

LA TRASCENDENCIA COMO INTRÍNSECAMENTE CONSTITUTIVA DE ÉTICA Y POLÍTICA¹

Juan Carlos Scannone S.I.

Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador

jcscannone@hotmail.com

Resumen

No solamente la ética, sino la política —en cuanto orientada al bien común— implican como constitutivo a la trascendencia metafísica, y aún religiosa. El artículo lo muestra analizando la “irrupción de los pobres” en la conciencia y la sociedad latinoamericanas como fenómeno saturado, en el sentido de Marion. Luego estudia aquella interrelación en la filosofía contemporánea, especialmente en Lévinas y en la filosofía de la liberación, que relee a éste en clave social. Por último, extiende lo dicho a toda situación con víctimas históricas, pues la auténtica trascendencia se juega en las relaciones éticas entre los hombres, el respeto de sus derechos y la transformación de la sociedad en más justa.

Palabras clave: trascendencia, ética, política, irrupción de los pobres, fenómeno saturado.

1 La primera versión de este texto fue leída como conferencia plenaria en el 3er Congreso mundial de la COMUICAP (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie), *Filosofía, Religiones y Trascendencia*, llevado a cabo en Manila del 11 al 13 de septiembre de 2008. Se preparó una versión especial para ser publicada en *Open Insight*.

TRANSCENDENCE AS INTRINSICALLY CONSTITUTIVE OF ETHICS AND POLITICS

Abstract

Not only ethics, but also politics –as oriented to the common good– imply as a constitutive element metaphysical (and religious) transcendence. The article explains it through the analysis of the “irruption of the poor” in the Latin-American consciousness and society as a “saturated phenomenon” in Marion’s sense. Afterwards, it studies the mentioned interrelation in contemporary philosophy, first of all in Lévinas and in the philosophy of liberation, which interprets him from a social perspective. Finally, it extends the matter to all historical situation that generates victims. Then, real transcendence is given in ethic relationships, in the respect of human rights and in the transformation of society in a better one.

Keywords: Transcendence, Ethics, Politics, Irruption of the poor, Saturated phenomenon

Es obvio que la trascendencia tiene que ver con las religiones y con la filosofía: con las religiones, en cuanto trascienden hacia el Misterio Santo, “más allá” de lo profano; y con el filosofar, porque le es propia la función *metá* (cfr. Ricoeur, 1995: pp.88ss.), como lo evidencia la palabra “*metafísica*”.

Pero no aparece a primera vista que la ética —de suyo autónoma (Kant)— y, sobre todo, la política, han de estar permeadas de trascendencia, aún más, que ésta sea un “constitutivo intrínseco” de ambas. Pues bien, ahora intentaré mostrarlo, así como también lo correlativo, a saber, que una auténtica trascendencia se “encarna” en ética y política, transformándolas.

En este trabajo entiendo “política” no sólo como la lucha por el poder, sino ante todo en su sentido tradicional amplio de “acción” (del Estado, pero también de la sociedad civil o de los ciudadanos) por el “bien común” de la *polis* o comunidad política.

Pues bien, si —con Jürgen Habermas— reconocemos el inagotable “potencial semántico” de las religiones (cfr. Mardones, 1998; Mate, 2010), no nos extrañará que este trabajo parta de eventos religiosos con implicaciones éticas y políticas, como se están dando hoy en América Latina (AL). Me refiero sobre todo al hecho de “la irrupción de los pobres” como nueva experiencia de trascendencia (Gutiérrez, 1981: p.22; cfr. Scannone, 1993a y 1993b).

Considero ese acontecimiento como un verdadero “fenómeno saturado”, según la terminología de Jean-Luc Marion, es decir, un fenómeno en el cual la sobreabundancia de donación y, por tanto, de intuición, desborda todas las significaciones conceptuales, y aun los horizontes previos de comprensión (cfr. Marion, 1997: párrafos 21-24; Marion, 2001 y Scannone, 2005c). Pero —agrego yo— dicha saturación vivida como donación no sólo da lugar a una inagotable “hermenéutica” teórica, sino que se “interpreta” también en renovadas “acciones” ético-sociales y en exigencias de “*praxis* histórica” y política de liberación humana integral.

En una primera parte describiré el hecho de la irrupción de los pobres en AL como fenómeno saturado de “irrupción de trascendencia” que, por serlo, pro-voca y con-voca con énfasis a la *praxis* (acción-pasión) de liberación ética y política (1). En un segundo paso

lo relacionaré con momentos decisivos de la historia de la filosofía moderna y actual, inclusive latinoamericana (2). Finalmente volveré al punto de partida para repensar filosóficamente la interrelación entre trascendencia, ética y política (3).

1. La “irrupción de los pobres” (excluidos, aborígenes, afroamericanos...) en AL como fenómeno saturado

1.1. ¿Qué es un fenómeno saturado?

Según el experto argentino en fenomenología Roberto Walton,² lo nuevo del concepto de “fenómeno saturado” es haber recogido en una noción distintos fenómenos “de excedencia” ya estudiados en la fenomenología, sobre todo post-heideggeriana: el “acontecimiento” en Ricoeur y Claude Romano, la “carne” (y la “vida”), primero en el mismo Husserl y, luego, en Michel Henry, la “obra de arte” (en cuyo contexto se pueden citar a Jacques Derrida y a Maurice Merleau-Ponty), el “rostro del otro” (no en último lugar, “del pobre”) en Emmanuel Lévinas, etc., sin olvidar la saturación de la saturación en el fenómeno de la “revelación” (según creo, como lectura filosófica de la estética teológica de Hans Urs von Balthasar, 1985). Es de notar que el mismo Walton relaciona la “excedencia” de donación con la trascendencia religiosa (cfr. Walton, 2008 y 2010), y que Dominique Janicaud reprochaba a la fenomenología francesa haber realizado un “giro teológico” (cfr. Janicaud 1990 y 1998).

En este trabajo usaré las categorías fenomenológicas mencionadas, sobre todo la del “rostro”, de reminiscencias bíblicas, pero fenomenológicamente elaborada por Lévinas (cfr. 1968), y asumida y releída desde la propia situación por importantes textos religiosos y filosóficos latinoamericanos.³

2 Me refiero a una conferencia suya en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de las Ciencias (Buenos Aires).

3 Aludo al influjo de esa categoría de Lévinas en textos de los Documentos de las Conferencias Generales del Episcopado de AL y el Caribe en Puebla, Santo Domingo y Aparecida, y en obras filosóficas tanto de Enrique Dussel como mías, etc.

Pero antes haré una observación: en el contexto presente, entiendo por “intuición” un conocimiento “inmediato y humano integral”, en el cual se dan “en uno” –sin división ni confusión– momentos distintos (v.g. sensible, inteligible, afectivo, sapiencial, ético, etc.) que, luego, la reflexión puede explícitamente distinguir sin separar.

1.2. La “irrupción de los pobres” en AL y la Trascendencia

La gráfica expresión “irrupción del pobre” fue usada por Gustavo Gutiérrez (cfr. 1981: p.22), considerado el padre de la teología de la liberación. “Irrupción” porque estaría aconteciendo un *breakthrough* en la historia, según la terminología de Eric Weil (cfr. Weil, 1975 y Perine, 1993: pp.96s.) Se trata de un “acontecimiento” nuevo, sorprendente y no deducible, a pesar de que la realidad de los pobres estuvo desde siempre presente en AL. Pues ella *in-rumpit*, “entra rompiendo” con actitudes, costumbres, presupuestos socioculturales y estructuras anteriores, introduciéndose así en la “conciencia” personal y colectiva, en la “sociedad”, las “instituciones”, las “ciencias”, el “arte”, la vida y misión de las “Iglesias y comunidades religiosas” latinoamericanas. Como es obvio, estoy interpretando fenomenológicamente un hecho no planteado por Gutiérrez como fenómeno saturado, pero ambos nos estamos refiriendo al “mismo” acontecimiento histórico, aunque usando métodos diferentes.

Su novedad como “acontecimiento” consiste: 1) en primer lugar, en una aguda “toma de conciencia ética” (de pobres y no pobres) –antes no existente– del “hecho” masivo (doloroso y amenazante) de la pobreza, inequidad y exclusión injustas, y, sobre todo, de sus “causas” no naturales sino “históricas” y estructurales; 2) y en segundo lugar, en el novedoso “protagonismo” social de los pobres y excluidos (en algunos países, no en último lugar, los aborígenes y/o afroamericanos) en la sociedad civil y política, y en la vida de las confesiones religiosas, sobre todo, de la mayoritaria Iglesia católica.

No niego la “ambigüedad” de ese hecho, como la de todo fenómeno histórico, que pide interpretación y, sobre todo discernimiento (cfr. Scannone, 2009a: cap. 6). Pero señalo que para muchos de los

mismos pobres y de los no pobres de buena voluntad, se trata de una “nueva” experiencia de trascendencia tanto “ética” –pues interpela a la responsabilidad y la solidaridad– como “política”, en cuanto el compromiso ético impulsa a luchar por el bien común y la liberación de estructuras injustas, preferencialmente, de las “víctimas” históricas (cfr. Dussel, 1998; Scannone, 2005a: cap. 4 y 2007). No pocas veces se la vive desde la dimensión “religiosa”.

Así es como, por un lado, se fueron revalorizando –en amplios medios intelectuales– la cultura, el pensamiento, la sabiduría y la religiosidad populares; por otro lado, las ciencias sociales, la teología, la filosofía, la pedagogía latinoamericanas (como Pablo Freire) descubrieron a los pobres y excluidos no sólo como “tema” actualmente insoslayable, sino también como “lugar hermenéutico y epistemológico”; la nueva “novela” latinoamericana expresó literariamente la misma toma de conciencia –ver, entre otras, las obras de Augusto Roa Bastos y José María Arguedas (pienso en sus novelas: *Hijo de hombre* y, respectivamente, *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*); aún más, en las Iglesias cristianas se inauguró entonces la “hermenéutica bíblica popular” (entre otros: Carlos Mesters en Brasil), y se proclama oficialmente y pone en práctica la “*opción preferencial* por los pobres”.

Pues bien, a la luz de su fe, su religiosidad y su cultura, los pueblos latinoamericanos y las comunidades cristianas del Subcontinente viven y expresan dicha irrupción como una manifestación actualmente “encarnada de la Trascendencia” divina, según lo testimonia la frase innumerables veces repetida, de “contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos” (Celam, 2007: 393),⁴ de modo que dichos rostros “cuestionan e interpelan” tanto ética como religiosamente a quienes responden responsablemente a su llamado. Así se da una inédita “experiencia –religiosa y ético-política–” de trascendencia de los otros hombres y de Dios –“nueva” por su contexto social y su interpretación mediada por las ciencias humanas–, que le toca a la filosofía “llevar a concepto”, aunque sin agotar su potencial hermenéutico.

4 Cuando, en este artículo, cito documentos de la Iglesia, no los empleo teológicamente, sino como testimonio religioso e histórico.

En muchos casos se trata del influjo, a veces directo —y, sobre todo, indirecto— de Lévinas, releído desde la situación religiosa, social, estructural y conflictiva latinoamericana. Pues para aquél, Dios “pasó” (cfr. 1974) y dejó su “huella” en los rostros de los otros, sobre todo, “del pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda” (cfr. 1968).

Ahora bien, tanto la teología y la filosofía de la liberación, como corrientes importantes de las ciencias sociales, la literatura, la educación y la pastoral, y distintos movimientos sociales y políticos latinoamericanos, al plantearse la cuestión de las “causas” históricas y estructurales de la pobreza y la exclusión, encontraron las implicaciones “políticas” del mandato ético tan bien descrito por Lévinas, vivido e interpretado no pocas veces también como religioso. La trascendencia religiosa se encarnó, entonces, no sólo en responsabilidad ética, aunque desbordándola, sino también en desafíos políticos, como son la praxis de “liberación” humana integral, la búsqueda de “consensos” para el bien común, la lucha por la “justicia” y la “equidad”, y contra la “discriminación” (de los desocupados y excluidos, los “sin tierra”, las etnias indígenas, los pobres estructurales, los “nuevos pobres” —es decir, la clase media empobrecida—, las mujeres, etc.).

Por un lado, la irrupción del pobre movió a la “crítica” de una sociedad que estructuralmente genera injusticia e inequidad: tengamos en cuenta que AL, aunque no es el continente más pobre, es con mucho el más inequitativo. Por otro lado, es motivo de “asombro radical” —que, como tal, mueve a filosofar— el hecho de que, en circunstancias de “exclusión, marginación y muerte”, se den emergencia de “vida nueva”, de lucha “obsesiva” por la vida “digna” (cfr. Trigo, 2004), de un *plus* de creatividad, solidaridad y libertad, de toques de “fiesta” y de “belleza”, y de auto-organización de “instituciones libres” del pueblo, como son, por ejemplo, las del “neocomunitarismo de base”, no sólo en el orden religioso (comunidades eclesiales de base, grupos carismáticos de oración, círculos bíblicos, etc.), sino también social (sociedades barriales de fomento, comedores escolares, asociaciones cooperadoras), cultural (peñas folklóricas, radios FM barriales), económico (la economía popular de solidaridad) y aun político (quizás el neozapatismo en México). Pues

ellas frecuentemente intentan aunar gratuidad y eficacia histórica, testimonian un imaginario colectivo nuevo y un “segundo mestizaje cultural”, ya no entre las culturas ibéricas y las indígenas, sino entre las culturas tradicionales latinoamericanas y las aportaciones de la modernidad y la postmodernidad (cfr. Seibold, 1999; Trigo, 2004; Ivern, 2007; Nuin, 2008 y Scannone, 2009a: cap. 8).

Un caso paradigmático es la “religión del pueblo” (cfr. Seibold, 1996 y Scannone, 2010: pp. 39ss.), transformada no pocas veces en “espiritualidad y mística populares” (cfr. Gutiérrez, 1983; Seibold, 2006; Celam, 2007: 258-265). Pues no sólo ha ido resistiendo al secularismo y ateísmo, sino que está aprendiendo a unir sus tradiciones orales y rituales con caracteres modernos y aun postmodernos, como son la lectura “popular crítica” de la Escritura, el protagonismo laical y femenino en las comunidades, la organización flexible en forma de redes solidarias, el compromiso social radical, etc. Éste llegó hasta la pasión y el martirio, tanto de muchos humildes agentes anónimos, como también de filósofos y teólogos que optaron por los pobres, como Ignacio Ellacuría y sus compañeros mártires de la Universidad Centroamericana en El Salvador.

Por ende, la categoría “rostro del pobre” ayuda a comprender su irrupción en AL como fenómeno saturado de trascendencia religiosa, ética y aun política, sobre todo porque es usada por aquellos mismos que la viven. Pero de la misma manera se puede mostrar la pertinencia de otras nociones fenomenológicas, como son: “llamado”, “respuesta”, “donación”, “acontecimiento”, “carne”, “vida”, “afección”, “revelación”, etc. (cfr. López, 2008). Así se muestra filosóficamente una “figura histórica” real y actual en la que la trascendencia aparece como “constitutivo intrínseco” de opciones éticas y ético-políticas, como la opción preferencial por los pobres llevada hasta sus consecuencias históricas más radicales.

2. *Trascendencia, ética y política en la filosofía actual*

2.1. En la filosofía occidental

El acceso filosófico a la trascendencia (del Bien, del ser, de Dios) fue, hasta Kant, ante todo metafísico (teórico), de modo que la filosofía práctica (ética y política) ya daba por supuesta dicha trascendencia y su sentido, y sólo sacaba luego sus consecuencias para la acción y la convivencia humanas, pero no constituía una “vía propia para comprender” filosóficamente la misma trascendencia del Trascendente, como se planteó después de Kant.

Luego Heidegger superó no sólo el paradigma de la “sustancia”, sino también el del “sujeto”, lo que tiene relevancia para nuestro tema. Pues, en forma muy resumida se puede aseverar que, así como con Kant se dio la des-sustanciación y des-objetivación de la trascendencia de un dios objeto absoluto, fue gracias a Heidegger que aconteció en el pensamiento occidental la “des-sujetivación” de éste y la consiguiente “desabsolutización” de la subjetividad trascendental moderna.

El primer evento se puede comparar con la “noche del sentido y la inteligencia” según san Juan de la Cruz, porque se trata de la muerte a la “representación idolátrica” (sensible o intelectual) de Dios como objeto absoluto (cfr. Ricoeur, 1969: pp.405ss.) En cambio, el segundo suceso puede relacionarse con la “noche de la voluntad” sanjuanista, ya que implica la muerte a la “voluntad de poder y de querer” (Heidegger), propias del sujeto moderno autoabsolutizado (cfr. Scannone, 1976: caps.7-8 y 2010: pp.42s.). Éste es destronado de su trascendentalidad constituyente, a fin de acoger el “don y el llamado” gratuitos de la trascendencia (del ser, del otro, anónimo, y –en último término- de Dios).⁵

Pero, mientras que en Heidegger todavía se trata de un “neutro”: “lo” Ser, “lo” *Ereignis*, Lévinas da un paso más hacia la Trascendencia personal, siguiendo el camino de la “ética”, como Kant. La trascendencia es así recomprendida “éticamente”, tanto en su dimensión

5 Ese movimiento culmina en Jean-Luc Marion (Cfr. 1997 y 2001).

“horizontal”: la del otro hombre, preferentemente “el pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda”; como también en la “vertical”, a saber, la trascendencia del “Él” (*Ille, Il*) con mayúscula, quien —al pasar— dejó su “huella” en los rostros de los otros con minúscula. Pues es Aquél que produce la “curvatura del espacio ético” (Lévinas, 1968: p.267) interhumano, con su presencia infinita y éticamente trascendente. Y el que —desde un pasado inmemorial— nos ha asignado al otro hasta la “sustitución” por éste (cfr. Lévinas, 1974: cap. 4).

Aún más, Lévinas lleva a replantear la filosofía política en relación con la trascendencia ética de los otros y de Dios; pues, “el tercero me mira en el rostro del otro”... “La presencia del rostro —el infinito del Otro— es... presencia del tercero (es decir, de toda la humanidad que nos mira)” (1968: p.188). Así reintroduce con un enfoque nuevo la temática de las instituciones, el Estado, el derecho, la justicia y la política, ya no de guerra sino “de paz”.

2.2. Replanteo desde América Latina

La recepción inculturada y socialmente contextualizada de Lévinas en AL, ante todo por la “filosofía de la liberación” (Dussel, Cullen, Scannone) dio un nuevo paso, reinterpreta la interrelación entre la “trascendencia” religiosa y metafísica, por un lado, y, por otro, la “ética” y la “política”.

La visagra de esa articulación la ofreció el hecho mencionado, a saber, la “irrupción del pobre” en la conciencia y la sociedad latinoamericanas. En un fecundo círculo hermenéutico se releyó a Lévinas desde esa situación histórica, y a ésta se la interpretó a la luz de la categoría “rostro del otro” (no en último lugar: “del pobre”) que “interpela y cuestiona éticamente”, y en quien se epifaniza la “Trascendencia”. Y, desde ahí se replanteó toda la filosofía —incluida la filosofía política— reenfocada “desde ese nuevo comienzo”.

Pero, como en AL se trata no sólo de relaciones intersubjetivas, sino sociales, estructurales, conflictivas, la filosofía reencontró en el acontecimiento de la irrupción de los pobres la “Trascendencia de Dios” también en la *praxis* (“acción y pasión”)

“política(s)”,⁶ uniendo así acción ético-social y contemplación religiosa, sin dejar de tener en cuenta las contribuciones de las ciencias humanas y sociales que interpretan la realidad histórica y median su transformación en más humana.

Los términos arriba empleados: “política”, “*praxis*”, “contemplación de la trascendencia”, han de ser concebidos aquí en un sentido amplio, es decir: “política” como lucha por la “justicia”, el “mutuo reconocimiento social” y el “bien común”; “*praxis*” comprendida en todos sus niveles, tanto el estrictamente político, como también el social, económico, pedagógico, cultural, “teórico” (inclusivamente “filosófico”) y religioso. Y “contemplación de la trascendencia”, no sólo aristotélicamente como teórica y metafísica, sino ante todo como práctica, ética y religiosa.

Con respecto a la filosofía “de” la liberación (¡genitivo objetivo “y” subjetivo!), la irrupción del pobre y la opción preferencial le proporcionaron un nuevo punto de partida y un nuevo lugar hermenéutico inculturados, sin hacerle perder, con todo, su vigencia universal (cfr. Scannone, 2005b). Se trata de una universalidad situada (Mario Casalla) —tanto histórica como culturalmente— y, por consiguiente, no unívoca ni dialéctica, sino “analógica”.

3. *La Trascendencia: ¿constitutiva de ética y política?*

¿Puede dicha experiencia latinoamericana aplicarse a otras tradiciones? Sí, porque en los pobres —carentes de los privilegios del poder y del tener— aparece más desnuda y transparente la “indeclinable dignidad humana”, de todo hombre y mujer, por el mero hecho de serlo. Ya Kant afirmaba su carácter de “fin en sí”, en forma estrictamente filosófica, aunque dentro de la tradición judeo-cristiana. Así estaba dando base al sentir actual universal sobre los inalienables “derechos humanos”.

6 Ya en el primer encuentro de El Escorial (1972), G. Gutiérrez evocaba la frase de Jerónimo Nadal sobre Ignacio de Loyola: *in actione contemplativus*, y la extendía también a la *praxis* política integralmente liberadora (cfr. Gutiérrez, 1973: pp.235ss.)

Por otro lado, la ampliación universal de dicha experiencia supone dos afirmaciones de Bernard Lonergan que comparto, pero que pueden discutirse, a saber: 1) que es propio de la conversión religiosa (en toda religión en cuanto auténticamente tal) “el amor *de* Dios” (o, interpreto yo, “del” Misterio Santo) “derramado en nuestros corazones”, comprendiendo el “de” como genitivo subjetivo y objetivo; y 2) que la conversión ética no es efectiva si no se da también la conversión “afectiva,” cuyo último grado (al menos implícito) es la conversión religiosa (cfr. Lonergan, 1985 y Scannone, 2009b).

De ese modo aparece claro que la trascendencia —aun la religiosa— es un “constitutivo” (al menos implícito) de ética y política, es decir, de la relación con los demás hombres y con la comunidad de la “polis”, aun llevada ésta a niveles internacionales y globales. Y la ética “articula” trascendencia (religiosa y metafísica) y política (tanto en sentido amplio como estricto), pues ésta debe estar orientada y es juzgada por la trascendencia ética.

Así, a su vez, la trascendencia —si la concebimos cabalmente, tanto en su nivel religioso como metafísico— “no se reali[za] en la ignorancia de los hombres y las cosas”, según lo asevera Lévinas (1968: p.50).

La relación con la Trascendencia se juega entonces en las relaciones *éticas* entre los hombres y en la transformación “política” de mundo y sociedad en más justos y más humanos para todos, en especial, para las “víctimas históricas”. Aún más, de ese modo el hacerse “inmanente” de la Trascendencia transforma desde dentro a ética y política, liberándolas críticamente de cualquier eventual autoabsolutización (que no ha de confundirse con la autonomía).

Como en la obra de arte, la sobreabundancia de lo bello no aparece visiblemente, sino como lo “invisible” de lo “visible” que aparece (*apparitio non apparentis*: Scotus Erigena), así también el “exceso” de la Trascendencia con respecto a ética y política, “aparece” fenomenológicamente en éstas sin agotarse ni terminar de darse. Aparece permeando a la ética de “gratuidad” —que la libra de todo rigorismo—, y a la política, de “amistad” social, más allá de la mera justicia, aunque presuponiéndola.

En la sobreabundancia de fenómenos saturados como el acontecimiento de la irrupción del pobre en AL, se muestra “ya” un

“anticipo” simbólico del “todavía no” más allá de la historia, cuya metáfora latinoamericana es la “fiesta” popular. Pues en AL los pobres saben “celebrar la vida y crear” espacios de “libertad y solidaridad”, aún en circunstancias de muerte, opresión y discriminación, como son las actuales. No en último lugar lo logran, gracias a su sentido “sapiencial y religioso” de la Trascendencia.

REFERENCIAS

- BALTHASAR, Hans Urs. 1985-1998. *Gloria. Una estética teológica (7 vol.)* Madrid, Ediciones Encuentro.
- CELAM (CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO). 2007. *Aparecida: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y el Caribe*. Buenos Aires, CEA Oficina del libro.
- DUSSEL, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1973. “Evangelio y praxis de liberación” en Instituto, Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*. Salamanca, Sígueme, pp.231-245.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. 1981. “L’irruption du pauvre dans la théologie de l’Amérique Latine” en *Convergence*, n. 1-2, pp.22-25.
- IVERN, Alberto. 2007. *Hacerlo posible: autoorganización y procesos de cambio social*. Buenos Aires, San Benito.
- JANICAUD, Dominique. 1990. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas, Éd. de l’éclat.
- JANICAUD, Dominique. 1998. *La phénoménologie éclatée*. Combas, Éd. de l’éclat.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1968. *Totalité et Infini. Essai sur l’exteriorité*. La Haye, Martinus Nijhoff.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1974. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Martinus Nijhoff.
- LONERGAN, Bernard. 1985. “Natural Rights and Historical Mindness” en *A Third Collection*, New York-London, pp.169-183.
- LÓPEZ, José Daniel. 2008. *Teología y fenomenología. La fenomenología como método crítico y sistemático para la teología*. Córdoba, Argentina, EDUCC.
- MARDONES, José María. 1998. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona, Anthropos.

- MARION, Jean-Luc. 1997. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París, PUF.
- MARION, Jean-Luc. 2001. *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, París, PUF.
- MATE, Manuel Reyes. 2010. "Razón y religión en tiempos postseculares" en Lucas Bidon-Chanal e Ignacio Puiggari (comps.), *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*. Buenos Aires, Jorge Baudino, pp.51-67.
- NUJN, Susana. 2008. *Dibujando fuera de los márgenes. Movimientos sociales en América Latina. Entrevista a Raúl Zibechi*. Buenos Aires, La Crujía.
- PERINE, Marcelo. 1993. "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas" en: Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires, Bonum, pp.95-104.
- RICOEUR, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. París, Seuil.
- RICOEUR, Paul. 1995. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Esprit.
- SCANNONE, Juan Carlos. 1976. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme.
- SCANNONE, Juan Carlos. 1993a. "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina" en Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires, Bonum, pp.123-140.
- SCANNONE, Juan Carlos. 1993b. "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires, Bonum, pp.213-239.
- SCANNONE, Juan Carlo. 2005a. *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona-México, Anthropos-UAM Iztapalapa.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2005b. "Filosofía de la liberación, Teología de la liberación" en Ricardo Salas Astrain (coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales II*. Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2005c. "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión" en *Stromata* 61, pp.1-15.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2007. "Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural" en *Stromata* 63, pp.201-206.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2009a. *Discernimiento de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona-México, Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- SCANNONE, Juan Carlos. 2009b. "Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan" en *Stromata* 65, pp.173-186.

- SCANNONE, Juan Carlos. 2010. "Reflexiones filosóficas sobre la situación actual de la religión en América Latina" en Lucas Bidon-Chanal e Ignacio Puiggari (comps.) *Religión y después. Sobre esperas, abandonos y regresos*. Buenos Aires, Jorge Baudino, pp.29-49.
- SEIBOLD, Jorge. 1996. "Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa" en Gerardo Farrell (et al.) *Argentina, tiempo de cambios*. Buenos Aires, San Pablo, pp.323-388.
- SEIBOLD, Jorge. 1999. "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano" en: Juan Carlos Scannone y Vicente Santuv (comps.) *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*. Buenos Aires, Bonum, pp.463-511.
- SEIBOLD, Jorge. 2006. *La mística popular*. México, Buena Prensa.
- TRIGO, Pedro. 2004. *La cultura del barrio*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Centro Gumilla.
- WALTON, Roberto. 2008. "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia" en *Tópicos* n.16, pp.169-187.
- WALTON, Roberto. 2010. "El giro teológico como vuelta a los orígenes. La fenomenología de la excedencia" en *Pensamiento y cultura* 13, pp.127-141.
- WEIL, Eric. 1975. "What is a breakthrough in history?" en *Daedalus* 104 n.2 (Spring), pp.95-104.