkelte* se opone a lo que no es de manera propia una individualidad: a la copia o ejemplar (*Exemplaret*), a la masa o multitud, el género, es decir, a todo aquello que destruye o anula la individualidad (*Enkeltheden*)” (García Martín, 2009).

¿En qué consiste ser un “individuo ejemplar”? En los *Diarios* (Kierkegaard, Papirer XI 1 A 384) encontramos la respuesta. Un ejemplar es un *caso*, una *copia* o un *espécimen*. Es decir, un individuo que es un uno, un número, que no tiene entidad propia, sino en cuanto que pertenece a una especie, género o multitud. Es individuo en tanto que unidad, pero intercambiable con cualquier otro. Lo dicho, por supuesto que es correcto comprenderlo sobre todo para el ámbito de las meras cosas, donde, por sí mismas no poseen ninguna particularidad, sino que la adquieren o se las damos. La verdadera dificultad, denuncia Kierkegaard, se presenta cuando esta *ejemplaridad* es aplicada al hombre individual, al individuo singular, al existente. Y tal es el caso de Hegel quien “sólo concebía el concepto del ser, pero no su realidad, que siempre es individual” (Löwith, 1968: 212).

Sin embargo, a pesar de lo expuesto no sería correcto concluir que el rescate del individuo se derive en una exaltación que anula la

posibilidad de pensar la universalidad. No sería correcto concluir que la reivindicación *del Enkelte* lo encripta a éste de tal manera en una singularidad aislante de toda otredad que lo envuelve en un completo solipsismo.

De todos modos, también hay que reconocer lo dicho por Löwith quien sostiene que el danés “presentó ese carácter ‘universal’ del ser sí-mismo como una exigencia que no pudo realizarse. A lo largo de su vida siguió siendo un excéntrico: estaba al margen de la sociedad burguesa, porque no se pudo decidir a ejercer una profesión y tampoco quiso “negociar con la finitud”, a través del matrimonio. Sólo desde el punto de vista literario le dio existencia social a la interioridad del sí-mismo” (Löwith, 1968: 349).

Y el mismo Kierkegaard, en los Diarios, escribe: “Por eso consulté a mi médico, preguntándole si creía que se podría eliminar aquella desarmonía entre lo somático y lo anímico de mi constitución, de tal modo que yo pudiese realizar lo universal. El médico dudó de que eso fuese posible” (Kierkegaard, Papirer, 1909-1948: 276, 333). Sea por su profesión trunca, por su relación con Regina, también trunca, por su complexión física y su natural melancolía o por la fatalidad que envolvió a su familia, es comprensible por qué él mismo se comprendió a sí mismo como imposibilitado de realizar lo “universal”.

Dejando de lado esta particular referencia al propio Kierkegaard y retomando nuestro análisis en relación a la imposibilidad de caer en un solipsismo en aras de reivindicar la figura del individuo, es oportuno mencionar a Maceiras Fafian quien afirma que Kierkegaard no cierra al individuo sobre sí mismo sino que lo abre a un infinito (el de la fe) que es asumible sólo como vivencia personal y subjetiva. (Fafian, 1985)

Por tal motivo, surge la categoría de “pensador subjetivo” quien cobra real significado desde el momento en que tiene que comprenderse a sí mismo en la existencia “es una persona existente y a su vez una persona que piensa. No se abstrae de la existencia ni de la contradicción, reside en ellas, y sin embargo se supone que piensa” (Kierkegaard, 2010: 346).

Pero que sea un pensador subjetivo no lo convierte en un ser monologante sino “en un instrumento que clara y definitivamente exprese en la existencia lo esencialmente humano” (Kierkegaard, 2010: 351). La protesta kierkegaardiana en favor del individuo, continúa Maceiras Fafian, está muy lejana de toda pretensión de *ser distinto*. Ella supone que cada existente es por sí y desde sí mismo, en la exigencia de una

responsabilidad existencial que le queda confinada sólo a su subjetividad.

Por su parte, también Löwith sostiene que lo humano-universal no ha sido negado por Kierkegaard pero que éste creía que sólo era posible de realizarse a partir de los individuos. “El hombre podrá realizar ahora lo que tiene de universalmente humano, sólo siendo un sí-mismo individual” (Löwith, 1968: 348), entonces, se hace patente el sentido de labor o tarea, porque el hombre no es “uno” desde su inicio sino un compuesto de elementos y por tanto debe “convertirse” en individuo. Y una conversión auténtica sólo lo es si se ha apoyado en el Absoluto.

3. El cristianismo como lo universal en el hombre

El reclamo por parte de Kierkegaard acerca de la reivindicación de la singularidad supone tener en cuenta la responsabilidad personal, como ya habíamos mencionado. Desde la perspectiva de la fe lo cierto es que la responsabilidad definitiva la afrontaremos como individuos, como singulares, en la eternidad porque el individuo “no es más que una persona singular sometida al atento control de su conciencia. En la eternidad en vano buscarás la muchedumbre en torno a ti” (Kierkegaard, 1977: 207). Esto refiere al ámbito de la eternidad, pero en la temporalidad, la muchedumbre se convierte en uno de los peligros de los que más hay que cuidarse porque el individuo, “tiende a convertirse en nada para poder llegar a ser “público”...todo abstracto... Esta masa informe que no comprende nada por sí misma y nada quiere hacer por sí misma” (Kierkegaard, 1977: 213).

Por ello será tan urgente revitalizar el valor de la singularidad y, así, despertar en él la conciencia de individuo, lo que simultáneamente redundará en un despertar de la conciencia de la fe, en un despertar de la religiosidad. En otros términos la labor de singularización es una labor de cristianización por el que se asegura al hombre que llegará a ser cristiano. (Kierkegaard, 1955: 208).

El cristianismo es la confirmación del valor de la individualidad, porque sólo en él el individuo puede relacionarse con Dios personalmente. Éste, “obsequia” al hombre con una salvación eterna, con un bien que no se reparte “al por mayor”, sino a cada uno y a cada uno de una vez, como sostiene Kierkegaard en el *Post Scriptum*. La doctrina cristiana, manteniendo las diferencias históricas entre los hombres, las vertebró a través de la exigencia de la caridad, por la cual la alteridad

es reconocida como individualidad: la caridad, en efecto, es amar al prójimo como a sí mismo por amor de Dios. Porque el amor no es otra cosa que una pasión del sentimiento, en que el ser humano se relacionará primeramente, con Dios. (Kierkegaard, 2006: 143; Kierkegaard, *Papirer* XI 1 A 590). Lo cual lleva implícito el reconocimiento de la individualidad histórica de cada hombre elevada sobre sí misma por la eternidad de Dios. “Todo gira alrededor del individuo singular. Esta categoría es el punto con el cual y a través del cual Dios puede ponerse en contacto con el género” (Kierkegaard, 1909-1948).

Así las cosas, Kierkegaard emprende la tarea de rescatar al individuo, no desde el concepto acabado, fijo y descarnado, sino recuperándolo como labor, tarea, como un “hacerse” sí mismo. Por lo que, afirmado el hombre como particular, que debe responder por sí mismo, la existencia de tal individuo se desarrolla en la historia. Y, como el cristianismo no es otra cosa que el reconocimiento de que Dios se hace hombre entre los hombres, irrumpiendo en la historia de la humanidad, tal cristianismo se convierte en el camino que le permite al individuo existir como individuo ante Dios, quien le ha dado un nombre y lo llama a él mismo por ese nombre.

Notas

1. Con estos “otros” se hace referencia a Bauer con su “ser-sí-mismo”, Stirner, con su postura nihilista del “Único” y Marx con su “ser específico” (Löwith, 1968: 160).

². Los interlocutores -o aquellos contra los que Kierkegaard se pronunció- también se encuentran comprendidos entre la prensa, la masa (representada por la humanidad ‘civil’) y la cristiandad (representada por la humanidad ‘cristiana’). Nota del autor

³. Kierkegaard, S., *Papirer* II, 127 sq. Seguimos aquí el modo tradicional de citar el Papi- rer: el número romano indica el volumen de la segunda edición integral danesa (Samlede Vaerker, Copenhagen 1909-1948) en la que se encuentra el texto; la letra indica el tipo de obra (para el Diario es siempre la A); el número arábigo indica la página.

Referencias

- Fafian, M. (1985), *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Madrid: Cincel
- Fazio, M. (2002), *Guía del pensamiento de Kierkegaard*, Buenos Aires: Educa
- García Martín, J. (2009), “El problema terminológico y semántico del concepto de individuo en los Diarios de Søren A. Kierkegaard”, en L. G. Martínez, *Søren Kierkegaard. Una reflexión sobre la existencia humana* (69-92), México: Universidad Iberoamericana
- Hegel, G. W. (1968), *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires: Solar
- Hegel, G. W. (1971), *Lógica*, Madrid: Aguilera

- Kierkegaard, S. (1909-1948), *Papirer*, Copenhague: Samlede Vaerker
- Kierkegaard, S. (1955), *Diario íntimo*, Buenos Aires: Rueda
- Kierkegaard, S. (1967), *El concepto de la angustia*, Madrid: Espasa-Calpe
- Kierkegaard, S. (1977), *Recensión literaria*
- Kierkegaard, S. (2006), *Las obras del Amor*, Salamanca: Sígueme
- Kierkegaard, S. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo a "Migajas Filosóficas"*.
España: Salamanca
- Kierkegaard, S. (s.f.), *Crítica del presente*
- Löwith, K. (1968), *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana

FENOMENOLOGÍA Y EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LO SOCIAL

Susana Otero

La fenomenología husserliana como camino intermediario entre el positivismo (explicación causal de lo social a partir de lo individual) y la hermenéutica (de la comprensión de lo dado, a lo que le da sentido), dos líneas opuestas, en el desarrollo histórico de lo social.

En el presente trabajo mostramos, por un lado, que la explicación de lo social a partir de la propia experiencia individual (positivismo) es posible en la fenomenología husserliana, por la proyección de la constitución de la subjetividad (como conciencia temporal-histórica individual) en la constitución de la intersubjetividad (como conciencia temporal-histórica de la sociedad). Por otro lado, explicitamos cómo en esto mismo se implica un pasaje de la aprehensión de lo dado a la aprehensión de su sentido (hermenéutica).

I

Toda crítica de la historia social tiene lugar, según Husserl (Hua VI, § 15), a partir de la comprensión de nuestra propia historia, pues el filósofo en tanto funcionario de la humanidad es heredero y co-portador de una voluntad que atraviesa la historia social. Por cuanto, una auto-reflexión del filósofo es la que ha de tratar de reactivar el sentido histórico social oculto, es decir, el conjunto sedimentado de conceptos que constituyen obviamente la base de su trabajo privado y ahistórico. Así cada fundación originaria corresponde a una fundación última confiada al proceso histórico. Cada etapa histórica es un pasaje permanente hacia nuevas etapas. Cada filósofo consume su auto-reflexión en el debate con los filósofos del presente y del pasado, pero nada

sabe de esa interioridad intencional, conformadora de la misma. Solo en la fundación final se revela esto y resulta comprensible lo pensado, como jamás los pensadores mismos lo hubieran podido comprender (Hua X Beilage IX). La única verdad de una “consideración teleológica de la historia social” es la que se muestra en una visión crítica, que vislumbra tras los hechos históricos sociales una armonía final de sentido.

Todas las objetividades ideales (Hua XVII, § 57, §59; Otero 2010: 103), que son el carácter propio de los productos espirituales del mundo de la cultura, tienen un comienzo histórico, un origen en un acto productor de una formación de sentido primitivo. En tanto es la efectua-ción (*Leistung*) de un proyecto resulta evidente para el sujeto activo, y en tanto es lo efectuado se hace ello mismo presente originariamente. Este proyecto y esta efectua-ción tienen lugar en la sola subjetividad del inventor, en su espacio psíquico espiritual. Pero la ciencia, al igual que otros productos del espíritu, no tiene existencia psíquica sino una existencia objetiva, es decir, tiene después de su fundación originaria (Hua VI, 368) (*Urstiftung*) una existencia específicamente supratem-poral y accesible a todos los hombres. Una primera presentificación (*Vergegenwärtigung*) hace de la evidencia originaria una idealidad y una segunda presentificación en otros, confiere a esta idealidad su ob-jetividad, en virtud de la evidencia de identidad. Es decir, en virtud de la doble estratificación (acto productivo y evidencia producida) de esas repeticiones y la incorporación sensible de la ‘carne lingüística’ en las mismas (Otero 2010: 103). El lenguaje escrito fija para siempre la idea-lidad objetiva de estos productos de origen intrasubjetivos deviniendo así objetos de experiencia intersubjetivos.

La concepción de la historia, el sentido de la historia en general, el sentido de la historicidad de la conciencia individual o de la conciencia colectiva de la sociedad, está ligado en Husserl a la concepción de la temporalidad (Toulemont, 1962: 133-134; Otero 2010: 106). La dife-rencia entre la historia individual y la historia de la sociedad es que, en esta última, la unidad es de orden superior y va más allá de la duración del individuo humano, conservando su identidad a través de las generaciones sucesivas. El hombre es histórico porque es un ser temporal, pero el grado de historicidad tanto individual como colectivo varía, según Husserl, en virtud de la conciencia y compromiso temporal del mismo. Husserl, en Carta a Lévy-Bruhl, refiere a la diferencia entre una sociedad ahistórica, como la de los primitivos, en donde la posición humana frente al mundo de la vida solo es presencia fluyente, en el

modo de una razón operativa; y la sociedad histórica en donde la posición humana frente al mundo de la vida esta orientada hacia el futuro por realizar, y comprende su pasado como un futuro realizado, lo es en el modo de una razón refleja. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, tal facticidad impide pasar por alto, señala Husserl, que la formación del sentido en cada una de ellas (concreto-práctico o abstracto-teórico) tiene lugar en virtud de una correlación de la vida espiritual y su mundo. Cualquiera sea la mentalidad cada uno tiene su lógica y su a priori a partir de lo cual el mundo tiene un sentido. Así, el factum del primitivo es una manifestación de la razón absoluta en la vida precientífica (San Martín, 1997).

La interpretación histórica del horizonte temporal-histórico como la estructura universal del a priori histórico (formación de sentido, sedimentación, reactivación y transformación) pone de manifiesto el a priori estructural de toda producción humana, como el modelo histórico de la estructura humana dadora de sentido.

II

Husserl en el análisis fenomenológico de la conciencia temporal (Otero, 2010: 43), se plantea la descripción fenomenológica de la percepción (*Wahrnehmung*), como modelo de constitución, ya que este modo de vivencia representa para Husserl el caso ejemplar de la conciencia intencional en general. El fundamento de esto está en su aprehensión (*Auffassung*) de lo originario. La percepción es un acto que tiene el carácter de un proceso continuo, es una continuidad de acto (impresión - retención – protención) en el que se destaca la posesión de un límite ideal, pero la continuidad misma carece de límite ideal. La percepción (impresión) es la fase que constituye el ahora puro; el recuerdo, en cambio, constituye cualquier otra fase de la continuidad: la transcurrida (retención= pasado), o por venir (protención = futuro). Así por ejemplo, en una melodía, mientras resuena el primer tono, el que un trozo de la misma sea objetivable, se debe a la memoria; y el que una vez llegado el tono respectivo, no se presuponga, que esto es “todo”, se debe a la expectativa anticipadora.

La experiencia perceptiva del presente, la presentación (*Gegenwärtigung*) es el fundamento de toda conciencia del tiempo y el punto cero de toda orientación temporal. El recuerdo y la espera (*Erwartung*) son actos de representación (*Vergegenwärtigung*) poniendo en obra un desdoblamiento o modificación del presente de la percepción, ya que

la rememoración (*Wiedererinnerung*) y la espera son solo a partir del presente de la percepción. Ahora en el curso de una percepción, cada momento implica una conciencia retencional, al considerar presente la duración transcurrida del objeto, y una conciencia protencional al anticipar la serie siguiente de la duración del objeto. Retención y protención no deben confundirse con rememoración y espera, pues estos no son actos intencionales autónomos, sino que son despresentaciones (*Entgegenwärtigung*) o momentos dependientes de todo acto intencional (percepción, recuerdo, imaginación) cumplido en el presente.

La cuestión del origen conduce a Husserl a fundar estas vivencias intencionales en un estrato último de la conciencia absoluta constitutiva del tiempo, donde una situación temporal absoluta las une unas a otras por relación a un antes, un después, y de lo simultáneo (Hua X, 430; Otero 2010, 44). Desde la conciencia absoluta constitutiva del tiempo es posible distinguir tres niveles: el flujo de la conciencia absoluta del tiempo, el flujo de las vivencias u objetos inmanentes, y el del objeto trascendente a la conciencia; o lo que es lo mismo el tiempo absoluto como flujo, el tiempo subjetivo inmanente de la conciencia y el tiempo objetivo trascendente a la conciencia.

El análisis husserliano nos conduce, de este modo, al presente viviente del flujo absoluto de la conciencia (límite ideal), como la condición de posibilidad de toda constitución, dado que éste es la instancia última que opera en todos los momentos temporales (subjetivos – objetivos).

El presente viviente de la conciencia absoluta es irreductible a la temporalización de las vivencias intencionales que se constituyen en él, dado que en el presente viviente de la conciencia absoluta se presenta, se retiene y se anticipa el transcurso constante de los objetos intratemporales (un origen no puede depender de esto que él da nacimiento, él debe ser absoluto). Pero si nos dirigimos con Husserl, a la conciencia absoluta bajo la forma retencional en tanto momento dependiente del presente (Bernet, 1987: 506), y tenemos en cuenta que la retención no es un acto intencional de reproducción como la rememoración, sino que es un acto intencional peculiar por medio del cual es posible la modificación permanente y continua del ahora en el proceso perceptivo, vemos que en el presente de la conciencia absoluta se da a la vez la retención del pasado de un objeto temporal inmanente y la retención de las fases transcurridas del flujo de la conciencia del mismo. La conciencia, en virtud de la retención, retiene el objeto pasado en el

presente y se retiene en esto que ella ya no es. Así es posible ver que en todo presente de la conciencia absoluta opera permanentemente la retención de una intencionalidad transversal (*Querintentionalität*) dirigida al objeto para constituirlo como presente, pasado y futuro, la cual se sustenta, en una intencionalidad longitudinal (*Längsintentionalität*) orientada hacia las fases del curso, al que constituye como un continuo de modificaciones: protoimpresión, retención y protención (Otero 2010, 46).

Ambas intencionalidades forman una unidad indisoluble, enlazadas una a la otra (Hua X, §39, Bernet 1987, 507), es decir, como aspectos de una y la misma síntesis pasiva de la retención en tanto condición de toda temporalización (subjettiva - objetiva).

III

Husserl al definir la historia como el movimiento mismo en la reciprocidad de la formación activa de sentido y la sedimentación pasiva del mismo, de unos con otros (*Miteinander*) y unos en otros (*Ineinander*), está definiendo la historia como el proceso mismo de la idealización de la conciencia. Es decir, en Husserl, hay una proyección del planteo temporal de la conciencia individual, en el proceso temporal histórico del despliegue teleológico de la sociedad. Pues, gracias a la retención como tradición, condición de toda historicidad en general, se hace posible tanto una mirada retrospectiva sobre lo transcurrido, como una proyección sostenida de lo mismo.

La retención es condición de la rememoración, y ésta como reactivación posibilita no solo la constitución del objeto, sino también la posibilidad misma de la subjetividad (Hua XI, Beilage VIII, 371). La retención mantiene lo que se presenta a la percepción y la rememoración nos hace conscientes de su dimensión temporal. El poder recordar trae la dimensión temporal al foco de atención y la hace posible de tematizar por nosotros durante la presencia actual de un objeto cualquiera.

La constitución del sentido es posible por la percepción y las síntesis asociativas (aprehensión, reproducción y reconocimiento) del recuerdo que tienen lugar en el proceso de la misma.

La diferencia radical entre la percepción de la cosa (o de un signo) y la percepción de expresiones (o de un sentido) es el significado al que nos remite toda forma simbólica, y con lo cual se implican también otros sujetos fuera de nosotros. Por cuanto, con respecto al sentido del mundo de una sociedad se ha de poder alcanzar con un proceso de

ampliación de la configuración del propio sentido del mundo familiar, siguiendo el modelo de la “constitución orientada” desde el punto cero de toda orientación, que es el cuerpo propio (Lohmar, 1996: 25; Otero, 2010: 91), en un caso, y/o el cuerpo social, en el otro.

Por una transferencia analogizante de sentido, al menos podemos suponer, que en él hay un sentido espiritual, así como esperamos también que haya una constitución intersubjetiva de este mundo social, como si fuera un todo con sentido aunque nos resulte difícil aprehenderlo mientras seamos actores partícipes del mismo. Todo ahora presente temporal individual, histórico social o universal puede convertirse en objeto solo después de haber transcurrido.

A modo de conclusión, esta reflexión nos confronta con la realidad (a)histórica social que estamos viviendo: ¿precientífica? ¿predemocrática? en donde la posición humana frente al mundo de la vida solo es presencia fluyente, que responde a una conciencia social primitiva operativa concreta, donde lo único que tendríamos que hacer es mantener retenido en el presente fluyente los sucesos acontecidos para poder vislumbrar la proyección de los mismos en una posible realidad social inmediata venidera.

El carácter específico de la persona humana consiste en que tengamos conciencia permanente del horizonte histórico y vivamos conscientes del horizonte de nuestra generación. No hay solo un presente de contemporáneos, sino un pasado y un futuro generacional, y esto solo porque hay un presente histórico que nos pertenece, como un momento de la historia. Este presente histórico social proviene de pasados históricos y encierra su porvenir en sí mismo, el presente y el tiempo histórico total, que él implica, es lo que constituye el sentido del desarrollo histórico de la sociedad.

Referencias

- Bernet, R: (1987), “Origine du temps et temps chez Husserl et Heidegger”. *Revue Philosophique de Louvain*, T. 85
- Husserl, E., *Husserliana*, Haag Martinus Nijhoff 1954. En el texto se hace referencia a las obras de Husserl con la sigla Hua y Band correspondiente
- Lohmar, D. (1996) “La experiencia de lo extraño”, trad. G. Ralón y R. Walton, *Escritos de Filosofía* N°29-30. Academia Nacional de Ciencias, Bs. As.
- Otero, S., (2010), *E. Husserl. El análisis fenomenológico de la memoria*, Ediciones del ICALA, Río Cuarto, Córdoba
- San Martín, J. (1987), en: “Husserl and Cultural Anthropology” “Commentary on Husserl’s Letter to Levy-Bruhl” in *Recherches Husserliennes*, Vol 7, Bruxeles. Centre de

recherches phenomenologiques (Fac. Saint-Louis)
Toulemont, R. (1962), *L'Essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF

RESEÑAS

Pablo Salvat Bologna, *Max Weber: Poder y racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política*, Santiago de Chile: Ril Editores, 2004, 320 págs., ISBN: 978-956-01-0078-8 (Santiago Polop)

El libro que tengo el gusto de presentar, aunque sea simplemente en forma de una introducción para su lectura, nos remite a los desafíos que uno de los autores más importantes de inicios del siglo pasado planteó a la humanidad. Max Weber representaría en su teoría las discusiones más álgidas en torno al status del conocimiento “legítimo”, respecto del concepto y alcance de lo cognoscible, lo racional y las formas de la racionalización, de los mecanismos de validación intersubjetiva, las derivas a la organización normativa de lo social, las aristas y atravesamientos en el sujeto del poder y las formas y alcances que operan en las cristalizaciones de ese poder. Es cuanto menos un silenciamiento alevoso pretender abordar algunos de estos tópicos en la actualidad y no recurrir al diálogo con Max Weber. Pensar la modernidad occidental, sus procesos, sus ideales, sus asociaciones, sus derivas, sus frustraciones y negaciones remite, casi necesariamente, a Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud y Max Weber. Por supuesto que la lista continúa y es inabarcable. No obstante, estos nombres son insoslayables para pensar hacia atrás, en el presente y en las potencialidades del futuro.

Max Weber representa de forma ajustada y cabal el *Zeitgeist*, el espíritu del tiempo en el que se desarrolla su obra. Sobre esto, Salvat Bologna es plenamente consciente, y concede en las intermitencias del texto los espacios para la reflexión crítica historicista de las explicaciones de Weber. Sea respecto a lo cognoscible, a lo científico, al sujeto del conocimiento, a las formas de acceso a “lo real”, a la construcción (mediada, aunque Weber se resista a percibirlo) de la racionalidad y su relación con el capitalismo y, finalmente, a cómo los efectos

de la racionalización sobredeterminan las relaciones en la esfera de la política, Salvat Bologna nos lleva por el camino de la crítica fundada, sólida. Por ello, y siendo consecuente, el inicio del texto se ocupa de la visión metodológica de la teoría weberiana, dando cuenta de los presupuestos epistemológicos inconfesados que ya prefiguran las posteriores derivas y articulaciones en los “atravesamientos” del concepto de “lo científico” hacia la totalidad de lo social.

Esta percepción inicial sobre la problemática de la pretensión de neutralidad valorativa, la búsqueda de correspondencia con los “tipos ideales” y la relevancia asignada a la relación con el medio como lo invariablemente significativo abre a Salvat Bologna la crítica sobre “la facticidad de los valores como limitación inabordable”, en tanto hay una imposibilidad absoluta de permanecer al margen de la influencia de los valores vigentes para orientar la práctica cognoscitiva. Siendo así, lo real como tal es un criterio de objetividad esquivo, ya mediado, que, no obstante, Weber resistía.

Si este es el punto de partida, podrán vislumbrar la tonalidad de la reconstrucción posterior del libro de Salvat Bologna. Es un diálogo tripartito entre él mismo, Weber y el lector, sin privarnos a nosotros (los últimos de esa tríada) de la declaración de las “lecturas culpables” del autor, como gustaba mencionar Althusser. Así, somos testigos vinculantes de una crítica sostenida y propositiva de las formas anteriores y actuales del desarrollo de esos presupuestos iniciales con los que se construye teoría política, haciendo hincapié en lo lesivo de la anomización y de los olvidos conscientes e inconscientes que la racionalización moderno-occidental impuso a la propia investigación social y humana. En tren de esa recuperación, Salvat Bologna avanza en un concepto pleno de potencialidad y de riqueza para la recuperación ético-normativa de la política en base a los derechos humanos. Me refiero al concepto de “refundación”. Acentúo este concepto porque entiendo que hay en él huellas de reconocimientos, de fisuras y de esperanzas al pensar sobre proyectos histórico-políticos concretos, presupuesto consciente para articular a los sujetos políticos (comunidad, ciudadano, Estado, ser humano) en pos de prácticas alternativas para emprender caminos de emancipación colectiva, en la difícil y nunca resuelta dialéctica (y que no debe serlo, por cierto) entre lo universal y lo particular.

Por último, destacar la calidad de la escritura y de la argumentación de Salvat Bologna. El diálogo que nos plantea, el modo en que es planteado, permite un abordaje integral sin perder profundidad sobre una

variedad de temas en los que cada uno tiene un peso específico inmenso. Esta posibilidad sólo se alcanza, en mi humilde opinión, cuando se logra un conocimiento acabado, meditado y consciente sobre aquello que se problematiza. Salvat Bologna nos ofrece una problematización de este tipo sobre cuestiones tan necesarias como urgentes para pensarnos desde, en y para nuestra comunidad política.

INFORME SOBRE LA FUNDACIÓN INTERCAMBIO CULTURAL ALEMÁN LATINOAMERICANO (ICALA)

1. Surgimiento de la Fundación ICALA

En 1969, los profesores alemanes Bernhard Welte y Peter Hünermann crean el *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*, que en América Latina es conocido como *Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA)*. El ICALA tiene actualmente en América Latina 13 delegaciones o Consejos académicos. En Argentina hay 3 Consejos: uno en Buenos Aires y otro en Córdoba, que se ocupan de las actividades en las respectivas ciudades. El tercer Consejo se radicó en Río Cuarto en 1981 y tiene competencia para el interior del país, excepto la ciudad de Córdoba.

El *Stipendienwerk* es financiado por la Conferencia Episcopal Alemana (ADVENIAT) y está abocado a la promoción de científicos jóvenes, dispuestos a reflexionar desde y sobre la fe cristiana en el marco de los condicionamientos económicos, políticos, sociales y culturales actuales, tanto en Alemania como en América Latina.

En 1983, después de 2 años de tratativas y contando con el apoyo de Mons. Moisés J. Blanchoud -por entonces Obispo de la Diócesis de Río Cuarto- se crea el Consejo de Río Cuarto del ICALA, cuyos miembros fundadores fueron los Profesores Dorando J. Michelini, Carlos Pérez Zavala y Jutta H. Wester. En la actualidad, la Fundación ICALA posee una sede, ubicada en el centro de la ciudad, con una biblioteca, tres salones para cursos y conferencias, y demás dependencias.

Desde 1985 el Consejo de Río Cuarto funciona también como delegación del *Katholischer Akademischer Ausländerdienst (KAAD)* -Servicio Académico Católico para Extranjeros-, una fundación alemana dedicada igualmente al apoyo de científicos jóvenes latinoamericanos. El Consejo Directivo del ICALA se amplía con los siguientes profesores: Pbro. Ignacio M. Costa (asesor teológico); Santiago Gastaldi, Danilo Donolo y Félix Ortiz.

En 1991 se funda una asociación sin fines de lucro con el objetivo

de apoyar las actividades del Consejo; posteriormente se adquiere la sede propia, ubicada en la calle Mendoza 850 de la ciudad de Río Cuarto. Desde 1997, el ICALA funciona en Río Cuarto como Fundación científica y cultural sin fines de lucro.

A partir del año 2003, la Fundación tiene Personería Jurídica (333 "A" / 03), inscrita en la Provincia de Córdoba.

Las actividades se realizan exclusivamente con el aporte de los socios y el ingreso de aranceles de las diversas actividades. Hay que remarcar que la Fundación no paga honorarios ni viáticos a sus miembros. La colaboración de los miembros y directivos de la Fundación se realiza *ad honorem*. Para la realización de algunas de sus actividades, la Fundación ha recibido aportes económicos con el fin de solventar gastos relacionados con publicaciones, el alojamiento de participantes e invitados especiales a congresos, etc.. No ha sido beneficiada nunca, a través de su historia, con un subsidio regular. La contabilidad de la Fundación es sometida anualmente a control público, según la ley de fundaciones vigente en Argentina.

2. Perfil y objetivos de la Fundación

La Fundación ICALA tiene el perfil de una institución que contribuye a la discusión pública de los problemas más relevantes de la actualidad desde la perspectiva de un Humanismo Cristiano pluralista, crítico y abierto al diálogo. En este contexto busca promover, realizar y difundir investigaciones del ámbito de las Ciencias Sociales y Humanas, y tiene especial interés en apoyar la realización de estudios y la cooperación científica y cultural sobre la realidad de Alemania y América Latina.

Los objetivos del ICALA son, entre otros, promover la reflexión sobre los valores de la cultura latinoamericana e incentivar el diálogo crítico sobre los valores de la sociedad contemporánea en relación con el Humanismo Cristiano; promover la investigación y la formación de científicos jóvenes; organizar Cursos, Cursosillos, Seminarios, Simposios, Conferencias, Jornadas y Congresos; mantener contactos permanentes con Universidades, Centros de Estudio y de Investigación, fundaciones y especialistas, como así también con instituciones internacionales similares; publicar trabajos relacionados con la Ciencia y la Cultura, colaborar con instituciones privadas y/u oficiales que realicen actividades similares a las de la Fundación; realizar actos culturales relacionados con la realidad económica, social, política y cultural ar-

gentina, latinoamericana y alemana; favorecer la reintegración de los ex-becarios argentinos que hayan realizado estadías de investigación, docencia o estudio y conocimiento de la lengua y cultura alemanas.

3. Miembros actuales del Consejo Directivo

Prof. Dr. Dorando J. Michelini (Presidente)

Prof. Dra. Sandra Senn

Prof. Lic. Adriana I. Fourcade

Prof. Dr. Félix Ortiz

Prof. Jutta H. Wester M.A.

Prof. Lic. Santiago Gastaldi

Prof. Dr. Roberto A. Seiler

Prof. Lic. Graciana Pérez Zavala

4. Actividades

4.1 Becas

Una de las actividades principales de la Fundación es la selección y preparación de estudiantes que deseen realizar una tesis de doctorado o una estadía de investigación postdoctoral en Alemania con becas del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y del KAAD. Para ello están disponibles 3 tipos de becas, a saber:

Becas de tipo “A” son las destinadas a realizar una estadía de investigación de postgrado en Alemania con la finalidad de obtener un doctorado en Filosofía, Teología o Ciencias Humanas. La beca consiste en un monto mensual y el pago de los pasajes ida y regreso, como así también otros gastos menores como ayuda para la adquisición de bibliografía, seguro por enfermedad, etcétera.

Son destinatarios de la Becas de tipo “B” los estudiantes universitarios que hayan realizado un doctorado en Alemania y deseen actualizar sus estudios y entablar relaciones académicas con especialistas e instituciones científicas alemanas. Estas becas tienen una duración de 1 a 3 meses, cuentan con un monto mensual y cubren los pasajes de ida y regreso.

Las Becas de tipo “C” ofrecen la posibilidad de realizar investigaciones in situ, especialmente con estudiantes que a futuro pretendan proseguir su formación en Alemania. Estas becas están dotadas con un

monto fijo y prevén que la investigación se realice en el lapso de 1 año.

El ICALA de Río Cuarto está a cargo asimismo de la preselección de becarios del KAAD, institución que ofrece becas para todas las áreas de conocimiento.

4.2 Jornadas anuales internacionales interdisciplinarias

Desde el año 1993 se organizan las Jornadas Interdisciplinarias que reúnen alrededor de 200 investigadores de más de 30 universidades argentinas, así como especialistas de otros países de América Latina, Europa y Estados Unidos. Entre los años 1983 y 2015, el ICALA de Río Cuarto ha organizado 20 Jornadas Interdisciplinarias sobre temas de relevancia pública, en la que participaron destacados investigadores del país y del extranjero, como así también investigadores jóvenes, becarios y estudiantes avanzados.

Las Jornadas tienen un carácter interdisciplinario y su concepción didáctica le deja amplio lugar al intercambio de ideas y a la discusión de fondo sobre problemáticas nucleadas en torno a un tema central. Se componen principalmente de grupos de discusión y paneles con exposiciones de expertos y posteriores discusiones plenarias. Es una dinámica que ha sido muy apreciada por los participantes y que convierte a la Fundación ICALA en un espacio de reflexión y libertad de pensamiento en el marco del respeto mutuo.

En numerosas oportunidades, las Jornadas contaron con el auspicio y patrocinio del Ministerio de Ciencia y Técnica de la Provincia de Córdoba (Mincyt), así como de otras instituciones del país (CONICET, FONCYT) y de Alemania (DAAD, SLD, KAAD). A continuación se ofrece una nómina de los temas tratados.

- 2015 - XX Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre “Ética, discurso, responsabilidad”
- 2014 - XIX Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre “El cuidado del otro”
- 2013 - XVIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre: “30 años después. La democracia como realidad y como proyecto inconcluso”
- 2012 - XVII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre: “Ciudades modernas: Problemas, conflictos, desafíos”

- 2011 - XVI Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre: *“El bien común en sociedades democráticas”*
- 2010 - XV Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre *“Cultura y desarrollo integral”*
- 2009 - XIV Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre *“Dignidad de hombre y dignidad de los pueblos”*
- 2008 - XIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre *“Justicia global e identidad latinoamericana”*
- 2007 - XII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre *“Ciudadanía, democracia y ética pública”*
- 2006 - XI Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre *“Responsabilidad y solidaridad”*
- 2005 - X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre *“Desarrollo social y equidad”*
- 2004 - IX Jornadas Internacionales Interdisciplinarias 2004 sobre *“Trabajo, riqueza, inclusión”*
- 2003 - VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre *“Libertad - Solidaridad - Liberación. Homenaje a los Fundadores de la Filosofía de la Liberación”*
- 2002 - VII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre *“Violencia, instituciones, educación. Homenaje al Prof. Dr. Arturo A. Roig”*
- 2001 - VI Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre *“Saber, poder, creer. Homenaje al Prof. Dr. Carlos Pérez Zavala en sus 70 años”*
- 2000 - V Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre *“Educación integral en un mundo científico y técnico”*
- 1999 - IV Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre *“Identidad e Integración Multicultural”*
- 1998 - III Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre *“Globalización. Desafíos económicos, políticos y culturales”*
- 1996 - II Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre *“Eficiencia y Justicia Social como Desafíos para América Latina”*
- 1993 - I Jornadas Internacionales Interdisciplinarias de la Fundación ICALA sobre *“Racionalidad y cultura en el debate modernidad / posmodernidad”*

4.3 Seminarios Internacionales

La Fundación ha realizado numerosos seminarios nacionales e internacionales, entre los que se destacan los siguientes:

2003 - Seminario sobre "Filosofía de la Liberación - 30 años después".

En la oportunidad, participaron de las deliberaciones los fundadores de la Filosofía de la Liberación, entre ellos Enrique Dussel, Arturo A. Roig y Juan Carlos Scannone.

2005 - IX Seminario Internacional Interdisciplinario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland sobre "*El trabajo y el futuro del hombre. Reflexiones sobre la crisis actual y perspectivas desde la encíclica Laborem Exercens*", Río Cuarto, Argentina 23 al 27 de febrero de 2005. En el Coloquio participaron académicos argentinos y un centenar de investigadores de otros países de América Latina y de Alemania.

4.4 Coloquios sobre Ética del Discurso

En el año 2006 se realiza en la Sede de la Fundación ICALA el primer Coloquio Latinoamericano sobre Ética del Discurso. Entre los años 2007 y 2010 se repitieron estos eventos con la participación de prestigiosos pensadores de Argentina, Brasil, Chile, México, España, Noruega y Alemania.

En el marco del VI Coloquio Latinoamericano sobre Ética del Discurso se crea, en noviembre de 2011, la RED INTERNACIONAL DE ÉTICA DEL DISCURSO, con sede en la Fundación ICALA, y patrocinada por los profesores alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. El Prof. Dr. Dorando Juan Michelini (Argentina) es electo presidente, y como vice-presidente, el Prof. Dr. Wolfgang Kuhlmann (Alemania). La RED cuenta con prestigiosos investigadores de Argentina como así también de Alemania, Austria, Brasil, Chile, España, Italia, México y Noruega. A partir de 2012, los Coloquios Latinoamericanos sobre Ética del Discurso se desarrollaron simultáneamente como *Encuentros de la Red Internacional de Ética del Discurso*. Los trabajos presentados en el marco de estos eventos han sido publicados en forma de Actas. A continuación se ofrece una nómina de los libros publicados con los textos de los disertantes.

2007 Dorando J. Michelini, Ricardo Maliandi, Julio De Zan (eds.), *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto:

- Ediciones del ICALA, 252 págs., ISBN: 978-987-1318-09-4
- 2008 Dorando J. Michelini, Wolfgang Kuhlmann, Alberto Damiani (eds.), *Ética del Discurso y globalización. Corresponsabilidad solidaria en un mundo global e intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 266 págs., ISBN: 978-987-1318-11-7
- 2009 Dorando J. Michelini, Reinhard Hesse, Jutta Wester (eds.), *Ética del Discurso. La pragmática trascendental y sus implicancias prácticas*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 188 págs., ISBN: 978-987-1607-00-6
- 2010 Dorando J. Michelini, Andrés Crelier, Gustavo Salerno (eds.), *Ética del Discurso. Aportes a la ética, la política y la semiótica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 238 págs., ISBN: 978-987-1607-03-7
- 2011 Dorando J. Michelini, Hardy Neumann Soto, Raúl De Miguel (eds.), *Ética del Discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 328 págs., ISBN: 978-897-1318-17-9
- 2012 Dorando J. Michelini, Santiago Prono, Daniel Kalpokas (eds.), *Ética del Discurso. Su significación para la filosofía práctica y el diálogo intercultural*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 147 págs., ISBN: 978-987-1318-21-6
- 2013 Dorando J. Michelini, Guillermo Lariguet, Marcelo Bonyuan (eds.), *Ética del Discurso. Aportes a la discusión actual sobre la racionalidad práctica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 201 págs., ISBN: 978-987-1318-25-4
- 2014 Dorando J. Michelini, Santiago Peppino (eds.), *Ética del Discurso. Filosofía postmetafísica, teoría de la sociedad y del Estado de Derecho*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 194 págs., ISBN: 978-987-1318-27-8
- 2015 Alessandro Pinzani, A. Pinzani, A. Fleck, Muniz, E. Reich (eds.) (2015), *Crise da democracia? / ¿Crisis de la democracia?*, Florianópolis: Nefipo (edición digital)

En el año 2015, con el sello Ediciones del ICALA, apareció la edición en 2 tomos de los textos presentados en los Coloquios entre los años 2006 y 2014. También aparece el primer número de la revista digital de la RED (a partir de fines de noviembre de 2015 estará disponible en: <http://www.icala.org.ar/RED/E+D/E+D-home.html>).

4.5 Edición de libros

La publicación de libros es otra de las actividades importantes de la Fundación ICALA. Se editan sobre todo tesis doctorales y los resultados de investigaciones de los exbecarios y miembros de los grupos de investigación. La Fundación, por medio de las Ediciones del ICALA, ha publicado un centenar de títulos relacionados con temas de las Ciencias Humanas y Sociales. La mayoría de los títulos pueden encontrarse en: <http://www.icala.org.ar/publicaciones/ICALA-Libros.html>.

4.6 ERASMUS. Revista para el intercambio cultural

La revista ERASMUS fue concebida como un instrumento para la difusión y discusión de aportes científicos relacionados con la dilucidación de problemas relevantes del ámbito de las Ciencias Humanas y Sociales, que se hacen eco de desafíos que plantea el mundo contemporáneo y que necesitan ser esclarecidos para la toma de decisiones en el ámbito público.

El primer número de la revista semestral ERASMUS aparece en el año 1999. Hasta el presente se han publicado los siguientes números.
erasmus Año I - N° 1 - 1999: Tema central: *Globalización I*; Compilador:

Dorando J. Michelini

erasmus Año I - N° 2 - 1999: Tema central: *Globalización II*; Compilador: Dorando J. Michelini

erasmus Año II - N° 1 - 2000: Tema central: *Multiculturalismo e integración cultural*; Compilador: Carlos Pérez Zavala

erasmus Año II - N° 2 - 2000: Tema central: *Educación y globalización*; Compilador: Gustavo Ortiz

erasmus Año III - N° 1 - 2001: Tema central: *Género y Teología*; Compiladora: Margit Eckholt

erasmus Año III - N° 2 - 2001: Tema central: *Género, Filosofía y Ciencias Sociales*; Compiladora: Margit Eckholt

erasmus Año IV - N° 2 - 2002: Tema central: *Violencia e instituciones*; Compiladora: Jutta H. Wester

erasmus Año IV - N° 1 - 2002: Tema central: *Cristianismo y crisis epocales*; Compiladores: Carlos Castillo, Luis Bacigalupo

erasmus Año V - N° 1/2 - 2003: Tema central: *Filosofía de la Liberación. Balance y perspectivas 30 años después*; Compilador: Dorando J. Michelini

- erasmus* Año VI - N° 2 - 2004: Tema central: *Sociedad civil*; Compilador: Daniel García Delgado
- erasmus* Año VI - N° 1 - 2004: Tema central: *Tecnología y Teología*; Compilador: Sergio Silva
- erasmus* Año VII - N° 2 - 2005: Tema central: *Trabajo, inclusión social, ética*; Compilador: Dorando J. Michelini
- erasmus* Año VII - N° 1 - 2005: Tema central: *Trabajo, desigualdad y exclusión social*; Compilador: Gustavo Busso
- erasmus* Año VIII - No 1 - 2006: Tema central: *Niños y jóvenes en la encrucijada de la exclusión*; Compilador: Pablo Christian Aparicio
- erasmus* Año VIII - No 2 - 2006: Tema central: *Democracia, ciudadanía y sociedad civil*; Compilador: Dorando J. Michelini
- erasmus* Año VIII - N° especial - 2006: Tema central: *Profesionalidad, responsabilidad social y "fuga de cerebros"*; Compilador: Thomas Krüggeler
- erasmus* Año IX - No 1 - 2007: Tema central: *Responsabilidad, justicia, solidaridad*; Compilador: Dorando J. Michelini
- erasmus* Año IX - No 2 - 2007: Tema central: *Bien común*; Compilador: Ricardo A. Muñoz
- erasmus* Año X - No 1 – 2008: Tema central: *Democracia, poder y ética pública*; Compilador: Dorando J. Michelini
- erasmus* Año X - No 2 – 2008: Tema central: *Poder, ética y sociedad*; Compilador: Compilador: Dorando J. Michelini
- erasmus* Año XI- No 1 – 2009: Tema central: *Diversidad, reconocimiento y justicia global*; Compilador: Dorando J. Michelini
- erasmus* Año XI - No 2 – 2009: Tema central: *Teología y género*; Compilador: Carolina Del Río
- erasmus* Año XII - No 1 – 2010: Tema central: *Martin Heidegger*, Compilador: Armando A. Chiappe
- erasmus* Año XII - No 2 – 2010: Tema central: *Lo bueno y lo justo*; Compilador: Jutta H. Wester
- erasmus* Año XIII - No 1 – 2011: Tema central: *Dignidad Humana*; Compilador: Dorando J. Michelini
- erasmus* Año XIII - No 2 – 2011: Tema central: *Bernhard Welte*; Compilador: Dorando J. Michelini
- erasmus* Año XIV - No 1 – 2012: Tema central: *El inicio de la vida humana como problema moral* ; Compilador: Diego Fonti
- erasmus* Año XIV - No 2 – 2012: Tema central: *Paz y justicia*; Compilador: Pablo Nodari

erasmus Año XV - No 1 – 2013: Tema central: *Nuevas aproximaciones al pensamiento de Martin Heidegger*; Compilador: José San Martín

erasmus Año XV - No 2 – 2013: Tema central: *Cuidar y ser cuidado en nuestra cultura*; Compilador: Silvia Gattino

erasmus Año XVI - No 1 – 2014: Tema central: *Discurso, ética y política*; Compilador: Jutta Wester

erasmus Año XVI - No 2 – 2014: Tema central: *La ciudad*; Compilador: Mariel Zamanillo

4.7 Formación de jóvenes docentes, investigadores y dirigentes sociales

Desde sus inicios, el ICALA ha ofrecido para sus miembros actividades de formación para jóvenes docentes, investigadores y dirigentes sociales. Un objetivo de estas actividades académicas ha sido siempre ofrecer una formación científicamente sólida y actualizada que incluya aspectos éticos y de responsabilidad cívica.

5. Cooperación nacional e internacional

Las actividades del ICALA han sido apoyadas por prestigiosas instituciones científicas, como por ejemplo, la Universidad Nacional de Río Cuarto, la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Provincia de Córdoba, el Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Provincia de Córdoba, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires, la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, a través del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FonCyT), etc.

La Fundación ICALA colabora a nivel nacional y latinoamericano con distintos organismos de promoción científica y universidades de Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador, México, Paraguay, Perú y Uruguay. Además, mantiene estrecha relación con instituciones académicas alemanas, como el Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, el KAAD (Servicio académico católico para extranjeros), la Fundación Alexander von Humboldt y el DAAD (Servicio de Intercambio Académico Alemán), institución que ha reconocido al ICALA como una asociación que nuclea a sus exbecarios.

6. Algunos Exbecarios del ICALA de Río Cuarto

Beling, Adrián, Sociología, Universidad Nacional de Cuyo
 Taranzano, Adrián, Teología, Seminario Diocesano de San Francisco
 Aimar, Germán, Economía, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Alija, Azucena Beatriz, Psicopedagogía, Universidad Nacional de Río
 Cuarto

Aparicio, Pablo Christian, Educación. Tübingen, Alemania

Basconzuelo, Celia, Historia, Universidad Nacional de Río Cuarto

Bianco, César, Agronomía, Universidad Nacional de Río Cuarto

Cattana, Edgard Pbro., Filosofía, Seminario Diocesano de Río Cuarto

Chiappe, Armando Aníbal, Filosofía, Universidad Nacional de Río Cuarto

Costa, Ignacio Miguel Pbro.(†), Historia de la Iglesia, Seminario Dioce-
 sano Río Cuarto

De Zan, Julio, Filosofía, Universidad Nacional de Entre Ríos

Donolo, Danilo Silvio, Pedagogía, Universidad Nacional de Río Cuarto,
 CONICET

Fernández, Víctor Pbro., Teología, Seminario Diocesano de Río Cuarto

Fourcade, Adriana Isabel, Historia, Universidad Nacional de Río Cuarto

Galetto, María Noelia, Educación, Universidad Nacional de Río Cuarto

García Delgado, Daniel, Ciencia Política, Universidad de Buenos Aires

Gastaldi, Santiago, Economía, Universidad Nacional de Río Cuarto

Gigena, Olga, Filosofía, La Carlota, provincia de Córdoba

Kraus, Teresita, Agronomía, Universidad Nacional de Río Cuarto

Lerchundi, Mariana Jesica, Ciencia Política, Universidad Nacional de
 Río Cuarto

Leurino, José Bartolomé, Medicina, Santa Fe

Leurino, José Javier, Ciencias de la Comunicación, Universidad Cató-
 lica de Santa Fe

Michelini, Daniela Beatriz, Ciencias de la Comunicación, Universidad
 Nacional de Río Cuarto

Michelini, Dorando Juan, Filosofía, Universidad Nacional de Río Cuarto,
 CONICET

- Müller, Gabriela, Filosofía, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Ortiz, Félix Samuel, Física, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Ortiz, Gustavo (†), Filosofía, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Otta, Erika, Música, Río Cuarto
 Pagano, Carlos María, Filosofía, Universidad Católica de Salta
 Pagano, Pablo, Teología, Universidad Católica de Salta
 Pérez Zavala, Carlos (†), Pensamiento latinoamericano, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Pfeiffer, Silvana, Historia, Lengua y Literatura, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Rinaudo, María Cristina, Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Ríos, Susana Noemí, Psicopedagogía, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Roig, Horacio, Sociología, Universidad Nacional de Cuyo
 Rolfi, María Belén, Ciencia Política, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Rubio, Roberto, Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile
 San Martín, José, Filosofía, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Squillari, Rosana Beatriz, Ciencia política, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Sudar, Pablo Pbro., Teología, Universidad Católica Argentina, Rosario
 Taranzano, Adrián Jorge Pbro., Teología, Universidad Católica de Córdoba
 Toselli, Martín, Historia, Universidad Nacional de Río Cuarto
 Viola, Federico, Filosofía, Universidad Católica de Santa Fe
 Wester, Jutta H., Literatura, Universidad Nacional de Río Cuarto

Síntesis

Uno de los objetivos fundamentales de la Fundación ICALA de Río Cuarto es ofrecer un espacio de diálogo para reflexionar sobre los problemas fundamentales de la existencia humana y de la sociedad contemporánea desde la perspectiva y los valores de un humanismo cristiano. En esta tarea de reflexión crítica pluralista y búsqueda interdisciplinaria de respuestas racionales y razonables a los problemas del hombre y de la sociedad han colaborado investigadores y expertos

provenientes de diversas posiciones teóricas e ideológicas.

La superación de los problemas relacionados con la supervivencia y la pobreza extrema se cuenta entre los desafíos sociales más grandes que enfrentan los seres humanos en la actualidad. De ahí que la reflexión crítica en el ámbito académico exige centrarse en cuestiones relacionadas con la conservación de la ecoesfera y la innovación tecnológica, así como abordar específica y sistemáticamente problemas relacionados con el desarrollo humano, la exclusión social y económica. Las propuestas orientadas a la consecución de un desarrollo humano integral deben basarse tanto en el resguardo de la dignidad humana como en la configuración de una convivencia en justicia, paz y libertad. Para alcanzar tales objetivos parece imprescindible promover un diálogo pluralista y una amplia colaboración intercultural.

El intercambio abierto, pluralista e interdisciplinario ayuda tanto al mutuo enriquecimiento científico como a una revisión crítica de las propias convicciones. La idea-guía es que nuestra convivencia sea respetuosa de los derechos humanos. La opción preferencial por los pobres y los excluidos tiene que traducirse en una praxis de justicia corresponsable y solidaria. Es por ello que, más allá de la excelencia profesional que la Fundación exige en la realización de todas sus actividades de investigación y docencia, el ICALA promueve una formación integral de las personas y al compromiso con la realidad histórico-social y cultural.

A través de su historia, la Fundación ICALA ha contribuido a la formación de excelencia de estudiantes avanzados, tesisistas y jóvenes investigadores, en colaboración con académicos de trayectoria e instituciones científicas de Argentina y Alemania. En los últimos años, la Fundación ICALA de Río Cuarto se ha perfilado como un espacio público de intercambio de experiencias, de reflexión y de discusión franca y respetuosa de opiniones.

El Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), el FONCYT y el Ministerio de Ciencia y Tecnología de la provincia de Córdoba, así como la Alexander von Humboldt-Stiftung, el Deutscher Akademischer Ausländerdienst (DAAD), el Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y el Katholischer Akademischer Austauschdienst (KAAD) han hecho aportes significativos para el desarrollo exitoso de las actividades reseñadas.

COLABORADORES

MARÍA LAURA BALLABENI es profesora de Filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe. Actualmente cursa estudios de doctorado.

ARIEL FRESIA es Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo, e Investigador en el ClFFyH (Centro de Investigaciones “María Saleme de Burnichon”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

MARCOS JASMINOY obtuvo la Licenciatura en Filosofía por la Universidad Católica Argentina (UCA), con una tesis titulada “La realidad viviente de la palabra ‘y’. Análisis de la relación originaria en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig”. Es doctorando de la Universidad de Buenos Aires (UBA); cuenta con beca doctoral del CONICET (2015-2020) para el proyecto: “Figuras del exceso. Elementos para una fenomenología trascendental-hermenéutica de la correlación entre exceso y excedencia”. De 2009 a 2014 fue director de la revista “Tábano” (ISSN 1852-7221) y actualmente se desempeña como evaluador del Comité Editorial. Es Profesor Adjunto de la materia “El actuar humano” en diversas carreras de la Universidad de San Isidro (USI).

MARÍA CLEMENCIA JUGO BELTRÁN es Doctora en Filosofía, Magíster en Ética Aplicada, Profesora de la Maestría en *Intervención e Investigación Psicosocial*, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, y de la Maestría en *Filosofía, Religión y Cultura contemporáneas*, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Católica de Córdoba. Publicaciones: “Derechos humanos. Exclusión y resistencia” (2006); *La contingencia de la racionalidad en Richard Rorty: Crítica a la fundamentación racional de la solidaridad y la justicia social* (2007); “Derechos Humanos y sujetos colectivos emergentes” (2010); “Interculturalidad, subjetividades y liberación” (2012).

SUSANA OTERO es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Profesora Titular de Filosofía e investigadora del Vicerrectorado de Investigación y Desarrollo, Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

GUILLERMO CARLOS RECANATI es Profesor de Ciencias Sagradas y Filosofía; Profesor Superior de Ciencias Sagradas y Filosofía; Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica de Córdoba, Argentina; Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba y Doctorando en Filosofía por la Universidad del Salvador, Argentina. Ha sido profesor invitado de la Universidad Nacional de Villa María. Actualmente es integrante de un equipo de investigación de carácter filosófico en la Universidad Católica de Córdoba y ejerce la docencia en diferentes instituciones educativas de la misma provincia. Posee numerosas publicaciones, la mayoría de ellas de carácter filosófico, en torno a la temática del *pensamiento latinoamericano*.

GUILLERMO JOSÉ DE JESÚS ROSOLINO es Doctor en *Sacra Theologia*, con especialización en Teología Dogmática, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Napoli. Actualmente es docente-Investigador en Universidad Católica de Córdoba, Unidad Asociada a CONICET. Es Director del Proyecto de investigación "Creencias, cristianismo y violencias en el contexto de las modernidades y secularizaciones múltiples. Hacia un rediseño de algunas políticas y prácticas de las iglesias". Ha publicado: *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, 2004; G. Rosolino (ed.), *Teologías en diálogo. Urgencia y exigencia de un cambio epocal*, Córdoba, 2007; M. Omar Ruz, G. Rosolino, C. Schickendantz, "La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz, en *Revista Teología* T. XLVI, N° 100, 2009.

