

La influencia de E. Levinas en la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (1ª parte)

1. Introducción

Es ya un tópico citar, en relación a este tema, las palabras del teólogo belga, afincado en Brasil, Joseph Comblin: "Si hubiera que citar un filósofo cuyo pensamiento actuó de modo determinante en la Teología de la Liberación (TL), sería E.Lèvinas" ¹. Estas palabras de Comblin sobre la TL pueden aplicarse por igual, e incluso con mayor propiedad, a la Filosofía de la Liberación (FL). Su influencia, tanto en la TL como en la FL, es detectable ya desde los comienzos en autores como G.Gutiérrez ², J.L. Segundo ³, P.Miranda ⁴ y, sobre todo, E. Dussel y J.C. Scannone, en quienes nos vamos a centrar en este trabajo ⁵.

El mismo Lèvinas ha sido consciente de tal influencia, y se ha sentido satisfecho y halagado por ello, como lo ha expresado en varias ocasiones, por ejemplo en "Questions et réponses" ⁶, indicando que la "utopía de la conciencia" que su filosofía intenta promover, se realiza concreta e históricamente en grupos humanos como el de algunos sacerdotes sudamericanos, con quienes ha dialogado en varias ocasiones. Y en otra ocasión posterior, señala de nuevo Lèvinas: "Hay un interesante intento de hacer renacer el espíritu popular sudamericano... Estoy muy contento, muy orgulloso incluso, cuando encuentro eco en ese grupo. Es una aprobación de fondo" ⁷.

Rastrear a fondo la influencia de Lèvinas en toda la FL es una tarea harto difícil, si no imposible en sí misma, tanto por el carácter difuso y en ocasiones poco explícito de tal influencia, como por la enorme variedad y amplitud de corrientes y de pensadores que se reclaman filósofos de la liberación y en los que se advierte la presencia, en mayor o menor grado, del filósofo judío. Se han hecho diversas clasificaciones de las diferentes corrientes de pensamiento al

interior de la FL, en atención a los contenidos específicos de cada una de ellas ⁸. Pero ninguna es completa, en la medida en que se trata de un movimiento reciente, a la vez que demasiado ramificado y complejo. Así, H.Cerutti señala cuatro corrientes, dentro de la FL, que denomina ontologista, analéctica, historicista y problematizadora ⁹. La corriente *ontologista* (inicialmente denominada por Cerutti “populismo de la ambigüedad concreta”) la constituía un grupo de filósofos defensores de la derecha del peronismo, entre los que destacaban M.Casalla y R. Kusch. En la línea *analéctica* se sitúan los llamados anteriormente “populistas de la ambigüedad abstracta”, entre los que se hallan E.Dussel, J.C. Scannone y O. Ardiles. La tercera corriente, la denominada *historicista*, está liderada por Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea, y partían de la defensa de antecedentes históricos de un pensamiento liberador en la historia de Latinoamérica, frente a quienes entendían la FL como un inicio radical, tesis de las dos corrientes populistas anteriores. Y, por último, la corriente *problematizadora* estaba constituída por el autodenominado “grupo de Salta”, en el que se sitúan José Severino Croato, Manuel I.Santos y el propio H.Cerutti.

En la mayoría de estos primeros intentos de historización de la FL y clasificación de sus diferentes escuelas, no se suele hacer referencia a la línea liderada por I.Ellacuría ¹⁰ y continuada por varios de sus discípulos tanto en la UCA de San Salvador como en la UCA de Managua. Pero para una clasificación completa que haga justicia a la realidad, cada vez hay que tener más en cuenta a esta corriente de pensamiento liberador, en la medida en que supone un aporte original y fecundo, y que está dando, también a partir de la muerte de I.Ellacuría, frutos de gran interés y valía ¹¹.

La influencia de Lèvinas se advierte sobre todo en la 2ª corriente, la autodenominada “analéctica” y encabezada por E.Dussel y J.C. Scannone. Por ello, las reflexiones de este trabajo se van a centrar exclusivamente en ese grupo, y más en concreto en Dussel y Scannone.

El esquema de reflexión que voy a seguir, abarca los siguientes pasos: mostraré, en primer lugar, el origen de los contactos entre el pensamiento de Lèvinas y este grupo argentino de la FL; a continuación seguiré, de modo esquemático, el desarrollo de las líneas centrales del pensamiento filosófico de Dussel y de Scannone, indicando en cada etapa de los mismos las principales influencias de E.Lèvinas; y, por último, señalaré las conclusiones finales a las que llegamos, tras el recorrido total.

2. El descubrimiento de Levinas

El pensamiento filosófico de E.Dussel y de J.C.Scannone, aunque cada uno ha seguido su propia trayectoria y poseen rasgos específicos, ha experimentado similares influencias y parecidas inflexiones. En los momentos iniciales, el punto de arranque y la iniciativa le ha correspondido a Scannone, contagiando pos-

teriormente a Dussel, quien suele convertirse en portavoz y transmisor más resonado de las ideas gestadas y elaboradas en común. Tal fue el caso del contacto con el pensamiento de Lèvinas y la conformación de su primer sistema filosófico al calor de las ideas básicas del filósofo lituano afincado en Francia.

La formación de Dussel y de Scannone ha transcurredo por líneas diferentes. Para conocer la trayectoria intelectual de Scannone es útil el artículo de J.R. Seibold, "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana" ¹², donde se nos describen sus estudios de formación en Argentina y posteriormente en Europa, hasta concluir su tesis doctoral en filosofía sobre M.Blondel ¹³. La biografía intelectual de E.Dussel la podemos seguir a través de los datos autobiográficos que el propio autor nos da en "Supuestos histórico-filosóficos de la teología en América latina" ¹⁴ y "Hermenéutica y liberación. De la "Fenomenología hermenéutica" a una "Filosofía de la Liberación" (Diálogo con Paul Ricoeur)" ¹⁵.

Con una trayectoria de formación dispar, aunque con abundantes rasgos paralelos, fruto de su periplo por diferentes universidades europeas, se encuentran ambos a su regreso a la Argentina en 1967. Scannone llegaba muy influenciado por el pensamiento de Blondel, de Heidegger y también de Lèvinas, tras la publicación en 1961 de "Totalidad e infinito" ¹⁶. De todas las diversas influencias, la de Lèvinas va a ser la más decisiva y duradera. Scannone constituyó el punto de contagio sobre un grupo de jóvenes filósofos argentinos, que gestarán por estos años lo que ellos van a denominar la "Filosofía de la Liberación".

Como señala J.R.Seibold ¹⁷, el momento clave del inicio de esta influencia lo constituye el encuentro de Scannone con E.Dussel en San Miguel (Univ. del Salvador, Argentina), en 1970. De este primer encuentro fructífero, inicio de otros muchos y de una trayectoria intelectual en la caminarán de la mano en muchos aspectos, "surgió la idea de organizar unas jornadas filosóficas, con sede en la Universidad del Salvador, en San Miguel. Las primeras se celebraron en ese mismo año de 1970, y en años sucesivos se organizaron otras, constituyendo tales encuentros filosóficos uno de los enclaves más importantes y decisivos para el nacimiento de la filosofía de la liberación" ¹⁸.

Es en estos momentos, probablemente debido al interés por Lèvinas contagiado por este grupo de filósofos jóvenes argentinos, cuando se gesta el interés por traducir al castellano "Totalité et infini", realizada por el chileno Daniel E.Guillot ¹⁹. Enrique Dussel nos indica autobiográficamente los detalles y repercusiones que el encuentro con el pensamiento de Lèvinas supuso para su itinerario intelectual: "Estábamos dictando un curso de Ética Ontológica en la línea heideggeriana en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando un grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lèvinas, "Totalité et infini. Essai sur l'Exteriorité". Mi ética ontológica se transformó en "Para una ética de la liberación latinoamericana" ²⁰. Este mismo impacto lo vuelve a señalar en el prólogo

a su obra "Método para una filosofía de la liberación" ²¹. La primera edición del libro, del año 1970, se tituló "La dialéctica hegeliana". El impacto de Lèvinas hizo que este libro experimentase una reorganización completa y se transformase, para su segunda edición, en el título definitivo que ahora tiene. El método dialéctico de la primera edición se convirtió en la "ana-léctica de la liberación". Por eso, E. Dussel señala en el prólogo de la segunda edición que "en este corto tiempo (del 70 al 74, distancia de las dos ediciones) es tanto lo que se ha avanzado, que, en verdad, la nueva presentación del libro, aunque a veces sólo cambia un pequeño término, es radicalmente nueva" ²².

Alrededor de J.C.Scannone y de E.Dussel se va conformando, pues, un nutrido y activo grupo de filósofos y teólogos jóvenes, primeramente argentinos, que, a su vez, dialogará con otros pensadores latinoamericanos, y cuyos lugares de encuentro serán eventos como las ya señaladas jornadas sobre el pensamiento filosófico latinoamericano en San Miguel y en Calamuchita (Córdoba, Argentina). "Fue, dice Jorge R.Seibold, en este primer encuentro de Calamuchita (verano de 1971) cuando Scannone interesó al grupo, y en especial a Dussel, sobre el pensamiento de Lèvinas. Desde ese momento, Lèvinas viene a ser uno de los autores preferidos para ayudar a pensar la alteridad de lo propiamente latinoamericano. Nace así el primer intento argentino de formular una filosofía de la liberación" ²³.

3. ¿Por qué Levinas? razones de una influencia

La razón de esta influencia tan medular y definitiva está en que su pensamiento servía de apoyatura capital para fundamentar y sustentar la nueva conciencia de dependencia que se estaba gestando en toda Latinoamérica, a nivel de las cabezas más críticas y creativas.

3.1. Las "matrices culturales" de la FL

El pensamiento de la liberación se gestó al calor de varias "matrices culturales", como señala H. Cerutti ²⁴. En primer lugar, la matriz religioso-teológica constituida por la praxis cristiana de liberación de un amplio sector de comunidades cristianas de base. En segundo lugar, la matriz socio-económica, apoyada en la "teoría de la dependencia". Otras matrices fueron la literaria y artística, que configuró el impacto en el primer mundo occidental de la literatura, sobre todo la novela, latinoamericana y diversas expresiones artísticas, como la pintura mural mexicana. Igualmente hay que tener como trasfondo la influencia de la "pedagogía del oprimido" de Paolo Freire. En el campo estricto de la filosofía, los antecedentes fueron múltiples y variados. Uno de ellos lo constituyó la filosofía de la perspectiva o de la circunstancia de Ortega y Gasset, transmitida al

ámbito latinoamericano, más en concreto a México, por uno de sus discípulos más cercanos, el “transterrado” José Gaos ²⁵. Su heredero intelectual, Leopoldo Zea fue quien se encargó de construir, bajo el entusiasta empuje de su maestro, una filosofía desde la perspectiva latinoamericana ²⁶.

Otra fuente de influencia filosófica lo constituye el marxismo, recibido de modo plural y crítico, siendo quizás la línea más influyente la neo-marxista de la Escuela de Frankfurt, y en especial el pensamiento crítico de Herbert Marcuse ²⁷. Su visión crítica de la sociedad y su exigencia de unir la teoría con la praxis constituía un buen apoyo teórico para la FL. Una influencia también determinante, dentro del marxismo, fue la del peruano J.C.Mariátegui y su personal interpretación del marxismo ²⁸. Era la época del éxito de la revolución cubana y de su intento de expandirla al resto de Latinoamérica a través de la guerrilla por el Ché Guevara.

Pero, en medio de todas estas diversas influencias filosóficas, la que resulta más determinante e impregnadora en este grupo de jóvenes filósofos es la de E.Lèvinas.

3.2. Las razones del atractivo levinasiano

Lo que les aportaba Lèvinas era fundamentalmente una radical y bien articulada crítica a la filosofía occidental en su globalidad, ejemplarmente representada por Hegel, Husserl y Heidegger, así como una propuesta filosófica alternativa, centrada en un metafísica y antropología de la alteridad.

La razón de fondo de esta influencia se hallaba en que el pensamiento de E.Lèvinas venía directamente a resolver y a aportar una solución y fundamentación teórica a las claves o problemáticas filosófico-prácticas en las que se hallaba inmerso un sector importante de pensadores latinoamericanos, que configuraron su pensamiento alrededor de la FL. Además, como atractivo o razón complementaria, está el hecho de que la filosofía de Lèvinas tenía una base religiosa determinante, dada su influencia y apoyatura fundamental en la Biblia, aun no aceptando su parte neotestamentaria, dato este que resultará así mismo determinante para explicar las diferencias que advertimos entre Lèvinas y los dos filósofos de la liberación en su idea acerca de Dios (su trascendencia, encarnación, redención, etc.) y sobre aspectos significativos de la antropología, como tendremos ocasión de comprobar.

La consciencia de una vanguardia crítica del pensamiento teológico y filosófico latinoamericano se hallaba inmersa, como señalábamos más arriba, en una situación de dependencia económica, socio-política y cultural respecto a los centros de poder “nordatlánticos” (USA y Europa). Ello hacía propicia la adopción del pensamiento de Lèvinas para fundamentar y legitimar teóricamente sus aspiraciones de liberación.

Los puntos claves que la filosofía de Lèvinas les aportaba eran, de modo esquemático, los siguientes:

a) La acusación a la filosofía occidental de ser una filosofía dominadora, de la Totalidad, filosofía que se comporta con talante dogmático, y no respetuosa de la alteridad de lo Otro, sean pueblos, culturas o individuos. Es cierto que la filosofía de la Totalidad, especialmente en su versión hegeliana, admite el diálogo con el otro. Pero ese otro, dentro de la “dia-léctica” hegeliana, no pasa de ser una proyección del yo y una parte de su propio desarrollo. El otro/no-yo de tal dialéctica no es nunca respetado en su auténtica alteridad, pues si así fuera, nunca se podría encerrar tal relación dialéctica dentro de un todo cerrado y englobante, el Ser o el Espíritu Absoluto. Por ello, frente a la ontología de la Totalidad, se propone, con Lèvinas, una “meta-física de la alteridad”. Y frente a la “dia-léctica” de Hegel, la “ana-léctica” de la liberación ²⁹.

b) Como consecuencia de ello, aplican el concepto o categoría de exterioridad a las naciones y culturas “tercermundistas”, y, en concreto, a Latinoamérica. La orientación levinasiana de la exterioridad al nivel interindividual la extienden los filósofos de la liberación al ámbito socio-cultural y político. Para la FL, Latinoamérica (LA) ha sido tratada a lo largo de la historia, desde su conquista, como un otro siempre postergado, como una exterioridad con la que el centro nunca ha contado y que la ha tratado como mero apéndice, algo “irracional” y “bárbaro” ³⁰.

Por tanto, se la ha considerado como un “otro” pero dentro del sistema del Mismo; “dis-tinto” sí, pero como una simple fase o faceta dentro del proceso dialéctico de la identidad, pero nunca como una realidad “diferente” (son categorías de Dussel) ³¹ en el proceso “ana-léctico” de un intercambio entre iguales, que abriría un proceso infinito, sin metas prefijadas de antemano por la racionalidad dominante del Mismo.

c) Lèvinas aportaba también una base filosófica para justificar racionalmente la opción que desde la fe cristiana habían tomado los teólogos y filósofos de la liberación a favor de la liberación sociopolítica de los pobres y oprimidos, entendidos tanto en su dimensión individual como social. Esta base filosófica levinasiana está conformada por varios aspectos:

- su crítica a una filosofía puramente teórica, cuyo objetivo básico es la apertura al Ser, a la pregunta por su sentido (Heidegger), y, por tanto, centrada en una visión ontológica de la realidad, y la propuesta de hacer de la ética, de la responsabilidad hacia el otro, el centro de la filosofía, la filosofía primera;

- la afirmación de la dignidad absoluta de la persona, y, desde la experiencia de la “infinitud” del otro, descubierta en el encuentro cara-a-cara con el rostro del otro, la urgencia de responder a su demanda de ser respetados sus derechos, que para Lèvinas siempre pasan por delante de los míos propios (“curvarura del espacio ético”);
 - desde esta base filosófica (ética como filosofía primera), cobran importancia y reciben fundamentación y legitimidad las llamadas de la Biblia a la defensa y acogida del marginado, expresado en el AT con las categorías de viuda, hérmano y pobre.
- d) Y, por último, la filosofía de Lèvinas aportaba a la FL una nueva vía de acercamiento al problema y a la realidad de Dios desde la experiencia de la infinitud del Otro. En el otro, en su indigencia que me interpela a través de su rostro, se me muestra y aparece el enigma de la infinitud, que constituye la “huella” de la infinitud de Dios, mostrada solamente a partir del rostro del ser humano.

Veremos más adelante que, aunque la idea de Dios en Lèvinas se mueve y articula dentro de una calculada ambigüedad y escepticismo, servirá a los filósofos de la FL, corregida y libremente interpretada, como apoyo filosófico a la bíblica unidad del amor a Dios y al prójimo, y de entender como camino privilegiado de la noticia y del encuentro con Dios el rostro del pobre, la acogida y la acción liberadora a favor del otro marginado.

A pesar de todas estas concomitancias con el filósofo judío, su presencia en la FL de Dussel y Scannone pasará siempre por el tamiz personal y crítico. Es importante señalar ya de entrada que es fundamentalmente el primer Lèvinas el que tiene el influjo determinante, esto es, el Lèvinas de TI ³², y no tanto el posterior de “De otro modo que ser, o más allá de la esencia” ³³. Además, esta influencia es selectiva y no mimética. Esto es, toman de Lévinas un marco teórico de referencia que les resulta sugestivo y fecundo, sobre todo aplicado a la situación latinoamericana, y dentro de ello una serie de categorías que configuran la filosofía de Lèvinas (el mismo y el otro, totalidad e infinitud, metafísica versus ontología, ética del rostro versus filosofía del ser, trascendencia frente a inmanencia, etc.) pero entendidas de modo libre y sobre todo enmarcadas dentro de un nuevo sistema filosófico, el que caracterizará la nueva FL.

4. La presencia del Levinas en J. C. Scannone

He señalado ya que fue J.C. Scannone quien conectó en primer lugar con el pensamiento de Lèvinas, a lo largo de sus años de formación filosófica y teológica en Alemania, y se convirtió en el contagiador de tal influencia entre otros jóve-

nes filósofos argentinos, entre ellos E. Dussel. Por eso, voy a empezar por analizar la influencia que Lévinas ejerce en el filósofo jesuita.

4.1. Itinerario intelectual de J.C. Scannone

Para situar correctamente esta influencia, hemos de enmarcar la trayectoria completa de su biografía intelectual. Siguiendo los datos que nos aporta su amigo y discípulo Jorge R.Seibold ³⁴, advertimos cuatro etapas en su trayectoria intelectual, hasta el presente:

- una primera, de formación, que va de 1949, fecha de su entrada en los jesuitas, hasta 1967, momento de su regreso a la Argentina, tras sus estudios universitarios en Europa;
- la segunda etapa es la propiamente de elaboración de la FL, y abarca de 1967 a 1976;
- la tercera, de 1976 a 1981, constituye un intento de ir más allá de la FL, hacia la construcción de una “filosofía de la cultura”;
- y la cuarta, que se extiende desde 1981 hasta el momento actual, representa el corolario lógico de la anterior, en la medida en que intenta en ella construir una “filosofía inculturada”.

La influencia de Lévinas vamos a ver que se sitúa sobre todo en la segunda etapa, pero también se hallará presente en las siguientes, advirtiéndose una presencia permanente de fondo de algunos elementos del pensamiento levinasiano, que se conjugan con el sistema personal de las correspondientes etapas de Scannone.

En su regreso a la Argentina, Scannone se encuentra “con una Iglesia que busca actualizar su misión a la luz del Concilio Vaticano II y que para ello prepara con el Episcopado Latinoamericano la histórica conferencia episcopal de Medellín en 1968. Allí se explicitaba una aguda conciencia del estado de precariedad y dependencia socioeconómica que vive América Latina” ³⁵. Fiel a su realidad histórico-social y religiosa, pone en práctica, como señala Seibold, el principio que orientó a Blondel, autor sobre el que hizo su tesis doctoral: “vivir en cristiano, pensando como filósofo”. Como fruto de esa fidelidad a su tierra latinoamericana, y dispuesto a servirla también desde la óptica filosófica, Scannone se convierte en uno de los dinamizadores más activos y fructíferos de un grupo de filósofos jóvenes argentinos, conectado a su vez con otros filósofos del resto de Latinoamérica, empeñados con pensar la situación latinoamericana desde la óptica de los pobres y de la liberación. Frutos de estos esfuerzos son las Jornadas filosóficas de San Miguel (entre 1970-1971), las Jornadas de Calamuchita, y el II Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia, ambos encuentros organizados en 1971.

En los trabajos que Scannone escribe en estos años, algunos de ellos fruto de sus intervenciones en los encuentros arriba mencionados, se advierte la fuerte presencia de Lèvinas. Pero esa influencia no es mimética, sino personal y críticamente asumida, situándolo dentro de su sistema original y propio. “Se trataba, comenta Seibold al respecto, de superar su planteo ético, individual e intimista, por un enfoque que tuviera en cuenta al “nosotros-ético-histórico” de un pueblo como sujeto liberador” 36.

No es el momento de hacer un análisis exhaustivo de toda la producción escrita por Scannone en estos años, sino de referirnos a los escritos más representativos y adecuados al tema que nos ocupa. Estos escritos son: “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy” 37, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador” 38, y “Teología de la liberación y praxis popular” 39.

4.2. La etapa de FL.

4.2.1. El aporte levinasiano a la liberación.

De los tres trabajos, el que constituye la mejor síntesis de su pensamiento filosófico y señala con más claridad la influencia de Lèvinas es el segundo, “La liberación latinoamericana”. Además las dos primeras partes del texto son un resumen del artículo de 1971 citado en primer lugar. La intención de Scannone es hacer un análisis crítico de la situación latinoamericana y proponer un camino teórico-práctico de salida. Y todo ello desde las categorías centrales de la filosofía de Lèvinas. En este análisis y propuesta se apoya además en la “teoría de la dependencia”, aunque Scannone entiende que hay que considerarla en plural, puesto que existen diversas versiones de la misma.

El diagnóstico de J.C.Scannone apunta a que “el decenio del 60 se caracterizó por la toma de conciencia de América Latina de nuestra situación de desarrollo en sus distintos niveles: económico, social, político, cultural, etc. Pero ya en los últimos años de la década pasada, y en los años que llevamos en la década del 70, el hecho nuevo es la toma de conciencia de nuestra dependencia, aun en cuanto a nuestro proyecto histórico en su globalidad. Lo nuevo está precisamente en que esa toma de conciencia está determinada por la anterior, es decir, por el nexo que percibimos entre nuestro subdesarrollo como efecto y nuestra dependencia como causa. Ya no lo consideramos como un estadio atrasado del desarrollo como se vio, v.g. en los países nortatlánticos, como capitalismo dependiente” 40.

El autor es consciente de que existen varias versiones de la “teoría de la dependencia” de LA, y que todas han sido también criticadas por insuficientes.

Pero, independientemente de la validez de ese paradigma en todas sus diferentes versiones, lo incontestable es el “hecho” mismo de la situación de dependencia de LA, en todos sus aspectos (desde el económico y político, hasta el cultural y religioso). La consciencia de este hecho ha configurado, según Scannone, “un nuevo horizonte de comprensión histórica de nuestro por-ser latinoamericano en cuanto pueblo”⁴¹. Los instrumentos de comprensión, desde la óptica filosófica, se los aporta E. Lèvinas. Y con ellos realiza un análisis de los principales proyectos teóricos que sobre LA se presentan en esos momentos. De ahí que la primera parte del artículo se detiene en exponerlos y criticarlos. Nos advierte Scannone que se trata de una crítica “ontológica”, pues “se mueve a nivel de la comprensión del ser y el tiempo”⁴² que muestran esas teorías criticadas, por lo que veremos que las categorías y el influjo de Lèvinas resaltan más claramente.

Los cuatro proyectos son, según Scannone, “el proyecto neocolonialista de la generación liberal”, “el desarrollista del eficientismo tecnocrático”, “los inversivamente subversivos”, y “los totalizantes, inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista”.

El primero propone una copia servil o una adaptación a los países más avanzados, Europa y USA. El segundo, aunque parte de un proyecto propio de desarrollo para LA, considera como meta a conseguir los parámetros típicos de la modernidad, basados en la “voluntad de lucro y poderío”. Con lo cual, la consecuencia de este proyecto es seguir con la dependencia y explotación de LA. El tercer proyecto persigue, dada la consciencia de explotación existente en LA, subvertir el orden establecido, pero para poner encima lo que estaba debajo. Con ello, no se sale de la dinámica del sistema de la modernidad. Scannone distingue entre una versión cultural (“un indigenismo ingenuo o un latinoamericanismo agreviso que rechaza con una negatividad abstracta *todo* lo que es europeo y norteamericano”) y otra político-militar (“las actitudes de algunos revolucionarios y guerrilleros latinoamericanos que no llegan a superar una concepción del poder y la eficacia propia de la modernidad. Usan contra el sistema las armas que él mismo forjó, sin *transformarlas*”)⁴³. Y, por último, el cuarto proyecto tampoco escapa a los modelos de la modernidad, pues sigue pensando en “el ámbito de la relación sujeto-objeto”, y, por tanto, dentro de la totalidad cerrada a cualquier trascendencia. Cualquier novedad real dentro del tiempo histórico está vedada.

Los cuatro modelos/proyectos “cierran la temporalidad a lo nuevo de la historia, no dejando ser al pueblo latinoamericano en su originalidad”⁴⁴. Esa cerrazón se debe a que cada uno de ellos absolutiza alguno de los tres momentos o dimensiones de la temporalidad. El neocolonialismo y el desarrollismo absolutizan el pasado. El primero, “por temor a *todo* cambio”; y el segundo, “por temor a *todo* cambio *cualitativo*”. En cambio, los proyectos revolucionarios absolutizan el futuro, o su propia idea de futuro, ya que “la *pone* a los otros y la

impone, sin exponerla a la imprevisibilidad del diálogo”. Y el cuarto proyecto “se ubica en la relación de mediación o paso dialéctico entre pasado y futuro. Pero absolutiza la mediación misma, es decir, se cierra a la genuina novedad absolutizando, en el fondo, el presente”. Aunque Scannone aclara que no se trata del “presente dado”, sino “del presente de la totalidad dialéctica”. Pero todos ellos tienen en común que “se cierran (...) a la alteridad y novedad históricas del pueblo latinoamericano” 45.

Similar a esta deficiente comprensión del tiempo, se da una inadecuada comprensión del Ser, entendido “como sustancia o como sujeto, *hipokeimenon*”, cuyos rasgos son identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad, negando con ello la diferencia (la negatividad), la gratuidad, el misterio y la novedad histórica. En definitiva, tal comprensión del ser “no hace posible el respeto a la diferencia y a la alteridad del pueblo latinoamericano” 46. Y con ello, estos proyectos no sólo constituyen una falsa apreciación de la realidad, sino que funcionan como “instrumento ideológico de opresión” 47.

Como contrapartida, Scannone nos presenta a continuación lo que denomina “la estructura ontológica del proceso auténticamente liberador”. Se trata de romper la relación de dominación en la que se halla el pueblo latinoamericano y los pueblos tercermundistas, en general. Por tanto, la superación de la dialéctica de la totalidad dominadora sólo se logrará desde lo que llama Scannone (y también Dussel) el *método analéctico*, consistente en una dialéctica abierta, en la que su movimiento no queda de antemano encerrado en una estructura prefijada, cuyo futuro está marcado de antemano, aunque todavía no ha tenido su cumplimiento en el presente, sino que apunta a un futuro abierto, desde el respeto al otro, como dialogante e interlocutor. Por tanto, esta determinación abierta no se concibe sólo en términos de negación, o de “negación de la negación”, sino por “la negación de la relación misma de negación”. Se trata de lo que Lèvinas llama “relación sin relación” (esto es, aquélla que no se encierra en una totalidad, ni siquiera de tipo dialéctico), aunque, como precisa Scannone, “él (Lèvinas) no la piensa analécticamente” 48.

Esta relación o dinámica analéctica se configura en el respeto total y absoluto al otro, especialmente al otro marginado, el “pobre”, cuya otredad y exterioridad indigente la advertimos en el “rostro”. Y es ahí, en el “rostro del pueblo latinoamericano oprimido, en el rostro del pobre, donde irrumpen el futuro, el sentido nuevo de la historia, el por-ser nuestro latinoamericano” 49. Precisa Scannone que el contenido que da a la categoría de “pobre”, amplía la intuición de Lèvinas, en la medida en que para Scannone tiene dos significados: *pobre* es cualquier persona, en cuanto otro, dado que “la persona como persona es pobre”; pero, sobre todo, *pobre* hace referencia al oprimido, sea individuo o pueblo. “Ellos son como el *signo*, dice Scannone, donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez” 50.

Pero el problema clave que Scannone se plantea a continuación con claridad es cómo romper y superar esta relación de dominio entre el poderoso y el pobre, teniendo en cuenta que no se trata de un simple dar vuelta a la situación de opresión, sino de romper la propia relación opresora. Para ello, Scannone introduce la categoría del *tercero*. Pero es importante advertir que, aunque esta categoría nos remite a Lèvinas, el modo como la entiende Scannone no tiene nada que ver con el “tercero” levinasiano. Es más, Scannone no parece advertir la diferencia ni parece además importarle ⁵¹.

Hemos advertido claramente que para que se rompa la relación opresora, hay que dejar ser al otro, al otro oprimido. Pero el opresor no está por esa labor, sino que su interés se *centra* en mantener su situación de privilegio, aunque le despersonalice. Sólo el tercero, según Scannone, puede romper ese círculo opresor. Ahora bien, el tercero no es una figura angélica, nos advierte Scannone, sino “el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, *en cuanto* se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte. Y es también el opresor *en cuanto* que, dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido” ⁵². Por tanto, se entiende por *tercero* a todo aquel que tomando “conciencia” de la relación opresora, sea opresor u oprimido, y se apresta a superarla desde la instancia de una nueva relación ético-política de igualdad y respeto.

Aquí se entiende que, para Scannone, la dialéctica o relación fundamental en que está conformada la vida y la realidad del hombre, no es la de “hombre-naturaleza” (así el marxismo), en la que lo económico es el factor determinante, sino la relación “hombre-hombre”, mediada por la naturaleza, y en la que lo determinante es el ámbito social y político.

El *tercero* realiza la función de *mediador*. Pero no cumple tal función desde fuera, sino desde dentro, cuestionado por la relación opresora, y, desde la opción por el oprimido, lucha por la liberación de *todos*, del oprimido y del opresor. Por tanto, los diversos terceros que van tomando conciencia y pasando a la acción liberadora, forman, según Scannone, como un “resto” (resonancia bíblica), que se convierte en la avanzadilla práctica de la liberación. Y de ese modo representan “el *entre* que se da entre quien pretende serlo *todo* (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a *nada* (el oprimido), a saber, *entre* el ente en y como totalidad (todo ente) y la nada”⁵³. O dicho en categorías temporales: el tercero es “el *ente* que se da entre aquél que intenta que el pasado absorba al futuro, para que no haya cambio del *status quo* ni novedad, y aquél que pretende que el futuro que él proyecta e imagina absorba al pasado, invirtiendo meramente la relación”⁵⁴. Traducido desde el orden de las relaciones sociales, la labor del tercero se encamina a “instaurar al nosotros (yo, tú, él)”⁵⁵; y no sólo en el ámbito de las relaciones interpersonales y microsociales, sino también en el nivel de la dimensión estructural, macrosocial. Por tanto, el tercero es quien

construye un futuro auténtico, abierto a la auténtica y radical novedad.

Pero este “juego analéctico” no olvida que sólo se avanza asumiendo y sacando a flote los conflictos reales, explícitos o latentes. De ahí que este diálogo analéctico (o “ana-dia-léctico”, que dirá luego Dussel) sea un “logos” o un decir eficaz, práxico, tal y como lo expresa el *dabar* hebreo (palabra que realiza lo que anuncia). Ello implica “el paso por la situación límite”, es decir, la asunción real y eficaz de la *negatividad*. Pero Scannone se desmarca de nuevo de la dialéctica hegeliana y marxiana, puesto que ambos planteamientos no se desprenden de un discurso y esquema de totalidad. Se trata, pues, de superar cualitativamente a tal dialéctica “por la muerte a y de la voluntad de lucro y poderío, constitutivo ontológico de la modernidad”. De este modo, piensa Scannone, la transformación analéctica que se propone, “no resulta del mero *no* a la alienación, sino de la irrupción de trascendencia que éste deja ser, al liberar la originalidad creadora del pueblo latinoamericano en su alteridad y novedad”⁵⁶.

Scannone propone a continuación las bases de su proceso analéctico, liberador, en el que “la liberación de cada uno de sus miembros para por la angustia de la muerte, la obediencia (ob-audientia) y el trabajo”⁵⁷. En la tercera parte del trabajo, Scannone dibuja los pasos concretos del proceso de liberación. En la medida en que en las dos partes iniciales se ha movido con un esquema en que se correlacionaban el orden del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, en esta tercera continúa con similar estructura. La estructura dialéctica que propone, abarca tres momentos que confirman una “estructura ontológica de una única mediación tridimensional”, pero que se desmembra en tres momentos:

1. Primera relación dialéctica: oprimido-tercero, tercero-oprimido. En ella, en un primer momento, el tercero se deja cuestionar por el rostro del pobre y oprimido, y esa llamada pro-voca una respuesta responsable y eficaz de cara a suscitar un futuro abierto. Y, en un segundo momento, el tercero concientiza al oprimido para que asuma su situación. Es la puesta en práctica de una educación liberadora.

2. Segunda relación dialéctica: tercero-opresor, opresor-tercero. Frente al opresor, la función del tercero consiste en ejercitar una denuncia profética ante la violencia que el opresor mantiene sobre el oprimido, y la voluntad de lucro y poderío que le mantiene a él mismo alienado. Pero el opresor defenderá su situación de privilegio y responderá reprimiendo las acciones liberadoras del tercero y su pedagogía liberadora respecto al oprimido.

3. Tercera relación dialéctica: oprimido-opresor, opresor-oprimido. Es el momento en que transparece a las claras la situación de violencia y opresión. Pero el oprimido ha dejado de ser pasivo y des-concienciado, para pasar a ser sujeto de su propia liberación, con la ayuda del tercero. Y en esta lucha liberadora, no

sólo se libera él, sino que “su lucha por la emancipación tiene la chance de ser liberadora para todos” 58. Ahora bien, este proceso liberador no consiste, como quiere dejar claro Scannone, en un simple dar la vuelta a la relación opresora, sino en superar cualitativamente la propia relación; esto es, hacer que el oprimido deje de serlo, pero también el opresor.

Todo esto es utópico, pero ello no quiere decir imposible. De todos modos, es el camino para que el hombre y los pueblos lleguen a conseguir su auténtica condición. Por tanto, para Scannone la figura del tercero es el instrumento clave de mediación en la lucha liberadora de hombres y pueblos. El tercero, tras dejarse interpelar por el dolor de su pueblo, tiene que promover, a continuación, el proceso de educación liberadora conducente al logro de la liberación total. Como consecuencia de este proceso de liberación “irá surgiendo *del pueblo* mismo latinoamericano el auténtico proyecto nacional que dé cabida a su novedad histórica y a la alteridad de su ser, señalándole su misión propia en la historia” 59.

Queda claro, por tanto, que para Scannone el auténtico sujeto de la liberación tiene que ser el *pueblo* latinoamericano. El tercero será, por muy importante que se considere su misión, sólo un mediador y educador del pueblo 60. Y del mismo modo, también se considera secundario respecto al discurso *populista* el análisis marxista, basado en la lucha de clases, por su supuesto reduccionismo económico, y por no conseguir romper el esquema mismo de la dialéctica de la totalidad. De ahí que sitúa al marxismo entre los proyectos insuficientes para la liberación latinoamericana, como uno de los considerados “proyectos totalizantes”, al igual que el de Hegel 61.

Ya nos había indicado Scannone que su análisis se iba a mantener en un nivel ontológico; en terminología ricoeriana, se ha movido en el ámbito de la “vía corta”. A instancias de Carlos Cullen se fue adentrando en años posteriores en la “vía larga”, consistente en mediar sus análisis con el estudio de la cultura popular latinoamericana, desde la óptica de la hermenéutica histórico-cultural simbólica. Con esta orientación Scannone se adentrará en la etapa en que, como ya dijimos, J.R.Seibold denomina etapa de la “filosofía de la cultura” 62. En ella no se aleja de los enfoques de la etapa anterior de la FL, sino que trata de concretarlos y de mediarlos a través de un acercamiento al pensar y hacer cultural del pueblo, que para él es el único sujeto de su liberación y de la liberación total. En el desarrollo del pensamiento de esta época, en el trabajo que marca su culminación (la ponencia pronunciada en París, en el marco del diálogo entre pensadores latinoamericanos y europeos) 63, tendrá ocasión de dialogar y de intercambiar puntos de vista discrepantes con el propio Lèvinas.

Más adelante tendremos ocasión de analizar esta etapa y las influencias que advertimos de Lèvinas en ella.

4.2.2. La distancia crítica respecto a Lèvinas.

Ya hemos señalado repetidas veces que la influencia de Lèvinas, tanto sobre Dussel como sobre Scannone, no es mimética. Recogen aspectos del filósofo judío de un modo personal y crítico. Personal, en el sentido de que determinadas categorías, como ya estamos viendo, las asumen con un contenido diferente al que les da Lèvinas; y crítico, por cuanto en varios aspectos claves consideran el sistema levinasiano incorrecto e insuficiente, según el punto de vista de la liberación latinoamericana.

Por tanto, a pesar de la deuda teórica tan fundamental respecto a Lèvinas, la distancia crítica también es importante. Podríamos establecer dos tipos de distancias: explícitas e implícitas, no presentes y a veces hasta no conscientes.

Para el primer capítulo resultan claves los artículos de Scannone en que reflexiona sobre cómo hablar de Dios desde la praxis liberadora⁶⁴. Al final de ambos trabajos, tras un recorrido histórico por las diferentes formas teóricas de plantearse el problema de Dios en el pensamiento filosófico occidental, plantea la forma de hacerlo desde la FL. En ella tiene un lugar clave Lèvinas. Aunque tras su apoyo en él lo trasciende. Y en ese esfuerzo por trascenderlo, realiza un cierto ajuste de cuentas con él y su influencia.

Junto a Heidegger (en ciertos aspectos) y Blondel, Lèvinas es el autor clave que, según Scannone, a la hora de hablar de Dios, más está contribuyendo a superar el horizonte objetivista de la modernidad. Los filósofos de la liberación, al igual que el filósofo lituano, “descubren a Dios en el rostro del pobre, o al menos, quizás sin saberlo, están en la posibilidad de descubrirlo en el imperativo ético de justicia y liberación que desde dicho rostro emana. Ese rostro cuestiona hoy todo el mundo-de-la-vida latinoamericano, es decir, no sólo su estructuración social, política y económica, o la racionalidad que le subyace, sino también la voluntad de lucro y poderío que detrás de ellas se enmascara”⁶⁵. Por tanto, los puntos en los que coincide Scannone con Lèvinas son tanto en el punto de arranque básico para plantear el problema de Dios (el encuentro con él en el rostro del pobre y marginado), como el itinerario y empalme con la realidad de Dios (la motivación ética de responsabilidad hacia el otro), y la realidad de Dios como término, en cuanto *trascendencia* (insistencia en la alteridad radical del Infinito Dios, que sólo aparece como “huella” en el rostro del otro).

Pero, “en cuanto nuestro discurso usa categorías de Lèvinas (...), esas categorías son releídas desde nuestra situación latinoamericana, y, por consiguiente, reinterpretadas críticamente”⁶⁶.

Los rasgos críticos respecto a Lèvinas presentados por Scannone son tres:

1) “Mientras Lèvinas habla del rostro *del* pobre, nosotros sabemos que el pobre lo es *porque está oprimido*, y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento

ético de la opresión”⁶⁷. Por tanto, la fenomenología del otro como pobre, no se queda en un nivel meramente ontológico/metafísico, por abstracto, sino que se realiza desde la óptica y el horizonte del análisis sociopolítico. Desde ella se advierte que la pobreza del otro no es simplemente antropológica (el hecho fáctico de ser hombre), sino socio-política: unos marginan y otros son marginados (y éstos son los *pobres* en sentido estricto). Si no se tiene en cuenta esta distinción, se puede caer en una antropología angelical, poco situada y realista. De todos modos, veremos más adelante que son dos niveles que pueden conjugarse, y que Lévinas no olvida del todo.

2) “En segundo lugar, sigue diciendo Scannone, latinoamericanamente no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de los *muchos*, de *los* pobres y oprimidos, en plural, y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de la justicia” ⁶⁸. Este punto es una de las críticas a mi entender más pertinentes al planteamiento ético-antropológico de Lévinas. No sé si es acertado llamar “intimista” a la relación yo-tú levinasiana, en la medida en que no se restringe al ámbito psicológico, aunque sí hay que juzgarla de individualista. La cuestión a plantear es si la antropología de Lévinas ha tomado suficientemente en serio la dimensión social de cada ser humano y no aísla demasiado a cada persona en ese encuentro radical del cara-a-cara en el que se apoya todo su sistema filosófico. De ahí que, si entendemos a cada ser humano como una síntesis inseparable de individualidad y socialidad, y tal es el sentido de la categoría de “persona”, el planteamiento de Lévinas quizás se escora excesivamente hacia la dimensión individualista, al margen del horizonte social en que se mueve todo ser humano. Así, cada yo y cada otro es un mundo, y, por tanto, están ahí ya presentes los “terceros”, en la acepción de Lévinas ⁶⁹, no de Scannone, como ya quedó dicho.

Por tanto, el otro, para Scannone, son los muchos, las masas de oprimidos, pueblos, culturas, etc. ¿Lévinas se olvida de esto? Diríamos que no, pero separa demasiado, a mi modo de ver, la dimensión individual, concreta, del cara-a-cara con el otro y la dimensión social (con sus concreciones económicas, políticas, etc.), que es inseparable de la anterior. Diríamos que se queda demasiado en un ámbito antropológico abstracto.

3) En tercer lugar, Scannone advierte que, dada la situación latinoamericana de dependencia y de explotación, la praxis liberadora que surge de la responsabilidad ante el otro, “no es meramente una praxis ética, como en Lévinas, ni siquiera una praxis ético-social, como lo sugería al hablar de los pobres, en plural, sino una praxis *ético-política*” ⁷⁰. Las mediaciones, por tanto, que tal praxis liberadora necesita, llegan al nivel político, puesto que LA está compuesta de naciones dependientes que deben conseguir su soberanía económica y social, para que su práctica política sea libre.

Pero, además, Scannone cree que el nivel de las mediaciones de liberación no sólo deben alcanzar los estratos económico, social y/o político, sino alcanzar también “a todo un mundo-de-la-vida (en sentido husserliano)”. Y esto es lo que hace que tal praxis liberadora sea “revolucionaria”; no por violenta, “sino porque tiende a la transformación *radical, global y urgente* de la estructuración injusta del mundo latinoamericano en sus estructuras políticas, sociales, económicas, culturales, pedagógicas, religiosas, etc.”⁷¹.

4) Y, por último, acusa a Lévinas de “favorecer un cierto irenismo a ultranza y hacerse, por tanto, políticamente inoperante en determinadas circunstancias”, en la medida en que “descubre con acierto que la paz del cara a cara es una relación más originaria que la guerra y la dialéctica del pólomos”⁷².

Por contra, Scannone piensa que la visión latinoamericana de la liberación, aunque también persigue la paz radical que Lévinas sitúa en un momento o lugar previo a la paz y a la guerra existencial y sociológica (o socio-histórica), la paz en la FL es fruto y meta a conseguir tras pasar por la negación de lo negativo de la historia concreta. Paz final como fruto de la justicia, y, por tanto, que no teme ni rehuye el afrontamiento la confrontación de posturas, y que no es mero dar la vuelta a la dialéctica opresor-oprimido, sino una trascendencia cualitativa de tal dinámica.

4.3. Etapa de la filosofía inculturada.

Esta etapa se extiende de 1976 a 1981, coincidiendo su término con el encuentro de París, patrocinado por la Fundación Thyssen⁷³. Su evolución filosófica se orienta hacia lo que llama, con P.Ricoeur, la “vía larga” de mediación de su reflexión ontológica o metafísica, a través de la hermenéutica de la cultura popular latinoamericana. Aquí las influencias de Cullen y Kusch son determinantes. Del primero toma la orientación hacia esta “vía larga”, y del segundo, la categoría de “estar”, presentada en su “América profunda”. Sus nuevos planteamientos los expone en su ponencia parisina, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”⁷⁴.

Scannone sitúa el “estar” como categoría o dimensión metafísica fundamental, en contraste con el “ser” (perteneciente al horizonte griego), y al “acontecer” (del horizonte bíblico). El horizonte del “estar” agrega, según nuestro autor, arraigo y pertenencia, dimensiones previas al distanciamiento reflexivo y ético que implican los dos horizontes del “ser” y del “acontecer”, con cuya síntesis se ha ido conformando la tradición filosófica occidental. Pero el horizonte del “estar” se configura como una realidad difícil de expresar en categorías conceptuales y éticas, explicitándose más bien como realidad simbólica. Y en esta explicitación de lo simbólico, confronta Scannone su pensamiento con P. Ricoeur, al igual que con Lévinas, en la medida en que el horizonte del “estar”, aunque se

expresa simbólicamente, tiene también referencia necesaria tanto al horizonte conceptual del “ser”, como al horizonte ético del “acontecer”.

Scannone sigue a C.Cullen y su “Fenomenología de la crisis moral”⁷⁵ a la hora de configurar la experiencia que supone la sabiduría popular, como un “movimiento de mediación cuyo sujeto ético-religioso es el nosotros (el “nosotros-pueblo”), mediación que se da entre el trasfondo *semántico* de arraigo, simbolizado por la tierra en que el nosotros está, y, por otro lado, la sabiduría de ese “nosotros-pueblo”, cuya lógica o *sintáctica*, aunque es universal, se mueve en el elemento singular del símbolo”⁷⁶. Con ello se puede entender que “el núcleo de la cultura de un pueblo (que se dice en símbolos) sea no sólo mítico y ético, sino también sapiencial (lógico) y, por tanto, de valor universal, aunque geo-culturalmente y éticamente situado”⁷⁷.

En esta ponencia, el diálogo crítico con Lévinas le surge a Scannone en dos momentos: a la hora de configurar la dimensión ética y conjugarla con el estar arraigado en la tierra del “nosotros-pueblo”, y posteriormente cuando dibuje, en la tercera parte de su trabajo, la relación entre religión y lenguaje.

Empecemos por el primer aspecto. Las distancias que marca respecto a Lévinas se sitúan en varios aspectos. El primero se debe a la concepción excesivamente individualista de “la relación sin relación del cara-a-cara y su trascendencia ética” (Lévinas). La dimensión ética y sus pretensiones de plantear desde ahí (ética como filosofía primera) el problema metafísico desde una nueva perspectiva, resulta pertinente y suficiente para Scannone “dentro de la dimensión del *nosotros* y en su referencia intrínseca tanto al *estar* como al *ser*”⁷⁸. Pero, para ello, hace falta no “hipostasiar” al nosotros en una categoría colectivista, sino defendiendo dentro de él la irreductibilidad de cada persona y, por tanto, la irreductibilidad de las relaciones éticas del “yo-tú-él” (del “nosotros-vosotros-ellos”; y del “nosotros-El”) ⁷⁹. De este modo, se configura mejor el ámbito de lo ético, sin perder la condición de la alteridad del otro y su trascendencia; al igual que la trascendencia del Infinito.

De este modo, es posible, según Scannone (frente al planteamiento de Lévinas), “pensar la mediación de la instancia ética con el *estar*, y así descubrir tanto una dimensión religiosa irreductible a la mera ética, como una dimensión ético-cultural, ético-política y ético-institucional irreductible a la mera moralidad (dimensión que es base de todas las posteriores mediaciones ónticas y políticas)”⁸⁰. Por tanto, la crítica de Scannone se dirige a la insuficiente distinción de Lévinas entre la ética y la trascendencia de Dios, así como entre la ética y sus concreciones o mediaciones sociales y políticas. Es decir, coincidiendo con Lévinas en la centralidad de la ética, discrepa en el tipo de fundamentalidad y en su articulación con otros momentos trascendentales de la realidad, como son el ámbito ontológico, teológico, el logos simbólico de la sabiduría popular o de arraigo en el estar, y el socio-político.

Estas distancias críticas se repiten y completan al hablar Scannone de la relación entre religión y lenguaje, en la parte final de su exposición. En este aspecto, los interlocutores con quienes se confronta y de los que también se separa, son Ricoeur y Lévinas. En el lenguaje sobre Dios, Lévinas, desde su anclaje en la tradición judía veterotestamentaria, insiste siempre en el Dios “totalmente otro”, y en la imposibilidad de hablar sobre El ⁸¹. Incluso no acepta la “teología negativa” como tal ⁸². Todo ello es consecuencia de una concepción equívoca del ser, sin admitir ningún tipo de “analogía entis”. Tanto Scannone, como también Dussel, según veremos más adelante, se distancian en esto claramente de Lévinas, apoyados en la tradición cristiana de aceptar la encarnación y la posibilidad analógica de construir algún tipo de lenguaje sobre Dios y la trascendencia. Por eso, “el logos especulativo que piensa a Dios, afirma Scannone, desde la sabiduría popular no es absoluto, sino pobre. Es pobre porque es contingente al necesitar (en cuanto saber) doblemente al Absoluto (que lo trasciende por arriba y por abajo) y al necesitar también del “nosotros que está en la tierra” tanto para su arraigo geocultural como para la efectividad de su trascendencia ética. Pero, aunque pobre, es logos, es decir, inteligible, idéntico y universal, y, por consiguiente, analógicamente predicable del Absoluto en forma afirmativa y propia” ⁸³,

Por tanto, sin la mediación ética del reconocimiento del otro, no es posible una apertura válida a la trascendencia de Dios. Pero no puede decirse que el conocimiento de Dios se reduzca a la eticidad. A diferencia, pues, del planteamiento de Lévinas, para quien los conceptos teológicos “son cuadros vacíos y formales sin su significación sacada de la ética”, para Scannone, “sin las relaciones éticas los conceptos teológicos no son meros conceptos vacíos, pero su contenido (...) en concreto se pervierte en cosificante y hasta idolátrico, si no se convierte éticamente...” ⁸⁴.

La fórmula conclusiva que Scannone propone es una “relectura tridimensional de la analogía”. Relectura de la afirmación, negación y “eminencia” de la analogía de los escolásticos, acompañado por el “movimiento ético de trascendencia, alteridad y libertad. Y para ser pleno y rico de connotaciones hermenéuticas, dicho movimiento debe así mismo intercruzarse con el dinamismo propio de la significación simbólica” ⁸⁵.

En el diálogo posterior a la ponencia, Lévinas intervino varias veces, en un tono incisivo y esclarecedor. Sus preguntas a Scannone reflejan sus presupuestos filosóficos, claramente distintos a los del filósofo argentino. Deduce el filósofo judío que Scannone ha construido todo su argumentación filosófica sobre las bases de la preeminencia de la libertad y de la justicia, y, por tanto, apoyado en una concepción de la persona como el sujeto autónomo de la modernidad. Advierte, por tanto, Lévinas que lo que separa su pensamiento del de Scannone es el diferente modo de entender conceptos tan centrales como libertad, justicia,

ética, unicidad del individuo,... Al mismo tiempo que pregunta a Scannone sobre cómo entiende estos conceptos, vuelve a dejar sentada su propia postura, ya presentada nuclearmente en TI, pero madurada y ahondada en “De otro modo que ser...”.

De todos modos, considero que, aunque en este diálogo vuelven de nuevo a plantearse las diferencias entre ambos pensadores, se tiene la impresión de que se ha perdido una ocasión para explicitar y ahondar en estas diferencias. Scannone afirma que el talante radicalmente ético coincide con el de Lévinas, señalando que “la lectura de “Totalité et Inifini” fue decisiva para remarcar lo ético en mi pensamiento, muy en especial el cara-a-cara como una relación asimétrica, según el cual el otro se encuentra por encima y yo más abajo” ⁸⁶. No considera Scannone que haya más diferencia que la reorientación socializante desde el “nosotros” con la que configura él el encuentro del cara-a-cara, más individualista en Lévinas ⁸⁷.

Pero la ruptura o separación que establecen ambos pensadores entre este encuentro primordial del cara-a-cara y el ámbito de la libertad, justicia, autonomía, unicidad del individuo, etc., es más radical de lo que Scannone parece advertir. Mientras Lévinas, sobre todo en “De otro modo que ser...” ⁸⁸, entiende que hay una ruptura total entre el nivel del cara-a-cara, por un lado, y el ámbito de la justicia, lo político institucional, y de la ontología (del pensamiento temático), de la autonomía, la libertad y la unicidad del individuo, por otro (entre ambos niveles hay una ruptura o “diacronía” del tiempo, situándose el primer nivel en un “pasado inmemorial”, al igual que en una ruptura metafísica apoyada en una equivocidad óptica y ontológica) ⁸⁹, Scannone está apoyando su filosofía en una renovada concepción de la “analogía entis” que utiliza los mismos conceptos pero con contenidos semánticos notoriamente diferentes. En Lévinas, como él mismo insiste en el diálogo parisino, lo que constituye al individuo en su inicidad e irrepetibilidad es la responsabilidad ética hacia el otro. No es mi propia naturaleza, o cualquier elemento de mi propia condición autónoma (al estilo de la ontología occidental, de tradición griega), lo que me configura como yo y constituye la base de mi individuación, sino la imposibilidad de que nadie me puede sustituir en la responsabilidad para con el otro. De ahí que mi autonomía queda vaciada y “sustituída” (el concepto de “sustitución” es clave en la antropología de Lévinas) ⁹⁰ por el otro. Para Lévinas, por tanto, yo soy “el otro en mí”. Los demás aspectos antropológicos son subordinados y posteriores (no sólo cronológicamente sino metafísica y antropológicamente) a este primer nivel, que constituye la estructura fundamental del yo. Y este momento primigenio es el que justifica que los derechos del otro pasen por delante de los míos, y yo me configure como “rehén” del otro, cargado con una “deuda” que nunca podré pagar del todo, y que me configura como “mala conciencia” permanente. El nivel de la justicia, de la democracia y de la igualdad de trato en el ámbito de lo social y político viene después, como consecuencia de la aparición del “tercero”

91. Porque para Lévinas está meridianamente claro que, como le señala a Scannone, repitiendo lo que afirma en sus escritos más representativos de su segunda época, “si en el mundo sólo estuviéramos de dos, no existiría justicia, aunque quedaría comprometido con el otro. Pero en realidad somos tres o más”⁹².

La clave de la discrepancia está, como ya lo hemos indicado en páginas anteriores, en las diferentes tradiciones en que cada filósofo se apoya. Lévinas en la judía vétero-testamentaria, y Scannone en la greco-cristiana. Lévinas parte de una concepción radicalizada de la alteridad y trascendencia, que tomada de Dios como Infinito, la traslada después a cada infinito humano. Ello le lleva a sustentar y defender una concepción equívoca del ser y del contenido antropológico de cada persona humana. En cambio, Scannone asume la analogía de los entes, por la que la trascendencia y la alteridad se complementan dialécticamente (analécticamente) con la inmanencia, que conlleva la posibilidad de hablar de Dios (aunque con la corrección de la negación y la aplicación de la “eminencia”) y del otro humano. Este diferente punto de partida filosófico hace que Scannone plantee la autonomía del individuo, y, por tanto, su noción de libertad y de responsabilidad ética, desde otras coordenadas, como parece indicar su respuesta a Lévinas: “Yo diría que el otro (y en última instancia, el Otro: Dios) me libera para la libertad mediante la interpelación ética”⁹³. Aunque no queda explícito, parece que quiere afirmar que el contenido metafísico del yo no queda tan “sustituido” por el otro (ni siquiera sustituido por el Otro, Dios) sino urgido y empujado a la responsabilidad libre, desde el encuentro interpelante del cara-a-cara.

Pienso que este tema de discrepancia tan radical en las bases antropológicas que configuran al yo, y a cada individuo, no es aludida por Scannone nunca. Como tampoco los presupuestos cosmovisionales a que antes hemos hecho referencia y de los que ello es deudor. Para mí, la razón de ello está en que para Scannone, al igual que para Dussel, el impacto de Lévinas se limitó a lo que podríamos llamar el primer Lévinas, el de TI, pero ha seguido menos la evolución que supuso la segunda época, con “De otro modo que ser...”, donde profundiza y aclara categorías y conceptos que sólo quedaban apuntados en TI.

4.4. Una filosofía de la cultura y de las instituciones.

Esta etapa daría comienzo aproximadamente tras el simposio de París. Tras él, y siguiendo con argumentos ya iniciados en la etapa anterior, Scannone se orienta a construir una filosofía de la liberación que se mide y concreta en las culturas del pueblo latinoamericano. Y junto a esa línea, aparece también un interés renovado por dialogar con la filosofía de la “racionalidad comunicativa” de J.Habermas y K.O.Apel, que configuran, sobre todo el segundo, una ética de la

“responsabilidad solidaria”⁹⁴. En estos últimos años, Scannone ha escrito varios trabajos sobre la ética comunicativa y la fundamentación de las instituciones. Para Lévinas, como dijimos más arriba, la justicia y las instituciones vienen después, tras el momento básico y fundamental del encuentro con el otro en el cara a cara.

4.4.1. Filosofía de la cultura.

Junto a la profundización en una filosofía inculturada, que sigue y ahonda la mediación a través de la ya señalada “vía larga”, consistente en interpretar la sabiduría popular como lugar hermenéutico, Scannone se ha ido orientando a recoger en ese empeño los aportes de la “racionalidad comunicativa” de J.Habermas y Apel, especialmente de este último. El detonante o punto suscitador lo constituyó la ponencia de M. Olivetti (“El problema de la comunidad ética”) en el ya mencionado simposio de París de 1981⁹⁵. En ella, establece una estrecha, aunque crítica, relación entre Lévinas y Apel. A raíz de esa sugerencia iluminadora, Scannone escribirá varios trabajos sobre Apel, relacionando el “apriori de la comunidad de comunicación”(punto de arranque de Apel) con el “nosotros-ético-histórico” (la propuesta de J.C.Scannone).

Estos trabajos de diálogo con Apel⁹⁶ se completan con una ampliación de su reflexión hacia la “filosofía de las instituciones”⁹⁷, donde el pensamiento de Lévinas sigue siendo un referente básico e insustituible, como tendremos ocasión de apreciar. Tras centrarse la filosofía, en sus inicios griegos y medievales, en la pregunta por el ser, y en la modernidad, en la pregunta por el sujeto o conciencia, la filosofía actual está situándose en el horizonte de la lingüística (el llamado “giro lingüístico” o “linguistic turn”), recogiendo sintéticamente, desde su orientación o “giro pragmático”, las preguntas anteriores por el ser y el sujeto. Para esta forma de pensar, el nivel trascendental de la realidad está constituido por el llamado por Apel “apriori de la comunidad de comunicación”⁹⁸, o por J. Habermas, la estructura de la “acción comunicativa”⁹⁹.

A Scannone este horizonte le resulta valioso y pertinente, pero a su vez insuficiente, y trata de recomponerlo y superarlo desde el aporte de Lévinas y de su propia propuesta del “nosotros ético-histórico”, como ya hemos señalado. Lo que le acerca a Apel (su dialogante más explícito, en detrimento de Habermas) es el planteamiento de la búsqueda de la verdad teórico-práctica en un horizonte de diálogo simétrico, que puede referirse tanto a individuos como a colectivos culturales y étnicos. Y esta comunicación es normada éticamente. Pero el planteamiento apeliiano no es, a juicio de Scannone, suficientemente radical, como se advierte si tenemos en cuenta la concepción de la ética que nos aporta Lévinas, desde la irreductibilidad del otro. Lévinas nos advierte que en la relación con el otro, en el encuentro originario del cara-a-cara. como “relación sin relación”, no

se da simetría sino “curvatura del espacio ético”, lo que supone una superación y destrucción desde dentro del planteamiento trascendental de Apel.

La propuesta del “nosotros ético-histórico” que Scannone nos presenta, tiene que evitar una concepción del *nosotros* que se asemeje a una totalización que olvide la trascendencia e irrepetibilidad del otro. Y ello se consigue entendiendo tal “nos-otros” como un colectivo en el que se da “una relación sin relativización”¹⁰⁰, además de entenderlo también desde la “perspectiva histórica y cultural”¹⁰¹. Estos dos aspectos le permiten superar a Apel, sobrepasando a Lévinas después, desde las concreciones histórico-culturales de la situación latinoamericana.

La insuficiencia del planteamiento apeliano se halla en la dialéctica que su teoría establece entre el nivel trascendental (comunidad ideal de comunicación) y el empírico (la comunidad real fáctica). Para Apel, tanto el nivel trascendental como el empírico, tienen el peligro de entenderse demasiado aprioricamente, estructurados por lógicas al margen de la libertad concreta e histórica de los interlocutores. Las relaciones interpersonales concretas, si las vemos desde el análisis del encuentro cara-a-cara de Lévinas, constituidas por su radical novedad e imprevisibilidad de la escucha del otro, no pueden ser nunca deducidas a priori, sino, a lo más, a posteriori, es decir, “en la historia de la interacción contingente y libre”¹⁰². Esta es la crítica o superación de Apel desde Lévinas.

Pero, además, ese diálogo interpersonal es también intercultural, y, por tanto, tiene que respetar también “las diferencias histórico-culturales y sociomateriales implicadas por el carácter empírico de la misma comunidad en cuanto “histórica”, sin sobreasumirlas y sin abstraer adecuadamente de ellas”¹⁰³. Y aquí es donde de nuevo hay que echar mano de la *analogía*, que piensa la unidad *en* la diferencia¹⁰⁴. Sólo desde un colectivo histórico concreto, estudiado en su facticidad cultural, será legítimo ascender o ahondar hacia una trascendentalidad y universalidad correcta. Sólo así, piensa Scannone, “es posible reinterpretar la dialéctica que Apel coloca más allá del idealismo y del materialismo, como una dialéctica (mejor, “analéctica”) cuyo principio no es meramente ideal o puramente futuro, sino que *realmente* está en y más allá de la realidad empírica, dándose *actualmente en* ella “ya sí, pero todavía no”¹⁰⁵. Así, pues, desde una mayor concreción histórica de la dimensión real o fáctica de la comunidad de comunicación, Scannone sobrepasa la propuesta de Apel.

Pero también desde su condición ética. Y vuelve de nuevo a echar mano de Lévinas, y de su noción de experiencia básica: el encuentro con el otro, en el cara-a-cara del rostro. En la experiencia levinasiana, se da una trascendencia de lo ontológico desde la ética, en la medida en que “el otro, con su libertad, gratitud y novedad, no es reductible a ningún apriori del yo ni deducible desde éste: su trascendencia no es física, sino ética (es libertad) y, por ende, se trata de una verdadera trascendencia meta-física en un sentido nuevo”¹⁰⁶. De este modo, se trasciende y hace estallar el marco trascendental de Apel.

Además, toda relación interpersonal, al ser histórica, fruto de la decisión libre concreta, puede orientarse en la aceptación o el rechazo del otro. De modo que se daría un “*tertium commune*” (Blondel) ¹⁰⁷, como estructura constitutiva de toda relación ética intersubjetiva, entendida analógicamente: su cumplimiento ideal y pleno, y su modo deficiente, en otros casos. Pero en todos los casos, se da “la irreductibilidad ética (y, por eso, también histórica) de la alteridad del otro” ¹⁰⁸.

Esto supone, contra Apel, que no puede postularse con ningún tipo de apoyo racional la realización histórica de la comunidad ideal de diálogo, en la medida en que estamos hablando de comunicación entre individuos y colectivos libres, por tanto, de una estructura de gratuidad, tanto en la llamada “pro-vocadora” del otro, como en la responsabilidad de la respuesta. De ahí que Scannone proponga como nivel trascendental de la estructura comunicativa el “nosotros ético-histórico”, como ideal que nunca se da ni se dará completo y perfecto en la historia. Y esto abre la trascendentalidad filosófica a la teológica y al problema de Dios y de lo escatológico, tratado repetidas veces por Scannone de modo paralelo a las reflexiones filosóficas ¹⁰⁹.

En conclusión, frente a la “síntesis de la comunidad de comunicación”, Scannone propone una “*symbólesis* analógica de la comunicación”, en referencia a la *nósis* sapiencial unificante propia del nosotros ético-histórico, que en cuanto da, o pretende dar, razón del sentido último de la realidad, se configura o presenta como misterio, y, por tanto, con estructura *simbólica* (se expresa y se sustrae, al mismo tiempo). En resumen, “se trata de la sabiduría primera de los hombres y las comunidades de hombres (pueblos) como “hecho de razón”, saber fundamental y radical, analógicamente el mismo e irreductiblemente distinto (con diferencia ética, histórica, cultural y material), cuyo objeto son los nosotros ético-históricos (y, en su ser, las personas singulares) en la *symbólesis universal-situada* de la intercomunicación de sus culturas” ¹¹⁰.

4.4.2. Filosofía de las instituciones.

La insistencia en la mediación histórico-cultural de la “relación sin relación” levinasiana y del “apriori de la comunidad de comunicación” apeliana sigue ahondándose en los últimos trabajos, como ya lo señalamos a través de lo que se viene llamando la filosofía y ética de las instituciones. Es un ahondamiento que, como cita Scannone, K. Hohmann ha denominado incluso como un “cambio de paradigma” en la ética social ¹¹¹.

Siempre ha constituido un problema articular libertad personal y estructura social. Por un lado, ésta es un obstáculo para aquélla; pero, a su vez, sin unas instituciones sociales, la libertad resulta etérea y, en muchos casos, imposible de realizar. Pero todo depende de cómo se entienda el sentido y la función de

dichas instituciones. Es clásica la interpretación que A.Gehlen da de las instituciones como sustitutos de los instintos en el mundo de los animales ¹¹², cayendo en el error de entenderlas como mecanismos autónomos y al margen de la libertad del hombre.

Una interpretación correcta de las instituciones las entiende como “expresión, objetivación, exteriorización de la libertad, que la median y efectivizan material y socialmente, a la vez que la encuadran y limitan. Por medio de ellas se da un “estar uno en el otro” antropológico de persona y sociedad, según prioridades diferentes” ¹¹³. De este modo, las instituciones son elementos indispensables para nuestra existencia concreta, que es social por naturaleza.

Pero, según Scannone, para que se construya una correcta filosofía de las instituciones, bien articuladas con la libertad de los individuos concretos, no hay que olvidar el planteamiento levinasiano del encuentro radical del cara-a-cara, en el que la responsabilidad hacia el otro es anterior a la libertad. Y para subrayar esto, el Lévinas del “De otro modo que ser...” afirma que el yo se declina propiamente en acusativo y no en nominativo, en la medida en que, desde la responsabilidad radical por la que está troquelado, se descubre como “rehén” del otro, y dispuesto a hacerse cargo del otro: “¡Heme acá!” (“me voila!”) ¹¹⁴. Y en la medida en que nadie puede sustituirme en esa responsabilidad hacia el otro, en ese hecho se configura el principio de individuación, la radical irrepitibilidad de cada ser humano.

Estos escritos de Scannone sobre la filosofía de las instituciones ¹¹⁵ son especialmente significativos, por cuanto aparece más clara y explícita la influencia del segundo Lévinas, el del “De otro modo que ser...”. Como ya lo hemos señalado con antelación, aquí es donde Lévinas inicia su reflexión sobre el “tercero” y la “ileidad”. Como le señalaba Lévinas a Scannone en los diálogos del simposio de París de 1981 y repite en varios escritos ¹¹⁶, si no hubiera en sociedad más que un otro y yo, no necesitarían leyes, ni instituciones, ni justicia, regulada ésta desde su concepto de la “curvatura del espacio ético”. El problema está cuando aparecen las relaciones entre terceros. Con ellas nace la necesidad de la justicia, de la democracia y de las instituciones ¹¹⁷. Ya hemos repetido que Scannone no está de acuerdo con el planteamiento tan individualista del encuentro cara-a-cara levinasiano, y propone, como alternativa, la categoría del “nosotros ético-histórico”. Pero ese *nosotros* ha de entenderse desde la insistencia levinasiana de la alteridad del otro, en su libertad y novedad de darse. De ahí que entienda que la lógica de las instituciones y su modo de conjugarse con la libertad, tienen que configurarse según “la lógica de la gratuidad” ¹¹⁸. Las instituciones sociales deben, pues, entenderse y organizarse respetando a cada individuo en su alteridad e irrepitibilidad, y aceptando que la lógica de tales relaciones es el respeto a la apertura gratuita del uno al otro. Por tanto, la filosofía de las instituciones de Hobbes, apoyada en la idea del “homo homini lupus”, o

cualquiera otra teoría, como la utilitarista o cualquier otra que no respete esta "lógica de la gratuidad", no se orientan sobre unas bases antropológicas correctas, y no pueden ser un servicio al ser humano y a su realización como persona.

Como consecuencia de esto, Scannone señala que la tarea que incumbe a la FL latinoamericana es constituir "estrategias de lo humano" en el ámbito latinoamericano, que rompa la lógica de la dominación imperante en la sociedad neo-liberal actual y vaya implantando instituciones configuradas por la lógica de la gratuidad. Para que esta estrategia tenga éxito y merezca la pena, debe comenzarse por las micro-instituciones como la familia y los grupos religiosos, hasta alcanzar todo el ámbito de lo social y político. Y para que ello sea posible, se necesita ir constituyendo un "nuevo imaginario colectivo", que extienda a todo el tejido social los nuevos valores de la lógica de la gratuidad ¹¹⁹. En conclusión, para configurar una sociedad en que se conjuguen humanamente la libertad y las instituciones, se precisa "plantear estrategias (o contraestrategias) anadialécticas de lo humano hacia la obtención de instituciones más justas y solidarias, en una palabra, instituciones de la verdadera libertad. Pues ésta sólo se autorrealiza plenamente en el mutuo reconocimiento y la reciprocidad justa de libertades, y en la gratuidad de la amistad social" ¹²⁰.

Notas:

1. J.Comblin, "La Iglesia latinoamericana desde el Vaticano II", en "Mensaje Iberoamericano", nº 140, junio 1977, 4-17; 13.
2. Cfr. "Teología de la Liberación", Salamanca, Sígueme, 1973.
3. Cfr., "Teología abierta para el laico adulto", Buenos Aires, 1968-72.
4. Cfr. "Marx y la Biblia", Salamanca, Sígueme, 1972; "El ser y el Mesías", Salamanca, Sígueme, 1973.
5. Cfr. U.Vázquez Moro, "El discurso sobre Dios en la obra de E. Lèvinas", Madrid, UPCM, 1982, p. 50.
6. Cfr. ibidem, p. 50.
7. E.Lèvinas, "Filosofía, justicia, amor", Diálogo Filosófico, 18 (1990), p. 320.
8. El autor que ha realizado el intento más completo hasta el momento ha sido H.Cerutti, "Filosofía de la liberación latinoamericana", México, F.C.E., 1983, 1992. Pero junto a este intento hay otros: J.L.Martínez Gómez, "¿Existe una filosofía hispanoamericana?", en J.J. Alemany (Ed.), "América (1492-1992). Contribuciones a un centenario", Madrid, UPCM, 1988, 468-469; J.C. Scannone, "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", en J.Gómez-Caffarena (Ed.), "Religión", Madrid, Trotta, 1993, 93-105; Hugo Osvaldo Ortega Cazenave, "El surgimiento de la filosofía de la liberación", Cuad. Salm. de Filosofía, III (1976), 339-349; H.Cerutti, "Ubicación política de los orígenes y desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", Cuad. Salm. de F., III (1976), 351-360.
9. Cfr. H.Cerutti, "Filosofía de la liberación latinoamericana", o.c., p. 205 y ss.
10. Cfr. I.Ellacuría, "Filosofía de la realidad histórica", San Salvador, UCA Editores, y Madrid, Trotta, 1991; id, "Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos", 3 vols., San Salvador, UCA, 1991; id, "Escritos filosóficos",

- vol. I, San Salvador, UCA, 1996.
11. Cfr. Varios, "Para una filosofía liberadora" (Primer Encuentro Mesoamericano de Filosofía), San Salvador, UCA, 1995; Seminario Zubiri-Ellacuría, "Mundialización y Liberación" (II Encuentro Mesoamericano de Filosofía), Managua, UCA, 1996.
 12. Cfr. J.R.Seibold, "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C.Scannone", *Stromata*, 47 (1991), n° 1-2, 193-204.
 13. Cfr. J.C.Scannone, "Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Fürschriften Maurice Blondels", K. Alber, Freiburg-München, 1968.
 14. Artículo de E.Dussel en R. Gibellini (Ed.), "La nueva frontera de la teología en América Latina", Salamanca, Sígueme, 1977, 174-198.
 15. *Analogía Filosófica* (México), 6(1992), n° 1, 141-181; cfr. E.Dussel, "Introducción a la filosofía de la liberación", Bogotá, Ed. Nueva América, 1995, 5ª edic.
 16. "Totalité e infini. Essais sur l'extériorité", La Haya, Martinus Nijhoff, 1961.
 17. Cfr. "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C. Scannone", *Sotromata*, 47 (1991), n°1/2, 193-204; 196.
 18. *Ibidem*, p. 196.
 19. La primera edición de la traducción castellana se realiza en Salamanca, Sígueme, 1977, sobre la 4ª edic. francesa de 1971.
 20. E.Dussel, "Hermenéutica y Liberación. De la fenomenología hermenéutica a una filosofía de la liberación", en *Analogía Filosófica*, 1(1992), p. 153.
 21. Salamanca, Sígueme, 1974.
 22. *Ibidem*, p. 11.
 23. J.S. Seibold, o.c., p. 196-197.
 24. Cfr. H.Cerutti, o.c., cap. ?
 25. Cfr. J.L.Abellán y T.Mallo, "La Escuela de Madrid", cap. IX, "José Gaos y la proyección americana del orteguismo", Madrid, Asamblea de Madrid, 1991, pp. 113-128; J.L. Gómez Martínez, "Una influencia decisiva: El legado de J.Gaos al pensamiento iberoamericano", en A. Heredia Soriano (Ed.), "Exilios filosóficos de España (Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana)", Salamanca, 1992, 57-84; H.Cerutti Guldberg, "José Gaos, impulsor de la filosofía latinoamericana", *Anthopos*, 1992, n° 130-131, 89-91.
 26. Cfr. L.Zea, "América como conciencia", México, UNAM, 1972; id, "Filosofía de la historia americana", México, FCE, 1978; id, "El pensamiento latinoamericano", Barcelona, Ariel, 1965, 1976; id (coord.), "América Latina en sus ideas", México, S.XXI, 1986.
 27. Cfr. el testimonio personal sobre esta influencia de E. Dussel, "Hermenéutica y liberación", o.c.
 28. Cfr. J.C.Mariátegui, "Obras completas", 8 vols., Lima, Bibl. Amauta, 1987; A. Bazán, "Mariátegui y su tiempo", Lima, Bibl. Amauta, 1987; R. Forgues (comp.), "Mariátegui. Una verdad actual siempre renovada", Lima, Ed. Amauta, 1994; O.Fernández, Dfáz, "Mariátegui, o la experiencia del otro", Lima, Ed. Amauta, 1994.
 29. Cfr. E.Dussel, "Método para una filosofía de la liberación", o.c. En realidad, aunque ha sido Dussel quien más ha utilizado y desarrollado la categoría de "ana-léctica", el primero que la utilizó fue J.C.Scannone, habiéndola tomado de B. Lakebrink,

- aunque con otro significado, como él mismo lo indica en varios de sus escritos: "Hacia una filosofía liberadora a partir de una sabiduría popular", en Scannone/ Ellacuría (Comps.), "Para una filosofía desde Latinoamérica", Santa Fe de Bogotá, Pontif. Univ. Javeriana, 1992, p. 134, nota 14; "Filosofía primera e intersubjetividad", *Stromata*, 42 (1986), 367-386; p. 380, nota 18; "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", *Stromata*, 46 (1990), n° 1-2, 75-81; p. 80, nota 4.
30. Cfr. M. Moreno Villa, "Filosofía de la liberación y barbarie del otro", *Cuad. Salm. de Filosofía*, XXII (1995), 267-282.
 31. Cfr. "Método para una filosofía de la liberación", o.c.
 32. Incluso hay que recordar lo que dice E. Guillot (Introducción a "Totalidad e Infinito") respecto a E. Dussel: le influyó de Lèvinas más que TI el artículo "El Yo y la Totalidad", publicado antes, en 1954, y recopilado en "Entre nous" ("Entre nosotros", Valencia, Pre-Textos, 1991, 25-51).
 33. Salamanca, Sígueme, 1987.
 34. Cfr. J.R. Seibold, o.c. en nota 15. El autor señala tres etapas en la trayectoria de Scannone, considerando la primera como una simple preparación a las siguientes más personales.
 35. J.R. Seibold, o.c., 196.
 36. J.R. Seibold, o.c., 198.
 37. *Stromata*, 27 (1971), n° 1, 23-68.
 38. *Stromata*, 28 (1972), n° 1-2, 107-150.
 39. Salamanca, Sígueme, 1976. Este libro es una recopilación de ocho trabajos escritos entre 1971 y 1974 sobre TL y FL. Entre ellos se encuentra el trabajo citado arriba en segundo lugar.
 40. "La liberación latinoamericana...", o.c., 107-108.
 41. *Ibidem*, 108.
 42. *Ibidem*, 108-109.
 43. *Ibidem*, 112-113.
 44. *Ibidem*, 118.
 45. Cfr. *ibidem*, p. 118. Todos los subrayados son de Scannone.
 46. *Ibidem*, p. 118-119.
 47. *Ibidem*, p. 119.
 48. *Ibidem*, p. 121.
 49. *Ibidem*, 121.
 50. *Ibidem*, 122.
 51. La razón de ello quizás estribe en que esta categoría de "tercero" sólo es relevante en el segundo Lèvinas, no presente en la base de la FL en este momento. Con todo, Dussel, en su artículo de estas primeras jornadas de S. Miguel dice claramente que no está de acuerdo con este concepto de tercero de Scannone, y que no coincide con lo que dice Lèvinas. Cfr. Dussel, "Método para una filosofía de la liberación", o.c.
 52. *Ibidem*, p. 123.
 53. *Ibidem*, p. 124.
 54. *Ibidem*, 124.
 55. *Ibidem*, 125.
 56. *Ibidem*, 129.
 57. *Ibidem*, 129.
 58. *Ibidem*, p. 145.

59. Ibidem, 150.
60. En otros trabajos, en concreto en "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", *Stromata*, 27(1971), nº 1, 23-60; p. 54 y ss., Scannone considera que el tercero, en LA, estaría personificado en el intelectual, aunque no de modo exclusivo. Así lo entiende también E.Dussel en "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", *Stromata*, 26 (1970), pp. 277-336.
61. Es por esta insistencia en lo *popular* por lo que H. Cerutti (cfr. o.c.) sitúa a Scannone y a Dussel en la corriente que denomina "populismo ingenuo", y más tarde "populismo de la ambigüedad abstracta".
62. Cfr. J.R.Seibold, o.c., p. 197-198. Cfr. también J.C.Scannone, "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", *Stromata*, 36 (1980), nº 1-2, 25-47.
63. Cfr. J.C.Scannone (Ed.), "Sabiduría popular, Símbolo y Filosofía", Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1984. La intervención de Scannone se titula "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", pp. 51-74.
64. Son dos trabajos titulados ambos "El Dios de la historia y la praxis de la liberación", pero con subtítulos diferentes: el 1º, "El itinerario filosófico hacia el Dios vivo: historia, planteo actual y lectura desde la situación latinoamericana"; y el 2º, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje (hacia un lenguaje teológico postmoderno y latinoamericanamente situado)", recopilados en "Teología de la liberación y praxis popular", Salamanca, Sígueme, 1976, caps. 7 y 8. Las citas las hago por esta edición.
65. "Teología de la liberación y praxis popular", o.c., p. 209.
66. Ibidem, p. 243.
67. Ibidem, p. 243. Los subrayados son del autor.
68. Ibidem, p. 243. Los subrayados son del autor.
69. Cfr. E.Lévinas, "De otro modo que ser ...", o.c.; "El otro, la utopía y la justicia", en "Entre nosotros", Valencia, Pre-Textos, 1993, 271-281; "Ética e Infinito", Madrid, Visor, 1991.
70. Ibidem, p. 243. El subrayado es del autor.
71. Ibidem, 244.
72. Ibidem, p. 245.
73. Cfr. J.R. Seibold, o.c., p. 199.
74. Cfr. J.C.Scannone (Ed), "Sabiduría popular, símbolo y filosofía", o.c., 51-72.
75. Buenos Aires, S.Antonio de Padua, 1978.
76. J.C.Scannone, "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", o.c., 61.
77. Ibidem, 62.
78. Ibidem, 66.
79. Cfr. Ibidem, 66.
80. Ibidem, 66.
81. Cfr. E.Lévinas, TI, "De otro modo que ser o más allá de la esencia", y "De Dios que viene a la idea", Barcelona, Ed. Caparrós, 1995.
82. Cfr. E. Lévinas, "De Dieu qui vient á l'idée", París, J. Vrin, 1982 (trad. cast. "De Dios que viene a la idea", Barcelona, Caparrós, 1995).
83. J.C. Scannone, idem, 70.
84. Ibidem, 72.
85. Ibidem, 72.

86. J.C. Scannone, o.c., p. 78.
87. Así, Scannone afirma que "mi propósito consiste en que el "Nosotros" sea pensado desde la experiencia ética del cara-a-cara, y desde la disimetría y trascendencia éticas" (Idem, 78).
88. De ahí que el mismo Lévinas le puntualice: "Usted habló de "Totalité et Infini". Yo me refiero ahora a "Autrement qu'être" (p. 78)
89. Cfr. Lévinas, "De otro modo que ser...", "Ética e Infinito","Entre nosotros", textos citados.
90. Cfr. E. Lévinas, "La substitution", Revue Philosophique de Louvain, 90 (1968), pp. 487-508. Reeditado en "Autrement qu'être ...", pp. 163-203; Cfr. J.M.Aguilar López, o.c., 215-234.
91. Ya hemos visto con antelación la diferente forma de entender esta categoría en ambos filósofos. Cfr. para esta categoría la entrevista de "Ética e infinito" y "De otro modo que ser...", o. cit.
92. Cfr. el texto citado, p. 78.
93. Ibidem, p. 78.
94. Cfr. J.Habermas, "Teoría de la acción comunicativa", 2 vols., Madrid, Taurus, 1986; K.O.Apel, "La transformación de la filosofía", 2 vols., Madrid, Taurus, 1985; A. Cortina, "Razón comunicativa y responsabilidad solidaria", Salamanca, Sígueme, 1988.
95. Cfr. J.C. Scannone (Ed.), "Sabiduría popular , símbolo y filosofía",o.c., 209-221.
96. "Filosofía primera e interpersonalidad. El apriori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico", Stromata, 42 (1986), 367-386; "Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad", Stromata, 43 (1987), n_ 3-4, 393-397. Además de en estos trabajos, el pensamiento de Apel y Habermas se convierte, a partir de ahora, en unos de los referentes filosóficos permanentes de J.C.Scannone.
97. "Institución, Libertad, Gratuidad", Stromata, 49 (1993), n_ 3-4, 239-252; "Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de unas Instituciones Justas", Stromata, 50 (1994), n° 3-4, 157-173.
98. Cfr. K.O.Apel, "La transformación de la filosofía", 2 vols., Madrid, Taurus, 1985.
99. Cfr. J.Habermas, "Teoría de la acción comunicativa", 2 vols., Madrid, Taurus, 1986.
100. J.C.Scannone, "Filosofía primera e intersubjetividad", o.c., 373.
101. Ibidem, p. 372-373.
102. Ibidem, 378.
103. Ibidem, 379.
104. Las concreciones histórico-culturales de lo latinoamericano las vuelve de nuevo a plantear con mayor profundización en otros trabajos de estos años, como "Sabiduría, filosofía e inculturación", Stromata, 38 (1982), 317-323; y otras: ver bibliografía.
105. Ibidem, 380.
106. Ibidem, 381.
107. No hay que olvidar la temprana, y en algún aspecto como éste persistente, influencia de Blondel.
108. J.C.Scannone, idem, 382.
109. Cfr. J.C.Scannone, "Teología de la liberación y praxis popular", o.c., sobre todo los caps. 7º y 8º; Id, "La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner", Stromata, 34 (1978), 179-194.

110. J.C.Scannone, "Filosofía primera e intersubjetividad", o.c., 385.
111. J.C.Scannone, "Institución, Libertad, Gratuidad", o.c., 239.
112. Cfr. A.Gehlen, "Urmensch und Spätkultur" (Hombre primitivo y cultura tardía), Bonn, 1956.
113. J.C.Scannone, "Institución, Libertad, Gratuidad", o.c., 241.
114. Cfr. E.Lévinas, "De otro modo que ser...", Salamanca, Sígueme, 1987, 145.
115. Tanto "Institución, Libertad, Gratuidad", como "Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de las Instituciones", ambos ya citados
116. Cfr. "Ética e Infinito", o.c., y la entrevista de 1988 en "Entre nous", o.c.
117. Cfr. J.C.Scannone, "Apuntes filosóficos para una teoría y práctica de las instituciones justas", Stromata, 50 (1994), n° 3-4, 157-173; 163.
118. Cfr. J.C.Scannone, "Institución,..." , o.c., 246-247.
119. Cfr. J.C.Scannone, idem, 250-251; y, sobre todo, "Aportes filosóficos para una teoría y práctica...", 167 y ss.
120. J.C.Scannone, "Aportes filosóficos...", 172.

