

REVISIÓN CRÍTICA DE LA NOCIÓN DE *PRAXIS ÉTICO-HISTÓRICA* DESDE UNA PERSPECTIVA DIALÓGICA-LINGÜÍSTICA

Una confrontación con el pensamiento de Juan Carlos Scannone

CRITICAL REVIEW CONCERNING THE NOTION OF *ETHICAL-HISTORIC PRAXIS*, FROM A DIALOGICAL-LINGUITIC PERSPECTIVE

A confrontation with Juan Carlos Scannone's thought.

Federico Ignacio Viola¹ (UCSF - CONICET)

fviola@ucsf.edu.ar

Santa Fe (Santa Fe), Argentina

Luciano Maddonni² (UNSAM)

<mailto:mlucianomaddonni@yahoo.com>

Buenos Aires, Argentina

Recibido: agosto de 2020

Aprobado: septiembre de 2020

Resumen

Partiendo del carácter abierto y dialógico del pensamiento de Juan Carlos Scannone, el presente artículo expone su comprensión de la praxis ético-histórica en tanto comprendida como *dialógica*. Se muestran, a su vez, las consonancias y resonancias de dicha comprensión, respecto de las consideraciones actuales sobre la praxis llevadas a cabo por la pragmática lingüística contemporánea. De la contrastación entre ambas perspectivas, resulta el primado de lo pragmático-histórico efectivo, lo cual permite explorar las posibilidades que se abren para repensar la acción humana concreta en sus distintas realizaciones políticas, éticas y culturales.

Palabras clave: PRAXIS ÉTICO-HISTÓRICA - DIÁLOGO - FILOSOFÍA LATINOAMERICANA - PRAGMÁTICA - PERFORMATIVIDAD

¹ Doctor en Filosofía (Universidad de Friburgo, Alemania), Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional del Litoral, Argentina). Actualmente se desempeña como Investigador Asistente del CONICET y lleva adelante tareas de docencia de grado y posgrado en la Universidad Católica de Santa Fe y en la Universidad Tecnológica Nacional, Regional Santa Fe. Áreas de investigación: Teoría Ética, Teoría política y de la justicia, Filosofía del lenguaje, Nuevas tecnologías, educación e informática. <https://orcid.org/0000-0001-6845-9270>.

² Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de San Martín) y Profesor en Filosofía (Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires). Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Filosofía. Se desempeña como docente del área de pensamiento latinoamericano en la Universidad Nacional de San Martín y filosofía de la educación en la Universidad Nacional de Hurlingham.

Abstract

On the basis of the open and dialogical nature of Juan Carlos Scannone's thought, the article presents his understanding of the notion of ethico-historical praxis as it is conceived in a dialogical way. In turn, the consonances and resonances of this understanding are shown, in respect with the current considerations on praxis carried out by contemporary studies on linguistic pragmatics. The comparison of both perspectives results in the primacy of the effective pragmatic-historical dimension which allows the exploration of possibilities that open up in order to rethink concrete human action in its different political, ethical and cultural realizations.

Keywords: ETHICO-HISTORICAL PRAXIS - DIALOGUE - LATIN AMERICAN PHILOSOPHY - PRAGMATIC - PERFORMATIVITY.

Introducción

Una de las características distintivas del pensamiento de Juan Carlos Scannone fue sin duda su reflexión dialógica y siempre abierta a nuevas perspectivas. El objetivo del presente escrito consiste precisamente en hacer dialogar la filosofía de Scannone, específicamente su noción de praxis, tan cara al pensamiento latinoamericano, con una propuesta concreta esencialmente desde algunas consideraciones sobre la praxis desde la pragmática lingüística contemporánea. De esta forma se aspira a repensar la acción humana y a ofrecer, a través de consonancias y resonancias con el pensador argentino, una propuesta alternativa y hasta incluso innovadora respecto del obrar humano en sociedad.

La acción humana en el sentido moderno posterior a Descartes, en la línea de una tradición de pensamiento platónico-intelectualista, es restrictiva respecto de una noción de *praxis* más abarcadora y general como la que se intentará contrastar en la presente investigación, a partir del diálogo propuesto.

Llevando a cabo esta exposición crítica ampliativa del concepto del obrar humano podría enriquecer el replanteo de la concepción vigente de acción política y ética del individuo para lo cual se presupone necesario recuperar el sentido profundo de *praxis*, que va más allá de la noción de un sujeto individual

que actúa en orden a lograr objetivos estratégicos que se representa teóricamente como parte de su proyecto de acción.

Es nuestro propósito demostrar que el esfuerzo filosófico de Scannone no ha perdido vigencia, sino que, por el contrario, sigue en condiciones de entrar en diálogo y aportar a los debates actuales del pensamiento filosófico. En este sentido, se presentan concordancias entre las revisiones actuales de la noción de praxis y el pensar scannoneano en cuanto dirigido a pensar una filosofía inculturada en Latinoamérica que contribuya a una acción política y ética orientadora y liberadora respecto de estructuras opresoras y denigrantes de la dignidad humana. Dicho esfuerzo implicó ante todo la necesidad de articular una concepción universal de valores y normas, surgidos de un pensar filosófico desenraizados de toda particularidad histórico concreta, con una mediación ético-histórica particular, relativa y circunscrita al quehacer latinoamericano de la época. Dicha articulación, como se expondrá a continuación, tiene su lugar y cumplimiento en un proceso lingüístico-dialógico de encuentro alterativo que se hace efectivo necesariamente en el respeto de las peculiaridades de los participantes en el diálogo, sin por ello olvidar la eficacia histórica del mismo.

En el pensamiento filosófico actual se lleva adelante una revisión crítica de la noción de praxis, en busca de su sentido más propio desde un análisis de la praxis lingüística. En esta dirección, siguiendo a Andreas Hetzel, se lleva a cabo una reconstrucción genealógica de la *praxis* lingüística tal y como estaba implícita en la acción política y discursiva en la antigüedad griega y romana, principalmente en la sofística y la retórica. Dicha forma de praxis, caída en desgracia después de Platón, constituye la base para una reinterpretación del actuar humano en el campo de lo social, en sintonía con el intento filosófico de Scannone.

Sin reducir, empero, ambas perspectivas la una a la otra, y sin confundir sus peculiaridades, se pretende ofrecer aquí una confrontación entre la noción *pragmática de la acción lingüística* tal como la reconstruyen entre otros Hetzel y la noción de mediación ético-histórica *dialógica* y pragmática que anima el pensar de Scannone.

Para eso se lleva adelante en primer lugar (I) una exposición de la concepción de Scannone de la praxis ético-histórica popular como *dialógica* y la conceptualización que hace de ella desde una perspectiva lingüística como pragmática dialógica. En segundo término (II), se presenta una diferenciación crítica de las nociones de praxis y la teoría de la acción. Luego se presenta la noción de performatividad, desde una perspectiva histórica, como concepto bisagra que articula la praxis lingüística con una noción general de *praxis* como acción humana. Finalmente (III), a partir de las consonancias y resonancias entre ambas propuestas, se ofrecen consideraciones generales respecto de una nueva forma de considerar la acción política y ética en general para la consecución de una sociedad más humana, tanto a nivel latinoamericano como a nivel global.

I. La *praxis ético-histórica* en el pensamiento de Scannone

El itinerario reflexivo de Scannone comienza con la clara conciencia del *fin de los tiempos modernos*. Como símbolo de ello puede leerse el dato que su primera publicación haya sido una reseña del libro así titulado de Romano Guardini. Hacer frente a esta situación epocal implicó para Scannone estar a la altura del nivel actual de conciencia alcanzado por la reflexión filosófica contemporánea y su exigencia de implantar todo el pensamiento en una *dimensión más originaria*. Tras las huellas del *Seinsdenken* heideggeriano y la *intentio* blondeliana, esta toma de postura lo pone en el camino de superar lo que entiende como las dicotomías constitutivas del entendimiento moderno, por ejemplo *teoría-praxis*, *ideal-real*, *individuo-sociedad*, *trascendencia-inmanencia*. Esa superación lo condujo progresivamente a un programa filosófico que posteriormente Scannone llamará un “nuevo pensamiento”.³

En los marcos de este nuevo pensamiento la preocupación de Scannone por la cuestión de la *praxis* y especialmente por la *praxis histórica* fue constante y permaneció subyacente en casi toda su dilatada producción. Sea en busca

³ Entre otros cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos - UNAM, 2005.

del verdadero y auténtico proceso de liberación, sea proyectando las líneas estructurantes de la mediación histórica del *ethos* cultural que surge de la sabiduría popular, o sea en la propuesta de interrelación entre las diferentes culturas, el jesuita argentino buscó y esbozó una “praxis de nuevo cuño”,⁴ que podríamos denominar como *praxis ético-histórica*.

Un análisis exhaustivo sobre la comprensión y el uso de la cuestión de la praxis en el pensamiento poliédrico de Scannone, que reconozca sus distintas modulaciones y la proyecte en sus distintos niveles excede los límites de este trabajo. En esta primera parte nos limitaremos a presentar, bajo la óptica anunciada en la introducción, su concepción de la praxis ético-histórica popular como *dialógica* y la conceptualización que hace de ella desde una perspectiva lingüística, que el argentino llevó adelante desde la década del ‘80.

I.1. Praxis dialógica

a) El influjo de la experiencia judeo-cristiana

Una nota especial en el proyecto filosófico de Scannone tiene el lugar que el jesuita le otorga al cristianismo en la historia del pensamiento filosófico y en la actual tarea de superación y radicalización. Siguiendo a su maestro Max Müller, Scannone considera que la historia de la filosofía occidental es la historia del *encuentro* de la metafísica griega con el cristianismo, esto es, entre la experiencia griega del ser y la experiencia judeo-cristiana.⁵ Esta segunda experiencia otorga prioridad al *acontecer* por sobre el *logos*, y consecuentemente aporta una nueva comprensión de la historicidad y la libertad, y por ello mismo, una nueva concepción de la praxis. Contra la imagen de expresiones aparentemente paralelas o contradictorias, aquella experiencia judeo-cristiana estuvo presente en el desarrollo histórico del pensamiento filosófico. Más aún, precisamente en los autores que Scannone considera que han avanzado en esos pasos históricos, en la dirección de radicalización, se

⁴ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona, Anthropos - UNAM, 2009, p. 135.

⁵ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento de la acción...*, pp. 27-28.

comprueba un “influjo” cristiano debido a la reflexión sobre su nueva comprensión de la historicidad, la libertad, el diálogo y la praxis. En efecto, desde los pensadores medievales, pasando por Hegel (que, según Scannone, está secretamente impregnado de la fe cristiana), hasta Heidegger, Blondel y Levinas, en todos ellos, aunque ciertamente con mayor o menor intensidad, y mayor o menor reconocimiento, hay una reflexión sobre o bien la experiencia histórica constituyente del cristianismo, o su tradición espiritual, o incluso la historia de sus esfuerzos de comprensión racional. Es en esta línea que Scannone inscribe su nuevo pensamiento.

b) De la praxis moderna a la acción. El trasfondo blondeliano

La concepción scannoneana de la praxis tiene su presupuesto último en Maurice Blondel, a quién dedicó su tesis doctoral publicada en 1968 con el título *Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel*. Más aún, el propio Scannone en reiteradas ocasiones consideró a la interpretación blondeliana de la *acción* una de las claves especulativas de su pensamiento.⁶

En Blondel Scannone encuentra un precursor de la superación de la modernidad, en *concordia discors* con la dimensión originaria abierta desde el *paso hacia atrás* dado por Heidegger. Scannone compara el *renversement* blondeliano que acontece en la opción que propone el francés con la *Kehre* heideggeriana, en tanto ambas intentan superar la filosofía de la subjetividad y buscan pensar más allá de la modernidad.⁷ Pero a diferencia del alemán, “su método lo lleva a reinterpretar, desde una superación de la metafísica moderna, no sólo al pensamiento (lo *noético*), sino a aquello que luego él va a denominar lo *pneumático*, es decir, la persona, la praxis y la historia”.⁸ Dicho de otro modo, para Scannone, Blondel otorga a la superación de la modernidad

⁶ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires-Madrid, Guadalupe-Cristiandad, 1987, p. 16.

⁷ Sobre la comparación entre Blondel y Heidegger cf. Juan Carlos SCANNONE, *Sein und Inkarnation...*, pp. 79-81.

⁸ SCANNONE, Juan Carlos, “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, *Nuevo Mundo III* n° 1 (1973), p. 229.

una “radicalidad práctica”⁹ que, según su interpretación, no estaba presente en el pensamiento del filósofo de la Selva Negra. Con este acento en la *dimensión práctica*, el esfuerzo de Blondel se asemeja al de Marx respecto a Hegel en la modernidad, pero realizado ahora desde una dimensión más originaria que aquella.

La preocupación blondeliana que Scannone hace suya se centra en redirigir el pensar a un momento previo a todo dualismo o dicotomía entre teoría y praxis, conocimiento y voluntad, libertad y necesidad, autonomía y heteronomía, natural y sobrenatural, immanencia y trascendencia en el que queda encallado el pensamiento moderno. Esa dimensión más originaria la encuentra el filósofo de Aix en la *acción*, en tanto es anterior a aquellas dicotomías, pero no a sus distinciones.

De la comprensión de Blondel sobre la acción, Scannone retendrá de forma especial tres aspectos. En lo que hace al primero, la inscripción de la acción en el marco de una filosofía de la libertad. Pues Blondel lleva adelante una fenomenología de la praxis, y descubre en ella una dialéctica de la libertad, que culmina en la opción libre. En segundo lugar, la afirmación de que la acción humana re-úne de hecho todas las dimensiones del hombre, sin confundirlas ni reducirlas mutuamente. Según Blondel en el “actuar concreto de hombres, grupos y pueblos —en cuanto es actuar humano— se articulan diversas dimensiones del ser, que entre sí son distintas, pero se unen fáctica y prácticamente”.¹⁰ Por último, el tercer aspecto radica en que, en verdad, la acción es una *respuesta*. Partiendo del análisis de la desproporción entre la voluntad de la acción y su obra, Blondel descubre que, en último término, ella es siempre pasividad primera; es decir, acogida de un don creador previo y

⁹ SCANNONE, Juan Carlos, “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, p. 229.

¹⁰ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, p. 106. Continúa Scannone ampliando su idea: “Señalemos, al menos, tres dimensiones globales de la acción: a) la teológica, que sólo la fe descubre, porque es gratuita; pueda darse en forma de aceptación del don de Dios o de su rechazo; b) las dimensiones humanas radicales, que son las esenciales naturalmente a la acción humana personal, social e histórica; c) las de experiencia inmediata, entre las que en nuestro contexto especial merece especial consideración la dimensión política de construcción y/o transformación del mundo social y cultural”.

trascendente que la funda y la solicita, descubriendo así la acción de la trascendencia en el seno de la inmanencia.

c) Praxis ética. La interpelación levinasiana

Otro interlocutor clave para la comprensión de Scannone de la praxis es sin duda Emmanuel Levinas. Para el jesuita, el núcleo de Levinas consiste en afirmar que la verdad, más que el acontecer del develamiento (*a-létheia*) es el de la revelación que acaece como lenguaje del rostro del pobre. El rostro del otro irrumpe mediante una interpelación eminentemente ética que exige respuesta. La interpelación del rostro me libera para la libertad, de modo que dicha libertad es respuesta que se deriva de aquella interpelación y de esta forma orienta la praxis. De aquí que la auténtica praxis sea siempre una praxis ética *responsable* de frente a la interpelación del otro. El carácter eminentemente ético que cualifica dicha praxis hace referencia al *respeto* por la alteridad al que me que inviste de manera inherente el rostro del otro.

Para Scannone en tanto la interpelación del rostro acontece como lenguaje, a partir de él se da el inicio de todo *diálogo*. Esta noción de diálogo posee una significación precisa y cobrará progresivamente una centralidad en la economía del pensar scannoneano. Por diálogo no entiende Scannone meramente un intercambio de palabras, por más respetuoso de la alteridad del otro que sea. El diálogo es, ante todo, encuentro o relación ética. Diálogo mienta una relación que acontece en el modo de la *proximidad*, que difiere de manera absoluta de la relación sujeto-objeto que prima en la ontología moderna, y trasciende la voluntad de poder que para Scannone la anima y no le permite reconocer al otro como otro. En la relación establecida por el diálogo los términos de la relación permanecen *ab-sueltos* en ella, sin fusionarse, es decir, se mantienen libres y separados. Todo auténtico diálogo, por lo demás, tiene su comienzo en el dejarse cuestionar, es decir en la escucha. La primera palabra del diálogo es la que surge de la interpelación del rostro otro, a la que le corresponde una primera escucha silenciosa, cuya respuesta ya es una palabra segunda. Palabra que puede libremente o bien atender o bien ignorar su cuestionamiento, pero siempre ya es respuesta, palabra segunda. Y

precisamente en la libertad que el diálogo supone radica su imprevisibilidad y su estatuto de *acontecimiento*, en tanto por él acontece lo impredeciblemente nuevo de la historia, auténtico advenimiento futuro.

d) Praxis ético-histórica. La explosión latinoamericana

Como lo ha reconocido el propio Scannone en 1971 acontece la explosión latinoamericana y liberacionista de su pensamiento.¹¹ Lo acuciante de la situación histórica latinoamericana irrumpe disruptivamente y acapara inmediatamente toda la reflexión del autor, decidido a ser coherente con su comprensión del pensar como escucha abierta a lo nuevo. Pero esta emergencia no se da en su reflexión como un simple tema lateral, sino como *horizonte* decisivo para un pensar filosófico que quiera estar a la altura de la nueva época histórica.¹² Esta *irrupción horizontal* moviliza todas sus dinámicas reflexivas en el imperativo de una mayor criticidad y radicalización. De aquí que desde el gesto liberacionista de Scannone, que ha sido considerado la primera etapa de su pensamiento, releerá en clave de radicalización lo ya aprendido y aprehendido de Blondel y Levinas.

Visto desde América Latina como lugar hermenéutico, es decir no como mera determinación geográfica sino como perspectiva histórico-cultural e histórico-social latinoamericana, Scannone considera que es necesario ir *más allá de Levinas*. Este *más allá* de Levinas consiste en una concretización e historización de su comprensión de la alteridad ética. Es el propio Scannone el

¹¹ Sobre la noción de *explosión* e *irrupción horizontal* para designar el comienzo del pensamiento latinoamericano y liberacionista de Scannone, a partir de 1971 y su peculiar dinámica cf. GONZÁLEZ, Marcelo y MADDONNI, Luciano, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, Buenos Aires, TeseoPress, 2020.

¹² Recordemos la comprensión de Scannone de filosofía latinoamericana: “Cuando se habla de filosofía latinoamericana, no se trata de una filosofía particular solamente para América Latina o que se restrinja sólo a ésta su campo temático, sino ante todo de una filosofía universal tanto en su vigencia como en sus temas y destinatarios, pero pensada desde la perspectiva histórico-cultural e histórico-social latinoamericana. América Latina no es entendida entonces como mero lugar geográfico del filosofar, o sólo como materia y destinataria de la reflexión (aunque también lo sea), sino como lugar hermenéutico de la misma” en SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una filosofía inculturada en América Latina”. *Yachay* 24 (1996), p. 110.

que se detiene a explicitar las diferencias que lo conducen más allá de Levinas. La precisión del texto justifica su cita en extenso:

en cuanto nuestro discurso usa categorías de Levinas... esas categorías son releídas desde nuestra situación latinoamericana, y por consiguiente, reinterpretadas críticamente. Así es que, mientras Levinas habla del rostro *del* pobre, nosotros sabemos que el pobre lo es *porque está oprimido*, y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento ético de la opresión. En segundo lugar, 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 justicia. Y, en tercer lugar, en América Latina ese clamor muchas veces mudo (o enmudecido) de los pobres y oprimidos es interpretado *socioanalítica* y *sociohistóricamente*, es decir, en su encarnación y mediación estructural, tanto *en sus causas* como *en la posibilidad real de su superación*. Es decir, no se comprende a los pobres sólo en forma individual e interpersonal, sino también *estructuralmente*, como pueblo dependiente y como grupos sociales explotados por un sistema injusto. De ahí que la praxis histórica que surge de la respuesta libre a esa interpelación ética no es meramente una praxis ética, como en Levinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social, como lo sugeriría el hablar de "los pobres" en plural, sino una praxis *ético-política*.¹³

Esto significa que la interpelación de la alteridad que exige mi respuesta responsable, en tanto se trata de la interpelación un otro concreto, constituye una interpelación determinada históricamente, es decir, siempre condicionada por un contexto histórico y social específico. De modo que la praxis que responda libremente a dicha interpelación está también siempre determinada en sus niveles más concretos. De aquí que podamos hablar de una praxis no solo ética, sino también social y política, y por lo tanto ético-histórica. No obstante, se trata de una determinación abierta en cuanto la interpelación es éticamente absoluta y no se puede reducir unívocamente de forma total a ninguna determinación.

¹³ SCANNONE, Juan Carlos, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", pp. 238-239.

e) La praxis ético-histórica es una *dialógica*

En cuanto ético-histórica, la praxis se enfrenta a conflictos históricos efectivamente acaecidos. En este punto, la propuesta scannoneana centrada en la irrupción del rostro del otro y el diálogo debe hacer frente a la conflictividad propia del acontecer social. Ya la praxis moderna, especialmente en la concepción hegeliana, tuvo la intención de pensar dicha conflictividad. Pero según el jesuita tal concepción propone hacerlo partiendo desde el conflicto y por eso mismo queda encerrado en él, sin la posibilidad de superarlo. Por su parte Scannone propone pensar la conflictividad desde la unidad originaria. El conflicto *supone* la relación social de paz. El diálogo es realmente auténtico y radical cuando es hecho desde el ámbito radical de la “relación social originaria”, que es de paz y unidad, puesto que la relación de encuentro ético de diálogo prima y atraviesa la del encuentro conflictivo.

Este planteo pese a no desconocer la conflictividad todavía corre el riesgo de no asumir suficientemente la *conflictividad histórica* de lucha y dominio y, en consecuencia, de recaer en una praxis no eficaz, sino superflua y volverse así nuevamente opresora. Scannone remite esta crítica a Hegel, y su desconfianza en el “juego del amor”, que según el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, “desciende hasta la edificación y aun la sosedad, si le faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”.¹⁴ Según el jesuita, la praxis entendida como praxis ético-política del diálogo no caería en ese riesgo, porque la liberación a la que tiende sólo se da *a través del paso* por el afloramiento y la elaboración de los conflictos latentes. Según Scannone, “el genuino diálogo no busca disfrazar la conflictividad del mundo real, sino transformarlo creativamente”.¹⁵ El acontecer del lenguaje es entonces diálogo y praxis históricos. El diálogo parte de la dimensión ética personal que trasciende, desde el comienzo, y no únicamente al final, la mera relación dialéctica de lucha porque respeta al que se enfrenta en cuanto es también un “otro”, pero, no sólo sin olvidar, sino pasando por la conflictividad real del

¹⁴ SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea de pensar practicante en Latinoamérica”, *Stromata*, XXVII, n° 1 (1971), p. 41.

¹⁵ SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una dialéctica de la liberación...”, p. 41.

mundo injusto y sin depotenciar la lucha liberadora.¹⁶ Por eso sostiene que “al proceso de la mediación liberadora... más que dialéctico, puede llamárselo *dialógico*”.¹⁷ De esta forma Scannone acentúa el aspecto eficazmente histórico del diálogo instaurado desde la dimensión ética de paz y libertad y su momento procesual y, por tanto, conflictivo. De modo que se trata de un “juego dialéctico del diálogo”, o una “dialéctica dialógica de la genuina liberación” o “dialógica de la liberación auténtica”.¹⁸

A diferencia de la mera dialéctica, dada la historicidad y contingencia de la palabra humana, la dialógica señala tanto la imposibilidad de prever individualmente y cerrar unilateralmente el proceso, como su consecuente apertura. Así el diálogo “pro-mueve una dialéctica no-absoluta, y por ello abierta al porvenir”.¹⁹ El diálogo abre el encierro de la dominación al ad-venir de la historia.

f) Praxis popular o sobre el sujeto de la praxis

La revisión a la que Scannone somete la noción de acción supone también la revisión del sujeto de la acción. Consecuentemente con su intento de pensar desde una dimensión más originaria que la metafísica moderna, Scannone afirma que no se trata de la praxis de un sujeto trascendental o de cualquier individuo de la sociedad. Pero tampoco se trata la praxis de las vanguardias políticamente concientizadas en alusión crítica a cierta comprensión marxista de la praxis. Para el jesuita el verdadero sujeto de la praxis, entendida como acción y como praxis ético-histórica es el *pueblo*. De aquí que la expresión que utilice Scannone sea *praxis popular*.

La sistematización filosófica de la noción de pueblo la encuentra Scannone, en diálogo con Rodolfo Kusch y Carlos Cullen, con la categoría de *nosotros*

¹⁶ Respecto de la noción de una paz que conserva la tensión de la relación con el otro y que no se resuelve en mero armisticio o reposo del sí en lo de sí, remitimos a: VIOLA, Federico Ignacio y BONET DE VIOLA, Ana María, “El lenguaje de la paz. Aportes para repensar los Derechos Humanos a partir de su potencial ético y relacional”, *Isegoría*, (En prensa).

¹⁷ SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una dialéctica de la liberación...”, p. 41.

¹⁸ SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una dialéctica de la liberación...”, pp. 49; 48; 57.

¹⁹ SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una dialéctica de la liberación...”, p. 41.

ético-histórico.²⁰ Para el jesuita el sujeto de la acción no es sólo (aunque sí es también) la persona individual, sino el nosotros. El nosotros no es la universalización del yo ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto. Tampoco es entendido como una especie de ego colectivo, ni como la mera suma de egos individuales. Para Scannone el nosotros “implica, además del yo, también al tú y los él (y supone a Él), que no son reductibles al yo ni siquiera comprendido trascendentalmente”.²¹ De aquí que al sujeto en tanto nosotros haya que entenderlo como una *comunidad ético-histórica*, en donde “el momento interpersonal y social de la alteridad ética (la relación sin mutua relativización entre yo, tú y los distintos él) es fundante, aunque, porque ella es ética, sea también histórica”.²² El verdadero nosotros es, entonces, un *nosotros ético-histórico*. Es *ético* porque se trata de un sujeto colectivo que no sobreasume ni homogeniza las diferencias, sino que respeta éticamente su alteridad en el seno del nosotros. Se da así, reinterpretando a Levinas, una *relación sin relativización*, evitando los riesgos de totalización del nosotros. Mientras que es también *histórico* porque su eticidad ha de concretarse en la *eficacia* de una praxis histórica mediada por la libertad efectiva de sus miembros. De modo que, la praxis ética-histórica dialógica no es una mera intencionalidad que sale de un individuo sino un proceso histórico acontecido del “nosotros-pueblo”.²³

I.2. Sabiduría popular y conceptualización lingüística de la praxis histórica

Desde mediados de los años '70, en lo que representa un nuevo momento del pensar de Scannone, su reflexión coloca a la *sabiduría popular* como el nuevo horizonte de su filosofía latinoamericana, radicalizando el propio de la etapa anterior centrado en la *liberación* y posibilitando el posterior que gravitará

²⁰ Sobre algunos de los diálogos, transiciones y complementaciones en la línea Kusch, Cullen y Scannone cf. FRESIA, Ariel, *Estar con lo Sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*, Buenos Aires, Fundación Ciccus, 2020.

²¹ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 25.

²² SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, p. 17.

²³ Utiliza la expresión en SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, p. 17; y *Nuevo punto de partida...*, p. 11.

en torno al tema de la *gratuidad*.²⁴ El propio Scannone señala que se trata de una “evolución del pensamiento”, en tanto su reflexión “corre la línea de evolución que, partiendo de la problemática dependencia-liberación, al ir historizándose y de ese modo radicalizándose, ha enfatizado también el rol que tienen la experiencia histórica de liberación de nuestros pueblos, —su memoria histórica, su sabiduría de vida, su proyecto nacional y popular— como lugar hermenéutico para el pensamiento latinoamericano al servicio de la liberación”.²⁵ La progresiva asunción de la cultura y sabiduría populares provocaron rápidos efectos en el pensar de Scannone, que lo condujeron a redefinir la orientación y los acentos de sus futuras búsquedas. Tales efectos van desde una renovación de agenda de interlocutores hasta la nueva comprensión de temas que venía explorando. En la primera dirección se harán más intensos los diálogos con autores como los ya mencionados Kusch y Cullen, así como con la hermenéutica de Paul Ricoeur. Asimismo, a partir de la década del ‘80 Scannone suma a su reflexión las perspectivas abiertas por el *giro lingüístico* del pensar contemporáneo, que el jesuita comprende como un nuevo paso más en la superación de la metafísica moderna. Aquí Scannone incorpora el programa filosófico de la racionalidad comunicativa y de la ética del discurso abierto por Habermas y Apel. Desde entonces pone en diálogo su comprensión de la praxis ético-histórica y del *nosotros*, con el intento de reconstrucción de las presuposiciones pragmáticas de la comunicación y el entendimiento intersubjetivo. Scannone sostiene que con Apel el giro lingüístico, “integró, además de los momentos semántico y sintáctico del lenguaje, también el momento pragmático, es decir, el *sujeto* hablante y sus interlocutores, o mejor, la *comunidad intersubjetiva de comunicación*”.²⁶ Tomando en serio la pragmática se reintroduce el tema del sujeto, que había sido superado en su comprensión tanto clásica como moderna. Por su parte, Scannone ensaya un diálogo con el giro lingüístico “desde nuestra propia

²⁴ Para una introducción a los distintos momentos del itinerario reflexivo de Scannone, y sus respectivas articulaciones, cf. MADDONNI, Luciano, “Notas para una introducción al pensamiento de Juan Carlos Scannone”, en LIAUDAT, Santiago, et. al. (comp.), *Filosofar desde nuestra América: liberación, alteridad y situacionalidad*, Buenos Aires, EDULP, 2020.

²⁵ SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 9-10.

²⁶ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 112.

perspectiva histórica y cultural (a saber, la latinoamericana)”²⁷, en vistas a asumir sus aportes y superar sus limitaciones. No seguiremos al jesuita en su diálogo correctivo con Apel, sino en su asunción de la perspectiva lingüística para reconocer la originalidad de América Latina en términos de cultura y sabiduría popular y para comprender su dinámica histórica y encuentro con otras culturas.

Para Scannone la cultura en tanto estilo de vida, hace referencia a *un modo humano* de habitar el mudo, de convivir con los otros y de ser sí mismo que encarna en un pueblo *lo humano*.²⁸ Así, lo humano universal vive *en* las culturas particulares y no *sobre* ellas. Scannone sostiene que en las diferentes culturas el universal humano se da, puede y debe darse *totum sed non totaliter*, es decir, “sin adecuarse totalmente con ninguna de ellas, pero concretándose en cada una de modo diverso. Sin embargo, exige una integralidad analógica (*totum*) y la comunicación con otros modos de vivir y convivir lo humano. Cada cultura abarca la totalidad de lo humano, pero desde una perspectiva que nunca es total y, por ello, necesita de las otras”.²⁹ El supuesto de esta concepción scannoneana radica en la comprensión situada, histórica y analógica de la universalidad, contra una visión abstracta o dialéctica de la misma. Tal universalidad no pretende sobreasumir en sí (lo humanamente válido de) las otras particularidades, diferencias culturales e historias.

Para dar cuenta de esto Scannone se sirve del análisis del lenguaje “entendido no sólo en cuanto hablado o escrito, sino en toda su amplitud antropológica y simbólica”.³⁰ Es en este marco que el filósofo argentino hace

²⁷ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 113.

²⁸ Sobre la relación entre lo universal humano y la cultura, por un lado, y las particularidades culturales, por otro, sostiene Scannone: “No se nunca *la* cultura químicamente pura en su universalidad, sino siempre y sólo *en las* culturas, plurales, concretas, históricamente desarrolladas”. SCANNONE, Juan Carlos, “Respuesta a Raúl Fonet-Betancourt”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 178-179). Scannone no comprende ni acepta que exista alguna cultura “fuera” de las culturas particulares. Sobre este tema, y las críticas de Raúl Fonet Betancourt a la concepción scannoneana cf. ZIELINSKI, Juan Matías, “De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturadas de Juan Carlos Scannone”, *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* (2014), pp. 180-208.

²⁹ SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento de la acción...*, p. 260. La expresión la toma de C. Cullen.

³⁰ SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento de la acción...*, p. 264.

uso de las categorías de “semántica”, “sintaxis” y “pragmática” en sentido histórico y cultural.³¹ Asumiendo esta perspectiva lingüística, Scannone sostiene que la *semántica* universal de lo humano se particulariza en un determinado pueblo o grupo histórico y su cultura, pero no en forma unívoca y ahistórica, sino de modo analógico, situado e histórico. Cada pueblo *dice* la *semántica* universal de lo humano, aunque dicha semántica no sea totalmente recuperable. Dicho decir pragmático tiene el primado en cuanto es la realización performativa o cumplimiento propiamente dicho de los significados universales de lo ético. Dice Scannone: “se trata de que la semántica cultural (sentido de la vida y de la convivencia) y el *ethos* (corazón valorativo y libre de la pragmática cultural) puedan expresarse en una sintaxis cultural propia, así como que ésta los encarne y configure en formas (expresivas) de sentido, *ethos* y orden que auténticamente les correspondan”.³² Scannone emplea la categoría de *ethos cultural* para designar “el modo particular de vivir y habitar éticamente el mundo que tiene una comunidad histórica en cuanto tal en su historia”.³³ Dicho *ethos* se expresa sintácticamente en ordenamientos, estructuras e instituciones.

De modo que no es de forma estática que estas dimensiones pueden dar cuenta de la realidad cultural y su dinámica histórica. Para Scannone sólo el interjuego histórico de esas dimensiones (semántica, pragmática y sintáctica) configura el *ethos cultural* y puede nombrar sus procesos. De esta forma Scannone postula un modo positivo de referirse a la identidad cultural, que no se limite a estructuras fijas, sino que esté de acuerdo con la realidad viva y dramática de los procesos histórico-culturales propios de cada pueblo. Para describir en este nuevo contexto operativo dicha dinámica histórica de la cultura Scannone escribe: “la comunidad pone en juego en una pragmática ético-histórica el trasfondo semántico de sentido que le es dado por su modo de habitar la tierra, su memoria histórica y su tradición cultural. Y de esa *puesta en juego* ética en medio de los encuentros y los conflictos históricos que la

³¹ El propio Scannone reconoce que este uso, así como la categoría dinámica de “*puesta en juego*”, fueron inspirados por sus diálogos con Carlos Cullen, en tiempos de preparación de su libro *Fenomenología de la crisis moral*. Cf. *Nuevo punto de partida...*, p. 149, nota 3.

³² SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento de la acción...*, p. 261.

³³ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 148.

interpelan y la condicionan, resulta la configuración, organización y estructuración (en una especie de *sintaxis*) de la vida y convivencia en forma más o menos justa o injusta”.³⁴

La semántica universal de lo humano, es decir la realización de lo humano en cuanto tal, es imposible sin la mediación de una pragmática que performativamente la sitúe en un determinado pueblo con su *ethos* cultural. El trasfondo semántico es desde siempre puesto en juego en la historia por la libertad, la del individuo y la de los pueblos. El jesuita se refiere a un encuentro ético-histórico de libertades y de *ethos*, cuya forma es el diálogo. Dicho de otro modo, aquel fondo de significados y sentidos es puesto en juego *pragmáticamente* en el diálogo ético-histórico entre los hombres y las culturas. De aquí que para Scannone la dimensión pragmática dialógica constituya la forma de mediación histórica por antonomasia.

Scannone se refiere a dicha mediación como una *puesta en juego*. Sin ese poner-en-juego el trasfondo semántico no es posible interpretarlo y permanece como ambiguo. Con esta referencia a una puesta en juego el jesuita resalta su aspecto *indeducible*, pues por su impulso lúdico el juego es de suyo impredecible. “Por ello la *sintaxis* o lógica que de ahí resulte no estará totalmente prefijada ni será unívoca”.³⁵ De aquí que la puesta en juego del trasfondo semántico se da *históricamente*, y por lo tanto, sea imposible de proyectar desde antemano.

a) Pragmática intercultural

Desde este nuevo contexto operatorio el jesuita reflexionó sobre las relaciones interculturales, especialmente *ad extra*, buscando la posibilidad de orientar éticamente el encuentro planetario entre culturas, en vistas a una relación intercultural que respete las diferencias culturales y las haga fecundarse mutuamente.³⁶ En esta cuestión Scannone se dedica a pensar la

³⁴ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 149; cursivas en el texto.

³⁵ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, pp. 29-30; cursivas en el texto.

³⁶ Scannone recuerda sus esfuerzos por reflexionar “sobre las relaciones interculturales hacia *fuera*” y reconoce cierto “déficit por no haber reflexionado sobre la *relación, conflicto y*

semántica humana universal y la nueva configuración sintáctica que puede surgir de dicho encuentro de pueblos. En este punto sostiene que “la semántica cultural, tanto propia como ajena, ha de ser puesta en juego pragmáticamente por la libertad de los pueblos en el encuentro entre sus culturas”.³⁷ La inter-fecundación y el mutuo enriquecimiento interculturales no se logran por mera suma ni por totalización dialéctica entre las diferencias culturales sino que, para que se den éticamente, han de darse por *comunicación*. Es decir, dicha pragmática o praxis histórica es diálogo intercultural, praxis lingüística de consenso, que medie de forma eventual la semántica de la dignidad de lo humano en cuanto tal, sin negar su validez humana universal, pero en forma situada y analógica.

Sólo así la semántica humana universal se media analógicamente en una sintaxis lingüística, sin hacer abstracción de las diferencias materiales y respetando éticamente las diferencias culturales, es decir, la alteridad ético-histórica de cada cultura. De modo que, sin la mediación *dialógica*, o sea sin la praxis lingüística, no es posible respetar la alteridad ético-histórica de cada cultura. Es decir, sin la mediación *dialógica* es imposible la realización de lo humano en cuanto tal. El ideal de la dignidad humana no tiene ningún sentido sin su realización histórica, y su realización histórica implica precisamente el momento de la praxis dialógica de encuentro intercultural.

b) Pragmática ético-política de liberación

Scannone reflexiona también sobre la construcción pragmática histórica de la propia cultura frente al desafío acuciante de América Latina en el marco de una dependencia y opresión estructural, sin perder de vista su validez en el plano universal.

diálogo entre las *diferentes* culturas de nuestro subcontinente como se dan en la *actualidad*. Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Respuesta a Raúl Fonet-Betancourt”, p. 181. Esta proyección y aplicación a la interrelación entre las diferentes culturas se expone en su artículo “*Normas éticas en la relación entre culturas: hacia la interculturalidad*”. La primera edición de este trabajo fue publicada en SCANNONE, Juan Carlos, “Normas éticas en la relación entre culturas”, en SOBREVILLA, David (ed.), *Filosofía de la Cultura*, Madrid, 1998, pp. 225-241. Posteriormente fue incluido, con algunos retoques, en *Discernimiento de la acción y pasión históricas*, pp. 253-272.

³⁷ SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento de la acción...*, p. 150.

Aún cuando, como ya señalamos, la puesta en juego o mediación es indeducible e histórica, y por lo tanto imposible de *predeterminar*, Scannone sostiene que es posible delinear una “estructura ontológica”,³⁸ o forma constitutiva de dicha mediación pragmática para que se oriente hacia sociedades más justas y más humanas. Dado que para Scannone el pensar no puede darse escindido de la historia y a la consecuente necesidad de moverse en el “círculo [hermenéutico] que se da entre interpretación histórica y comprensión ontológica”³⁹, las “líneas estructurantes”⁴⁰ de la *mediación pragmática ético-histórica* sólo pueden esbozarse teniendo en cuenta la experiencia histórica, en este caso, latinoamericana.⁴¹ No obstante, dichas líneas estructurantes no pueden funcionar como garantía necesaria de realización, en tanto es siempre una posibilidad dada a la libertad humana.

El jesuita se lanza a la búsqueda de una sintaxis que no oprima la semántica propia de cada pueblo, es decir, de una una estructuración social, económica, política y cultural que no oprima, margine ni excluya. Como ya señalamos, la propuesta de Scannone consiste en sostener que la mediación de la libertad del nosotros-pueblo se pone en juego *pragmáticamente*. Ahora bien, para que la mediación no acabe en una “sintaxis estructural injusta”⁴², es decir, en formas de violencia, dependencia u opresión, es necesario que en aquella esté presente la instancia ética. En tal sentido se trata de una mediación *ética*. La pragmática que conduce a la sintaxis opresora desoye ideológicamente, en el nombre de un bien abstracto, la interpelación concreta y efectiva del otro y la semántica cultural de su mundo. Pero “la trascendencia, por que es ética, implica su concreción histórica, sin reducirse a ella”.⁴³ De aquí

³⁸ SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una dialéctica de la liberación...”, pp. 34ss.

³⁹ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 148; 171.

⁴⁰ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 164.

⁴¹ Un ejemplo de esta reflexión es su artículo “La mediación histórica de los valores. Planteo a partir de la experiencia histórico-cultural latinoamericana” de 1983, incluido en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Este artículo relee su conferencia de 1971 “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, que constituye el corazón de su explosión liberacionista. Una confrontación entre ambos artículos se mostraría fecunda para comprender el despliegue del pensar scannoneano entre la década del 1970 y 1980, y el desplazamiento del horizonte de la liberación al de la sabiduría popular. Cf. MADDONNI, Luciano, “Notas para una introducción al pensamiento de Juan Carlos Scannone”.

⁴² SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 163.

⁴³ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 194.

que Scannone se refiera a una *mediación pragmática ético-histórica*, para que aquella relación ética no permanezca abstracta o simbólica. Se trata entonces de una pragmática no sólo ético-ideal, sino también ético-institucional y ético-política, eficaz en el plano de la “densidad material de la historia”.⁴⁴

Por otra parte, Scannone insiste en que la pragmática dialógica no constituye una instancia originaria absoluta en el sentido de un punto cero de la historia en cuanto tal. “Condición imprescindible para una tal mediación [auténtica, ético-histórica] es su arraigo en la primera afirmación, es decir, en la semántica histórico-cultural propia”.⁴⁵ Para que haya historia no basta sólo aquella semántica, sino que es necesaria también la pragmática. Pero dicha pragmática, para que sea liberadora en sentido propio, se debe apoyar primeramente en la afirmación de la propia identidad cultural, es decir, en la semántica de la comunidad histórica que en su libertad pone en juego sus valores y símbolos en encuentro con otras comunidades históricas y sus respectivos *ethos*.

Ahora bien, en tanto aquel encuentro pragmático es ético-político es *conflictivo*. Por tal motivo Scannone insiste que ese encuentro “implica tanto diálogo como dialéctica”.⁴⁶ Es decir, la pragmática histórica en su puesta en juego alude a un movimiento propio de la mediación pragmática que sigue una forma dialéctica, pero no necesaria sino libre, y tiene que pasar por la negación. De aquí que dicha negación no sólo sea determinada y *alterativa* en tanto parte de una afirmación ética (uno *no* es el otro; una cultura *no* es la otra), sino también “negación de negación, es decir, de la agresión y opresión”.⁴⁷ De modo que la pragmática ético-política de liberación, aún en su carácter eminentemente ético afirmativo, no puede obviar la negación de oposición al opresor. Pero lo hará reconociéndolo en su carácter personal irreductible a su rol de opresor, desarticulando su sintaxis estructuralmente dominadora y buscando asumir dialógicamente sus valores, en una nueva estructura sintáctica para darles un nuevo sentido y función. Se pone en marcha así una

⁴⁴ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 161; 162.

⁴⁵ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 167.

⁴⁶ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 169.

⁴⁷ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 168.

“pragmática dialógica que incluye y transforma la dialéctica”⁴⁸, que posibilita el acontecer de la verdadera novedad histórica y lo encarna en una “nueva síntesis vital” que implica “tanto una nueva semántica como una nueva sintaxis estructurante”.⁴⁹

II. Consideraciones sobre la praxis desde la pragmática lingüística contemporánea

II.1. Teoría de la acción subjetiva y *praxis*. Desambiguación crítica

La *teoría de la acción* en el pensamiento contemporáneo asume el esquema y los presupuestos filosóficos de la teoría pragmática del lenguaje tal y como se desarrolló después de Austin y Wittgenstein.

Según este enfoque la *praxis* en su sentido amplio es concebida meramente como *acción con arreglo a fines*, es decir, como el comportamiento subjetivo individual que se orienta a partir de una entidad mental, la intención, la cual constituiría la *causa* de la acción.

Aquí se pretende llevar adelante una distinción entre *praxis* y acción en orden a realizar una crítica radical a la teoría pragmática de la acción en cuanto ésta sostiene un enfoque eminentemente moderno de la subjetividad que ignora la dimensión de mediación histórico-social del lenguaje, en su concreción particular como ejercicio cotidiano de habla y no como sistema que se rige por leyes trascendentales *a priori*.

Dicha diferenciación se corresponde, por lo tanto, con la distinción conceptual entre *habla* como *praxis* lingüística y *lenguaje* como sistema estático de signos. En palabras de Hetzel:

Mientras que la *praxis* y el habla se definen a sí mismas a través de sus consecuencias y su efectividad y se explican por su misma ejecución, la acción y el lenguaje se subordinan dentro de la filosofía

⁴⁸ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 170.

⁴⁹ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida...*, p. 171.

a fundamentos o condiciones de posibilidad trascendentales, que se definen igualmente desde fuera.⁵⁰

La filosofía contemporánea posterior al giro pragmático del lenguaje (*linguistic turn*) se orienta ante todo por una *teoría* de la acción y reduce, por eso, la efectividad de los actos de habla a la *capacidad* de un sujeto controlador del lenguaje. Toda la eficacia del lenguaje residiría, según este esquema subjetivista, en la capacidad del individuo de valerse de las expresiones lingüísticas para actuar y alcanzar con ellas sus objetivos y dar cumplimiento a sus planes.

La teoría pragmática del lenguaje, sobre todo de Searle y Habermas en adelante, contrarresta y debilita precisamente el carácter pragmático del habla que dicha corriente filosófica paradójicamente pretendía reivindicar.⁵¹ Pues reduce los actos de habla a fundamentos lógicos, mentales, sociales y funcionales extralingüísticos.

Dicha reducción cosifica el lenguaje al considerarlo un objeto que puede ser estudiado desde fuera, asumiendo de esta forma una perspectiva teórica que condiciona desde el principio toda la reflexión sobre el lenguaje.

En este sentido, Hetzel reprocha a Habermas el haber puesto el foco de su pensamiento sobre las capacidades y competencias del sujeto en cuanto hablante, esto es sobre la subjetividad como tal, y no sobre el lenguaje en cuanto *práctica* o ejercicio de habla.⁵² Una concepción radicalmente pragmática de la lengua, tal y como fuera propuesta por Austin, no debería focalizarse en la subjetividad sino en el *acto* de habla sin más, sin reducirlo a ninguna condición previa. Lo contrario implica la consagración del primado de lo teórico por sobre lo práctico.

Dicho primado conduce necesariamente a la cosificación del lenguaje en por lo menos cuatro dimensiones, según explica Hetzel, a saber:

⁵⁰ HETZEL Andreas. "Einleitung: Rhetorik und Pragmatik", *Rhetorik*, 32, 1, (2013), p. XVII.

⁵¹ Cf. HETZEL Andreas. *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld, Transcript; 2011, p. 68.

⁵² Cf. HETZEL Andreas, *Die Wirksamkeit der Rede*, p. 61.

a) Reducción del lenguaje a objeto de conocimiento. Mientras que para la antigua retórica resultaba absolutamente imposible la objetivación teórica del lenguaje, en el sentido de que no existía un punto neutro desde el cual pararse en una toma de distancia del habla, la pragmática contemporánea supone la posibilidad de abordar el lenguaje *desde fuera*, en cuanto se lo toma como *objeto* de conocimiento. Tanto Habermas como Searle dirigen una mirada al lenguaje que “asume implícitamente una posición neutral respecto de éste [...] De esta forma afirman indirectamente un primado lógico de la descripción por sobre la prescripción”.⁵³ De esta forma la dimensión pragmático-performativa es considerada secundaria y derivada de una supuesta dimensión descriptiva primordial y más originaria.

b) Instrumentalización del lenguaje como *medio* para la acción. Para Searle un sujeto externo al lenguaje lo utiliza como instrumento de transmisión de ofertas ilocucionarias detrás de las cuales en última instancia, se esconderían intenciones ancladas en la mente del hablante. La intención, el rol ilocucionario del acto de habla y el efecto ilocucionario en el receptor, estarían en relación causal.⁵⁴ En última instancia esta perspectiva esconde una visión mecanicista y determinista de la lengua. Contra esto Hetzel aduce que el hablante jamás logra controlar de manera total los efectos persuasivos y perlocucionarios de sus actos de habla.

c) Apelación a una dimensión *trascendental*. Dicho recurso implica, como pretendía Apel con su *pragmática trascendental*, la posibilidad de concebir un punto supra-lingüístico desde el cual abordar *objetivamente* el lenguaje.⁵⁵ De esta forma, se refiere la lengua a un andamiaje de verdades teóricas, prácticas y subjetivas como a sus condiciones trascendentales de posibilidad, lo cual devalúa radicalmente la materialidad, individualidad e historicidad de la acción lingüística. Habermas, por su parte, otorga un primado a la competencia lingüística al pretender nombrar “universales pragmáticos”, que en el entendimiento comunicativo mutuo no pueden ser cuestionados. Todo intento

⁵³ HETZEL, Andreas, “Das Rätsel Des Performativen. Sprache, Kunst Und Macht”, *Philosophische Rundschau*, 51 (2004), pp. 142-143.

⁵⁴ Cf. HETZEL, Andreas, *Die Wirksamkeit der Rede*, pp. 58-59.

⁵⁵ Cf. HETZEL, Andreas, *Die Wirksamkeit der Rede*, p. 61.

de poner en cuestión dichos universales pragmáticos caería en una autocontradicción performativa.⁵⁶

d) Por último, la cosificación del lenguaje tiene lugar a través de la neutralización de su fuerza *performativa*. Searle, por ejemplo, criticaba a Austin la universalización de la dimensión performativa del habla, en cuanto sostenía que la fuerza lingüística performativa creadora del mundo sería tan sólo un caso excepcional o específico referibles a determinados actos de habla.

Estas cuatro características que resumen la cosificación del habla y de las cuales se deriva el concepto amplio de *acción* humana posterior al giro lingüístico son contestadas por Hetzel recurriendo al mismo Austin quien va contra la idea de la acción como encadenada a causas que la producen permitiendo esbozar los contornos de una noción alternativa y radical del actuar humano como *praxis*.

El filósofo inglés, en efecto, concibe la acción no como algo aislado sino como un continuo de la vida subjetiva, en cuanto siempre ya nos encontramos “en contextos prácticos y secuencias que preceden a la perspectiva del sujeto que actúa intencionalmente”.⁵⁷ Como consecuencia Austin describe la efectividad lingüística no en términos de una “teoría de la acción, sino en términos de fuerzas performativas que no se basan ni en intenciones mentales ni en instituciones sociales”.⁵⁸

La *praxis* no refiere, de esta forma, necesariamente a un individuo en el sentido moderno, como identidad individual indiferenciada o monádica. Refiere más bien, en el continuo lingüístico de la existencia, al singular concreto que es agente en un preciso aquí-y-ahora, en una situación concreta, contingente y efímera. Pero el singular concreto no puede entenderse sino circularmente a través de la mediación lingüística comunitaria, social e histórica, en la que está inmerso y de la que no puede sustraerse. El singular concreto constituye por eso un hablante que no reposa sobre la identidad de un sí mismo clausurado

⁵⁶ Cf. HETZEL, Andreas, *Die Wirksamkeit der Rede*, pp. 61.

⁵⁷ HETZEL, Andreas, “Einleitung: Rhetorik und Pragmatik”, p. 18.

⁵⁸ HETZEL, Andreas. “Einleitung: Rhetorik und Pragmatik”, p. 18.

sino que existe y actúa en la apertura diferencial y dialógica de la interpelación intersubjetiva.

Por eso la praxis (lingüística) está más acá de lo individual o grupal (individuo o conjunto de individuos), así como más acá de la dicotomía pasividad-actividad, pues la fuerza performativa que la anima no se reduce ni a la subjetividad del hablante ni a la objetividad del contexto que funcionaría como su causa.

La fuerza performativa que inviste toda praxis lingüística como se expone a continuación, es intersubjetiva, dialógica y situacional.

II.2. Praxis y Performatividad

La noción de *praxis* lingüística nos permite, de esta forma, considerar una noción más abarcativa de la praxis humana general que abarque tanto la praxis ética como la praxis política y social. Esta síntesis entre praxis lingüística y praxis política es esencial, como se mostrará más adelante, para Scannone en cuanto la praxis humana en general requiere de la institución histórica a través de un proceso dialógico de sentidos ideales y simbólicos que la guíen y orienten.

Para realizar dicha consideración general de la praxis desde un sentido eminentemente pragmático, esto es, en su realización histórica y cultural concreta más allá de toda especulación teórica, es preciso, a su vez, insistir en la noción de *performatividad*, la cual funciona como *bisagra* para articular ambas dimensiones.

La noción de *performatividad* refuerza, en efecto, la presunción de que todo acto de habla constituye más bien una forma de *praxis* antes de ser una forma de transmisión inter-subjetiva de datos que describen o informan sobre un estado de cosas. De esta forma se pone de relieve el primado de la dimensión *pragmática* de la lengua por sobre su carácter meramente representativista y descriptivo, es decir *semántico* y *semiótico*. Ya para Levinas se hace claro en sus obras de madurez que la praxis ética es tal sólo en cuanto praxis

lingüística. En efecto, para Levinas la praxis ética constituye ante todo un acontecimiento de habla, un evento *dialógico* y diferencial que parte de la *interpelación* del otro (*autrui*), el cual requiere la *responsabilidad* del Mismo.⁵⁹

Sin embargo, salvo contadas excepciones, la dimensión performativa del lenguaje ha quedado relegada a una historia marginal y a una tradición oculta para el pensamiento occidental. Hetzel remonta, por eso, la historia del pensamiento sobre el lenguaje en orden a reconstruir la noción de lo performativo en su efectividad histórica más allá de su construcción filosófico-conceptual. Pues, desde Platón en adelante, se habría perdido, de forma parcial y a veces total, la comprensión efectiva de lo performativo en cuanto tal.⁶⁰

Hetzel bucea de esta forma en la *prehistoria* de lo performativo, que “posee un alcance tan lejano, tal vez como el mismo reflexionar humano sobre el hablar, y por eso acaso tanto como el hablar mismo”.⁶¹

Se refiere así a dos tradiciones soslayadas tanto por Austin como por las filosofías que se desarrollaron después de él, a saber: la sofística y la retórica, por un lado, y la así llamada *logomística*, por el otro, que va desde el libro del Génesis y, pasando por el Prólogo del Evangelio de San Juan, continúa con Orígenes y Gregorio de Nisa para atravesar luego los místicos alemanes Meister Eckhart y Jakob Böhme, hasta desembocar en los filósofos contemporáneos Martin Buber y Walter Benjamin.

El lenguaje fue interpretado en estas tradiciones marginales, según expone Hetzel, ante todo como un actuar *productor* del mundo. De suerte que dichas tradiciones se contraponen a la idea intelectualista del lenguaje que lo

⁵⁹ Cf. principalmente LEVINAS, Emmanuel, *De Otro Modo Que Ser o Más Allá de La Esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003. Así como, LEVINAS, Emmanuel, ‘El Diálogo’, *Revista de Filosofía*, 4 (1994), pp. 7-22, y LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo La Existencia Con Husserl y Heidegger*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005, p. 309ss.

⁶⁰ Cf. HETZEL, Andreas, “Das Rätsel Des Performativen”, pp. 136.

⁶¹ HETZEL, Andreas, “Das Rätsel Des Performativen”, pp. 134.

interpreta como sistema de signos o como competencia subjetiva del hablante.⁶²

II.3. Praxis lingüística: Sofistas y retóricos

En la tradición retórica greco-romana, en efecto, lejos de concebirse a lo performativo como una propiedad del lenguaje que lo cualificaría de una manera determinada, como un accidente respecto de la substancia, se postula una coincidencia del lenguaje con sus efectos performativos. En efecto, los antiguos “no conocían ninguna idea del lenguaje más allá de su uso. Ni *logos* ni *oratio* se dejan explicitar adecuadamente como un lenguaje, que pudiera ser objeto de una descripción teórica acabada del mismo —sea ésta lingüística o filosófica—”.⁶³

De esta forma la retórica clásica aporta a la pragmática lingüística contemporánea la posibilidad de liberar al lenguaje “de los presupuestos subjetivo-filosóficos, trascendentalistas y esencialistas, y así precisamente ajustarlo a la infinita variedad de fenómenos y posibilidades lingüísticas”.⁶⁴

La tradición retórica ha sido comprendida, empero, como una tradición que instrumentaliza al lenguaje. Sin embargo, para los retóricos el lenguaje jamás puede ser *instrumento* en cuanto no cabe la posibilidad de situarse por fuera de él. Todo intento de diferenciación es siempre intralingüístico, de manera que no hay medida o criterio externo para tomar de referencia.⁶⁵ De suerte que su esencia coincide más bien con su realización o cumplimiento más que con su eficacia instrumental. La retórica tiene que ver, por eso, más con el proceso discursivo que con el resultado conceptual del mismo. Es ante todo *praxis* efectiva más que *poiesis*, *performance* antes que producción. La eficacia del discurso constituye, de esta forma, una fuerza que puede construir así como deconstruir el mundo.

⁶² Cf. HETZEL, Andreas, “Das Rätsel Des Performativen”, pp. 134.

⁶³ HETZEL, Andreas, “Das Rätsel Des Performativen”, pp. 135.

⁶⁴ HETZEL, Andreas, “Einleitung: Rhetorik und Pragmatik”, p. 17.

⁶⁵ Cf. HETZEL, Andreas. “»Die Rede ist ein grosser Bewirker«. Performativität in der antiken Rhetorik”. En KERTSCHER, Jens, und MERSCH, Dieter (Ed.), *Performativität Und Praxis*. München, Wilhelm Fink, 2003, p. 235.

Partiendo de la tradición retórica Hetzel señala cuatro características básicas a partir de las cuales considerar la lengua, a saber: a) Direccionamiento (*Adressiertheit*): el hablar se realiza siempre como interpelación, esto es, como el estar dirigido a *alguien* antes que como la representación de *algo*. b) Efectividad (*Wirksamkeit*): el acto de habla modifica en sentido fuerte la *situación* de su enunciación. c) Figuratividad (*Figurativität*): el lenguaje hablado está preñado de un sentido que sobrepasa el significado propiamente referido. d) Performatividad (*Performativität*): el habla es su propia realización o cumplimiento irreductible a fundamentos lógicos y ontológicos que le sean externos.⁶⁶

II.4. La noción de praxis en la tradición judeo cristiana y en la logomística moderna

Se puede afirmar que el pensamiento bíblico en su generalidad parte de la *efectividad* esencial del lenguaje como su presupuesto estructural constitutivo.⁶⁷

La *acción* de Dios, en efecto, ya sea para crear el mundo así como revelarse a él es eminentemente *lingüística*. Es el Dios que habla y exige ser escuchado: *shemá Israel*. Si Dios es un Dios de la historia, lo es porque actúa en ella de manera efectiva. Ahora bien, esta acción no es sino en y por su palabra. La acción de Dios en la historia, su inserción efectiva, es palabra dirigida a sus creaturas *a tiempo y a destiempo*, desde la palabra que crea el mundo hasta la palabra que se encarna para redimirlo.

El mundo y toda creatura fueron *llamados* a la existencia, *convocados* a ser. Cada día de la creación comienza con la palabra eficaz de Dios: *y Dios dijo...* (Gen 1, 3). El hacer creador no se distingue pues del acto de habla, de la invocación de las creaturas que desemboca en su existencia.

El hombre, a su vez, creado en y por la apelación de Dios, es su *imagen y semejanza* en cuanto recibe también la capacidad performativa de dar su

⁶⁶ Cf. HETZEL, Andreas, "Einleitung: Rhetorik und Pragmatik", p. 16.

⁶⁷ Cf. HETZEL, Andreas, *Die Wirksamkeit der Rede*, p. 369.

*nombre adecuado a cada cosa.*⁶⁸ Antes de comer del árbol del conocimiento Adán ya puede nombrar el mundo, puesto que dicho nombrar no se reduce a mera representación sino a la creación misma de los entes.

Asimismo, la voz de Dios, la palabra dirigida a Moises y en torno a la cual se reúne y forma el pueblo de Israel, es ante todo mandato, prescripción, orden que debe ser cumplida y puesta a acto.

De la misma manera, la palabra de los profetas no pre-dicen acontecimientos del por-venir sino que constituyen el llamado, la apelación a cumplir lo que se debe *hacer*, lo que se debe poner por obra en el presente.

En la tradición neotestamentaria, por otra parte, Dios no aparece como el fundamento del mundo, o como su *motor inmóvil*, sino que se manifiesta ante todo a través de su acción eficaz, la cual no se distingue de su palabra. El evangelio de Juan introduce las obras de Jesús con un prólogo que replica el Génesis, *en el principio era la palabra* (Jn. 1,1).

Vinculados a esta tradición aparecen Meister Eckhart y Jakob Böhme para quienes Dios no es una entidad inalcanzable encerrada en una trascendencia supramundana sino que constituye la voz y la fuerza que reside en todos los entes y desde ellos se dirige al hombre. Asimismo, Buber y Benjamin, a quienes aquí sólo nombramos sin detenernos en detalle, asumen a su vez esta tradición y la desarrollan. El primero ejercerá asimismo una influencia muy importante en Levinas.

III. Consonancias y resonancias. A modo de conclusión

A partir de lo presentado a lo largo del trabajo fueron emergiendo distintas consonancias y resonancias entre el pensamiento latinoamericano de Scannone y la recuperación contemporánea del sentido propio de la praxis tal como se presentó en la segunda parte. Sin detenernos en las disonancias entre las perspectivas, a modo de conclusión evidenciaremos convergencias que enriquecen el diálogo.

⁶⁸ HETZEL, Andreas, *Die Wirksamkeit der Rede*, p. 370.

En primer lugar, se destaca el primado de lo pragmático-histórico, en su forma dialógica. En esta dirección en ambos esfuerzos se percibe un compartido rechazo de lo apriorístico trascendental, no sólo del pensamiento clásico y moderno, sino aun de sus restos en la filosofía contemporánea. Más precisamente, un desmarque común respecto de la pragmática contemporánea posterior a Austin. Este rechazo es llevado adelante en vistas precisamente de no perder la dimensión efectivamente histórica de la praxis. En efecto, la irrupción de América Latina y su exigencia de un pensar arraigado obligan a Scannone a insistir en esta dimensión histórica. En el caso de Hetzel, concordando con Levinas, su confrontación con los desarrollos de la pragmática contemporánea lo conducen a criticar el desprecio de lo histórico concreto por parte de la filosofía, de Platón en adelante.

La recuperación de la pragmática-histórica en ambas perspectivas tienen como punto de partida un fuerte influjo del planteo ético radical levinasiano. De aquí que Scannone hable de *dialógica* aludiendo al aspecto relacional, en tanto que Hetzel subraya la impronta intersubjetivo-comunitaria de la dimensión pragmática.

Bajo el mismo influjo se hace referencia a que dicha pragmática es constitutiva del hablante. Pues no hay un sujeto previo al acto de habla, en el sentido de una subjetividad trascendental genérica y abstracta. El efecto del acto de hablar es en este sentido retro-activo, en cuanto constituye *a posteriori* la subjetividad concreta de los implicados en el proceso de diálogo. En efecto, el sujeto singular hablante nunca es ajeno al proceso de constitución performativa que se cumple en el mismo acto de enunciación lingüística. La performatividad no es por eso unidireccional, en cuanto que el habla no se reduce a la producción o institución de significados y hechos sociales, como ocurre en el caso de la intencionalidad dadora de sentido (*Sinngebung*), sino que el acto de habla co-determina, en la instancia de su pronunciación, aunque no de forma acabada, a los participantes del diálogo, sean estos sujetos individuales o comunitarios.

Performatividad y realidad histórica se entrelazan y retroalimentan co-activa y recíprocamente, en un proceso *anacrónico*, sin que ninguna de las dos instancias sea reductible a la otra.⁶⁹ La *situación* de enunciación no es meramente la condición de un determinado efecto, puesto que el acto de enunciar influye retroactivamente, *après coup*, sobre aquella.

Otra resonancia radica en la dimensión performativa en tanto *eficacia* histórica asociada al diálogo. Así se pone en evidencia, por un lado, la imprevisibilidad y contingencia absoluta del diálogo, y por otro, el proceso de construcción *colaborativo* propio de la historia misma. Por eso la performatividad de un enunciado se acerca más a la noción de *acontecimiento* que a la noción de efecto producido intencionalmente. Los actos performativos son pues imprevisibles y por eso su principal característica es la *creatividad*, en el sentido fuerte del término. Sólo en y a través de la pragmática dialógica puede acontecer la verdadera novedad histórica, no como la mera concreción de un ideal semántico meta-histórico, sino como el realizarse efectivo en la dimensión material y comunitaria de su acontecer. La novedad como *gratuidad* sólo es posible en cuanto que el proceso creativo del que surge es efectivamente histórico, es decir que es el producto acontecido de la praxis de diálogo, comunicación y encuentro intercultural. Esto implica que dicho proceso es contingente y por lo tanto abierto al cambio en la dinámica dialógico-crítica que anima la vitalidad semántico-simbólica de cada cultura.

De aquí que la única posibilidad de un *eventual* progreso ético-histórico auténtico sólo sea *realizable* en y por la acción humana efectiva en cuanto tal. Una sociedad mejor, una liberación auténtica de las estructuras de opresión vigentes, no es el resultado necesario de una dinámica anónima inmanente al ser (Heidegger) o a la Historia (Hegel), o el resultado de una injerencia externa, sino sólo una posibilidad concedida a la libertad de los sujetos y pueblos protagonistas de la historia, en cuanto vivientes portadores de una palabra propia y eficaz, hacedora del mundo y su historia.

⁶⁹ Cf. CIARAMELLI, Fabio, "L'anacronismo", en CIARAMELLI, Fabio (ed.), *Etica Come Filosofia Prima*, Milan, Guerini, 1989, pp. 155-180.

Un último aspecto radica en la consecuente centralidad de las mediaciones históricas. Pues la praxis efectiva y auténtica no posee criterio externo a ella misma sino que implica su misma producción que a su vez influye retroactivamente. En el caso de la *praxis* tal como se la presentó aquí se trata de una producción interactiva, intersubjetiva y comunitaria de sentidos en el drama de un entramado o continuo lingüístico social y colaborativo en el que, por lo tanto, se juega una responsabilidad ética que está más allá de toda vivencia psíquica individual.

Bibliografía

- AUSTIN, John Langshaw, *How to Do Things with Words*, London, Oxford University Press, 1975.
- CIARAMELLI, Fabio, "L'anacronismo", en CIARAMELLI, Fabio (ed.), *Etica Come Filosofia Prima*, Milan, Guerini, 1989, pp. 155-180.
- FRESIA, Ariel, *Estar con lo Sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*, Buenos Aires, Fundación Ciccus, 2020.
- GONZÁLEZ, Marcelo y MADDONNI, Luciano, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*, Buenos Aires, TeseoPress, 2020.
- HETZEL, Andreas. "»Die Rede ist ein grosser Bewirker«. Performativität in der antiken Rhetorik", en KERTSCHER, Jens, and MERSCH, Dieter (Ed.), *Performativität Und Praxis*, München, Wilhelm Fink, 2003, pp. 229-246.
- HETZEL, Andreas, "Zum Vorrang Der Praxis. Berührungspunkte Zwischen Pragmatismus Und Kritischer Theorie", en HETZEL, Andreas, KERTSCHER, Jens y RÖLLI, Marc (eds.), *Pragmatismus - Philosophie Der Zukunft?*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2008, pp. 17-57.
- HETZEL, Andreas, "Das Rätsel Des Performativen. Sprache, Kunst Und Macht", *Philosophische Rundschau*, 51 (2004), pp. 132-59.
- HETZEL, Andreas, "Einleitung: Rhetorik und Pragmatik", *Rhetorik*, 32, 1 (2013), pp. 7-20.
- HETZEL, Andreas, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klalssischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld, Transcript; 2011.
- KRÄMER, Sybille. "Was tut Austin, indem er über das Performative spricht? Ein anderer Blick auf die Anfänge der Sprechakttheorie", en KERTSCHER, Jens, y MERSCH, Dieter (Eds.), *Performativität Und Praxis*, München, Wilhelm Fink, 2003, pp. 19-34.

- LEVINAS, Emmanuel, *De Otro Modo Que Ser o Más Allá de La Esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel, "El Diálogo", *Revista de Filosofía*, 4 (1994), pp. 7-22.
- LEVINAS, Emmanuel, *Descubriendo La Existencia Con Husserl y Heidegger*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005.
- MADDONNI, Luciano, "Notas para una introducción al pensamiento de Juan Carlos Scannone", en LIAUDAT, Santiago, et. al. (comp.), *Filosofar desde nuestra América: liberación, alteridad y situacionalidad*, Buenos Aires, EDULP. 2020.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, Munchen-Freiburg, Verlag Karl Alber, 1968.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea de pensar practicante en Latinoamérica", *Stromata*, XXVII, n° 1 (1971), pp. 23-60.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", *Nuevo Mundo*, III, n° 1 (1973), pp. 221-245.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires-Madrid, Guadalupe-Cristiandad, 1987.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Hacia una filosofía inculturada en América Latina", *Yachay*, 24 (1996), pp. 109-132.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt", en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 177-183.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, Anthropos - UNAM, 2005.
- SCANNONE, Juan Carlos, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona, Anthropos - UNAM, 2009.
- ZIELINSKI, Juan Matías, "De la inculturación a la interculturalidad. Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturadas de Juan Carlos Scannone", *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* (2014), pp. 180-208.
- VIOLA, Federico Ignacio y BONET DE VIOLA, Ana María, "El lenguaje de la paz. Aportes para repensar los Derechos Humanos a partir de su potencial ético y relacional", *Isegoría* (En prensa).