

# Ante Dios desde las víctimas

## Elementos metodológicos y sistemáticos de la teología filosófica de Juan Carlos Scannone

*José Daniel López\**

### Resumen

El autor hace una lectura del pensamiento filosófico de Juan Carlos Scannone expresando sus claves metodológicas, sistemáticas y especulativas que desarrolló alrededor de su experiencia docente como titular de la cátedra de Teología Filosófica en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. En cuatro apartados: 1. Dialógico, 2. Teo-estética fenomenológica o teología filosófica fundamental; 3. Teo-dramática filosófica y 4. Teo-lógica se presenta la elaboración filosófica que Scannone alcanza a formular sobre el tema de Dios como compasivo y amor; dicha formulación coincide tanto con el horizonte de una filosofía primera como con el contenido o vector de la experiencia religiosa auténtica.

**Palabras clave:** Juan Carlos Scannone - Pensamiento filosófico; Dios; Hombre; Relacionalidad; Experiencia Religiosa.

\* Jesuita argentino. Graduado en filosofía y teología en las Facultades de los jesuitas de San Miguel (Provincia de Buenos Aires) Doctor en Filosofía (universidad de Namur, Academia de Lovaina, Centro Sévres. Miembro del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. Decano de la Facultad de Filosofía Universidad Católica de Córdoba. Correo electrónico: jdlopez.sj@gmail.com.



# Before God from the victims

## Methodological elements and systematics of philosophical theology

by Juan Carlos Scannone

### Summary

The author interprets the philosophical thought of Juan Carlos Scannone, identifying the methodological, systematic and speculative key concepts which he developed during his teaching experience as Chair of the Departments of Philosophy and Theology of San Miguel. The author presents the philosophical elaboration that Scannone develops in four sections: 1. Dialogical, 2. Phenomenological (God-beauty) or fundamental philosophical theology; 3. Philosophical theo-drama and 4. Theo-logic, in order to articulate on the subject of God as compassionate and loving. This formulation coincides both with the horizon of a first philosophy and with the content or trajectory of authentic religious experience.

**Key words:** Juan Carlos Scannone - Philosophical Thinking; God; Man; Relationality; Religious Experience.



**U**n hecho se destaca en el *Curriculum Vitae* de Juan Carlos Scannone: en 1968 asume como Profesor Titular la cátedra de *Teología Filosófica* en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, y permanece en ella sin interrupciones hasta su jubilación. Este dato nos proporciona un hilo conductor para ingresar a su legado, ya que la pregunta por Dios y su explicitación impregna todo su pensamiento —más aún su vida.

Buscaré aquí presentar las principales claves metodológicas, sistemáticas y especulativas de este trayecto. Como será fácil de constatar, cada uno de esos momentos tiene analogías con el tratamiento que Scannone hace de otros temas, pero al explicitar a Dios no solo como tema sino también como horizonte existencial y comunitario donante de vida e interpelante ético, aparecen elementos originales que se destacan.

En cuanto a su método: Según mi parecer, es claramente fenomenológico, aunque con injertos hermenéuticos específicos: entre ellos: la perspectiva situada geo-cultural, histórica, y existencial; y además tiene un ritmo que se declina en tres momentos: estético-dramático-lógico. Sistemáticamente, Scannone alcanza a formular el tema de Dios como compasivo y amor. Formulación que coincide tanto con el horizonte de una filosofía primera como con el contenido o vector de la experiencia religiosa auténtica.

Para justificar esta exposición de su pensamiento, tomaré dos fuentes principales. Primero, su libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde Amé-*



*rica Latina*<sup>1</sup>. Este libro tiene el valor de no haber sido escrito “de una sola vez”, sino que es el fruto de anteriores trabajos, muchos de ellos publicados en la revista *Stromata*. En una original síntesis, allí se exponen los grandes temas que él desarrollaba *in extenso* en su curso y también en sus seminarios. Este libro vio la luz luego de un período sabático de sus clases en la Universidad Gregoriana, que debido a su salud tomó en los años inmediatos anteriores a la publicación, circunstancia que hace de este texto una obra decantada.

Segundo, los manuscritos de su curso de *Teología Filosófica*, elaborados y corregidos a lo largo de sus años de docencia. Estos manuscritos me fueron entregados por él con generosidad y humildad, para que tomara de ellos lo que pudiera servirme, cuando luego de defender mi Tesis de Doctorado me incorporé al cuerpo de profesores de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, sucediéndole su cátedra gracias a su recomendación.

Ciertamente que un lugar especial tiene en este tema su Conferencia Póstuma: “La ontología de la unidad replanteada desde la fe trinitaria”<sup>2</sup>. Allí aparecen, los elementos nucleares de su Teología filosófica, particularmente el tema de Dios como misterio de relación amorosa.

536

medellín 178 / Número Extraordinario (2020)

## 1. DIALÓGICO

Scannone elabora su Teología Filosófica, en diálogo con los autores que lee y lo inspiran<sup>3</sup>. Y como se sabe, la lista de estos auto-

<sup>1</sup> SCANNONE, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona: Anthropos, 2005, 303 pp. (En adelante: RNP).

<sup>2</sup> Conferencia Magistral con ocasión del Doctorado Honoris Causa en Cultura de la Unidad que le otorgara la Universidad Sophia (Loppiano), el 11 de noviembre 2019. (En adelante: OU). El P. Juan Carlos Scannone ya no pudo viajar a recibirlo debido a su convalecencia final, pero el texto fue leído en el Aula ante las Autoridades civiles, eclesásticas y del Movimiento de los Focolares, el Cuerpo de Profesores, los estudiantes, y particularmente sus amigos y colegas del Seminario de Antropología Trinitaria que tanto hemos gozado y aprendido de su presencia entre nosotros.

<sup>3</sup> El índice bibliográfico, sucesiva y pacientemente actualizado por Ariel Fresia, da cuenta de los escritos del Scannone desde sus inicios en 1959, y permite valorar el gran alcance

res es variada. Ahora bien, en este método dialógico, se pueden subrayar dos puntos que me parecen importantes.

El primero: La constelación de autores con los que dialoga Scannone es diversa en el tiempo y en sus cosmovisiones. Y con cada uno se sitúa en actitud de escucha y crítica necesaria “para precisar y profundizar [su] propio planteo” propio<sup>4</sup>. Resulta imposible que no resuenen aquí las palabras que escribirá el Papa Francisco en EV 236: “El modelo es el poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad. (...) Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse”. Y en cuanto al contenido, es interesante constatar que, al releer y reconstruir la historia del pensamiento de Occidente, no cae en una deconstrucción sin más, como algunos lo han hecho al condenar en bloque la metafísica. Más bien busca indagar en cada pensador los paradigmas que influenciaron en una determinada concepción del ser, y luego rescata lo que de válido tienen, aún hoy para nosotros, muchas de sus preguntas y planteos<sup>5</sup>.

El segundo: El diálogo con ellos no versa sobre exégesis de interpretación de autores; sino que dialoga con ellos *sobre las cosas mismas*. Y es a partir de los temas que ocupan, en especial al pensamiento contemporáneo, que Scannone se pregunta por Dios. Así: la subjetividad, la intersubjetividad y la alteridad, las relaciones sociales y las instituciones, el Holocausto y los holocaustos de las víctimas históricas, el lenguaje y la hermenéutica, el estatuto del pensar y las ciencias después de los giros moderno y tardo moderno hacia el sujeto y el lenguaje, el nihilismo, los movimientos populares, la tecnocracia y la crisis ecológica, el resurgir religioso y el fundamentalismo, son los fenómenos en los que Scannone discierne el hori-

---

de su aporte al pensamiento latinoamericano en general; y en particular a la elaboración de una Filosofía de la Religión *en y desde* América Latina, empresa descuidada en general por los pensadores de la región y que sólo en las últimas décadas ha comenzado a ser tematizada como tal.

<sup>4</sup> RNP 237.

<sup>5</sup> Cf. RNP, 237.



zonte de un “principio teológico”. Este horizonte, será indicado cada vez con más claridad, como un horizonte de relación interpersonal de auto donación y entrega en comunión.

## 2. TEO-ESTÉTICA FENOMENOLÓGICA O TEOLOGÍA FILOSÓFICA FUNDAMENTAL

Scannone comienza el tratamiento filosófico de la cuestión de Dios con una *Teo-Estética fenomenológica* o *Teología Filosófica Fundamental*. Inspirado ciertamente en el modo en que Hans-Urs von Balthasar articula su trilogía, el punto de partida es la recepción y descripción de lo que acontece en la experiencia religiosa. Es decir, que la teología filosófica se inicia en una fenomenología de la religión, en tanto “descripción de hechos y tendencias en el ámbito fáctico de la religión”<sup>6</sup>. Metodológicamente, ya en el “primer nivel” descriptivo, su fenomenología tiene rasgos hermenéuticos, pues realiza un abordaje interdisciplinar en el que los fenómenos de tipo religioso son abordados desde las distintas ciencias y con sus propios métodos<sup>7</sup>.

Nuestro autor busca aquí, encontrar y describir lo “religioso en cuanto tal”<sup>8</sup>, es decir advertir y constatar la particularidad y especificidad, que distinguen al fenómeno de tipo religiosos de otros fenómenos. Encontrar estos rasgos esenciales, permitiría luego, un discernimiento entre los fenómenos auténticamente religiosos de los que no.

El rasgo esencial del fenómeno religioso es un ordenamiento intencional en dos vectores: el orden *hacia* el Misterio Santo y *desde* el Misterio Santo. Esta doble orientación intencional actúa entonces “norma intrínseca al fenómeno (religioso)” que “discierne su significado” y la “intencionalidad humana” correspondiente<sup>9</sup>. Así, esta normativa inherente y su respectiva función crítica estaría

<sup>6</sup> RNP, 38.

<sup>7</sup> Cf. RNP, 38.

<sup>8</sup> Cf. RNP, 164.

<sup>9</sup> RNP, 39. Cf. 171-173. 278-279.

indicando el paso de una fenomenología puramente descriptiva, a una fenomenología normativa y crítica, que hasta aquí todavía podría ser equiparada por algunos a una “ciencia humana de la(s) religión(es)” que la tenga por objeto y la distinga de “otras dimensiones de la cultura”<sup>10</sup>.

Ahora bien, Scannone, retomando implícitamente el lema fenomenológico: “desde abajo”, sabe que, para tratar con el fenómeno religioso en particular, la fenomenología debe justificar su pertinencia para abordar la experiencia en general. Es así, que el Maestro de San Miguel indaga los hitos y autores fundamentales de la historia de la filosofía respecto a la comprensión de la experiencia, desde Aristóteles hasta los últimos desarrollos de la fenomenología alemana y francesa, incluyendo los clásicos de la modernidad como Kant y Hegel<sup>11</sup>. Sobre los resultados de esta indagación, Scannone nota a posibilidad no solamente de una fenomenología del fenómeno religioso, sino que, en última instancia, una fenomenología de la auto-donación divina.

En este punto, Scannone ve en J.-L. Marion, una radicalización de la fenomenología de inspiración husserliana que “la lleva *hasta el límite*, mostrando así *posibilidades inéditas* de la fenomenología, y por lo tanto, de lo que significan fenómeno, intuición, experiencia, y sobre todo *donación*”<sup>12</sup>; ya que con la descripción de “fenómenos saturados”, Marion describe “experiencias” en las que la “donación” de “intuición” *excede* a la “intencionalidad”, y por consiguiente invierte la donación de sentido. A tales fenómenos, comparándolos con la noción kantiana de “experiencia posible”, los denomina “contra-experiencia”<sup>13</sup>, porque el “yo” cede su privilegio de constituyente (de sentido) debido a que la “saturación” (excedencia de intuición) invierte la relación intencional al fenomenalizarse “sin los límites de un horizonte, ni la reducción de un yo”, es decir invirtiendo la intencionalidad al punto de constituir al “yo” como testigo y siendo

<sup>10</sup> RNP, 164.

<sup>11</sup> Cf. RNP, 46-66.

<sup>12</sup> RNP, 59.

<sup>13</sup> Cf. RNP, 59.



él mismo (el “yo”) “dado” (*adonné*) en la experiencia. Así, Marion reúne en su tipología (de los fenómenos) diversos temas comunes a la fenomenología francesa anterior a él: el acontecimiento histórico y su hermenéutica sin fin: P. Ricoeur, la autoafección de la carne: M. Henry, las descripciones de la obra de arte pictórica: Derrida, el rostro: Lévinas.

Para Marion, los “fenómenos saturados” podrían reclamar el título de “analogado principal” en la tipología de los fenómenos, ya que los “fenómenos pobres” y los de “derecho común” son sus variantes degradadas, es decir recibidas en una gradación menor de donación (y entonces de intuición). Y es justamente esta gradación lo que justifica que Marion señale mínimos y máximos en los grados de saturación, hasta plantear la posibilidad de fenómenos en los que acontezca una “saturación de saturación”, a los que denomina “fenómenos de revelación”<sup>14</sup>.

Aquí advierte Scannone, el nudo de la cuestión metodológica, ya que busca abordar un fenómeno que al ser “fenómeno” ordenado al “Misterio”, en sentido estricto debería hacer visible lo que sin embargo no puede ser visto y objetivado. Es necesario una fenomenología de lo *invisible* dándose en lo *visible*, es decir que el exceso debe aparecer *en* la experiencia en la que “se da” (para que haya fenómeno y entonces fenomenología) aunque trascendiendo la mera experiencia (ordenada al Misterio). Nuestro autor indica que dicha trascendencia acontece *en* la misma experiencia como saturación y sobreabundancia, y no en un transmundo como criticara Nietzsche, ni fuera del aparecer como la “cosa en sí” kantiana.

Ahora bien, ya que lo revelado, esto es el exceso en lo visible, acontece en la experiencia dándose *en* lo visible, es necesario un abordaje hermenéutico de lo visible. El modo visible de aparecer lo divino en la experiencia religiosa suele ser por la mediación del símbolo o del texto; como es el caso por ejemplo en la tradición

<sup>14</sup> Cf. RNP, 60-61.

judeo-cristina. Aquí más cerca de Ricoeur que de Marion, Scannone sugiere un rodeo por la “vía larga de la hermenéutica”. En este sentido, parece que Scannone se une a la sospecha de varios que señalan una cierta ingenuidad metodológica en Marion<sup>15</sup>, pues parecería que al insistir en el polo de la intuición olvidara que todo fenómeno “es *dado* a una conciencia intencional” (modo en que hay que interpretar la expresión “*Gegebenheit*” según D. Janicaud<sup>16</sup>) haciendo del yo una pura pasividad (Ma.-A. Ricard<sup>17</sup>), o bien, olvidando toda mediación, esbozara una fenomenología de fenómenos puros (Ph. Capelle) que se dan en una inmediatez sin distancia (P. Gilbert<sup>18</sup>). Scannone, retoma esta cuestión al describir la relación entre fenomenología y hermenéutica, y la resuelve al presentarlas no como métodos en oposición sino como complementarios. Es decir, la “hermenéutica”, primero de la “experiencia humana en general”, y luego de la “experiencia religiosa” en sus símbolos y textos abren la posibilidad de un lenguaje que lo interprete y aún más lo piense en conceptos<sup>19</sup>.

Con este procedimiento, Scannone avanza de una descripción del fenómeno religioso a una filosofía de la religión. Efectivamente, de un abordaje a fenómenos particulares, por la mediación hermenéutica, la indagación se orienta hacia un horizonte universal; aunque desde una perspectiva histórica y (geo)culturalmente, en las actuales perspectivas (teóricas y prácticas) del “nuevo pensamiento” y “desde América Latina”<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Cf. ROGGERO, Jorge, “El problema de la donación en la fenomenología de J.-L. Marion”, *Areté* 31/1 (2019) 191-215.

<sup>16</sup> Cf. JANICAUD, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Gallimard, 2009.

<sup>17</sup> Cf. RICARD, Marie-Andrée, “La question de la donation chez Jean-Luc Marion”. En: *Revue Laval théologique et philosophique* LVII/1 (2001) 83-94.

<sup>18</sup> Cf. GILBERT, Paul, “Filosofía y fenomenología”. En: DURAN CASAS, Vicente; SCANNONE, Juan Carlos; SILVA, Eduardo (comp.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003, 141-174.

<sup>19</sup> Cf. RNP, 67-68.

<sup>20</sup> SCANNONE, Juan Carlos, “De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión”. En: DURAN CASAS Vicente; SCANNONE, Juan Carlos; SILVA Eduardo (comp.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. De la experiencia a la reflexión*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003, 175-208.



### 3. TEO-DRAMÁTICA FILOSÓFICA

Retomando los tres momentos en los que Hegel explica el devenir del Espíritu: subjetivo, objetivo y absoluto; Scannone toma tres perspectivas para pensar la “relación religiosa”: existencial, histórica, y en cuanto tal como auto-donación y acogida del Misterio Santo.

1. Desde la perspectiva de existencial, Scannone explora la subjetividad personal en relación con el Misterio Santo, o lo que podríamos decir de otra manera: ¿que implicaría “que hay Dios” para la existencia humana?, entendiendo el “que hay” como evento originario de donación (*es gibt...*), y, por consiguiente: “Dios” como Misterio Santo en relación de auto-donación<sup>21</sup>.

Desde este punto focal existencial, Scannone busca una inteligibilidad adecuada a la “identidad personal humana” (*ipseidad*). Para ello, se sitúa críticamente ante la metafísica *antigua* que piensa al hombre en términos de *substancia*; como también de la metafísica *moderna* que lo piensa como *sujeto trascendental*. – *a*) Según él, la metafísica de la substancia no accede al misterio de la persona, debido a su acentuación de la identidad, la universalidad y la necesidad, siendo que el hombre (su forma y naturaleza) se encuentra orientado a trascender la (mera) forma y naturaleza, por la razón, la libertad y el amor<sup>22</sup>. – *b*) Tampoco lo hace la metafísica moderna, ya que esta, según Scannone, tiende a detenerse “en la inmediatez del ego”<sup>23</sup>, o dicho de otro modo, tiende a caer en la “ilusión” de la conciencia inmediata, es decir una subjetividad que pretende alcanzarse ella misma a sí misma sin mediación, ni alteridad, ni distancia. Así, en los inicios de la modernidad, Descartes, poniendo todo en duda, deja fuera de esta duda y sospecha al *Cogito* concediéndole una ingenua auto-transparencia. Incluso Kant, al fundamentar el respeto *incondicionado* a la dignidad del hombre, al centrarse en el *Yo* (trascendental y abstracto) facilitaría el egocentrismo y el

<sup>21</sup> Cf. RNP, 81-10, 133-139; 231-246; 278.

<sup>22</sup> Cf. RNP, 238-239.

<sup>23</sup> RNP, 84.

individualismo, ya que no toma en cuenta “suficientemente” a las relaciones interpersonales<sup>24</sup>. Y en su acabamiento: Hegel, “reduce tanto la identidad personal como la alteridad interpersonal a *meros momentos* de una *totalidad* dinámica”<sup>25</sup>. Finalmente, en la tardo-modernidad, el mismo Husserl, en las *Meditaciones Cartesianas*, hace derivar a la intersubjetividad del *ego* como un *alter ego* pensado desde el “pareamiento” y la analogía con el yo<sup>26</sup>.

Sin embargo, advierte Scannone, tanto las indagaciones de Hegel como de Husserl, contienen ya los elementos que permiten superarlos: Hegel al reconocer la mediación de la *alteridad* en la constitución de la conciencia (como autoconciencia y sujeto) por la *relación*, y Husserl al indagar en la *intersubjetividad trascendental*. Así es que retomando esos elementos: alteridad, relación, intersubjetividad, nuestro autor replantea la cuestión de la subjetividad personal buscando nuevos modelos y paradigmas (de la alteridad: Lévinas, de la “racionalidad comunicativa”: Habermas, de la “comunidad de alteridades”: Antonio González, del “nosotros sobre el yo”: filosofía latinoamericana, etc.) para pensar a la “alteridad como constitutiva de la identidad personal”<sup>27</sup>.

Si bien Heidegger, en *Sein und Zeit*<sup>28</sup> describió la ipseidad (*Selbstheit*) del *Dasein* (ser-ahí) como un “mantenimiento de sí” (*Selbst-Ständigkeit*) al que la alteridad le es constitutiva por “la voz del ser en nosotros que nos llama a ser” en el fenómeno de la “voz de la conciencia”; sin embargo al “ontologizar” este fenómeno, según la constatación de Ricoeur que retoma Scannone, Heidegger lo reduce a la convocación de un “ser neutro” (“*das Sein*”), y de este modo no tiene en cuenta lo que él mismo advierte: que el “llamado” del ser se da “*en y por encima*” del *Dasein*, de tal modo que, en un tal fenómeno aparece una disimetría entre el sí-mismo afectado y

<sup>24</sup> Cf. RNP, 240.

<sup>25</sup> RNP, 84.

<sup>26</sup> Cf. RNP, 85.

<sup>27</sup> Cf. RNP, 87.

<sup>28</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1980.



lo que lo afecta, y esta disimetría, que según mi parecer coincide con lo que Marion llamará *distancia*<sup>29</sup>, indica una alteridad que aparece intrínsecamente en este fenómeno, y de la que ningún neutro podría dar razón<sup>30</sup>.

Es aquí donde Scannone se encuentra con Lévinas<sup>31</sup>, ya que según el filósofo lituano-francés, la alteridad que constituye a la ipseidad por el llamado es personal (*autrui*). Y por ello, el “llamado” es originariamente un “mandato ético” referido a la dicha relación del otro a mí. En otros términos y ampliando: el “otro personal” (*autrui*) por su altura y distancia (disimetría) al convocar afecta al sí-mismo que lo recibe, y le exige una “respuesta responsable” que nadie sino él puede responder a esa convocación, es decir que el sí mismo se constituye allí donde lo alcanza el llamado, y lo interpela de un modo único, irrepetible e irremplazable. Así, de Heidegger a Lévinas, pasando por Ricoeur, Scannone piensa la subjetividad personal ya no como constituyente-trascendental, sino originariamente constituida por una alteridad personal.

Luego, siguiendo a Lévinas, nuestro autor advierte en la relación interpersonal la *huella* del Infinito, y más allá de Lévinas nota que la “asignación al otro” es decir el “llamado” indica una precesencia a la conciencia finita y su libertad porque “convoca” como “originario”, “previo” e “inmemorial” es decir “incondicionado”. Y así, el mandato ético sólo puede interpelar “incondicionadamente” si proviene de un “absoluto personal”. Esto da pie a Scannone, para describir la “relación religiosa” como “alteridad interpersonal personalizante del sí mismo”<sup>32</sup>.

Por eso, afirma, la “relación religiosa” es personalizante y no alienante, en tanto es una interpelación que incluye la convocación

<sup>29</sup> Cf. MARION, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca: Sígueme, 1999, esp. “La distancia y su ícono”, 195-244.

<sup>30</sup> Cf. RNP, 88; 110; 237.

<sup>31</sup> Cf. LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977; *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987.

<sup>32</sup> Cf. RNP, 92-93.

“ético-política del nosotros”, y esto en dos sentidos: - *a*) en tanto el destinatario del llamado es también la “comunidad” de los “convocados” (*comunión* interpersonal e institucional del nosotros), y - *b*) en tanto la convocación es una interpelación ética que se expresa y se objetiva, en la historia, como social y política. La relación religiosa así descrita sería entonces un fenómeno de personalización que simultáneamente opera la individuación del hombre a la vez que exige la comunión interpersonal de la comunidad<sup>33</sup>.

2. Scannone asume también como punto de vista formal, el momento “objetivo” de la “relación religiosa”. En efecto, este aspecto está ya entrelazado al primer momento existencial, porque como lo venimos de mostrar, la relación intersubjetiva es inherente a la existencia humana personal. Pero luego, asumiendo este momento Scannone va de lo interpersonal a lo institucional e histórico.

Siguiendo a Bernard Lonergan, Scannone considera las situaciones de injusticia y violencia social como un “absurdo social”, absurdo al que contrapone la dinámica de las “conversiones” que surgen del análisis de la dinámica existencial de auto-trascendencia de la intencionalidad humana, según lo describe el teólogo canadiense<sup>34</sup>. Las conversiones se asientan en la dicha dinámica de auto-trascendencia, y tienen su culminación en la “conversión afectiva” al bien (social) como *amor* en la experiencia del “estar-en-amorado sin condiciones” (familiar, esponsal, fraternal, civil), lo cual finalmente se corona con la experiencia del “amor *de* Dios derramado en nuestros corazones”<sup>35</sup>.

Subraya el filósofo de San Miguel, que esta “conversión del corazón” hacia los otros que, por la compasión y la misericordia, moviliza a “la praxis de la justicia”, sería eficaz solamente y a condición - *a*) de ser “afectiva”, es decir que implique la energía vital del amor humano como *eros* y *filia* en el amor desinteresado del *ágape*; y - *b*) que este amor desinteresado (*ágape*) reciba su ser incondicio-

<sup>33</sup> Cf. RNP, 97. 100-101.

<sup>34</sup> LONERGAN, Bernard, *Método en teología*, Salamanca: Sígueme, 2006.

<sup>35</sup> Cf. RNP, 132-135.



nado de la interpelación del *otro personal* que reclama ser amado en sí y por sí, realizando así el imperativo kantiano de *respeto* al hombre como “fin en sí”. De esta manera, la conversión ética a la justicia se plenifica en la conversión afectiva al amor (desinteresado), en una dialéctica (amor-justicia, siguiendo la formulación de P. Ricoeur) que implica una “acción sinérgica de ambos y de uno en el otro”<sup>36</sup>. Dicha interpelación incondicionada acontece históricamente en el grito y el llamado de los excluidos y las víctimas, y este llamado abre a su vez nuevos horizontes “de comprensión y acción histórica”, es decir que realizan una nueva conversión, a la que Scannone denomina “conversión histórica”. Esta interpelación histórica de los pobres y las víctimas realizan una “conversión” en el sentido en que abre nuevos “horizontes de sentido”, análogamente a la manera en que un texto “abre nuevas configuraciones de sentido”, ya que ofrece a las personas y las comunidades, por medio la “imaginación de la inocencia” o de “esquematismos afectivos” (en palabras de Ricoeur), la posibilidad de la “(re-)construcción de un nuevo mundo”, como una “alternativa posible” o una “utopía” “hasta cierto punto realizable”<sup>37</sup>.

Al respecto, es interesante notar cómo Scannone plantea la cuestión central de la relación (intersubjetiva) socio-política: “la construcción de un mundo más humano”<sup>38</sup> en su articulación con la relación religiosa, esto último a partir de una relectura del problema clásico del *concurso Divino* con la libertad humana.

La (re-)construcción de un mundo más humano, implicando la libertad humana de las personas en las comunidades, implica “de suyo” la intervención de un llamado “último” que opere el paso del ser a la nada, y en este caso, a la novedad de una “nueva” situación y realidad histórica más justa y más humana. Inspirado en Lévinas, Scannone piensa la acción divina como una “solicitud” o “moción”, es decir un llamado que suscita la bondad liberando la libertad (en lugar de limitarla) de las personas y de la comunidad

<sup>36</sup> RNP, 138, cf. 133-139.

<sup>37</sup> Cf. RNP, 143-147; 156-157.

<sup>38</sup> RNP, 131.

humana, para que sean capaces de pasar del interés egoísta a la compasión por los pobres y las víctimas. Es decir, que la “conversión” (histórica hacia los pobres) y la superación del mal por el bien (en lugar de la violencia que engendra el mal por mal), se realiza (siguiendo a Lonergan) por y gracias a la donación del *don* del amor (que suscita la compasión) “venido de arriba”, es decir desde una “altura”. En suma, la acción divina acontece - a) tanto *en el origen* del llamado: por la interpelación “incondicionada” y la “altura” desde donde convoca, y - b) como *en su realización* (“causación” según K. Rahner), ya que en la construcción de un mundo más justo y más humano, acontece el paso a una novedad, renovándose así el gesto de la creación, pasando, no de la nada al ser, sino a un plus de ser, es decir a una realidad inédita no contenida en la situación anterior<sup>39</sup>. Así, Scannone sigue a K. Rahner y al mismo Lévinas, al comprender el encuentro entre libertad (humana) finita y la libertad (Divina) infinita como una mutua promoción<sup>40</sup>, como lo dirá en su conferencia póstuma: como un misterio de comunión.

En esta línea, Scannone profundiza la comprensión de la relación y comunión entre libertad humana creada finita, y libertad divina infinita, a la luz de la experiencia de la elección en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Efectivamente, retomando a Gastón Fessard y a Miguel Ángel Fiorito<sup>41</sup>, nuestro autor ve que en el acto libre, acontece la unión (encuentro y comunión) en la acción de la libertad infinita que teniendo prioridad libera, estimula y favorece la libertad finita para la realización del bien; de manera que la *praxis* es así el lugar y el instrumento del encuentro con Dios; y retoma así el famoso “...*in actione contemplativus*” que el P. Jerónimo Nadal aplicara a San Ignacio de Loyola<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Cf. OVERHAGE Paul; RAHNER, Karl, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1961, esp. 55-78.

<sup>40</sup> Cf. RNP, 147-150.

<sup>41</sup> Cf. FESSARD, Gaston, *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Tiempo. Gracia. Libertad*, Santander-Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 2010. Fiorito, Miguel Ángel, “Teoría y práctica de los Ejercicios Espirituales según G. Fessard”, *Ciencia y Fe* XIII (1957) 331-352.

<sup>42</sup> Este ideal de vida, corresponde a la vocación de los jesuitas. De Ignacio de Loyola, decía en efecto Jerónimo Nadal: “[Ignacio de Loyola] en todas las cosas, acciones, coloquios



3. Finalmente, considera Scannone la “relación religiosa” en cuanto tal como auto-donación y acogida del Misterio Santo absoluto.

Para la presentación de este tema, traigo aquí uno de los trabajos de Scannone, que según mi consideración, junto con la Lección Magistral de Loppiano, son las páginas especulativas y sistemáticas más altas y logradas respecto a la cuestión que nos ocupa aquí. Se trata del texto: “Dios desde las víctimas” publicado en el año 2000 y retomado en su libro RNP<sup>43</sup>.

Allí Scannone plantea la cuestión de Dios de la siguiente manera: En la “actual situación del pensar” descrita como nihilismo, crisis, en los límites, etc., Scannone rastrea, utilizando la expresión de Rosenzweig, un Nuevo Pensamiento que él caracteriza como la recompreensión de los principios de “identidad”, “necesidad”, “inteligibilidad”, “eternidad” y “universalidad”, a partir de un pensamiento de la “alteridad” y del “estar”<sup>44</sup>. Y esta “situación del pensar” contemporáneo exige un replanteo de la cuestión de Dios, ya no ingenuo ni idólatrico ni alienante, sino que asumiendo la crítica (kantiana) a la ilusión trascendental y a la onto-teología (Heidegger), y más aún “oyendo” la interpelación del grito de las víctimas “del (y los) Holocausto(s)” históricos, piense a Dios y la relación religiosa en “responsabilidad” y “amor”<sup>45</sup>.

Pensar la relación religiosa desde alteridad implicaría un mutuo reconocimiento entre Dios y el hombre, y entre la libertad de ambos —como lo señalamos aquí más arriba. Una tal relación llevaría a reconocer en Dios una potencia, que por el reconocimiento del otro, es decir la alteridad humana y su libertad, supe-

---

sentía y contemplaba la presencia de Dios y el afecto de las cosas espirituales, al mismo tiempo contemplativo en la acción (lo cual solía explicar así: hay que encontrar a Dios en todas las cosas”. NADAL, Jerónimo MHS), *Monumenta Natalis V*, 162, en: *Las pláticas del P. Jerónimo Nadal*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2011, p. 395.

<sup>43</sup> “Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un ‘nuevo pensamiento’, *Stromata* 56 (2000) 27-47; RNP, 103-129.

<sup>44</sup> Cf. RNP, 109; 126 esp., nota 55.

<sup>45</sup> Cf. RNP, 105-107.

rando “la violencia de lo sagrado” (R. Girad) se haga impotente por la omnipotencia del amor. Así, al aparecer de la alteridad humana junto a Dios que se explica por una auto-kénosis del mismo Dios, seguiría una radicalización de la kénosis al respetar la respuesta libre del hombre: ya sea que el hombre responda en el amor, o en la perversión del don de la libertad. De allí que en la conferencia de Loppiano, Scannone se refiera a esta kénosis divina como “una especie de *imprudencia* de la Libertad infinita al crearla a aquélla como libre y, por consiguiente, capaz de introducir el pecado y, en el caso del hombre, la muerte, en la creación”<sup>46</sup>.

Y finalmente, habría según Scannone una implicación divina kenótica definitiva en la interpelación del otro, especialmente del pobre y las víctimas históricas<sup>47</sup>. En la situación de injusticia en la que los pobres aparecen abandonados “Dios está” (citando a Cullen) “más allá de las determinaciones del ser”<sup>48</sup>, inescrutable en la “sin razón” de la pasión injusta. De esta manera, la noción de “perfección” (Divina) es (re)comprendida “desde las víctimas” como (com) pasión y misericordia<sup>49</sup>.

La inteligibilidad del “misterio de Dios”, pasa así a la lógica del don y del amor: ya que la aparición ante Dios del hombre en su alteridad es posible como un acontecer “gratuito” como “don” de un amor que “se da libremente sin retener nada, y en el caso de Dios, da el don de la libertad a otros, a fin de que respondan libre y responsablemente con amor”<sup>50</sup>. Y la respuesta del hombre, o el rechazo, acontece ante los hombres a quienes Dios ama, y desde quienes él ama y solicita amor y responsabilidad<sup>51</sup>.

Así, en la relación religiosa en tanto relación con el Dios amante, la respuesta del hombre acontece como relacional e histó-

<sup>46</sup> OU, punto 1.3.

<sup>47</sup> Cf. RNP, 121-125.

<sup>48</sup> RNP, 127.

<sup>49</sup> Cf. RNP, 229.

<sup>50</sup> RNP, 122.

<sup>51</sup> Cf. RNP, 121-125.



rica, es decir encarnada en mediaciones “sociales” e incluso “institucionales”, no sólo porque el hombre siendo histórico, corporal y social, sólo puede implicarse en objetivaciones, sino porque Dios mismo se encarna en la solicitud y el llamado de los hombres, especialmente de los pobres<sup>52</sup>.

#### 4. TEO-LÓGICA

1. Como lo señalamos rápidamente aquí más arriba, con la expresión de Rosenzweig: Nuevo Pensamiento, Scannone designa al particular universo filosófico que atravesamos luego del “acabamiento de la modernidad” (según la expresión de Heidegger), en el “fin de la metafísica” y la “muerte de Dios” (Nietzsche)<sup>53</sup>. Es esta situación, inspirado en los estudios de Werner Marx, indica cuatro rasgos característicos a partir de los cuales la racionalidad en crisis comprendió el “principio originario”: la “identidad”, “necesidad”, “inteligibilidad” y “eternidad”, a los que Scannone agrega la “universalidad”. Estos rasgos son recomprendidos por el Nuevo Pensamiento desde la “alteridad”, la “gratuidad”, “el amor y el sentimiento” y la “novedad histórica”<sup>54</sup>.

Con respecto a la “identidad”, Scannone retoma las indagaciones de Lévinas quien al cuestionar la mismidad del ego repensó la identidad personal como “ipseidad” a partir de la “alteridad originaria”. Así, el “yo” (ipse) alcanza su unicidad en relación y desde el otro personal “tu” y en apertura a todo otro “él”, llegando así a una “unidad plural” donde tanto la “unidad” como la “pluralidad” son irreductibles en el nos-*otros*, y luego en la relación con cada “vos-*otros*” y “ellos” de la “identidad plural universal de la humanidad histórica”<sup>55</sup>. En cuanto a la “necesidad lógica”, más allá de la determinación y del cálculo, es reinterpretada desde la libertad, la gratuidad y la historicidad, propias de la “racionalidad” de las relaciones interpersonales y del lenguaje estético que corresponden a

<sup>52</sup> Cf. RNP, 281.

<sup>53</sup> Cf. RNP, 105-106

<sup>54</sup> Cf. RNP, 109.

<sup>55</sup> Cf. RNP, 118.

la “inteligibilidad” del amor y la belleza. En cuanto a la “eternidad”, la “novedad histórica” permite pensar la eternidad (y el tiempo) no sólo desde el presente (como lo hizo la ontología), ni sólo desde el pasado (mentalidad mítica), sino también (como en la mentalidad bíblica) desde el futuro en tanto el “evento” es “adveniente” e “imprevisible”. Y finalmente, la “universalidad” como “analógica” (y no dialéctica) y “situada” (según la expresión de M. Casalla)<sup>56</sup>. Pero, además de reinterpretar el origen desde la “alteridad”, Scannone incorpora los aportes de la filosofía del “estar”, propia de la mentalidad latinoamericana, siguiendo a Kusch y Cullen, cuyo aporte ofrece conceptos para pensar el “momento trágico del mal”, en el que se incluyen el sufrimiento de las víctimas. De este modo las notas del origen serían: “a) identidad, diferencia/gratuidad, ambigüedad; b) necesidad, gratuidad, destinalidad; c) inteligibilidad, amor/sentimiento, abisalidad; d) eternidad, novedad histórica, imprevisibilidad; e) universalidad, unicidad (del singular), irrepitibilidad (fáctica)”<sup>57</sup>. Con esto, el pensamiento filosófico de Scannone es un “nuevo pensamiento desde las víctimas”<sup>58</sup>. La Filosofía de la religión y la Teología filosófica deben entonces asumir y responder a las exigencias de este Nuevo Pensamiento.

2. Scannone se empeña en indagar las posibilidades de un pensamiento y un lenguaje, que se refiera al Misterio Santo, dando cuenta de la experiencia religiosa e incluso, de manera especulativa culmine en una Teología filosófica. Esta, deberá, retomando lo dicho anteriormente, superar la “ilusión trascendental” (Kant) y la onto-teología (Heidegger), así como incluir un momento pragmático.

Se trata aquí, de un “paso” hacia una descripción o fenomenología óptica, a una fenomenología que alcance categorías y principios; es decir una Filosofía de la religión y una Teología filosófica.

Este paso, es abierto por el uso de conceptos especulativos en sentido analógico, es decir que “enraizado en la fenomenología” de

<sup>56</sup> Cf. RNP, 119.

<sup>57</sup> RNP, 126 nota 55. Cf. 125-129.

<sup>58</sup> RNP, 126.



los fenómenos (saturados de sentido) y “por la hermenéutica que los interpreta” continúa en una conceptualización no reductora, sino “recolectora del sentido que se epifaniza en las teofanías”<sup>59</sup>. El concepto en su uso analógico opera una “transgresión semántica”, que la misma donación de sentido de la teofanía suscita, por medio de la negación y la apertura a la eminencia<sup>60</sup>.

Pero, el momento “negativo” de la analogía, indica no solamente una “muerte del ídolo” en tanto es una crítica a las absolutizaciones dogmáticas y las ideologías, sino que también es una kénosis del mismo sujeto, que despojado de su rol objetivante y dominante ingresa en la lógica de la donación y la solicitud que lo convoca a una respuesta ética responsable. Efectivamente, el lenguaje analógico referido a Dios implica significaciones y testimonio ético-histórico, que se corona en un momento pragmático: - *a*) porque todo lenguaje acontece en el ámbito de la intersubjetividad y se articula como “forma de vida y de praxis” (Wittgenstein); y - *b*) porque al igual que el lenguaje poético, el lenguaje teológico, asumiendo el lenguaje religioso-simbólico y el conceptual analógico, es autoimplicativo<sup>61</sup>.

3. Del paso de la descripción óptica o segunda, al momento de una filosofía primera que se abra y se proyecte hacia una Teología filosófica, surgen principios y categoría de orden especulativo, pero también axiológicos y éticos. De allí que sea posible un discernimiento de las formas en las que la relación religiosa se configura en la historia contemporánea.

Efectivamente, es evidente que en las configuraciones religiosas se entrecruzan, a veces conflictivamente, los imaginarios y horizontes de comprensión tradicionales, modernos y tardo- (y/o post-) modernos. Por eso, las formas religiosas actuales pueden presentarse con ambigüedades que llegan incluso al fanatismo o a los irracionalismos en su aspecto negativo; o también en aspectos

<sup>59</sup> RNP, 70.

<sup>60</sup> Cf. RNP, 70-72; 200-210.

<sup>61</sup> Cf. RNP, 72-74.

positivos entre los que se destacan el diálogo entre las religiones en la búsqueda de la paz y de un mundo más humano<sup>62</sup>, la conciencia ecológica y el cuidado de la casa común, etc.

Siendo el Nuevo Pensamiento” un pensamiento relacional, que busca acoger la alteridad en comunión y comunicación, e implicando una pragmática “ético-histórica” de la compasión y el amor<sup>63</sup>, interpela a las religiones en sus estructuras para que, la relación: entre Dios y el hombre, y entre los hombres y comunidades, entre los habitantes de la Tierra y la Naturaleza nuestra Casa Común, se encarne en instituciones que promuevan esta misma lógica de amor y comunión, en un diálogo hacia fuera, entre ellas y aún al interior de sí mismas<sup>64</sup>. Y quizás dicha “*praxis del amor y del diálogo* entre hombres de diferentes culturas y religiones y aun entre las religiones mismas puede operar como una nueva *epifanía* del Misterio Santo en cuanto amor”<sup>65</sup>.

\* \* \*  
\* \* \*  
\* \* \*

En las primeras líneas de este texto había escrito que la pregunta por Dios y su explicitación impregnan no solamente la obra y el pensamiento de Juan Carlos Scannone, sino más aún su vida. La explicitación de Dios como comunión en relaciones de amor, donación y entrega, acogido en libertad —que es también un don gratuito— es la formulación de una experiencia vivida por él.

Luego de su muerte, recibí el encargo de mis superiores de ordenar y seleccionar sus papeles y libros. Entre los papeles y manuscritos encontré un cuaderno con notas personales del tiempo de su Tercera Probación, realizado entre el año 1963 y 1965. En la última página de su memorial del mes de Ejercicios Espirituales, Juan Carlos había anotado una serie de seis frases que resumían los frutos de su experiencia. Luego, entre sus libros de oración y algu-

<sup>62</sup> Cf RNP, 275-277.

<sup>63</sup> Cf. RNP, 284.

<sup>64</sup> Cf. RNP, 284-285.

<sup>65</sup> RNP, 287.



nos de lectura frecuente, me encontré nuevamente con algunas de esas frases, transcritas en un papel o en estampas religiosas. Tuve la impresión de que esas frases eran impulsos espirituales que lo siguieron motivando durante toda su vida. Más aún pensé: esas frases condensaban intuiciones profundas que las fue viviendo y algunas explicitando en su pensamiento y sus escritos.

Le doy la palabra final a Juan Carlos, para escuchar resonar con él tres de esas frases, escritas por primera vez pocos años después de su ordenación y que continuaron resonando hasta su Conferencia póstuma de Loppiano:

*Dios es Amor en la circumincesión de relaciones distintas de amor.*

*Acepto ser amado en el Bien Amado.*

*¡Vive en mí, ama en mí, tómame como instrumento! ¡Actúa y padece Tú en mí y yo en Ti!*