

COMENTARIO: González, M. y Maddonni, L. (2020) *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana: aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone: 1964-1972*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, TeseoPress.

Por Juan Matías Zielinski¹

ORCID: 0000-0002-0581-5458

jmzielinski@gmail.com

La presente exposición pretende dar cuenta de las coordenadas teóricas principales de *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana...*, escrito a cuatro manos por Marcelo González y Luciano Maddonni². En este libro se realiza un rastreo hermenéutico de las matrices discursivas que orientaron las primeras formulaciones liberacionistas de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, quienes irrumpieron en el ámbito filosófico argentino y latinoamericano a comienzos de los años setenta con un *corpus* categorial liberador de marcada índole teológico-política. Atendiendo de modo especial al carácter “explosivo” de la filosofía de la liberación, los autores se distancian de las interpretaciones lineales, de las clasificaciones esquemáticas y de las distintas modalidades de reverencia acrítica rendidas de una u otra forma a los dos autores estudiados. De ahí que, partiendo de la complejidad que evidencia la inscripción contextual e histórica de este movimiento filosófico, procuran identificar las características distintivas de su “polo argentino”. Siguiendo ese propósito, hallan en “1971” un punto de inflexión, sin limitarse por ello al esquema reductivo que emerge de la dupla “continuidad-ruptura”. En este sentido, constatan que en ese año se dieron, al menos, dos fenómenos concurrentes de gran importancia: por un lado, la aparición de un conjunto considerable de publicaciones nucleadas en función de la diada “dependencia/liberación”; por otro, algunos acontecimientos colectivos que oficiaron como catalizadores de una búsqueda teórico-práctica más o menos común: la primera reunión del “Grupo Calamuchita” en las sierras de la Provincia de Córdoba, el simposio “América como problema” en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía y la segunda Jornada Académica de San Miguel,

¹ Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Filosofía.

² Este escrito fue leído el 28 de julio de 2021 –cuando todavía vivíamos la pandemia del COVID-19– en una presentación del libro organizada por el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe. En dicha actividad, se contó con la participación de los dos autores, con un comentario alusivo del Dr. Aníbal Fornari y con una conferencia del Dr. Andrés Kozel.

titulada “La liberación latinoamericana” y celebrada en las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología. En adelante, abordan en un trabajo de conjunto las trayectorias filosóficas iniciales de los dos autores elegidos, ciñéndose a las obras comprendidas entre los años 1964 y 1972. A juicio de los autores, tanto Scannone como Dussel se constituyeron desde el inicio del movimiento en un “binomio decisivo”, fungiendo ambos como articuladores y exponentes de este filosofar –en cierto sentido– “nuevo”.

En la Introducción a la primera parte del libro, dedicada a la producción teórica del Dussel temprano, González subraya el talante complejo del enfoque dusseliano, puntualizando que el mendocino ha transitado con fluidez al menos tres grandes áreas del saber: filosofía, teología e historia. En dicha interpretación, González identifica una figura que caracteriza ampliamente el lugar de enunciación del autor, la del “pensador cristiano latinoamericano”. Esta señal clave de su ubicación biográfica y epistémica permite detectar una posición transversal a sus diversos escritos, sean estos de tinte filosófico, teológico o histórico. Al reconocerlo principalmente como “pensador cristiano latinoamericano” se hace bastante más que mostrar los efectos de su discurso; más bien, se expone una constelación de emergencia reflexiva, que permite poner al descubierto, entre otras cosas, qué y cómo leyó, cuáles fueron sus referencias teóricas, quién se lo enseñó, en qué instituciones, con quiénes dialogó o qué motivaciones políticas lo guiaron. En efecto, allí se advierte que una división disciplinar tajante resultaría inadecuada a la hora de comprender en profundidad su producción intelectual. Es por ello que la figura-analizador del “pensador cristiano latinoamericano” se presenta como un vector hermenéutico adecuado. Desde estas consideraciones generales, en esta primera parte se pretende acceder a la “fábrica de sus textos”. De ahí que se emprenda un camino minucioso de relectura global de los escritos dusselianos, partiendo de la “eclosión reflexiva” de 1964, pasando por su “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal” de 1966, por la “etapa polivante” de 1967-1970, para terminar en el “giro liberacionista” iniciado en 1971.

Respecto del *corpus* textual de 1964, González halla allí: “la primera tematización de la cuestión latinoamericana (...), ensayo de gestación categorial y (...) cultivo de una constelación temática” (González y Maddonni, 2020: 28). Este tramo de su trayectoria se inscribe en el curso de sus estudios sobre Religión e Historia en Francia y Alemania, donde el mendocino recibió una influencia distinguible de la fenomenología de Edmund Husserl, Max Scheler, Paul Ricoeur,

Maurice Merleau-Ponty, Maurice Blondel y Martin Heidegger, así como del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin³ y Claude Tresmontant. A partir de ese momento, Dussel se concentró en la realización de un trabajo que reunía su formación filosófica con los recursos de lectura metafísicos, históricos y teológicos que le brindaba la tradición cristiana (abocados tanto a la reinterpretación del caudal simbólico semito-hebreo como al período colonial americano). Se trataba de las aspiraciones de un Dussel joven, preocupado por una vocación inaugural signada tanto por la particularidad cultural de América Latina como por su compromiso confesional. De los muchísimos temas que el filósofo trató en este período, González tematiza algunos de los principales: la convocatoria al trabajador intelectual latinoamericano a la acción reflexiva concreta, basada en un programa de renovación generacional; la cuestión de la autoconciencia de Latinoamérica y la de “su” locación en la civilización universal; el reposicionamiento del “ser latinoamericano” como horizonte del quehacer reflexivo; la pretensión de reconciliar el enfoque histórico con el ontológico en el estudio de la civilización y la cultura latinoamericanas, en función de la categoría ricoeuriana de “núcleo ético-mítico”; la revalorización del pasado como dispositivo hermenéutico de discernimiento sobre las posibilidades presentes y futuras del subcontinente; la denuncia profética de la Conquista pero también, y como buen intelectual católico, del talante secularista del materialismo positivista y europeísta del siglo XIX, etc. De este período, surgieron también algunos de sus textos referidos a la “conciencia cristiana” en América Latina, tomados como elementos de incidencia significativa en el “despertar popular”, tanto en los ámbitos del pensamiento (filosofía cristiana y personalismo), de los movimientos sociales (agrupaciones estudiantiles católicas) como de la clase obrera (aparición de sindicatos cristianos, entre otros fenómenos convergentes). Algunos de estos trabajos fueron resultantes directos de la “Semana Latinoamericana” desarrollada en París, lugar de reunión de destacadísimos pensadores cristianos de renombre internacional (como Ricoeur, por ejemplo). De las intervenciones de Dussel en la aludida “Semana...”, se destaca su perfil de intelectual católico comprometido, abiertamente inscripto en la corriente del catolicismo social de la época de cuño renovador. En resumidas cuentas, González sistematiza allí algunas de las ideas fuerza y motivaciones principales que nuclearon este período de la reflexión dusseliana: la vocación por identificar “lo propio” de la

³ González dedica un acápite al análisis del pensamiento del jesuita francés (teólogo, filósofo y paleontólogo), haciendo hincapié en la recepción que Dussel hiciera de este (González y Maddonni, 2020: 92-98). Se destaca allí la afinidad entre ambos autores, sobre todo en lo que respecta a la figura del intelectual católico como “puente” entre el cristianismo y las ciencias modernas, esto es, a la “exigencia de adultez intelectual creyente”.

experiencia latinoamericana, la arraigada conciencia histórica de los procesos socioculturales y políticos regionales, la inscripción del autor a un cristianismo social, la relectura semitizadora del cristianismo en confrontación con las tradiciones helénica y de la Cristiandad occidental, así como el esfuerzo constante por traducir filosóficamente figuras de extracción bíblica y/o teológica, entre otros elementos.

Más adelante, se analiza la elaboración y formulación dusseliana del texto: “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal” de 1966, en tanto fruto de la “eclosión reflexiva” arriba descrita. Presentada en la Universidad Nacional del Nordeste en Argentina, al tiempo que concluía su tesis doctoral en La Sorbona, “El episcopado hispanoamericano: institución misionera en defensa del indio (1504-1620)”, en esta obra se exponen entramados culturales complejos de procesos milenarios, surgidos del afán del autor por localizar el “lugar” de Iberoamérica en la Historia Universal.

El análisis interpretativo continúa con el periodo 1967-1970, con un Dussel ya radicado en la Argentina y en plena difusión de sus hipótesis elaboradas en el decenio anterior; estas últimas se encontraban potenciadas ahora por su aplicación específica al ámbito de la historia de la Iglesia en América Latina y Argentina y, particularmente, al análisis histórico-teológico del “catolicismo popular”⁴. Teniendo en este momento como centro de irradiación de sus ideas filosóficas la Universidad Nacional de Cuyo, Dussel dio a conocer a un público más amplio sus indagaciones en las áreas de la Antropología Filosófica⁵ y la Ética. Se trata de un período de la producción dusseliana que se caracteriza por la confluencia y articulación entre: la dilatada inquietud por lo propiamente latinoamericano, la adscripción cada vez mayor a la ontología fundamental heideggeriana, el corrimiento progresivo de la Antropología Filosófica a la Ética, la persistente reposición filosófico-cultural de la tradición semita y el mantenimiento en general de una perspectiva filosófica de tipo personalista (desde el judaísmo con Martin Buber y desde el

⁴ Se trataba de un espacio teórico que reunía una práctica teológica encarnada y un ejercicio histórico abierto a la excedencia semántica de la religión, donde la filosofía de la cultura y la antropología filosófica, apoyadas en Husserl, Scheler, Merleau-Ponty y Heidegger (especialmente su noción de *Destruktion* y *Geschichtlichkeit*), oficiaban como fuentes hermenéuticas insustituibles. El análisis de González destaca el vínculo de Dussel con la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, donde este se conectó con figuras clave de la teología argentina, como Lucio Gera, Rafael Tello y Justino O’Farrell –fundadores de la teología argentina del pueblo–.

⁵ De las inconclusas *Lecciones de Antropología filosófica* de 1968, González subraya la influencia que ejerció en la escritura de aquellas la fenomenología del dominico francés Jean-Yves Jolif, como antecedente significativo de la posterior recepción dusseliana del pensamiento de Emmanuel Levinas: dado que, en la obra de aquel, aparecen categorías tales como las de filosofía-trascendencia, totalidad, alteridad y dialéctica.

cristianismo con Emmanuel Mounier).

Durante el transcurso de 1969, Dussel conoció a Scannone en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (el comúnmente denominado, “Colegio Máximo”). Poco después de este primer encuentro, comenzaron a organizar juntos las “Jornadas Académicas de San Miguel”. La primera versión de estas se celebró en 1970, siendo dedicadas al “pensamiento argentino”. González recalca que en esa instancia Dussel fue convocado en calidad de teólogo, como historiador de la Iglesia latinoamericana y pensador cristiano y argentino comprometido. A juicio del autor, en aquellas “Jornadas...” se comienza a avizorar la emergencia contundente de la dupla “dependencia/liberación”. En lo atinente a la obra de Dussel, una auténtica novedad filosófica de este período radica en la formulación –en 1969-1970– de una “ética ontológica”, enteramente basada en la hermenéutica de la facticidad o analítica existencial heideggeriana: era la primera versión de *Para una des-trucción de la Historia de la Ética* (publicada en Mendoza en 1972). En esta obra, Dussel lanzaba una crítica ética de la metafísica subjetivista moderna y del dualismo antropológico occidental, pasando por hitos del pensamiento filosófico como Aristóteles, Tomás, Immanuel Kant, Scheler y Jean-Paul Sartre.

Habiendo realizado una presentación indicativa de la reconstrucción que ofrece González, cabría preguntarse: ¿cómo llegó Dussel a la “explosión liberacionista” del “año-evento 1971”? ¿Significó en verdad una ruptura radical tal como Dussel mismo sostenía o más bien implicó un redireccionamiento importante de lo ganado hasta allí por el autor desde un horizonte nuevo de inteligibilidad? Según González, lo que se dio en esa instancia fue un reposicionamiento de la totalidad del acervo categorial precedente de Dussel a partir de la potencialidad que contenía la dupla “dependencia-liberación”, convirtiéndose esta última en la columna vertebral de su planteamiento posterior. En efecto, con la metáfora de la “explosión” los autores aluden a un proceso a partir del cual: “lo nuevo es tal sin que lo anterior pierda vigencia ni sea simplemente subsumido: lo que aparece no se sigue sin más de lo que le antecede a la vez que, sin ello, no hubiera podido configurarse del modo en que efectivamente lo hizo” (González y Maddonni, 2020: 272). Sobre todo desde la formación del “Grupo Calamuchita”, constituido por un grupo de filósofos argentinos de extracción católica, González considera que, de modo semejante a lo acontecido en la “Semana Latinoamericana” de París (1964), allí se gestó “la conformación de una comunidad de trabajadores intelectuales cristianos”, quienes impulsaron “una investigación

sistemática e interdisciplinar sobre América Latina” (González y Maddonni, 2020: 275). Fue también en ese momento donde tuvieron cause los primeros debates sobre el libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy y de la obra *Totalidad e infinito* (1961) de Emmanuel Levinas. En ese contexto, fue asimismo determinante para la formación inicial de la filosofía liberadora la celebración de dos actividades académicas: el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971), donde Dussel presentó una comunicación verdaderamente programática: “Metafísica del sujeto y liberación”⁶, y las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel, donde expuso “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”. Las mencionadas intervenciones evidencian que ciertas categorías, como las de opresión-liberación, élite-masa o totalidad-alteridad, se constituyeron desde entonces como núcleos discursivos del planteo dusseliano. Para una tal rearticulación categorial fue sumamente importante la recepción de Levinas; pues, este Dussel presentaba afinidades electivas notorias con el pensamiento del lituano-francés: la reposición de la herencia semítico-judía en el pensar contemporáneo, el intento de traducción filosófica de figuras bíblicas, así como la marginalidad compartida respecto de la Modernidad cristiana europea (una geopolítica y la otra intraeuropea, ambas por sinrazones “raciales”). Entre otros factores, esto explica que las formulaciones liberacionistas iniciales de Dussel se centraran en la oposición entre la Totalidad-Ontología y la Exterioridad-Metafísica, dando un salto que fuera más allá de Heidegger y del heleno-eurocentrismo de la Mismidad occidental. En las indagaciones posteriores, Dussel identificará el funcionamiento práctico-político de la Totalidad-Ontología con los procesos evangelizadores de la Cristiandad imperial y con los civilizatorios de la Modernidad colonialista, asociándola, así, a la dominación colonial europea; en una vía similar, vinculará la Exterioridad-Metafísica, emergente de la fuente semito-hebrea, con la figura de la América Latina oprimida, colonial y dependiente, sobre todo con el rostro del otro-pobre. De ahí la idea de la concreción de la ética en tres niveles dialéctico-liberadores, basados en cuatro figuras bíblicas: la erótica (la “viuda”), la pedagógica (el “huérfano”) y la política-geopolítica (el “pobre” y el “extranjero”). De la elaboración de los materiales preparatorios de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), González subraya el tránsito dusseliano de la dialéctica a la anadialéctica, esto es, de la mismidad y la identidad (de donde surge la “diferencia”) a la alteridad analógica (la “distinción” del “otro como

⁶ A propósito de este escrito, González destaca la recurrencia de Dussel al “humanismo semita” como alternativa a la metafísica subjetivista de la filosofía occidental, centrada aún en la relación sujeto-objeto.

otro”), y desde “Levinas” (alteridad radical, todavía eurocéntrica) a “Dussel” (formación analéctica de una “nueva Totalidad ontológica”).

A modo de conclusión de esta primera parte, afirma González:

[La “explosión”]⁷ habla de un tipo de giro, de una modalidad de torsión de su trayectoria, en la que la irrupción de un nuevo horizonte desencadena una transformación en toda la línea. Los “horizontes Ricoeur-Heidegger”, los ensayos de ubicación de Latinoamérica en la historia universal desde su originalidad cultural des-velada, son horadados como marco englobante, al tiempo que el trabajo realizado desde ellos se relee desde las nuevas coordenadas. La vertiente semita y el talante latinoamericano develan múltiples fecundidades; en ello, el diálogo crítico con Levinas juega un rol central. Historia, filosofía y teología se exponen simultáneamente a las exigencias de este desplazamiento (...). El Dussel que emerge de esta “explosión” es un autor que ha encontrado una matriz donde se anudan sus convicciones, compromisos y matices intelectuales, colocándolos en un cauce en el que toda su trayectoria posterior, tanto filosófica como histórica y teológica se inscribirá creativamente (...). Una vez más, emerge la importancia de las redes cristianas como punta de lanza de su emergencia como pensador latinoamericano reconocido (González y Maddonni, 2020: 398).

En la segunda parte del libro, Maddonni afronta la delicada tarea de reconstruir el camino reflexivo inicial de Scannone. Con ese fin, hace hincapié, primero, en su período de formación intelectual, entendiéndolo como “la matriz fontal y vital de su itinerario dialógico” (González y Maddonni, 2020: 403). Del aludido período de formación, Maddonni se detiene en la inscripción existencial de Scannone en el mundo jesuítico, puesto que este último modeló y perfiló buena parte de la perspectiva scannoniana así como la atmósfera filosófica en la que este se movió. En el Colegio Máximo, Scannone recibió el influjo de un tomismo renovado, abierto a las preocupaciones contemporáneas. Posteriormente, estudió teología en Innsbruck, donde se puso en contacto con el eminente teólogo alemán Karl Rahner. Maddonni destaca allí la activa interlocución que Rahner mantenía con la obra de Heidegger, especialmente con *Ser y tiempo*. Una vez concluidos sus estudios teológicos, Scannone comenzó su doctorado en filosofía en la Ludwig Maximilians Universität de München. En esa instancia académica, emprendió su tesis doctoral dedicada a la noción de acción en la obra temprana de Blondel, bajo la dirección de uno de los más reconocidos discípulos de Heidegger y representante de la escuela heideggeriana católica, Max Müller. Por esos años, conoció a Herbert Marcuse en un seminario sobre Hegel y Marx, tuvo noticia de la fenomenología de Levinas, entabló un vínculo de amistad con Lorenz Bruno Puntel –por entonces consagrado al estudio de la relación entre analogía e historicidad– y con Dina Picotti,

⁷ El agregado es mío.

quien, como él, realizaba su doctorado en filosofía en München también bajo la asesoría de Müller. Finalmente, Scannone presentó su tesis doctoral, denominada: “El vínculo del ser y los entes en la acción. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel”. De esta etapa intelectual de Scannone, Maddonni señala específicamente la presencia determinante que tuvo en su pensamiento el diálogo inicial con tres interlocutores de fuste: el ya mencionado Blondel, Heidegger y Levinas. En el primero, Scannone encontraba una alianza firme entre la fe cristiana y la tarea filosófica rigurosa (o sea, no entendida como racionalización del dogma confesional), de quien tomó una expresión que lo acompañará a lo largo de su vida: “viviendo en cristiano, pensar como filósofo”. Además, argumenta Maddonni, Blondel representaba una renovación creativa de la comprensión del ser y la libertad, en la cual se reunían las raíces griegas y la tradición bíblica. En definitiva, Scannone encontró en Blondel un planteo que había logrado superar, desde el ámbito del pensamiento cristiano, los supuestos de la Modernidad filosófica, en particular su dualismo constitutivo. A través de Müller, accedió a la obra del segundo interlocutor, Heidegger. Así, gracias a la asesoría del primero, llegó a la idea de que existen dos modos o experiencias fundamentales del ser y la libertad: la griega, que persigue el fundamento, la inteligibilidad y la autarquía, y la judeo-cristiana, que se apoya en los caracteres del abismo, del don y la respuesta (Scannone –de igual modo que Müller– ubicaba a Heidegger en la estela de la segunda tradición). Esta distinción será retomada por el jesuita durante toda su obra posterior, teniendo como referencia primordial el libro *Heidegger und die Tradition* (1961) de Werner Marx. En efecto, mientras que la tradición filosófica occidental se enfocó en el “ser” desde los rasgos de la identidad, la necesidad, la inteligibilidad y la eternidad, Heidegger lo comprendió desde la diferencia, la gratuidad, el misterio y la novedad. Por este motivo, el filósofo de Meßkirch representaba para el joven Scannone un verdadero “nuevo punto de partida”. De este modo, el “pensar esencial” de Heidegger podía ser enriquecido con la dimensión práctica provista por Blondel. Respecto del tercer interlocutor, Levinas, sucedió algo similar a lo vivido por Dussel: las inquietudes y los hallazgos teóricos previos de Scannone ya mostraban ciertos “aires de familia” con lo propuesto por el lituano-francés; en el caso scanonniano, se trataba de una preocupación muy temprana por la cuestión del “otro”. Por ello, cuando el jesuita leyó en München un artículo sobre la obra de Levinas pensó: “[aquí]⁸ encuentro la filosofía de la intersubjetividad que estaba buscando”. En esta dirección, Maddonni destaca que el Scannone joven halló en el planteo levinasiano una

⁸ El agregado es mío.

especulación estrictamente filosófica que respetaba en serio el misterio de la trascendencia, centrándose en el encuentro interpersonal desde una óptica post-trascendental. De todos modos, en el análisis del libro también se constata que para Scannone resultaba necesario historizar y concretizar la alteridad levinasiana, sobre todo poniéndola en contacto con la ontología de Heidegger. Después de todo, el filósofo jesuita ya leía a Heidegger a partir de la *Kehre* y, por tanto, como alguien capaz de romper con la totalidad y la circularidad. Cercano en cierto modo al camino vivido por Dussel, en el estadio inicial de la formación intelectual de Scannone se encuentran algunos elementos centrales: la cuestión de la confluencia entre filosofía y teología, una sólida formación filosófica y teológica signada por el catolicismo renovador, la convergencia entre las fuentes tradicionales del pensar filosófico y los aportes de la fenomenología contemporánea, la preocupación permanente por la cuestión metafísica, la caracterización de las concepciones semito-hebraica y judeo-cristiana como alternativas efectivas a la helénico-occidental, una atención manifiesta a las corrientes contemporáneas que procuraban rejuvenecer el pensamiento de Occidente y, en consecuencia, un alejamiento claro de las posiciones tradicionalistas o apologético-defensivas del catolicismo integrista de la época, etc.

Más adelante, Maddonni se concentra en las características de la reflexión sobre Dios en el pensamiento temprano de Scannone, particularmente en la formulación de una filosofía de la religión desde 1967 hasta 1970. Llegado a la Argentina después de ocho años de formación en Europa, el jesuita se propuso elaborar “un nuevo pensamiento filosófico sobre Dios acorde a una nueva comprensión del ser” (González y Maddonni, 2020: 456) o, en otras palabras, una indagación postmetafísica (ni sustancialista, ni subjetivista) sobre la divinidad. Del sinnúmero de temas que Maddonni analiza allí, solo comento que el proyecto scannoniano procuraba hallar un “principio nuevo” que fuera más allá de la metafísica moderna (trascendentalidad, representación y objetivación), encarando un replanteamiento profundo de la tarea misma del pensar; esto es, la formulación de un pensamiento dialógico auténtico, esencial (en el sentido heideggeriano), practicante (en el blondeliano) y amante (en el levinasiano), que permitiera: “ir *más allá* [de la filosofía]⁹, pero luego de haber *pasado* por ella; asumiendo sus aportes a la *cuestión del ser* desde un horizonte de donación y revelación más que de fundación” (González y Maddonni, 2020: 470). De esta teorización, sobresale la puesta en práctica de un ritmo discursivo –heredado mayormente

⁹ El agregado es mío.

de Blondel— que Scannone asumirá, con modificaciones, en su obra siguiente: pasar-por/trascender. Asimismo, queda claro que su filosofía de la religión inicial se apoyó sobre todo en la relectura heideggeriana de la cuestión de Dios, en tanto esta última lanzó una crítica de la onto-teo-logía, superando la metafísica de la substancia y del sujeto a partir de la diferencia y el misterio. De ahí que, pasando por Heidegger, pretendiera ir más allá que Heidegger, recuperando no sólo el elemento *noemático* sino también el *pneumático* (la persona, la praxis y la historia, interjuego blondeliano entre ser-pensar-acción y relación ética según Levinas). En este contexto, aparece nuevamente la cuestión de la analogía (trabajada en München por su colega Puntel), como un operador filosófico que posibilita “decir de lo indecible”, cuidando que la diferencia no sea subsumida en la identidad (“equivocidad ordenada”). Desde ese momento, se consolida en el discurso scannoniano la tríada analogía-diálogo-dialéctica: analogía dialógica situada práctica e históricamente como diálogo con un tú en tanto “otro” irreductible.

Posteriormente, Maddonni reconstruye el paso scannoniano desde la “analogía dialógica” hasta la “dialéctica liberadora”, trayecto que condujo a Scannone al ámbito de la “dependencia ontológica y la liberación auténtica” inherente a la “explosión liberacionista” (1971-1972). En esa fase, el “desde dónde” latinoamericano, signado epocalmente por la dupla “dependencia-liberación”, trastocó drásticamente el horizonte intelectual del autor. Según la caracterización de Maddonni, a partir de allí se desplegó un “nuevo *situs*”, una perspectiva y una situacionalidad auténticamente nuevas del y para el pensar. Conmovido por la agitada atmósfera postconciliar – Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968), Documento de San Miguel (1969), irrupción de los Sacerdotes para el Tercer Mundo y los gérmenes de la teología argentina del pueblo, etc.—, Scannone manifestó una actitud claramente receptiva, tanto en el plano práctico-existencial como en el teórico-especulativo. Trabajando mancomunadamente con Dussel y Orlando Yorio¹⁰ en las actividades colectivas previamente señaladas¹¹, y llevando a cabo un trabajo pastoral permanente en barrios populares de San Miguel, Scannone respondió de modo categórico a la irrupción de la “situación latinoamericana”. Desde entonces, comenzó a aparecer en su discurso un repertorio filosófico-categorial totalmente renovado: “dependencia estructural”, “proyecto

¹⁰ Teólogo jesuita, secuestrado sobreviviente de la dictadura cívico-militar instalada en Argentina en 1976.

¹¹ De las intervenciones de Scannone en este período, sobresale su comunicación en el simposio “América como problema” del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, denominada: “Hacia un proyecto histórico de liberación latinoamericana”, así como aquella que presentara en la Segunda Jornada Académica de San Miguel: “Ontología del proceso liberador”.

histórico-cultural”, “toma de conciencia crítica”, “superación de la Modernidad”, “ontología del proceso liberador”, “incidencia política de la fe”, etc. A modo de síntesis, argumenta Maddonni:

Scannone intenta afrontar la dupla dependencia/liberación del modo más radical y llevarlo al plano más originario, (...), desde un renovado planteo por la pregunta del ser. Su aporte personal se centró especialmente en volcar, desde una clara perspectiva ontológica (aunque no ontologicista) adquirida durante su formación, toda la potencia del pensamiento para ir hasta el fundamento del problema latinoamericano de la aguda injusticia y la violencia histórica-estructural que oprimen al pueblo, develar la estructura ontológica de un auténtico proceso de liberación y revisar la base epistemológica-metodológica del pensar desde esa nueva perspectiva (González y Maddonni, 2020: 502).

Se trataba entonces de una “nueva perspectiva” que, como se dijo más arriba, se sustenta en la superación histórico-ontológica de la metafísica de la substancia y del sujeto. Apoyado fundamentalmente en Heidegger, pero yendo más allá del “ámbito ontológico de la mismidad del ser y del pensar”, este nuevo punto de partida del filosofar auténtico consideró también las complementaciones provistas por Blondel y Levinas, en función de la radicalidad práctica y la fenomenología ética de la alteridad. A su vez, este “giro” implicó una relectura analógica de la historia de la filosofía, en herencia de la perspectiva judeo-cristiana del acontecer histórico y la libertad. De ahí que la pregunta por el sentido histórico del ser se encarnara dialógicamente en el horizonte latinoamericano, a todas luces configurado por un tipo dependiente de Modernidad. Tal como reseña Maddonni, a partir de allí Scannone puso sobre la mesa del debate filosófico dos tareas urgentes: la agudización de la crítica, contra la racionalidad instrumental constitutiva de la Modernidad, y la concreción práxica, del diálogo con el otro y la praxis histórica popular. En suma: “para el filósofo jesuita la superación del *logos* de la modernidad no se da solamente por un giro hacia la historicidad (Heidegger) y por el acento colocado sobre la acción o praxis ética (Blondel y Levinas), sino también por movimiento hacia lo que Scannone llama una praxis ética-histórica que emprende el pueblo. Aquí radica un aporte específico de América Latina a la filosofía” (González y Maddonni, 2020: 523). En este contexto de ideas, Scannone ofreció ciertas claves ontológicas para un proceso auténticamente liberador, distanciándose tanto de los proyectos neocolonialistas del liberalismo, de los desarrollistas del eficientísimo tecnocrático, como de los revolucionarios de corte dialéctico (hegeliano-marxistas). Su postura, como indica bien Maddonni, fue claramente tercerista, ni liberal ni marxista. De esta forma, Scannone fue comprendiendo progresivamente la “dialéctica dialógica” como “analéctica”, acentuando con esta última la conciliación analógica que se da entre la indeterminación de la trascendencia del otro y de la

historia (equivocidad de la libertad imprevisible) y la determinación de la mediación histórico-práctica (univocidad de lo estructural). Como fruto de esta mediación, sostenía Scannone, se hace pensable la transformación política, respetando tanto la inmediatez ética de la irrupción (*aná-*) como la índole mediata del devenir histórico (*dia-léctica*). Se refería, por tanto, a una “mediación al servicio de la inmediatez” o a una “dialógica abierta” mediada por la figura del tercero.

En continuación con esto último, aunque con puntualizaciones nuevas, Maddonni ofrece finalmente un capítulo dedicado al análisis de las distintas variaciones que fue asumiendo en el pensamiento scanonniano la idea de “analéctica”.

Para concluir, sólo quisiera mencionar que el libro de González y Maddonni contiene, en diferentes niveles, varias tesis interpretativas: entiendo que una de las principales radica en que el “giro liberacionista” de Dussel y Scannone, lejos de haber implicado una ruptura tajante con sus recorridos previos, representó más bien una condensación expansiva de sus descubrimientos teóricos precedentes, reconfigurados y reinscritos en un horizonte de inteligibilidad original y creativo. El libro de Marcelo y de Luciano es, sin dudas, mucho más que una tesis; constituye, mejor, un documento. Un documento valiosísimo de investigación que conjuga una infinidad de fuentes textuales, archivos públicos y testimonios orales, examinados cuidadosamente desde una hermenéutica filosófica sumamente rigurosa. Creo por esto que, sin buscarlo, les han hecho un homenaje verdadero a dos trayectorias filosóficas de un peso incalculable. Y lo han realizado del único modo en que puede homenajearse a dos figuras de esta talla: haciendo filosofía de la mejor.