

**De la inculturación a la interculturalidad.  
Crítica intercultural a la filosofía y teología inculturadas de  
Juan Carlos Scannone**

**Juan Matías Zielinski**

U.B.A., FFyL. / USAL, área San Miguel, Facultad de Filosofía  
Profesor Adscripto de “Antropología Filosófica” (U.B.A.) / Profesor Adjunto de “Filosofía  
Latinoamericana” (USAL, área San Miguel).  
Buenos Aires, Argentina  
jmzielinski@gmail.com

**Abstract**

In this paper it will be presented an understanding analytical perspective in order to problematize the passage of inculturation to interculturality. This subject will be abord from the confrontation between Juan Carlos Scannone’s philosophy and theology inculturated and Raúl Fonet-Betancourt’s intercultural transformation of philosophy. Here the interculturality will be presented as overcoming inculturation.

**Keywords:** Juan Carlos Scannone, Raúl Fonet-Betancourt, inculturation, interculturality, liberation.

**Resumen**

En este artículo será presentada una perspectiva analítica de comprensión en orden a problematizar el tránsito de la inculturación a la interculturalidad. Este tema será abordado desde el debate entre la filosofía y teología inculturadas del Juan Carlos Scannone y la transformación intercultural de la filosofía de Raúl Fonet-Betancourt. Aquí será presentada la interculturalidad como superación de la inculturación.

**Palabras claves:** Juan Carlos Scannone, Raúl Fonet-Betancourt, inculturación, interculturalidad, liberación.

## Introducción

Este artículo se propone indagar sobre los horizontes de comprensión abiertos en el escenario filosófico latinoamericano contemporáneo originados por el tránsito de la inculturación a la interculturalidad. Se tomarán como modelo, para lograr mayor precisión argumental, a la filosofía y teología inculturadas del Prof. Dr. Juan Carlos Scannone SJ. - uno de los grandes exponentes de la concepción incultural- y, en contraposición crítica, a la transformación intercultural de la filosofía propuesta por el Prof. Dr. Raúl Fernet-Betancourt. Se considera que a través de este debate se puede palpar uno de los grandes nodos problemáticos para la filosofía latinoamericana contemporánea, atendiendo a que la inculturación, como paradigma, ha sentado precedente en la reflexión nuestroamericana y, por ello, la interculturalidad, que se postula como un giro se suma vigencia y actualidad, necesita problematizar y superar para hacerse camino.

En base a estos fines, se seguirá el siguiente esquema argumental:

En primer lugar, se presentará una breve caracterización del modelo incultural expuesto en los planteamientos filosóficos y teológicos del Dr. Juan Carlos Scannone SJ. (1). A partir de ello, se esbozará qué implica, desde la propuesta del autor, una filosofía inculturada en América Latina (1.1.). Aquí, se explicará qué función ocupa en su planteamiento la sabiduría popular (1.1.1.) y el horizonte del 'nosotros estamos' (1.1.2.). En segundo lugar, y continuando con el análisis de la propuesta incultural de Scannone, se presentarán los postulados generales de una teología inculturada en América Latina (1.2.). En ello, se describirá la 'universalidad situada' de la teología inculturada (1.2.1.) y el sujeto de la teología inculturada y de la sabiduría popular (1.2.2.).

En segundo lugar, se presentará una propuesta complementaria a la anterior pero que ya asume el 'giro intercultural', a saber, una programática latinoamericana que abogue por religiones y filosofías liberadoras e interculturales en tiempos de pluralismo cultural y religioso (2 y 2.1.). Desde allí, se explicitarán las características del escenario de emergencia discursiva teniendo en cuenta el desafío del pluralismo cultural desde el diálogo intercultural e interreligioso (2.1.1.). A partir de ese esbozo, se planteará el núcleo de este artículo, a saber, el tránsito de la inculturación a la interculturalidad (2.2.). En base a ese marco de discusión, se expondrán las posturas argumentales de la crítica intercultural a la filosofía/teología inculturadas de J.C. Scannone (2.2.1.) y, luego, se concluirá con la respuesta de J.C. Scannone a la crítica intercultural realizada por R. Fernet-Betancourt (2.2.2.).

Para finalizar, se ofrecerá una breve conclusión provisional (3) con los balances, matices y reflexiones finales a las cuales se ha arribado.

## 1. Caracterización del modelo incultural en la filosofía y teología de Juan Carlos Scannone

En el siguiente apartado se intentará, de modo meramente indicativo, presentar las notas esenciales de la filosofía y teología inculturadas de J.C. Scannone. Con ello, y como es esperable para un artículo breve, no se pretenderá exponer en detalle los variadísimos

aportes presentes en la vasta obra del mencionado filósofo y teólogo argentino. Sin embargo, sí se pretenderá presentar los nodos argumentales fundamentales de su planteamiento, especialmente, en lo que concierne al eje inculturador que guía su obra.

### 1.1. *Una filosofía inculturada en América Latina*

J.C. Scannone desarrolló, como una categoría fundamental para el pensamiento latinoamericano, la “irrupción del pobre

[<sup>1</sup>] en el pensar filosófico. La “irrupción” hace mención a algo que entra de modo radical y abruptamente, algo que viene novedosamente a “romper” con lo hasta ahora dado. Es así que el Rostro del pobre se revela como interpelación ética para el pensar filosófico, en ella la vulnerabilidad y las condiciones de muerte a las que se somete la vida más débil producen un asombro radical. Este viraje de la filosofía desde la experiencia -pasión- de los pobres anuncia un 'nuevo comienzo' como un nuevo 'punto de partida' fundacional. Scannone reconoce que la importancia de la irrupción del pobre en el quehacer filosófico reside en el posicionamiento que toma su figura como lugar hermenéutico de comprensión:

El inicio del filosofar a partir de la experiencia límite del pobre (...) constituye un nuevo lugar hermenéutico para el pensamiento. Así llamamos al “desde donde” que da la perspectiva fundamental, al mismo tiempo universal e histórica, de la pregunta (y las preguntas) filosófica/s. Tal lugar no es indiferente, porque el pensar, a pesar de su universalidad, está situado tanto éticamente como históricamente. Éticamente lo está por la apertura (libre, pero racional) a dicha interpelación (o por la cerrazón libre a ella). Históricamente está situado por la “encarnación” socio-histórica de la interpelación ética en los pobres. La opción ética por la vida, la dignidad y la libertad del hombre, es, por razones históricas, preferencial por los pobres, más amenazados por la muerte, la degradación de su dignidad humana y la opresión.[<sup>2</sup>]

Como lugar hermenéutico y comprensión situacional, la exterioridad convocante del pobre exige no sólo una con-versión intelectual, sino también personal (existencial) y colectiva (socio-histórica, político-estructural, cultural). Este nuevo *logos* parte de los otros, de los pobres situados históricamente. La epifanía de la dignidad del pobre, su “rostro”, interpela la libertad del filósofo. Ante ella, es necesaria una respuesta práctica de la libertad que acepta el cuestionamiento crítico de su presencia y trata de llevarla éticamente a las experiencias vitales que protagoniza. Como decíamos, este lugar hermenéutico exige una opción auténtica, que sea integralmente humana y luche por lo integralmente humano. En este movimiento, la opción preferencial por los pobres no es primera, sino segunda, en tanto que responde a la originaria emergencia de sentido que conlleva el rostro del pobre en la interpelación ética que suscita. Tanto la interpelación metafísica del Otro (rostro del pobre) como la respuesta ética que con-voca están mediadas por la comprensión histórica (social, cultural, política) de la pobreza real y actual de los latinoamericanos. Este “nuevo pensar” necesita de un discernimiento crítico de la racionalidad humana (especulativa y práctica) que promueva palabras y opciones, pero también, y por sobre todo, mediaciones históricas que efectivicen ese movimiento transformador.

Desde este nuevo pensar, Scannone intenta dar un paso más allá de la dialéctica

hegeliana introduciendo el concepto de analéctica y de analogía. Recuperando el concepto de analogía, y aplicándolo a la filosofía y teología de la liberación, Scannone logra comprender la analogicidad en forma de analéctica. Mauricio Beuchot afirma que este pasaje se dio porque: “la dialéctica hegeliana se encerraba a sí misma, haciendo del sistema un todo, fuera del cual no podía haber nada (cuando en realidad negaba y destruía lo que no estuviera dentro de él)”<sup>3</sup>. A partir de la superación de la dialéctica, Scannone encuentra (tomando el ejemplo de Levinas<sup>4</sup>) la posibilidad de romper la cerrazón inmanente del sistema dialéctico y abrirla a algo más, a algo exterior que irrumpe de modo trascendente no dialectizable. El método analéctico abre tanto a la trascendencia vertical como horizontal, permitiendo el aparecer de la alteridad del otro y de las culturas. La reflexión filosófica analéctica no dialectiza las particularidades queriendo llegar a síntesis unificadoras y superadoras (que eliminan las diferencias) ni busca sumergirlas en la mera abstracción, sino que intenta pensarlas dentro una comprensión universal (siempre situada) y analógica de la humanidad. De este modo, presenta un pensar filosófico abierto a la irrupción de la trascendencia, exterioridad y alteridad -constitutivamente humanas- y culturalmente situadas. Esta comprensión analéctica, le permite desarrollar al autor: “un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextualizado, sin perder por ello vigencia analógica universal”<sup>5</sup>.

### 1.1.1. *La sabiduría popular*

Scannone, de este modo, inaugura en el movimiento de la filosofía de la liberación una corriente propiamente hermenéutica e histórico-cultural que, acentuando en la positividad simbólico-sapiencial latinoamericana, centraliza su opción y comprensión en la sabiduría de los pueblos -en la sabiduría popular”<sup>6</sup>-. Ya en la introducción a su obra *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Scannone nos dice:

Este libro plantea un filosofar a partir de la sabiduría popular latinoamericana. Ello parece encerrar una múltiple oposición (...) a saber, entre la filosofía como ciencia y sabiduría popular; entre la universalidad propia del filosofar y la peculiaridad histórico-cultural latinoamericana; entre la noción filosófica de 'punto de partida' y el arraigo histórico en una cultura; entre el sujeto aparentemente obvio del filosofar y el de la sabiduría, que es un 'nosotros': el pueblo.<sup>7</sup>

Cuando el autor habla de pueblo, categoría tan nuclear como problemática para la filosofía latinoamericana, se refiere, específicamente, a un “sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura, y de esperanzas y proyectos históricos comunes (...) sobre todo, los llamados 'sectores populares' (pobres, trabajadores y no privilegiados) quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto”<sup>8</sup>. Ahora bien, como se ha dicho, Scannone plantea su 'programa' o 'nuevo punto de partida' desde la tensión o la 'múltiple oposición' (universalidad filosófica y particularidad cultural, filosofía como ciencia y sabiduría popular, etc.) sin pretender, como bien entiende Rosolino<sup>9</sup>, alcanzar una síntesis estática o dialéctica. Más bien, intenta mantener una “tensión dinámica” siempre abierta a la circularidad viva. Para lograrlo, Scannone acude a la noción de 'mediación' comprendida desde el método analéctico -es decir, no como intermediación dialéctica-. En este sentido, la 'sabiduría popular' sirve como

“mediación entre cultura, religiosidad, símbolos, narrativa populares, por un lado, y pensar filosófico, por el otro”<sup>10</sup>. La “sabiduría popular”, como tal, implica el sentido último de la vida, el horizonte simbólico-vital más propio de la sabiduría del pueblo latinoamericano. A su vez, también presenta un modo específico de racionalidad: la sapiencial<sup>11</sup>. De esta manera, la sabiduría popular se constituye, en tanto que universal situado, en un aporte filosófico particular con afán de universalidad. La sabiduría popular no se encuentra encerrada dentro de los estrechos límites de los ámbitos académicos sino, fundamentalmente, en la simbología cotidiana que emerge de los más variados ámbitos de relacionalidad popular, como el espacio de lo religioso, lo político y lo poético<sup>12</sup>. Son los símbolos los que estructuran, de modo originario, la discursividad, la praxis y la racionalidad sapiencial de la comunidad. Los símbolos tienen como único sujeto comunitario al pueblo, quien los actualiza y vivencia cotidianamente en su praxis histórica. Por ello, constata Scannone, el saber que presenta la racionalidad sapiencial-popular usa, preferencialmente, el lenguaje simbólico. Es notorio, en este aporte, la fuerte influencia que recibe el teólogo y filósofo argentino de Ricoeur. El gran filósofo francés presenta categorías fundamentales que, desde una re-lectura latinoamericana, Scannone asume. Ricoeur expresaba que:

Toda comprensión óptica u ontológica se expresa, ante todo y desde siempre, en el lenguaje (...) Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero (...) la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal (...) Hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto.<sup>13</sup>

Desde esta “hermenéutica recolectora” -vía larga<sup>14</sup>- de los símbolos y obras de la cultura propuesta por Ricoeur, Scannone deriva la función de la filosofía. La filosofía debe poner el concepto “al servicio” de la sabiduría popular. Así lo expresa: “tal pensar [la racionalidad prático-sapiencial de la sabiduría popular] tiene su 'logos', y por tanto, su propia lógica. Por ello, con todo, la filosofía puede desgajar su momento especulativo, poniendo el concepto a su servicio. Para ello la 'forma' del pensar filosófico ha de corresponder -en el elemento del concepto- a la del saber sapiencial popular, el cual usa preferentemente el lenguaje de los símbolos”<sup>15</sup>.

### 1.1.2. *El horizonte del 'nosotros estamos'*

De este modo, la sabiduría popular se nos manifiesta como lugar hermenéutico. Esta opción epistemológica implica la necesidad de postular un 'nuevo comienzo del filosofar' o un 'nuevo punto de partida' para la reflexión filosófica latinoamericana. Aquí, se parte del “ahora estamos” en contraposición al yo-pienso/existo/soy cartesiano. El concepto de “estar”, como experiencia primera de saber fenomenológico, se convierte ante la presencia de los otros en “nosotros estamos”<sup>16</sup> (Cullen). El “nosotros estamos” supera, por contrapartida, al “ego cogito” a través de su sentido comunitario<sup>17</sup>. Scannone, aunque enfatizando en el horizonte del “nosotros estamos” o del mero “estar” -como el punto de partida latinoamericano-, también reconoce otros dos horizontes predominantes,

fundamentalmente, en la tradición filosófica de occidente, a saber: el del ser y del acontecer<sup>18</sup>. El 'nosotros estamos' es la primera forma de saber fenomenológico en tanto que primera forma de la sabiduría de los pueblos<sup>19</sup>. Sobre el 'nosotros estamos' nos dice Scannone:

El 'nosotros estamos' es una experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconciente, y por ello le es irreductible. Para comprenderse a sí mismo, el filosofar que de ahí parte contrapone el 'nosotros estamos' al 'ego cogito', pero también al 'ser-en-el-mundo'. Esa necesidad de contradistinguirse le viene desde su situación ambivalente: por un lado, intenta arraigarse en la “América profunda”, pero al mismo tiempo, desde allí busca asimilar su memoria filosófica occidental, en cuanto y puesto que se trata de un filosofar, y de un filosofar *latino-americano*.<sup>20</sup>

La experiencia histórico-cultural de los pueblos latinoamericanos, condensada categorialmente en la noción de 'pueblo', está, como se dijo, articulada en su sapiencialidad a través de los símbolos. Esta experiencia y sapiencialidad práxica de los pueblos posee un sujeto de producción: el 'nosotros'. El 'nosotros' es sujeto comunitario del estar, del ser y de la historia, así como del pensar sapiencial articulado simbólicamente. El 'nosotros estamos' supone, constitutivamente, una interrelación ético-religiosa. Así lo explica Scannone: “el 'nosotros' no es la universalización del 'yo' ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que implica, además del 'yo', también el 'tú' y los 'él' (y supone el 'El'), que no son reductibles al 'yo' ni siquiera comprendido trascendentalmente”<sup>21</sup>. De esta manera, la universalización del lenguaje simbólico-sapiencial debe comprenderse como “universal situado”<sup>22</sup> en la relación ética (entre los hombres) y religiosa (con Dios). La eticidad y la religión del 'estar' arraigado en la tierra entrañan, inmanente-trascendentemente, una relación de comunión y religación. Así, la relación o experiencia primera es la experiencia ético-religiosa del 'nosotros estamos' -la relación entre los hombres ('yo-tú-él') y con Dios (el absolutamente Otro)-. La eticidad del pueblo 'sabe' la verdad en una relación ética intrínseca al 'nosotros' como un 'sentir' ético-sapiencial del 'corazón'<sup>23</sup>. A su vez, esta eticidad -siempre comunitaria- implica una dimensión ético-política y una dimensión geocultural. Como se dijo, la relación ética es, al mismo tiempo, religiosa. Es religiosa ya que esta relación es tanto horizontal -entre 'nosotros'- como vertical -con Dios o la tierra como *pacha mama*-. Por tanto, se “puede hablar del núcleo ético-mítico”<sup>24</sup> que, en cuanto es ético implica la relación horizontal comunitaria e intercomunitaria, y la vertical con el Absoluto, que la funda como relación ética”<sup>25</sup>. La dimensión 'vertical' de lo religioso (como lo religante) hace alusión, también, a la tierra en cuanto sagrada -madre tierra- en la que se arraiga y es acogido el 'nosotros'. La tierra, como tal, es símbolo de lo numinoso, sagrado, ctónico y materno de la religiosidad popular (mientras que lo uránico sería lo paterno). Así, afirma Scannone, la sabiduría popular “sabe” el Misterio en el que se encuentra arraigada y por el cual es acogida -aún de modo previo, originario, a la libertad-. Sin embargo, el saber del Absoluto del pueblo no es saber absoluto (al modo hegeliano) sino que, muy por el contrario, daría cuentas de la pobreza ontológica del 'nosotros', de la no-autosuficiencia, de la necesidad de diálogo ético (horizontal y vertical con la alteridad) y de la mediación simbólica emergente del enraizamiento en un misterio previo a la libertad<sup>26</sup>. Por este motivo, el saber sapiencial, antes que teórico o técnico, es, fundamentalmente, ético y poético -creador de símbolos y de acción histórico-simbólica-. En este arraigo en el Misterio habita la plurisemia de los símbolos, de la que hablaba Ricoeur, no atrapable

unidireccionalmente en el concepto lógico. En él, también habita una poética popular, una ética dialogal y sapiencial: un 'logos' sapiencial lógico pero no meramente conceptual-teórico. En conclusión: “el fondo (o trasfondo) semántico del 'nosotros estamos' implica una reserva inagotable de sentido, porque es simbólico (...) la ambigüedad propia de los símbolos es determinable -de ahí que se pueda hablar de teoría, lógica y sintaxis-; pero su determinación no es de la ciencia absoluta, sino pobre y contingente, porque no sólo es lógica, sino también ética y poética, y está centrada no en sí misma, sino en el Absoluto”<sup>27</sup>.

En segundo lugar, y en el horizonte del 'nosotros estamos', la categoría de 'estar' se establece como el horizonte fundamental o dimensión metafísica originaria -constradistinguiéndose del horizonte del *ser* (tradición filosófica occidental) y del *acontecer* (tradición judeo-cristiana) respectivamente-. El 'estar' se da en un ámbito previo al nosotros y a su ser y previo al saber de esa misma experiencia. Esta anterioridad no es temporal, sino de orden ontológico. El 'estar' debe ser pensado como mediación simbólica, no dialéctica ni dialectizable, ya que manifiesta y oculta un ámbito originario: el decir simbólico como tal. La transcategoría de 'estar' habla de la trascendencia y diferencia irreductibles que se conjugan en la identidad plural del símbolo. Desde ella, accedemos al momento religante y religioso de la alteridad y trascendencia éticas que se dan en el mismísimo núcleo ético del pueblo. Toda esta estructuración ontológica se puede sintetizar en el “nosotros estamos en la tierra”<sup>28</sup>. En síntesis: “la experiencia del 'nosotros' como pueblo, del arraigo en la madre tierra y del pensar simbólico, son momentos de lo humano universal que caracterizan la idiosincrasia cultural latinoamericana, y que la filosofía ha de pensar y articular en sus interrelaciones mutuas”<sup>29</sup>.

## 1.2. Una teología inculturada en América Latina

Al igual que en su programática filosófica, Scannone plantea una teología inculturada desde la sabiduría popular. Por esto, “la sabiduría popular puede ser mediación para la teología inculturada porque implica un 'logos' o inteligencia pre-reflexiva del sentido del mundo, del hombre y de Dios, que puede cumplir para la inteligencia de la fe una función mediadora”<sup>30</sup>. Ahora bien, Scannone también asume que el núcleo ético-mítico del pueblo latinoamericano ya ha sido evangelizado y, por tanto, que el logos sapiencial popular no sólo es pre-filosófico, sino también, pre-teológico. Esto sería así ya que “en la inteligencia del sentido que él [el logos sapiencial] implica ya está vigente el influjo de la fe, a la vez que ésta se ha 'encarnado' e inculturado en una tal sapiencialidad”<sup>31</sup>. El supuesto fundamental, como bien lo indica Rosolino, es que “los pueblos latinoamericanos han incorporado en el acervo de su sabiduría popular una sabiduría cristiana, cuya vigencia es posible reconocer en el *ethos* de nuestros pueblos”<sup>32</sup>. Por ello, existiría una cierta preeminencia de la religión del pueblo (*Religion des Volkes*) frente a la teología, ya que en la primera habría una mayor cercanía con la fuente originaria de la religiosidad, a saber, la autocomunicación gratuita de Dios -la gracia-. Aquí, como en la programática filosófica antes esbozada, la sabiduría popular, expresada ahora como mediación entre la religión del pueblo y la teología, se constituye en lugar hermenéutico. En este punto, Scannone reitera, con persistencia e inquietud, su noción de 'pueblo'. En ella expresa:

“Pueblo” designa al sujeto comunitario de una experiencia histórica común, un estilo de vida, es decir, una cultura y un destino común (proyecto histórico, al menos implícito, de

bien común). Designa, por tanto, a un sujeto colectivo histórico-cultural y ético-político, concibiéndolo como comunidad orgánica.<sup>33</sup>

Desde este enfoque claramente histórico-cultural, diferente de la perspectiva marxista -que entiende, por sobre todo, al pueblo como “clase” oprimida en la estructura socioeconómica capitalista<sup>34</sup>-, Scannone sostiene que será “en los pobres” donde los valores culturales básicos y fundamentales del pueblo se mantendrán de modo más originario y, por ello, en la actualidad, ejercen una fuerza de *resistencia cultural*<sup>35</sup> -basada en la transmisión y conservación de dichos valores-. Así lo explica el autor: “el estilo de vida, la memoria histórica y los valores del proyecto histórico comunes, es decir, la *cultura* propiamente latinoamericana, han sido -como lo dice Puebla (DP 414)- mejor mantenidos por los pobres. Pues el pueblo (...) no fue fundamentalmente alienado por la pobreza y la opresión, sino que, por el contrario, le opuso a ésta una *resistencia* cultural que conservó los valores básicos del pueblo como nación (fruto del mestizaje cultural), valores humanos y cristianos centrados por la solidaridad y la justicia”<sup>36</sup>. Es en este sentido que “lo comunitario y lo común encuentran su *lugar preferente* de condensación (...) en los pobres y sencillos en cuanto son tales, y en su sabiduría, piedad y cultura populares”<sup>37</sup>. En síntesis, es el pueblo pobre, los no-privilegiados y oprimidos, quienes constituyen el núcleo mismo del pueblo en su devenir histórico-cultural. Scannone así lo indica: “en América Latina la opción preferencial por los pobres incluye un momento de opción por los valores evangélicos y humanos de su cultura y religiosidad populares -que son los de la cultura histórica latinoamericana-; y la opción pastoral por la evangelización de la cultura implica en su núcleo la opción preferencial por los pobres”<sup>38</sup>.

### 1.2.1. *La 'universalidad situada' de la teología inculturada*

Scannone se enfrenta aquí, nuevamente, ante la cuestión de cómo conciliar epistemológica y metodológicamente la relación entre universalidad y situacionalidades histórico-culturales concretas. Por un lado, la teología en tanto que ciencia y en cuanto referida a la Revelación (que trasciende, según el autor, toda determinación histórica y geocultural particular) tiene como carácter propio la universalidad, pero, por otro lado, también se ha afirmado que enraíza su sabiduría en la sabiduría popular pre-teológica de un pueblo determinado. Scannone, al igual que en su planteamiento filosófico, encuentra en la figura de la “universalidad situada”<sup>39</sup> la respuesta a esta tensión. A partir de ella, afirma: “La sabiduría popular, aunque sea propia de un pueblo determinado -en nuestro caso el latinoamericano-, y en éste se transparente mejor en los pobres y sencillos, sin embargo, en cuanto sabiduría *humana* y sentido de *la vida*, es de validez universal (...) universal *situado* histórica, geocultural y socioculturalmente, cuya conceptualidad no podrá ser sino *analógica* aunque no por eso menos universal”<sup>40</sup>. Scannone afirma que en los pobres y sencillos se “muestra más” lo humano universal. Ahora bien, la pobreza a la que refiere no es sustancialmente la pobreza material sino, e incluyendo a esta última, la pobreza ontológica. La pobreza ontológica, evidenciada radicalmente en la pobreza físico-material, da cuentas de la no auto-suficiencia y de la contingencia constituyente del ser humano. Es así que propone una ontología, no idealista, sino encarnada en la materialidad social<sup>41</sup>. Por todo esto, la pregunta que guía la reflexión de Scannone es “¿De qué modo será posible que la mencionada conceptualización teológica sea universal sin perder su enraizamiento histórico y cultural?”<sup>42</sup>. Como se dijo de la sabiduría popular enfocada en perspectiva



filosófica, el lenguaje propio de la sabiduría de los pueblos se articula desde símbolos (religiosos, poéticos y políticos) a través de las narraciones populares y en los modos históricos del obrar práxico (político, ético, cultural y religioso). Será en los símbolos, por tanto, el lugar donde se condensan la memoria histórica, la experiencia de la vida y del sentido. Por ello, si la conceptualización reflexiva -teológica- ubica al símbolo como su 'punto de partida' y logra recoger en el concepto (hermenéutica recolectora de los símbolos y de las obras de la cultura) la metáfora o la plurisignificación se tendrá entonces una categorización analógica universal y, a la vez, arraigada histórico-culturalmente<sup>43</sup>. Allí se logrará, con Scannone, “una inteligencia de la fe que se inculture en la sabiduría popular”<sup>44</sup>. El enraizamiento de la reflexión teológica en la sabiduría de los pueblos indica, por sobre todo, un nuevo 'desde dónde' -como lugar hermenéutico y conductor metodológico-, un *topos* epistémico desde donde se oye, comprende, interpreta y piensa la inteligencia de la fe. Por supuesto, el modo como un pueblo vive, comprende y piensa la fe también incidirá en el momento re-flexivo y en los diferentes acentos que se llevarán a cabo a la hora de privilegiar o subestimar determinados contenidos o elementos del mensaje cristiano universal. En conclusión, y planteando los marcos de sus postulaciones, Scannone se encarga de aclarar que: “el último criterio del círculo hermenéutico teológico no es ni puede ser la sabiduría popular en cuanto tal, sino Cristo, Sabiduría de Dios, Revelador del Padre, pero también del hombre”<sup>45</sup>.

### 1.2.2. *El sujeto de la teología inculturada y de la sabiduría popular*

Scannone, recuperando su aporte filosófico, sostiene que el sujeto fundamental en una teología inculturada, mediada por la sabiduría popular, es, definitivamente, un 'nosotros' colectivo popular. Así lo expresa: “El sujeto de la sabiduría popular es un nosotros, un sujeto comunitario: el pueblo, *ya sea* que hablemos de un pueblo histórico determinado, *ya sea* que hablemos del pueblo de Dios inculturado en una determinada cultura, que con su sabiduría cristiana 'sabe' de Dios y de las verdades de la fe y de la vida”<sup>46</sup>. Sin embargo, ante el desafío de teologizar, el pueblo, como comunidad orgánica, posee roles específicamente distintos. Por un lado, encontramos un saber sapiencial, atemático y tematizado pre-reflexivamente en símbolos y modos práxicos particulares -vida del pueblo-, pero, también, encontramos una tematización articulada lógico-conceptualmente, de un sistemático nivel reflexivo, categorizado, argumentado, sistematizado y discernido -oficio del teólogo/a-. Los últimos deberán ser, por coherencia con la sabiduría popular, “congruentes” con dicho sentir y “saber” práxico<sup>47</sup>. Por ello, “el teólogo de oficio deberá prolongar metódica, sistemática y críticamente en el nivel propiamente científico esas líneas estructurantes del discurso de fe que parten del sentir inculturado del pueblo de Dios; pero lo hará sin quebrarlas ni torcerlas, sino por el contrario respetándolas (...) debe respetar, por tanto, no sólo la Palabra misma de Dios sino también el modo inculturado como ella es comprendida por el sentido de la fe del pueblo fiel, aunque -claro está- es parte de ese servicio la crítica a pseudo-inculturaciones que puedan deformar el mensaje evangélico”<sup>48</sup>. Por todo esto, la teología como ciencia posee un carácter comunitario indispensable ya que el sujeto de su inculturación es el sujeto de la cultura y de la sabiduría de la vida: el pueblo. Por tanto: “tiene la teología un sujeto colectivo: la comunidad creyente (cuyo intérprete científico es el teólogo) (...) pues el teólogo (...) como momento interno de su misma tarea teológica especulativa, es *intérprete* -a nivel científico, pero en el seno de su pueblo y como parte orgánica de éste- de la

sabiduría popular”<sup>49</sup>.

De esta manera, se observa una fuertísima revalorización de la necesaria interacción entre la teología y la sabiduría popular. En ella, “se toma conciencia de la importancia que tienen para una teología (y filosofía) inculturada(s) la mediación de conocimientos prácticos como son el religioso, el poético y el político, así como de las interpretaciones no científicas (pastorales, políticas, literarias o artísticas) de ellos, *en las que el pueblo se autorreconoce*”<sup>50</sup>. A su vez, se revaloriza la interacción e intercambio, que se da en un fecundo círculo hermenéutico, entre las interpretaciones no científicas y los aportes críticos de las ciencias humanas y sociales -previo a la asunción por vía filosófica o por la inteligencia de la fe-. Por otro lado, este esfuerzo hermenéutico desde la sabiduría popular conlleva, necesariamente, una dimensión histórica. Es decir, es necesario comprender en la historia la autenticidad popular y humana de determinados símbolos y praxis -también de sus interpretaciones- en cuanto se van 'localizando' históricamente en un trayecto deviniente en la autorrealización del pueblo. A su vez, y a diferencia de las corrientes teológicas hegemónicas europeas, se redescubre “la importancia para la teología, aun como ciencia, del conocimiento simbólico, práctico, histórico y sapiencial. Aún más, desde la sabiduría se critica a la misma crítica científica en sus presupuestos, y a ambas se las critica y ubica desde la fe”<sup>51</sup>. Por tanto, la fe se constituye en “un tercer polo prioritario y normativo entre ambos polos, que orienta, norma y discierne el intercambio de saberes mencionado, como instrumento manufactivo de su propia intelección”<sup>52</sup>. En síntesis, el pueblo y su sabiduría sapiencial se ubica como nuevo *locus theologicus*, no sólo por vía científica, sino, fundamentalmente, por su capacidad afectiva de comprensión del misterio de la fe. En el capítulo IV de su tesis doctoral *-La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia-*, Rosolino sintetiza agudamente los aportes que realiza la teología popular -de la sabiduría popular-, apuntados por Scannone, a la corriente general de la teología de la liberación<sup>53</sup>. Entre ellos encontramos<sup>54</sup>: a. Existe un aporte propio de la sabiduría espiritual en cuanto saber más originario y más cercano a las fuentes espirituales de la fe y la religión. El mismo le otorga un carácter más profético a la teología como ciencia; b. Existe un aporte propio de la sabiduría de la vida, ya que ésta se encuentra muy cercana con la existencia humana cotidiana; c. Ambos aportes precedentes le 'recuerdan' a la teología académica qué es lo fundamental humano y cristiano en base al sentido de fe y de realidad del propio pueblo pobre y creyente; d. Existe un aporte propio de aquello que de la fe es irreductible a la razón, tanto la trascendencia y gratuidad del misterio como de lo contemplativo y de lo histórico -símbolos y narraciones- a cuyo servicio debe estar toda teorización y sistematización teológica; e. Otro aporte insustituible viene dado por la realidad de los pobres que se constituye en lugar hermenéutico para conocer al Dios de Jesús a través de la conversión ética e histórica a ellos; f. El sexto aporte es metodológico, ya que la teología popular suscita sospecha de la teología académica ante su evidente separación de la vida espiritual, de la vida humana o de la realidad histórico-situacional concreta; g. El último aporte radica en el grado de *recepción* que el pueblo realiza de la teología, guiado por su “instinto evangélico” (DP 448), tanto de aquella que lo hace crecer en su vida humana, espiritual e histórica como de aquella otra que rechaza o ignora.

## **2. Por religiones y filosofías liberadoras e interculturales en tiempos de pluralismo cultural y religioso**

Luego de haber recorrido sucintamente los aportes que realiza Juan Carlos Scannone desde el modelo incultural, se intentarán presentar los lineamientos generales de lo que se puede denominar como una teología intercultural de la liberación. Con esto, se pretende enmarcar tanto al modelo incultural como al modelo intercultural, en sus vertientes filosóficas y teológicas, en el contexto de producción latinoamericano y mundial de discusión actual. El ‘giro intercultural’ renueva el pensamiento latinoamericano contemporáneo y, por tanto, se pretende evaluar hasta qué punto el modelo incultural responde a esas expectativas. Se hará hincapié, también, en la necesaria reformulación que debe sufrir el cristianismo contemporáneo, ya en crisis, si pretende estar a la altura del tiempo intercultural que nos toca habitar. Todo ello se hará con la intención de precisar si el modelo incultural cristiano puede o no hacerse cargo de este desafío epocal.

### 2.1. *Por religiones y filosofías liberadoras en tiempos interculturales e interreligiosos*

Lo que se propone aquí, y al decir de Tamayo-Acosta, es una “teología intercultural, interreligiosa e interética de las religiones, contrahegemónica y en clave ética y utópica, que pretende recuperar las mejores tradiciones de las religiones a favor de la paz, la justicia, la libertad, la igualdad y el respeto a la diversidad”<sup>55</sup>. A continuación, se detallarán algunos de los aspectos fundamentales de esta propuesta basada en aportes indispensables de la teología latinoamericana más reciente, especialmente, de la tradición cristiana expresada en la teología intercultural e interreligiosa de la liberación. Esta propuesta se ubica detrás del proyecto que mundialmente encarna H. Küng, a saber, el de construcción de una ética mundial (*Weltethos*). En ella, hoy más que nunca, las religiones ocupan un lugar prioritario. La urgencia que instalan algunos problemas mundiales exige de un acuerdo proyectivo y mancomunado de las diferentes cosmovisiones, posturas filosóficas y confesiones de fe. Pero, para lograrlo, se debe construir un nuevo paradigma en el diálogo interreligioso e intercultural. Este paradigma considera que las diferencias nacionales, éticas y religiosas no deben ser nunca consideradas, en principio, una amenaza, sino, más bien, una fuente de crecimiento y aprendizaje<sup>56</sup>. Pero, y a diferencia del clima post-moderno e inclusive de la religiosidad de la postmodernidad, se debe basar no solamente en el respeto por las diferencias sino en un consenso social sobre valores básicos concretos, derechos básicos y responsabilidades indelegables. Los mismos darían cuenta de unas mínimas normas éticas comunes como base para la construcción de una ética mundial. Ahora bien, se sabe desde los aportes recientes de la ética de la liberación de Enrique Dussel<sup>57</sup>, a partir de su duradero diálogo con la ética discursiva de K.-O. Apel, que los consensos pueden encubrir, ciertamente, mecanismos profundos de opresión y exclusión. Por ello, es imprescindible abogar por un principio de humanidad que parta, necesariamente, desde las corporalidades sufrientes de las víctimas históricas. Así lo expresa, a modo de manifiesto, H. Küng: “Hoy como ayer, hombres y mujeres son tratados inhumanamente en todo el mundo. Se les roban sus oportunidades y su libertad; sus derechos humanos son pisoteados; su dignidad ignorada. ¡Pero la fuerza no significa la razón! Frente a esa falta de humanidad, nuestras convicciones religiosas y éticas exigen que cada ser humano sea tratado humanamente”<sup>58</sup>. Para concluir, el gran teólogo asume el siguiente desafío: no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones; no habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones; no habrá diálogo entre las religiones sin unas normas éticas globales; no habrá supervivencia en el planeta sin una ética global<sup>59</sup>. Ética global que debe estar basada en la dignidad de la persona humana, en el valor de la Tierra y de todas las culturas que la

habitan, la necesidad de una distribución justa de los bienes de la Tierra, etc.

### 2.1.1. *Ante el pluralismo cultural, diálogo intercultural e interreligioso*

Este programa se inscribe, por tanto, en lo que se puede definir como una teología de la liberación intercultural e interreligiosa. Uno de los grandes maestros de esta corriente fue Raimon Panikkar. El filósofo y teólogo sostiene que toda teología de la liberación debe ser, prioritariamente, una liberación de la teología. La liberación de la teología implica, como primer paso fundante, liberarse de la tiranía de la razón occidental ya que la razón, en cuanto tal, no es la última instancia del conocimiento. En este sentido, la liberación de la teología debe ser universal -mundializada y global- y conllevar, junto con ella, una praxis de liberación ético-política de las víctimas históricas. La liberación de la razón trae aparejada, entre otros desafíos, la distancia con la razón nomológica y monocultural occidental -que ansía, como su factor constituyente, la *reductio ad unum*-. Esta racionalidad logra conocer únicamente cuando un sujeto cognoscente puede objetivar la realidad. Sin embargo, la relación de los hombres con las realidades de los otros hombres y del mundo es mucho más profunda y misteriosa. Esto es fácilmente constatable, por ejemplo, en el diálogo intercultural. Dice Panikkar al respecto: “cada cultura es una galaxia, encuentra sus forma de pensar, sus criterios de verdad, y (...) no tiene un principio inconcuso *a priori* (...) no olvidemos que entre galaxia y galaxia hay el vacío. La interculturalidad es un salto (peligroso) en el vacío”<sup>60</sup>. En este sentido, la interculturalidad exige, básicamente, confianza en el otro. Por ello, la teología de la liberación intercultural e interreligiosa debe ser, fundamentalmente, una teología dialógica. En definitiva: “la interculturalidad (...) busca la armonía y la concordia, sin reducirlo todo a un común denominador. No se trata de encontrar un común denominador que sería aburrido, formal y abstracto. No hay denominador común, sino la *interfecundación*, la interacción y fecundación constantes. Es la metáfora que formulaba antes: el espacio entre las culturas está vacío. Debemos llenarlo nosotros en el momento en que salimos de nosotros mismos e intentamos encontrar al otro. Ahora bien, la forma de encontrar al otro es escucharlo, y la forma de amarlo es estar vacío de mi amor propio egoísta”<sup>61</sup>. Para desarrollar esta programática intercultural, es menester conjugar, en un esfuerzo mancomunado, dos corrientes complementarias, a saber: la teología de la liberación y la teología de las religiones. Esto es necesario, fundamentalmente, cuando nos enfrentamos a dos de los grandes fenómenos de nuestro tiempo: por un lado, la realidad de un gran número de empobrecidos en toda la Tierra y, por otro, la realidad del gran número de religiones. Esta proyectiva nace cuando constatamos que “el trabajo por la liberación global y el bienestar no puede llevarse a cabo de forma separada del diálogo entre religiones, y el diálogo entre religiones no puede ser relevante hoy en día si no se relaciona con el trabajo por la liberación”<sup>62</sup>. De esta manera, se sugiere que las religiones del mundo pueden y deben encontrar un espacio común en la responsabilidad global por la liberación de los empobrecidos y el bienestar de la Tierra<sup>63</sup>. Así, siendo la responsabilidad el espacio común para el diálogo entre las religiones, se podrá desarrollar una programática liberadora, de tipo intercultural e interreligiosa, que logre enfrentar un problema global: el sufrimiento humano ocasionado por la pobreza, la discriminación y la violencia. De este modo, la programática interreligiosa liberadora debería comenzar, no por las explicaciones de los dogmas propios a otras tradiciones religiosas, sino, más bien, por la identificación comunitaria de los problemas humanos más acuciantes o urgentes de resolver a los que cada religión se enfrenta en su propio

contexto<sup>64</sup>. Una vez identificados, cada tradición religiosa debería comprenderlos y tratarlos de forma específica según su construcción y herencia cosmovisional. En definitiva:

En el diálogo liberador, la principal preocupación no es imponer nuestra idea de Dios, no es probar que nuestro Dios es más grande que el del otro (...) lo más importante es que realmente se ayude a la gente (...) en un diálogo globalmente responsable y liberador, lo que se considera verdadero o falso, bueno o malo, mejor o peor entre las distintas creencias y prácticas, no es si los seguidores de una religión creen en un solo Dios, si aceptan a Jesús como único salvador o si creen en la inmortalidad del alma (...) lo decisivo es que una religión o una creencia religiosa en particular sea capaz de aportar paz, justicia y unidad a este mundo en mayor medida. Éste es el criterio central para juzgar la verdad o la bondad de una religión.<sup>65</sup>

Dando un paso más, se explicitarán algunas precisiones de esta programática basándonos en una tradición específica, a saber, la tradición cristiana, profética, utópica y liberadora. Para comenzar, debemos decir que el devenir del cristianismo, y su pretendida universalización, ha sido fruto del fuerte proceso de occidentalización que la religión cristiana ha experimentado. En ello, más que de universalización (como fusión de horizontes alterativos) podemos hablar de una extensión violenta y agresiva de 'lo mismo' (occidente) sobre otras construcciones culturales dominadas. Por ello, si lo que nos compete es reflexionar sobre la crisis del cristianismo en el contexto del pluralismo cultural (en plena crisis de la primera Modernidad), debemos comenzar, sin dudas, por poner a la religión cristiana en un clima de autocritica. Sólo a partir de este primer paso el cristianismo podrá volver a ser mensaje para nuestro tiempo, un tiempo intercultural. Así lo explicita R. Fornet-Betancourt: “ese proceso de occidentalización es sinónimo de un movimiento de reducción monocultural (...) Romper con su determinación monocultural occidental como única forma posible de realizar su inculturación y su proceso de historización, es decir, tomar conciencia crítica de que la monoculturalidad de su figura occidental actual es de suyo un límite para el desarrollo de las potencialidades de la fe cristiana, sería entonces el paso básico que debería dar el cristianismo (occidental) para replantear teológicamente la problemática de su universalidad en un sentido realmente ecuménico y superador, por tanto, de todo resabio imperial”<sup>66</sup>. Dicha relatividad de la propia occidentalización es condición necesaria de posibilidad para proponer un cristianismo abierto al diálogo polilógico intercultural. Por tanto, “lo radical de esta perspectiva no es, pues, que tengamos que contar con un cristianismo policéntrico sino con un cristianismo culturalmente plural”<sup>67</sup>. En esta misma línea, y como consecuencia del diálogo polilógico intercultural, el cristianismo deberá, para hacerse cargo del tiempo presente, instalarse en una dinámica de diálogo interreligioso. Con palabras precisas, así lo indica Fornet-Betancourt: “entendemos que un cristianismo enriquecido por el diálogo intercultural estaría en mejores condiciones de reconocer las otras religiones de la humanidad y comprometerse así en un diálogo con ellas que no buscaría la reducción de las mismas a una abstracta unidad esencial, diciendo que todas las religiones serían manifestación de un mismo fondo, sino que las respetaría en su distinción esencial e irreductible. El diálogo interreligioso sería así la vía de intercomunicación de experiencias religiosas con valor en sí mismo y, con ello, el horizonte concreto donde el cristianismo aprendería a comprenderse como una voz en el coro polifónico de las religiones”<sup>68</sup>. En síntesis crítica: “el cristianismo occidentalizado e ideologizado de la cristiandad es, en el

fondo, afán de imponerse y de imperar sobre las otras religiones, y en este sentido su expansión “misionera” militante equivale a la negación de la pluralidad de las religiones”<sup>69</sup>.

En este sentido, se hará una pequeña mención a cuáles serían, por tanto, los aportes indispensables de una teología intercultural e interreligiosa de la liberación para nuestro tiempo. Es de suma importancia aunar los aportes críticos de la teología de la liberación, fundamentalmente en lo referente a la crítica social y económica ante la globalización capitalista, con los de la teología del diálogo entre las religiones. En suma, debería buscarse, desde esta propuesta teológica, la liberación integral de los empobrecidos del mundo (los 'condenados de la tierra' -F. Fanon-) y la construcción de una sociedad interreligiosa e intercultural. Todo ello, en pos de generar un mundo más justo, ya sea en los aspectos materiales básicos para el sostenimiento y desarrollo de la vida humana como en los referentes a los derechos culturales. Por tanto, las tareas fundamentales de una teología de la liberación intercultural e interreligiosa deberían estructurarse en función de buscar los problemas humanos más acuciantes, reconociendo en ellos quiénes son las víctimas y quiénes los causantes. Allí, lejos de disputas abstractas en el campo teológico, deberían aunarse diferentes respuestas frente a los problemas humanos. Para ello, cada religión y corriente teológica debería identificar y analizar su propia tradición deconstruyendo su herencia imperial opresora, pudiendo recuperar así, al modo del memorial, su núcleo profético, humanista, liberador y pacificador. En esto, se daría un verdadero aporte y colaboración para una praxis corresponsable en la respuesta a los desafíos de la pobreza y del pluralismo religioso, especialmente, ante las causas generadoras de opresión material y cultural. En ello, también, se activaría, de manera inmanente a lo anteriormente dicho, la dimensión pública y socio-política de la fe religiosa (como re-configuración de aquello escindido, de modo violento, por el proceso secularizador). En definitiva, se deberían buscar agendas comunes de encuentro entre las religiones para articularlas, a partir de una ética crítica y liberadora, a los procesos de transformación social, económica y cultural en orden a la justicia, el reconocimiento cultural y la liberación humana integral. Por tanto, las religiones, especialmente la cristiana, deberían asumir el desafío de “ensanchar espacios, crear ámbitos, 'enredarse' con la vida de los hombres; discernir, incorporar y desechar (...) crear nuevas experiencias de la fe en las que se articulen lo personal y lo comunitario”<sup>70</sup> y hacer “de la opción por los pobres una forma de vida (...) articular sus acciones y su lenguaje a la modernidad y buscar vías alternativas al capitalismo salvaje”<sup>71</sup>. A modo de programática se propone, entonces, que<sup>72</sup>: a. se abandone todo tipo de provincianismo cerrado para abrirse a la responsabilidad mundial; b. que se produzca, primeramente, un intradiálogo en las tradiciones religiosas contemporáneas (sus dogmas, creencias, teologías, posicionamiento políticos, etc.); c. se favorezca un sincero diálogo entre las religiones para ayudarse mutuamente a liberarse de sus fundamentalismos y de sus pretensiones de exclusividad (ser la única verdadera); d. se favorezca la disposición profética en tanto que ponerse al servicio de la humanidad y de los empobrecidos y no al servicio de sí mismas; e. se construya un teología liberadora, intercultural e interreligiosa apoyada en fundamentos universalizables -problemas comunes, valores consensuados y tareas comunes- como “teología mundial”.

## 2.2. *De la inculturación a la interculturalidad*

En tiempos de pluralismo cultural y religioso se hace fundamental llevar adelante

una tarea de de-construcción y des-occidentalización del cristianismo. Justamente allí, en esta tarea de-construtiva, se encuentra uno de los primeros indicios de la renovación necesaria que debe asumir el cristianismo contemporáneo si quiere estar a la altura del concierto polilógico de voces y volver a ser mensaje para el ser humano. Una de las categorías más relevantes para el siglo XX cristiano fue la de 'inculturación'. Esta categoría, acuñada fundamentalmente por el Concilio Vaticano II aunque de origen antiguo, revistió un giro fundamental para la comprensión, diálogo y renovación que el mundo le exigía a la propuesta pastoral cristiana. En pocas palabras, la inculturación hace referencia al esfuerzo de la iglesia, en este caso la católica, por encarnar el Mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, expresando, de ese modo, la riqueza del logos (la palabra de Cristo) ya presente en aquellos valores o gestos de humanización de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas, por medio del cual éstas se mejoran y enriquecen, a su vez, la experiencia cristiana. Sin embargo, y haciéndonos eco de la crítica de Fornet-Betancourt, la inculturación como concepto y como propuesta posee serios déficits. En ello entendemos que: “su programa refleja todavía la lógica agresiva de la tradicional militancia misionera occidental y se presenta, en consecuencia, como un proyecto de acción interventora en las culturas en el que éstas son más objeto de transformación que sujetos en igualdad de condiciones y derechos de interacción (...) sigue manteniendo todavía la consciencia de la superioridad y, con ello, de la supuesta evidencia del derecho de la iglesia (católica) a encarnar el evangelio en las diversas culturas”<sup>73</sup>. Es decir, si bien existe una vocación de apertura hacia lo otro cultural, ese desarrollo está pre-determinado teleológicamente hacia el encuentro de lo 'cristiano' en todas las culturas, siendo un proceso de clara imposición o de mera adaptación a la cultura local del discurso universal. Es por ello que: “esta forma de apertura, la inculturación, por tanto, genera prácticas de instrumentalización de la diversidad cultural, ya que pone dicha diversidad al servicio de su “misión”, pudiendo incluso –en su versión conservadora de la “Cultura Cristiana” – representar una amenaza para el pluralismo cultural”<sup>74</sup>. La inculturación, de esta manera, sigue expresando, aunque con un cierto tinte pluralista y dialógico, la conservación de un 'núcleo duro' de fe que, si bien puede ser asumido culturalmente de manera diversa, no puede ser modificado en su esencia por éstas, más bien, será meramente adaptado a la coloratura cultural local.

Ahora bien, la interculturalidad también se propone con afán de mundialidad o universalidad pero no al modo de la extensión de la monocultura occidental, la cual ejerce un claro proceso de imposición y silenciamiento de las culturas dominadas universalizando lo particular, sino como una interlógica de horizontes. Así lo explica Tamayo-Acosta: “la filosofía intercultural replantea la universalidad no en el ámbito de la tensión universal-particular, sino en el horizonte del diálogo entre universos contextuales que manifiestan su voluntad de universalidad a través de la comunicación horizontal. Su metodología es, por ende, el poli-logo o, si se prefiere, el diálogo multilateral”<sup>75</sup>. Por tanto, como superación de la inculturación se propone desde este enfoque una transformación intercultural del cristianismo. La interculturalidad se presenta entonces como: “una actitud vivencial que no se proyecta como *misión* de *transmisión* al otro de lo propio sino como permanente *dimisión* de los derechos culturales que tenemos como propios, para que por esta *contracción* del volumen de lo que somos puedan emerger en nosotros mismos contextos de acogida, espacios libres no ocupados, en los que el encuentro con el otro es ya, de entrada, experiencia de convivencia en su sentido fuerte”<sup>76</sup>. Este proceso de transformación

intercultural del cristianismo debe, por tanto, renunciar a la teleología de la unidad, como sincretismo y anulación de toda diferencia, para poder re-pensarse y re-posicionarse como un elemento más en la convivencia plural mundial. Desde allí, con apertura real al diálogo, poder abrirse al interjuego relacional entre las culturas, como relación y no con inexistentes substancias culturales inmóviles, para intercambiar y aprender mutuamente en la escucha y acogida hospitalaria y atenta. En suma, se debería promover una práctica que<sup>77</sup>: a. se arrepienta de la legitimación que ha dado Occidente en sus invasiones imperialistas, colonialista y neocolonialista, como expoliación de los países hoy empobrecidos; b. se arrepienta del propio expansionismo misionero, también sostenido en el expansionismo económico-político, avasallador de culturas y masacrador de religiones, es decir, estar dispuesto a decrecer en una actitud de verdadero despojo de poder y de privilegios; c. se asuma como factor crítico-contrahegemónico de las potencias occidentales -Estados Unidos y Europa- reconociendo la legitimación que le ha dado el cristianismo al capitalismo en los últimos años; d. se disponga a encontrar una “nueva forma de creer” que le permita activar su esencia ética más honda: el profetismo y la promoción de la justicia. Por todo esto, y en definitiva, se hace indispensable virar desde la misión colonial-imperial a la evangelización como liberación en la diversidad histórica, cultural y religiosa<sup>78</sup>. En conclusión, y en esta misma dirección, el teólogo alemán Pablo Suess propone entender a la evangelización como: “un programa de descolonización acorde con el Evangelio, un programa de rememoración histórica, de presencia pluricultural, de solidaridad social y de diálogo respetuoso de la condición humana”<sup>79</sup>.

### 2.2.1. *Precisiones acerca de la crítica intercultural a la filosofía/teología inculturadas de J.C. Scannone*

En el libro *Critica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Raúl Fornet-Betancourt atiende especial y críticamente a diversas corrientes contemporáneas de la filosofía (y, en algunos casos, de teología) latinoamericana. Su aporte irá dirigido a constatar si dichas corrientes en su “carácter o configuración cultural (...) hacen justicia o no a la pluralidad cultural de América Latina, es decir, si ha sabido trabajar con la riqueza de las culturas presentes en América Latina y trabajarse a sí misma desde esa riqueza cultural como motor de diálogo intercultural o si, por el contrario, ha fomentado tendencias de homogeneización cultural al privilegiar para su desarrollo formas de reflexión, de expresión y de institucionalización propias de una cultura”<sup>80</sup>. Desde esa óptica y meta, el filósofo cubano intentará realizar una 'evaluación' crítica que posibilite analizar, desde un posicionamiento intercultural<sup>81</sup>, la noción de inculturación -eje vertebrador de la filosofía/teología de Scannone-. Cuando habla de crítica, no se refiere a una 'crítica' meramente destructiva que desconozca los grandes esfuerzos teóricos y prácticos realizados, por ejemplo en la magnífica obra de Scannone, en orden a la comprensión del fenómeno cultural nuestroamericano. De hecho, cuando habla de 'inculturación' reconoce abiertamente que debe ser tomado como “un paso importante en la toma de conciencia del desafío de la interculturalidad, ya que su programática de desarrollo supone el tener en cuenta muchos de los complejos momentos de transformación intercultural y/o transcultural que caracterizan lo que bastante impropriamente llamamos historia y cultura latinoamericanas sin más”<sup>82</sup>. Sin embargo, el autor también acentúa en aquellos aspectos que aún muestran la insuficiencia del desarrollo teórico presente en la obra de Scannone, y de todos aquellos que comparten y desarrollan programas comunes, para dar cuentas del



desafío hondo que significa una transformación intercultural del pensar en América Latina. De este modo, evidencia que muchas veces tanto la filosofía como la teología desde nuestra tierra “no se encuentran con la realidad cultural latinoamericana como expresión de una rica y viva diversidad de culturas sino que la encuentra en forma reducida y 'seleccionada’”<sup>83</sup>.

Puntualizando aún más -en base a los fines de este artículo-, se especificará cuál es la crítica que el autor cubano le realiza a J.C. Scannone. En el marco de una crítica al planteamiento filosófico de Luis Villoro, Raúl Fonet-Betancourt dice que en su desarrollo teórico se puede percibir “un proyecto de culturas aliadas en la empresa común de afianzar *la* cultura de valores transculturales”<sup>84</sup>. En ese proyecto, Fonet considera que existe una “preferencia por una concepción de la razón de raigambre occidental”<sup>85</sup>. También se constataría en Villoro una definición de filosofía de corte monocultural. En este sentido, expone: “para Luis Villoro la filosofía nace referida a lo universal porque 'las preguntas filosóficas se refieren a temas universales y responden a necesidades de todo individuo o grupo de nuestra especie’<sup>86,87</sup>. Por tanto, “para Luis Villoro los contextos y las diferencias culturales tienen la importancia de constituir la *situación* a partir de la cual una comunidad determinada plantea las preguntas universales filosóficas, pero no tienen la fuerza de definir la filosofía misma como un quehacer contextual y de replantear, por tanto, la cuestión de la universalidad de la filosofía en términos de diálogo y solidaridad entre saberes contextuales”<sup>88</sup>. En esa misma dirección, Fonet-Betancourt realiza la crítica al planteamiento filosófico y teológico de J.C. Scannone. En ella expresa:

Juan Carlos Scannone, inspirándose precisamente en el planteamiento de Luis Villoro acerca de los principios éticos que deben orientar las relaciones entre culturas, busca también desarrollar una ética para el diálogo intercultural, para que éste sea realmente un lugar de mediación entre la universalidad humana (es decir, entre valores universales como la verdad, la bondad o la belleza) y la pluralidad cultural. De este modo se salvaría tanto lo universal humano como las diferencias contextuales o particulares y se avanzaría en el proyecto de una universalidad situada, analógica, que se manifestaría, si no entiendo mal, en lo que Juan Carlos Scannone llama, en fórmula apretada, '*la* cultura en *las* culturas'. La posición de Juan Carlos Scannone, decía, puede ser objeto de una crítica parecida a la que le he hecho al planteamiento de Luis Villoro (...) Y es que el planteamiento de Juan Carlos Scannone me parece más problemático que el de Luis Villoro, porque su trasfondo es el paradigma (teológico-cristiano) de la inculturación. O sea, que *la* cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula parece estar informada por una herencia occidental-cristiana que busca más la inculturación de sus valores que la recreación intercultural de todas las tradiciones de la humanidad.<sup>89</sup>

### 2.2.2. *La respuesta de J.C. Scannone a la crítica intercultural de R. Fonet-Betancourt*<sup>90</sup>

Juan Carlos Scannone, autor imprescindible si se quiere recorrer la filosofía latinoamericana contemporánea, se abre gentil y honestamente al diálogo receptando la crítica antes mencionada. Presentando una respuesta al desafío realizado por Fonet-Betancourt, Scannone aclara en qué sentido habla de inculturación y en cuál de filosofía inculturada. Scannone afirma que el uso que hace de la noción de 'inculturación' no es el mismo que puede ser utilizado para la teología, basado en el modelo de la Encarnación, sino en un sentido estrictamente analógico. En ello, concibe que, en el caso del pensar

filosófico, no se podría afirmar ningún tipo de preexistencia anterior al desarrollo histórico de las culturas ya que “siempre la filosofía se dio 'encarnada' en una determinada cultura, sin desmedro de su universalidad *situada*”<sup>91</sup>. Así también, se opone a la interpretación que realiza Fernet-Betancourt sobre su obra, diciendo: “Mucho menos pienso, como me interpreta Fernet, que 'la cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula *parece* estar informada por una herencia occidental y cristiana. Pues ésta es ya *una* cultura particular entre *las* culturas y, por ello, de ninguna manera puede identificarse con *la* cultura”<sup>92</sup>. Además, y como afirma en la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*<sup>93</sup>, considera que nunca la cultura se da en estado puro en su universalidad sino, sólo y únicamente, *en* las culturas plurales, concretas e históricamente desarrolladas. Scannone, retomando una publicación antecedente, explica el sentido analógico que le otorga a la noción de 'filosofía inculturada':

En forma analógica hablo de «filosofía inculturada» refiriéndome a un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y su universalidad transculturales, asume críticamente -en el orden del concepto- las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que las transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal. Pero hay que tener en cuenta que nunca se da un filosofar «en el aire» sino siempre en formas históricas y culturales.<sup>94</sup>

Scannone, según su entender, daría cuentas en este fragmento que no comprende ni acepta que exista alguna cultura “fuera” de las culturas particulares y que, de ningún modo, acepta que la cultura occidental y cristiana constituya algo así como una cultura universal. Es de fundamental relevancia comprender que para Scannone toda universalidad es situada. La universalidad situada daría cuentas de una universalidad analógicamente comprendida que se desarrolla concretamente en la historia y en las culturas. Como tal, la analogía, en tanto que equivocidad ordenada, si bien afirma una unidad de orden también prioriza la irreductible diferencia de cada construcción histórico-cultural. De este modo, el problemático término -utilizado reiteradas veces por Scannone- de transcultural no sería 'algo' que se da en un espacio formal ideal sino que se daría siempre particularizado en una cultura histórica concreta. Por tanto, lo transcultural no se adecuaría ni a la identidad de una cultura (por ejemplo, la occidental y cristiana) como tampoco a una mera idea regulativa que no sea propia de todas las distintas culturas en su particularidad. Más allá de haber rebatido, al menos en lo sustancial, la crítica de Fernet, Scannone reconoce un cierto déficit intercultural en su planteamiento, a saber:

Reconozco un importante déficit en mi pensamiento. Pues, por un lado, he reflexionado sobre las relaciones interculturales hacia fuera, ya sea entre culturas diferentes -como la latinoamericana y la europea-, ya sea hacia dentro del «mestizaje cultural» latinoamericano -fruto nuevo de la arriba indicada fusión de horizontes-, ya sea, finalmente, marcando los conflictos entre las culturas «mestizadas» así como la dependencia cultural de unas con respecto a otra, la europea (...) Pero, por otro lado, reconozco mi déficit por no haber reflexionado suficientemente sobre la relación, conflicto y diálogo entre las diferentes culturas de nuestro subcontinente como se dan en la actualidad. Pues privilegié una supuesta unidad plural analógica entre las distintas culturas vigentes en nuestra América, con respecto a la diferencia entre ellas. De ese modo, de hecho puse un mayor acento en la cultura popular mestiza tomándola como *analogatum princeps* de las culturas latinoamericanas, indígenas, afroamericanas, occidental, etc. Todavía hoy pienso que se da

dicha unidad analógica, basándose en nuestra historia, y que el analogado principal es un mestizaje cultural no entendido esencialista o ideológicamente, sino como una especie de «síntesis vital» (o, como ya dije, de fusión de horizontes) histórica. Pero reconozco que esos acentos hicieron que tuviera más en cuenta la fusión que se dio entre la cultura occidental, especialmente la ibérica (de raíces greco-latina y judeo-cristiana), y las culturas indígenas, que la diversidad entre éstas y de cada una de éstas con aquélla, y, además, sin una adecuada consideración de las afroamericanas.<sup>95</sup>

### 3. Conclusión provisional

Cuando Raúl Fonet-Betancourt realiza esta crítica, se está refiriendo, básicamente, a lo que propone Scannone en la *Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía*. En el artículo denominado “Normas éticas en la relación entre culturas”, Scannone expone de modo sistemático sus apreciaciones sometidas a crítica. Cuando el jesuita habla de culturas, en plural, las está entendiendo, fundamentalmente, como “estilos de vida” de los distintos pueblos, etnias o grupos sociales en referencia a un “modo humano de habitar el mundo, de convivir con los otros y de ser sí mismo”<sup>96</sup>. Sin embargo, también allí aclara que cuando se refiere a cultura, o a culturas, lo hace haciendo alusión a lo *humanum* universal -como aquello que diferencia al ser humano de todo aquello no humano-, a lo que caracteriza al hombre en cuanto tal. La principal preocupación de Scannone parece ser, como ya se ha constatado en el análisis precedente sobre sus postulaciones, la conciliación o interrelación entre lo universal humano y las particularidades culturales concretas. Lo que resulta un tanto problemático es que Scannone para referirse a lo universal humano utiliza la fórmula “la cultura en las culturas”<sup>97</sup>. Para desarrollar los principios normativos de la relación entre culturas, Scannone entiende que hay que tener en cuenta, como nodo reflexivo indispensable, la relación entre lo universal y lo particular entendido como la interacción entre lo humanamente *necesario* y *permanente* y la novedad histórica. Para abordarla, Scannone recurre, como en toda su obra tanto teológica como filosófica, a la figura de la “universalidad situada”<sup>98</sup>. El autor parte de una aseveración también problemática, a saber: “el sentido, la verdad, el bien y la belleza humanos son de suyo universales porque lo humano en cuanto tal es universal”<sup>99</sup>. Es por esta afirmación subyacente que antes ha hablado de “la cultura en las culturas”. Sin embargo, a su vez, reconoce que lo humano universal vive *en* las culturas particulares y no *sobre* ellas. En lo que consideramos un distanciamiento de la crítica hecha por Fonet-Betancourt, Scannone sostiene que esa universalidad a la que hace referencia no es “abstracta ni formal, ni prescinde adecuadamente de las diferencias concretas y de los contenidos materiales, como si cada cultura peculiar fuera un mero *caso* al que deba aplicarse unívocamente una esencia ideal abstracta y ahistórica, o un imperativo categórico puramente formal”<sup>100</sup>. Pero, así y todo, después expresa que: “la universalidad se da *en* las particularidades concretas, la identidad, *en* las diferencias culturales y la esencia de lo humano, *en* la experiencia humana histórica”<sup>101</sup>. Es por ello que el autor busca resolver esta tensión recurriendo a la analogía en lo que llama una universalidad analógica, histórica y situada. De este modo, lo universal humano se daría en las diferentes culturas, sin adecuarse de modo pleno a ninguna de ellas pero concretándose de modo parcial en cada una. Por esto, dice: “cada cultura abarca la totalidad de lo humano, pero desde una perspectiva que nunca es total y, por ello, necesita de las otras”<sup>102</sup>. Así, del encuentro o de la interacción entre culturas surgirá una novedad histórica, la que, a su vez, será analógicamente participante de lo universal humano.

Es difícil llegar a conclusiones con afán efectivamente conclusivo y definitivo. Por eso, esta conclusión, aunque su denominación engañe en alguna medida, intenta ser un aporte más a un camino fecundo de reflexión discerniente y abierta (como el que emprendieron estos dos grandes maestros del pensamiento nuestroamericano). En ello, queremos dar cuentas de los puntos nodales trabajados en este artículo pero, ahora, presentando nuestras posiciones.

En primer lugar, nos haremos cargo de una crítica necesaria al modelo de la inculturación y, consecutivamente, asumiremos una propuesta que consideramos superadora basada en la interculturalidad.

En principio, creemos que, necesariamente, debemos, ante los reclamos por el justo reconocimiento de los derechos culturales manifestados por diversos colectivos sociales -que expresan la diversidad constitutiva de Nuestra América-, asumir responsablemente el tránsito de la inculturación a la interculturalidad en tanto que imperativo ético de nuestro tiempo.

A la inculturación se le debe valorar su intento de “adaptación creadora” a través de la inserción y arraigo en la cultura, en la historia y en los diversos contextos socio-históricos. Sin lugar a dudas, esto ha significado un importantísimo avance epistemológico tanto en el quehacer filosófico como teológico en América Latina y el mundo. Por ello, tanto en la inculturación de la filosofía<sup>103</sup> como de la teología podemos reconocer, claramente, una “expresión concreta del proceso de historicación del *logos*”<sup>104</sup>. Sin embargo, también creemos que, con Fernet, ha mantenido “todavía la normatividad formal-metodológica del núcleo fuerte -el *logos*- que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental”<sup>105</sup>. En este sentido, todo esfuerzo inculturador conlleva, aunque no se quiera ni pretenda -como en el caso de Scannone-, la unidireccionalidad de *un* *logos* filosófico -perteneciente a la tradición occidental, europea y cristiana- que, como tal, ejerce una universalización de *un* relato monocultural (particular). Por consiguiente, seguimos a Fernet en que “la inculturación afirmaría ciertamente la historicidad del *logos*, pero considerando como intocable la estructura fundamental de esa racionalidad sancionada por la tradición (occidental)”<sup>106</sup>. El posicionamiento intercultural implica, por su misma formulación, la necesidad de una renuncia, a saber, dejar de comprender a la inculturación como una dinámica que busca arraigar un *logos* “universal”, monocultural y occidental, en las diversas culturas particulares. Ya que, como afirma Fernet, “si el supuesto de base es la aceptación de que en el *logos* occidental se ha condensado la estructura fundamental de lo que llamamos racionalidad con carácter universal, es evidente entonces que desde esa perspectiva la inculturación implica el reconocimiento de una especie de “tronco” común que se debe plantar en otros suelos, y que de esta suerte debe además dar frutos propios: pero que no debe perder su identidad originaria”<sup>107</sup>. Por tanto, el proyecto inculturador, en general, como aquello que implica sobreasumir las particularidades culturales en la cultura occidental universalizada (Scannone rechaza en su planteamiento explícitamente esta concepción *a la* Hegel), debe ser superado ya que, como tal, es expresión de una dinámica colonial y expansiva que incorpora o integra lo alterativo en “lo mismo”. Ahora bien, comprender el término inculturación al modo intercultural, es decir, trans-figurar un nuevo sentido del mismo, implicaría pensarlo como un movimiento de transnacionalización del

logos (que disuelva su pretendida unidad) en la aceptación, reconocimiento e interacción, solidaria y equivalente, de los pluri-logos que hablan en las diferentes culturas. Aquí, ya no habría un logos para todos los logos, sino una polifonía histórica de múltiples voces plurilógicas solidariamente inter-comunicadas.

Creemos, en segundo lugar, que Scannone al utilizar la expresión “*la cultura en las culturas*” mantiene la dicotomía, en sí misma occidental, de cómo integrar lo propio en el movimiento de lo “universal”, de cómo resolver la tensión entre una supuesta única universalidad y las múltiples particularidades concretas. Aquí, como explica Fornet, se deja ver “una falsa cuestión (...) la dificultad de reconocimiento de lo propio o particular sin su anterior justificación ante lo “universal”<sup>108</sup>. Si bien Scannone, con Casalla, lo resuelve de un modo filosóficamente agudo, a través de la noción de “universalidad situada”, creemos que, a pesar de su virtud, la acción misma de buscar resolver dicha dicotomía es ya “jugar” con las reglas de un modelo de racionalidad -europea y occidental- que no permite abrirse ante nuevos horizontes culturales ni asumir otras racionalidades. Si el enfoque fuese intercultural de raíz, no habría dicotomía que resolver ya que, como indica Fornet, “ahora hay más bien universales. Los troncos propios en cada cultura son universales concretos. No hay “particularidades” y “universalidad”, sino universalidades históricas (...) todo dependerá si esas universalidades se capacitan para el encuentro solidario entre sí, o no”<sup>109</sup>. Como veíamos anteriormente, la universalidad situada daría cuentas de una universalidad analógicamente comprendida que se desarrolla concretamente en la historia y en las culturas. Como tal, la analogía, en tanto que equivocidad ordenada, si bien afirma una unidad de orden también prioriza la irreductible diferencia de cada construcción histórico-cultural. Como se puede apreciar, ya en definiciones como “equivocidad ordenada” (por la unidad) o priorización de una “unidad de orden”, podemos constatar una cierta primacía o encuadre de las diferencias *en* la unidad universal. Por tanto, observamos que en su obra se pretende aún mantener la relación entre *una* universalidad y *muchos* mundos particulares de vida, y no un polilogos de múltiples particulares que son, cada uno en sí mismo, *universales* -en plural- concretos y en interacción.

En definitiva, tomamos en serio a Scannone cuando dice no creer que la cultura occidental y cristiana sea *la* cultura porque, evidentemente, se percata, con honesta convicción intelectual y personal, de que afirmar eso sería una falta garrafal ante la diversidad y pluralidad cultural. Sin embargo, Scannone, si bien no la identifica con la cultura occidental y cristiana, sigue manteniendo la noción de *una* universalidad en diálogo con muchas particularidades (tal como ha sido formulado clásicamente por el pensamiento occidental). De este modo, creemos que, si bien logra ir “contra” el “contenido” colonizador -negando la universalización de la cultura occidental y cristiana-, a la vez, todavía mantiene el esquema de *una* universalidad-*muchos* particulares, el cual, aunque de “forma”, actualiza un modo de conceptualización en sí mismo propio de la expansión monocultural occidental. En crítica, dice Fornet: “la universalidad filosófica europea u occidental (...) poco tiene de verdadera universalidad y por lo mucho que transpira de etnocentrismo europeo (...) la crítica al modelo hegemónico de universalidad en filosofía quiere sensibilizarnos para el compromiso en la búsqueda de una universalidad conseguida por el intercambio entre todos los logos que habla la humanidad”<sup>110</sup>. Por todo ello, continúa el autor cubano, “la perspectiva intercultural propone no favorecer de entrada ningún modelo de universalidad, para buscar un nuevo tipo ecuménico de relación entre las

culturas, que acaso lleve a vislumbrar que la universalidad se hace en y por la solidaridad de los logos”<sup>111</sup>.

Creemos, también, que subyace en Scannone el peso del modelo inculturador propuesto por el cristianismo. En él, hay *una* universalidad-verdad (objetiva), dada por la Revelación en la Encarnación, que ha sido diseminada en las diversas culturas -como *semina Verbi*-. Allí, constatamos una fuerte influencia de un modelo teológico que presenta una unidad pre-existente como fondo común a los desarrollos históricos particulares. En filosofía, a diferencia de teología, Scannone no puede, ni lo hace, afirmar tal pre-existencia ya que sería imposible sostenerlo y fundamentarlo sin una creencia religiosa de base. En ese caso, resuelve, como dijimos, con la analogía. Sin embargo, en ambos planteamientos, mantiene el modelo de *una* universalidad (acentuado en la unidad de lo *humanum* -al que caracteriza, a su vez, con tres características típicamente occidentales: *verum, bonum y pulchrum*-). En cambio, la filosofía intercultural, como enseña Fornet, “se despidе del tipo de universalidad que Occidente ha decretado, entendiendo que esa universalidad autoproclamada por Occidente responde en el fondo a un movimiento de extrapolación y de expansión de una cultura regional”<sup>112</sup>. Es así que entonces “la filosofía intercultural prefiere orientarse en la idea regulativa de una “universalidad” conseguida por la convocación de universalidades históricas, y acaso se configure participativamente como pluriversidad creciente desde la solidaridad”<sup>113</sup>. En definitiva, creemos que todo el problema se reduce a la concepción de universalidad que cada uno presenta. En el caso de Scannone, creemos, es ontológica. En el caso de Fornet, consideramos, es proyectiva.

Más allá de lo puesto en juego en este debate, en un punto fundamental Scannone coincide con Fornet-Betancourt -y con nosotros<sup>114</sup>-, y es en que: “las interrelaciones entre pueblos deben estar signadas por la reciprocidad de un mutuo reconocimiento intercomunitario justo y solidario, que implica no sólo el respeto de sus culturas sino también el fomento de la comunidad, comunicación y aun comunión entre ellas, dentro de una ética intercultural planetaria”<sup>115</sup>.

## Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> SCANNONE, J.C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en SCANNONE y PERINE (Comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, p. 123.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 135-136

<sup>3</sup> BEUCHOT, M., “El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone”, en *Stromata*, 63 (2007), p.179

<sup>4</sup> LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977.

<sup>5</sup> SCANNONE, J.C., “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, en *Teología y Vida*, 50, N°1-2 (2009), p. 72.

<sup>6</sup> SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 17.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>9</sup> Cfr. ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004, pp. 324-325.

<sup>10</sup> ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004, p. 325.

<sup>11</sup> SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 17-18.

<sup>12</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 18.

<sup>13</sup> RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 16-17.

<sup>14</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 12. La 'vía larga', a diferencia de la 'vía corta' de la ontología de la comprensión (*verstehen*) del Da-sein heideggeriano de *Sein und Zeit*, dirige la reflexión también al plano de la ontología pero lo hará de manera gradual siguiendo las exigencias sucesivas de la semántica y de la reflexión.

<sup>15</sup> SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 18.

<sup>16</sup> Cfr. CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, 1978.

<sup>17</sup> Lo constitutivo del “nosotros”, a diferencia del “ego” del “ego cogito” (la autoconciencia egológica moderna), radica en que es un sujeto comunitario, es sujeto del estar y de la historia y, por lo tanto, del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula. Cfr., *Ibid.*, p. 25.

<sup>18</sup> Cfr. SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 21. **Horizonte del ser:** El ser como fundamento (*Grund*) en la tradición occidental posee las siguientes notas esenciales: a. Identidad; b. Necesidad; c. Inteligibilidad; d. Eternidad. Tanto el mito como el símbolo son reducidos, desde este horizonte, a la identidad del concepto 'dentro' de la identidad y necesidad inteligible del logos. Reduce el todo por su explicación dialéctica, busca la inteligibilidad pura -sin misterio- en la diada identidad/no-identidad. Busca la identidad originaria de todo ente en el ser como fundamento (*Grund*). **Horizonte del acontecer:** Sus cuatro notas fundamentales son: a. Alteridad o diferencia; b. Gratuidad; c. Misterio; d. Novedad histórica. Busca la unidad originaria en la libertad como comienzo absoluto (*absoluter Anfang*) y como a-bismo (*Ab-grund*). Alude al acontecer gratuito de la creación. No busca reducir el símbolo desde la lógica de la identidad, sino que lo piensa desde el acontecimiento de revelación del misterio (reserva inagotable de sentido que funda novedad histórica).

<sup>19</sup> Cfr. CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, 1978.

<sup>20</sup> SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 23.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>22</sup> CASALLA, M., “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, p. 47.

<sup>23</sup> Cfr. SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 26.

<sup>24</sup> RICOEUR, P., “Civilisation universelle et cultures nationales” en *Histoire et Verité*, París, 1955, 286-300.

<sup>25</sup> SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 27.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 220.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004, p. 329. El autor realiza esta afirmación confrontando con el siguiente texto: SCANNONE, J.C., *Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos de nuestro pueblo*, en *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 181-217.

<sup>33</sup> SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 221.

<sup>34</sup> Cfr. SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas* en SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, Madrid y Buenos Aires, 1987, p. 62. Nota: Scannone confronta la noción de “clase” -marxista- a la de “pueblo”, ya que esta última pone de manifiesto, con mayor radicalidad de acento, la unidad fundamental del pueblo por encima de la división entre las clases sociales ('lucha de clases' marxiana). Cfr. ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004, p. 332. Sin embargo, y en una segunda acepción

de “pueblo”, también se identifica al “pueblo” con quienes no poseen una posición de privilegio y son estructuralmente oprimidos por quienes injustamente la tienen. Dice el autor: “De ese modo, el lenguaje opone 'pueblo' a 'elites de poder' o se habla de 'pueblo' para referirse a los sectores mayoritarios de no-privilegiados, que por ello son llamados 'populares'” en SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 222. Scannone aclara que, en esta segunda acepción, hay una mayor cercanía a la comprensión de 'pueblo' según la categoría socioanalítica de 'clase'. Por esto, y a modo de conclusión, Scannone dice: “la misma caracterización que hicimos de ambos correlatos semánticos indica el *nexo intrínseco* (...) entre los dos. En ambos casos se trata de un *sujeto colectivo* y se apunta a lo que en él es *comunitario* y *común*” en SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 222.

<sup>35</sup> Cfr. CULLEN, C., “El ethos barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial” en *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana*, Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, *Ponencias y comunicaciones*, Münster, 1981, p.18 ss.

<sup>36</sup> SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 222.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>39</sup> CASALLA, M., “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, p. 47.

<sup>40</sup> SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 225.

<sup>41</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 226.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>43</sup> Cfr., *Ibid.* p. 227.

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>46</sup> SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, p. 229.

<sup>47</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 230.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 230-231.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>53</sup> Nota: Scannone los detalla en SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 275-276.

<sup>54</sup> Cfr. ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004, pp. 335-336.

<sup>55</sup> TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Madrid, 2011, p 28.

<sup>56</sup> Cfr. KÜNG, H., “El paradigma de las relaciones internacionales y el papel de las religiones” en FORNET-BETANCOURT, R., TAMAYO-ACOSTA., J.J., (Comp.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, p. 22, Verbo Divino, 2005.

<sup>57</sup> Cfr. Apel, K.-O. y Dussel, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid. Para profundizar sobre el debate entre Dussel y Apel ver: Zielinski, J.M., “La ética de la liberación de Enrique Dussel como superación de la ética del discurso de Karl-Otto Apel” en *Stromata* 69 (2013), tomo 3-4, pp. 247-286.

<sup>58</sup> KÜNG, H., “El paradigma de las relaciones internacionales y el papel de las religiones” en FORNET-BETANCOURT, R., TAMAYO-ACOSTA., J.J., (Comp.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, p. 29, Verbo Divino, 2005.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>60</sup> PANIKKAR, R., “Hacia una teología de la liberación intercultural e interreligiosa” en FORNET-BETANCOURT, R., TAMAYO-ACOSTA., J.J., (Comp.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, p.65, Verbo Divino, 2005.



<sup>61</sup>Ibíd., p. 67.

<sup>62</sup>KNITTER, P., “Teologías de la liberación y pluralismo religioso” en FORNET-BETANCOURT, R., TAMAYO-ACOSTA, J.J., (Comp.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, p.110, Verbo Divino, 2005.

<sup>63</sup>Ibíd., p. 112.

<sup>64</sup>Ibíd., p. 116.

<sup>65</sup>Ibíd., p. 117.

<sup>66</sup>FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y religión*, Abia Yala, Quito, 2007, pp. 26-27.

<sup>67</sup>FORNET-BETANCOURT, R., Op. Cit., pp. 27-28.

<sup>68</sup>Ibíd. pp. 28-29.

<sup>69</sup>FORNET-BETANCOURT, R., Op. Cit., p. 32.

<sup>70</sup>ORTIZ, G., *Tiempos indigentes. Sobre la religión, la educación y la pregunta por el sentido*, p. 107, EDUCC, Córdoba, 2011.

<sup>71</sup>Ibíd., p. 121.

<sup>72</sup>Cfr. VIGIL, J.M., “Liberación mundial y religiones” en FORNET-BETANCOURT, R., TAMAYO-ACOSTA, J.J., (Comp.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, p.156-157, Verbo Divino, 2005.

<sup>73</sup>Ibíd., p. 37.

<sup>74</sup>Ibíd., p. 38.

<sup>75</sup>Cfr. TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 37.

<sup>76</sup>FORNET-BETANCOURT, R., Op. Cit., p. 43.

<sup>77</sup>Cfr. VIGIL, J.M., “Liberación mundial y religiones” en FORNET-BETANCOURT, R., TAMAYO-ACOSTA, J.J., (Comp.), *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación*, p. 158-160, Verbo Divino, 2005.

<sup>78</sup>Cfr. TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 33.

<sup>79</sup>SUESS, P., “Falta de claridad en el escenario misionero. Análisis crítico de recientes documentos y tendencias en la Iglesia”, *Concilium* 251 (1994), p. 144.

<sup>80</sup>FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 14.

<sup>81</sup>Nota: Por interculturalidad entendemos, con Fonet, a la “postura o disposición por la que el ser humano se capacita para...y se habitúa a vivir 'sus' referencias identitarias *en relación* con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos (...) es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como 'propia' debe ser la de la traducción de los 'nombres propios' que consolidan su tradición” en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 14-15.

<sup>82</sup>FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 21.

<sup>83</sup>Ibíd., p. 22.

<sup>84</sup>Ibíd., p. 71.

<sup>85</sup>Ibidem.

<sup>86</sup>VILLORO, L., “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?” en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 19 (1998), p. 55.

<sup>87</sup>FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 72.

<sup>88</sup>Ibidem.

<sup>89</sup>Ibíd., p. 73.

<sup>90</sup>SCANNONE, J.C., “Respuesta a Raúl Fonet-Betancourt” en FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 177-183.

<sup>91</sup>Ibíd., p. 178.

<sup>92</sup>Ibidem.

<sup>93</sup>SCANNONE, J.C., “Normas éticas en la relación entre culturas”, en SOBREVILLA, D. (ed.), *Filosofía de la Cultura* (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, 15), Madrid, 1998, pp. 225-241.

<sup>94</sup>SCANNONE, J.C., “Hacia una filosofía inculturada en América Latina” en *Humanitas* (Lima) 28 (1993), pp. 55ss.

<sup>95</sup>SCANNONE, J.C., “Respuesta a Raúl Fernet-Betancourt” en FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, p. 181.

<sup>96</sup> SCANNONE, J.C., “Normas éticas en la relación entre culturas”, en SOBREVILLA, D. (ed.), *Filosofía de la Cultura* (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, 15), Madrid, 1998, p. 226.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.229.

<sup>99</sup> *Ibidem.*

<sup>100</sup> *Ibidem.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.230.

<sup>102</sup> *Ibidem.*

<sup>103</sup>Nota: Ya aquí, no nos referimos únicamente al pensamiento de J.C. Scannone sino a todos aquellos que siguen el programa incultural de la filosofía, a saber: Cfr. CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, 1978; CULLEN, C., *Reflexiones desde América*, 3 tomos, Buenos Aires, 1986-1987; KUSCH, R., *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976; KUSCH, R., *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1978; entre otros.

<sup>104</sup>FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

<sup>105</sup> *Ibidem.*

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>109</sup> *Ibidem.*

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>112</sup>*Ibid.*, pp. 70-71.

<sup>113</sup> *Ibidem.*

<sup>114</sup>Nota: Sin lugar a dudas, creo que ambos autores persiguen, en definitiva, un programa común. Más allá de las diferencias teóricas, que de todos modos pueden ser notorios obstáculos para el desarrollo del programa, estimo, por conocimiento personal de ambos, que las intenciones éticas son similares.

<sup>115</sup>*Ibid.*, 234.

### **Bibliografía consultada**

BEUCHOT, M., “El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone”, en *Stromata*, 63 (2007), pp. 179-188.

CASALLA, M., “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973.

CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral – Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Buenos Aires, 1978.

CULLEN, C., “El ethos barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial” en *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana*, Tercer Seminario Internacional Interdisciplinar del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, *Ponencias y comunicaciones*, Münster, 1981, p.18 ss.

---

DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

FARIÑAS, M.J., TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Culturas y religiones en diálogo*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007.

FORNET-BETANCOURT, R., *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Editorial Mainz, Aachen, 2003.

FORNET-BETANCOURT, R. (Comp.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Trotta, Madrid, 2003.

FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.

FORNET-BETANCOURT, R., *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2004.

FORNET-BETANCOURT, R., *La interculturalidad a prueba*, Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen 2006.

FORNET-BETANCOURT, R., *Interculturalidad y religión*, Abia Yala, Quito, 2007.

FRESIA, A., “Teología y filosofía desde la praxis y la cultura popular latinoamericanas” (publicado como Introducción) en SCANNONE, J.C., *Obras Escogidas I, Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Docencia, Buenos Aires, 2011.

LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977.

PANIKKAR, R., “La mística del diálogo. (Entrevista con Raúl Fernet-Betancourt)”, en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1993), pp. 19-37.

RICOEUR, P., “Civilisation universelle et cultures nationales” en *Histoire et Vérité*, París, 1955, pp. 286-300.

RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires, 2008.

ROSOLINO, G., *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba, 2004.

---

SCANNONE, J.C., *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, Madrid y Buenos Aires, 1987.

SCANNONE, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

SCANNONE, J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

SCANNONE, J.C., “Hacia una filosofía inculturada en América Latina” en *Humanitas* (Lima) 28 (1993)

SCANNONE, J.C., “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina”, en SCANNONE y PERINE (Comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, p. 123-140.

SCANNONE, J.C., “Normas éticas en la relación entre culturas”, en SOBREVILLA, D. (ed.), *Filosofía de la Cultura* (Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía, 15), Madrid, 1998, pp. 225-241.

SCANNONE, J.C., “La nueva cuestión social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia”, en *Revista del C.I.A.S.*, 51-Nº510 (2002), p. 45-52.

SCANNONE, J.C., “Filosofía/Teología de la liberación”, en SALAS ASTRAIN, R. (Coord. Acad.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, Santiago de Chile, 2005, p. 429-441.

SCANNONE, J.C., “Las victimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural” en *Stromata*, 63 (2007), 201-206.

SCANNONE, J.C., “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, en *Teología y Vida*, 50, Nº1-2 (2009).

SUESS, P., “Falta de claridad en el escenario misionero. Análisis crítico de recientes documentos y tendencias en la Iglesia”, *Concilium* 251 (1994), p. 144.

TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid, 2003.

TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid, 2004.

TAMAYO-ACOSTA, J.J., *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Herder, Madrid, 2011.

VILLORO, L., “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?” en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 19 (1998)

