

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

*Carlos Hoevel **

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

- Galli, Carlos María. 1991. Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada. *Stromata*, 47, p. 205-216.
- Hünemann, Peter; Scannone, Juan Carlos; Eckholt, Margit. 1993. *América latina y la doctrina social de la Iglesia, Diálogo latinoamericano-alemán*. Buenos Aires: Paulinas.
- Maddonni, Luciano. 2019. ¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual. *Cuadernos del CEL*, Universidad Nacional de San Martín, v. 4, n. 7, p. 154-187.
- _____. 2017. Dependencia ontológica y liberación auténtica. La filosofía de la liberación del “primer Scannone” (1968-1974). *Cuadernos del CEL*, v. II, n. 3, p. 39-59.
- Metz, Johannes B. 1999. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- _____. 2002. *Dios y tiempo: nueva teología política*. Madrid: Trotta.
- Recanati, Guillermo Carlos. 2015. *Presupuestos hermenéuticos y ¿lazos políticos?* Los orígenes del sector “populista” de la Filosofía de la Liberación y el pensamiento de Juan Carlos Scannone. *Erasmus*, v. 17, n. 1, p. 7-24.
- Scannone, Juan Carlos. 1970. La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios trino y uno. *Estudios*, n. 615, p. 20-23.
- _____. 1972. La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, v. 28, n. 2, p. 314-319, enero-junio.
- _____. 1973. Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada. *Nuevo Mundo* v. 3, p. 221-245.
- _____. 1976. ¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica? *Stromata*, año 32, n. 3-4, p. 253-287.
- _____. 1977. La relación teoría-praxis en la teología de la liberación. *Christus*, v. 42, n. 499, p. 10-16.
- _____. 1978. La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner. *Stromata*, v. 34, n. 3-4, p. 179-194.

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

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

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

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