
Coloquio

Hacia el cincuentenario de la «teología del pueblo»: Diálogo con Juan Carlos Scannone

Towards the Fiftieth Anniversary of the “Theology of the People” : A Conversation with Juan Carlos Scannone

José Miguel Ángeles
Pablo Castellanos
David Carranza

División de Filosofía
CISAV

Presentación

El sábado 19 de enero del presente año tuvimos la visita en el Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV) de Juan Carlos Scannone, S. J., conocido teólogo y filósofo argentino, que estuvo en tierras mexicanas con ocasión de algunos compromisos académicos en las ciudades de México y de Guadalajara. Tras un encuentro general con todos los investigadores del CISAV, donde dialogó abiertamente sobre diversos temas de la Iglesia actual, Scannone accedió a una entrevista con el equipo editorial de *Open Insight* en la que, entre otras cosas, repasó a grandes líneas su formación académica y sus encuentros intelectuales con grandes personalidades del mundo de la filosofía y de la teología; también ofreció su punto de vista sobre la filosofía en América Latina.

Scannone, nacido en Buenos Aires en 1931, adquirió su formación básica, primero, en el Instituto de Literatura y Humanidades Clásicas de Córdoba y, después, en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo San José de Buenos Aires, ambos de la Compañía de Jesús. Obtuvo la licenciatura en Filosofía con un trabajo sobre el tema del amor en Tomás de Aquino, dirigido por Miguel Ángel Fiorito, quien era decano de la Facultad de Filosofía y que muy pronto se convirtió en el primer referente de su pensamiento. Ya

en Austria, consiguió la licenciatura en teología en la Universidad de Innsbruck bajo la dirección de Karl Rahner —su segundo referente intelectual— nuevamente con un tema sobre el amor en Tomás de Aquino. Gracias a una beca de estudio, se doctoró en filosofía con Max Müller —su tercer referente intelectual— en la Universidad de Múnich, con un trabajo sobre los primeros escritos del pensador francés Maurice Blondel (*Sein und Inkarnation: Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, K. Alber, München/Freiburg, 1968).

Nuestro entrevistado puede considerarse como modelo de pensador latinoamericano que se encuentra en diálogo permanente con el mundo. A decir de Juan Luis Segundo, constituye uno de los principales referentes —junto con el uruguayo Alberto Methol Ferré y su compatriota Lucio Gera— de la llamada Escuela del Río de la Plata, mejor conocida como «teología del pueblo»: una propuesta no marxista dentro de la filosofía y teología de la liberación de los años setenta. La «teología del pueblo» es, en la actualidad, una de las corrientes teológicas de mayor influencia dentro de la Iglesia católica, por ser la matriz del pensamiento del actual pontífice, Francisco. De hecho, Scannone fue profesor de Jorge Mario Bergoglio, a fines de los años cincuenta, durante sus estudios de lenguas clásicas y humanidades en el Seminario de San Miguel dirigido por la Compañía de Jesús.

Entre las principales obras de nuestro interlocutor podemos mencionar: *Teología de la liberación y praxis popular* (Sígueme, Salamanca, 1976), *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* (Cristiandad, Madrid, 1987), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Guadalupe, Buenos Aires, 1990), *Sabiduría y liberación* (Patmos, Düsseldorf, 1992), *Religión y pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Anthropos, Barcelona / UAM-Iztapalapa, México, 2005), *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas: planteo para el mundo global desde América Latina* (Anthropos, Barcelona / Universidad Iberoamericana, México, 2009), *La teología del pueblo: raíces teológicas del Papa Francisco* (Sal Terrae, Santander, 2017; con traducciones al francés, al italiano y al portugués).

Antes de pasar al contenido de este diálogo, queremos agradecer a Alejandro Barajas, estudiante de filosofía del último año en el Colegio de la Santa Cruz, de Querétaro, su invaluable apoyo en la transcripción de esta entrevista. Por su parte, la preparación del texto para su publicación escrita, así como las referencias bibliográficas que aparecen en él, fueron obra de Ramón Díaz. Para comodidad de la lectura, se ha optado por transcribir literalmente al español los títulos de los libros mencionados por Juan Carlos Scannone en otras lenguas, añadiendo entre paréntesis las debidas referencias bibliográficas de la publicación original.

Entrevista

Open Insight: La primera pregunta que quisiéramos hacerle es sobre su formación filosófica. ¿Qué corrientes, autores y personajes influyeron en la elaboración de su pensamiento, hasta llegar a configurar su posición personal?

Juan Carlos Scannone: La filosofía empezó a interesarme antes de entrar en la Compañía de Jesús, porque formaba parte de la Congregación Mariana y allí nos hacían leer a Jaime Balmes, el filósofo catalán; pero también un padre jesuita me recomendó un libro sobre antropología de la educación de un filósofo belga llamado Frans de Hovre, que fui a leer a la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. Este autor me hizo descubrir, a mí que estaba estudiando en la escuela normal para ser maestro, que detrás de cada proyecto pedagógico hay una antropología filosófica, esto es, una comprensión del hombre. Este fue mi primer contacto con la filosofía.

Después comencé a asistir a unas clases de filosofía que se impartían en el Colegio del Salvador, en el colegio de los jesuitas de Buenos Aires, en un instituto de filosofía que estaba creándose y que después fue la base —o una de las bases— de la Universidad del Salvador de Buenos Aires. Cabe aclarar que el nombre de esta Universidad no tiene nada que ver con el país de El Salvador,

sino que está tomado del Colegio del Salvador. Allí tuve como profesores a notables jesuitas, como Ismael Quiles, Enrique Pita, Honorio Gómez. A partir de ese momento me interesó mucho la filosofía. Pero mi entrada a la filosofía fue —como dije hace unos momentos— por el lado de los proyectos educativos, pues yo me estaba formando para ser maestro. Poco más tarde, cuando hice los estudios de Letras en Córdoba, tuve el influjo de Juan Luis Segundo, filósofo uruguayo que después fue también teólogo, que impartía clases a los estudiantes jesuitas de Humanidades. Tenía un enfoque muy interesante del estudio de las Humanidades: planteaba los grandes problemas humanos a través de la literatura; y, aunque no era filosofía en sentido estricto, ofrecía una interrelación entre un pensamiento reflexivo de tipo filosófico con la literatura, desde la problemática humana creada por los distintos autores literarios. Ahí, por ejemplo, entre otras obras, leí el libro de Romano Guardini *El universo religioso de Dostoievski* (Emecé, Buenos Aires, 1954), los libros de Charles Moeller sobre *Literatura del siglo XX y cristianismo* (6 vols., Gredos, Madrid, 1954-1995) y *Paradoja griega y sabiduría cristiana* (Encuentro, Madrid, 2008), libros que unían lo literario con lo filosófico y que me prepararon para ir a estudiar filosofía a la Facultad de Filosofía de San Miguel, donde después enseñé por muchos años. Allí conocí una filosofía tomista abierta al diálogo con la filosofía contemporánea.

Una de las cosas que más me impactó en la Facultad de Filosofía de San Miguel —y que inspiró mi tesina para la licencia en filosofía sobre el tema del amor en santo Tomás— fue el libro de August Brunner *La persona encarnada* (original francés: Beauchesne, París, 1947). A él lo conocí más tarde en Alemania; era un jesuita alsaciano que escribía en alemán y en francés. De hecho, su libro *La persona encarnada* estaba escrito en francés, y yo por aquel entonces podía leer esa lengua. Ahí leí un capítulo sobre la intersubjetividad, con una crítica a Sartre, y encontré así en la fenomenología el tema del *otro*, que me impactó mucho. Más adelante, leí las obras de Emmanuel Levinas; pero sobre esa cuestión me preparó primero el libro de August Brunner.

Cuando estudié teología también estuve en contacto con la filosofía, pues me mandaron a estudiarla a Innsbruck (Austria), con Karl Rahner. La suya era una teología muy especulativa, ya que seguía el método trascendental en confluencia con la obra del filósofo belga Joseph Maréchal *El punto de partida de la metafísica* (5 vols., Gredos, Madrid, 1957-1959). Yo había leído esta obra —al menos, el tomo quinto, que trata de metafísica— en la Facultad de Filosofía de San Miguel. Rahner, en ese tiempo, estaba situado entre Maréchal y el primer Heidegger, y aplicaba ese enfoque a la reflexión teológica. Muchos provinciales jesuitas tuvieron la misma idea que el mío y mandaron a sus estudiantes destinados a enseñar filosofía, a Innsbruck, a hacer teología con Karl Rahner; entre ellos estaba uno que más adelante fue mártir: Ignacio Ellacuría; pero también había otros de distintas nacionalidades: canadienses, norteamericanos, alemanes, brasileños y otros españoles.

Más adelante tuve la oportunidad de perfeccionar esa influencia, cuando conseguí una beca para estudiar filosofía en Múnich con Max Müller, que había sido discípulo de Heidegger y formaba parte de la que se llamaba «escuela heideggeriana católica». Él me abrió un nuevo panorama, pero no en la filosofía trascendental, sino de superación de la filosofía trascendental, en el segundo y último Heidegger. Ya no se trata de pensar desde el *cogito* —como diría Paul Ricoeur— sino desde el *ser*, del ser que se da como un don al pensamiento. Sin embargo, siempre me quedaba abierta una problemática interesante: el tema del *otro*. Los temas del amor, de la gratuidad, del otro están reunidos fenomenológicamente.

Max Müller estaba interesado en Maurice Blondel. Un amigo suyo, Robert Scherer, había traducido al alemán *La acción* de Blondel. Mediante la lectura bibliográfica, conocí a un asistente de Müller, que se llamaba Ulrich Hommes, y que hacía su habilitación con él sobre Blondel. Cuando fui a hablar con este asistente, me dijo: “El profesor Müller está muy interesado en Blondel; yo mismo —y esto lo sabía por sus publicaciones— estoy escribiendo mi habilitación sobre él”. Para ser profesor en la Universidad alemana no es

suficiente el doctorado; hay que hacer una habilitación. Yo había pensado que, si iba a Roma, podría hacer mi tesis sobre Blondel con Peter Henrici, de origen suizo, que en ese momento era decano de Filosofía en la Universidad Gregoriana, pues había escrito un libro sobre Hegel y Blondel. Pero conseguí una beca para Alemania. Así pues, fui a hablar con Max Müller y me aceptó encantado el título sobre Blondel. Comencé a trabajar entonces en este autor: empecé con los primeros escritos —en especial, con su primer libro, llamado *La acción*— y otros escritos tempranos que están publicados.

A partir de aquí, pude unir mejor mi vida espiritual y pastoral con la filosofía, porque Blondel se basa, en última instancia, en los ejercicios espirituales de san Ignacio. Recuerdo que había un trabajo de un chileno, entonces jesuita, Manuel Ossa, hecho en Francia, sobre la relación entre los diarios espirituales de Blondel, su filosofía (sobre todo, *La acción*) y su teología, la cual éste desarrolló en algunos escritos publicados por él, pero, sobre todo, en su correspondencia. De por medio estaba la discusión sobre el «modernismo». Conocer esa interrelación entre sus diarios espirituales, su filosofía y su teología me impactó muchísimo, pues me ayudaba a unir mi vida espiritual como jesuita y mi pastoral sacerdotal, con mi pensar filosófico.

Faltaba el tercer ingrediente, que fue el que recibí al volver a Argentina: el interés por una filosofía *desde y para* América Latina. Y en gran parte se lo debo —aunque no solamente— a mi amistad con Enrique Dussel.

En Alemania —primero en Austria y después en Múnich— me hice amigo de Lorenzo Bruno Puntel, un brasileño que después fue profesor en la Universidad de Múnich. Más adelante dejó la Compañía y el sacerdocio; pero todavía es profesor (emérito) de esa Universidad. Varias veces fue a dar clases a San Miguel. Puntel trabajó el tema de la analogía y la historicidad; con él discutí bastante sobre esa problemática. De hecho, mi comprensión de la contraposición de la dialéctica hegeliana con la analogía tomista se la debo en gran parte al diálogo con mi amigo Puntel.

Ya de regreso a Argentina, Enrique Dussel nos pidió a los jesuitas permiso para usar la biblioteca de San Miguel, que es muy buena. Esta biblioteca ahora está en Córdoba, porque las Facultades se trasladaron a la universidad católica de esa ciudad, pero en aquel tiempo, en el nivel civil, estaban en relación con la Universidad del Salvador de Buenos Aires, de los jesuitas. Dussel, pues, vino a nuestra biblioteca, porque quería escribir un trabajo sobre historia de la Iglesia para la revista *Concilium*, ya que él es, al mismo tiempo, historiador, filósofo y teólogo. Tiene doctorado en historia, doctorado en filosofía y licenciatura en teología por el Instituto Católico de París, aunque es laico. Nos hicimos amigos y comenzamos el proyecto de jornadas académicas de ciencias sociales, filosofía y teología, con pleno apoyo de las autoridades de las Facultades de San Miguel. Dussel fue una de las fuentes de mi interés por una filosofía *desde y para* América Latina; es decir, enfocada desde una perspectiva latinoamericana, aunque de validez universal.

Un grupo de profesores de filosofía de las universidades de Santa Fe y Paraná, en Argentina —ambas ciudades están frente a frente, pero separadas por el río Paraná; ahora hay un túnel que pasa debajo del río, pero en aquel tiempo se pasaba de una ciudad a otra a través de puentes—, todos laicos, invitaron a Dussel, porque querían tener con él una reunión sobre filosofía latinoamericana. Dussel había comenzado a trabajar sobre ésta, especialmente, a partir del tema heideggeriano del «mundo», del «ser en el mundo»: ser en el mundo latinoamericano, en la cultura latinoamericana. Entonces, Dussel les propuso que también me invitaran a mí, y así fue.

La reunión tuvo lugar en las Sierras de Córdoba, en la casa de campo del seminario de Santa Fe, porque los seminaristas se van en enero a ver a sus familias. Muchas familias de laicos, que cooperaban con la Iglesia en Santa Fe, hacían sus vacaciones en las Sierras de Córdoba, pues junto a la casa pasa el río Santa Rosa, que forma una piscina donde podían bañarse. El arzobispo de Santa Fe ponía esa casa, en enero, a disposición de los laicos de la diócesis. Así, mientras los chicos y las señoras se bañaban en el río, nosotros filosofábamos.

También había una señora que filosofaba, pues ella y su esposo eran profesores de filosofía. Y después de filosofar, íbamos todos a bañarnos al río; también hacíamos paseos por las sierras. La esposa de Dussel es alemana; sus chicos, en ese tiempo, eran pequeños. En ese lugar había una colonia que se llama la Cumbrecita, donde casi todos son alemanes, y si uno sólo ve las casas, puede creer que está en Alemania. Pero, después pueden verse cactus, y se cae en la cuenta que se está en las Sierras de Córdoba y no en Alemania.

En ese contexto nació la filosofía de la liberación. Tomamos, como punto de partida, el tema de la alteridad —el rostro del pobre, del otro, etcétera— de Emmanuel Levinas. Entre los que participaron en esas reuniones y que todavía están dedicados a la filosofía, estaba Aníbal Fornari, que sigue siendo profesor en Santa Fe, en la Universidad Católica y en la Universidad Nacional. Julio De Zan, nacido en Paraná, quien murió hace poco, también estuvo presente; su esposa es filósofa también, y fue decana de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe.

En mayo de ese mismo año, en Alta Gracia —también en las Sierras de Córdoba—, hubo un Congreso Nacional de Filosofía, que organizó Alberto Caturelli. Allí se ofrecía un seminario con el título «América como problema», entendiendo «América» como América Latina (también el libro de Rodolfo Kusch, *América profunda* [Hachette, Buenos Aires, 1962], habla de América Latina, no refiriéndose a los Estados Unidos). En ese Seminario se reunieron todos los que, en el Congreso, estaban interesados en la filosofía latinoamericana. Allí, Dussel y yo presentamos la naciente filosofía de la liberación, e invitamos a los participantes a las segundas Jornadas Académicas de filosofía, teología y ciencias sociales, que se hacían —en agosto— en nuestras Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Y los filósofos que habían estado en Calamuchita, y otros numerosos participantes del Congreso de Alta Gracia, asistieron a las Jornadas de San Miguel, a un diálogo con la teología y las ciencias sociales. Cada año, las Jornadas fueron creciendo, asimismo con invitados de otros países de América Latina. Leopoldo Zea, de México, estuvo

en las terceras y quintas Jornadas; Augusto Salazar Bondy, del Perú, en las terceras jornadas, junto con Zea. Además estuvieron Félix Schwarzmann, de Chile; Julio Terán Dutari, de Ecuador, ahora obispo, quien fue presidente de la FIUC (organización mundial de todas las universidades católicas), etc. También asistían, no como invitados sino como participantes, muchas personas de Argentina, Chile, Uruguay y del sur de Brasil, sobre todo de Río Grande del Sur. Así que las jornadas fueron internacionales y latinoamericanas.

Después vino el gobierno militar. Para los militares, como hablábamos de liberación, todos éramos comunistas y marxistas; lo que no era cierto. En las Jornadas se dieron reuniones de muy alto nivel. Entre ellas, recuerdo que en el encuentro sobre «Liberación latinoamericana» participó el teólogo brasileño Hugo Assmann, un teólogo muy radical, que usaba el análisis social marxista para el «ver», del método «ver», «juzgar» y «actuar». Pero había otros que lo criticaban muy duramente; por ejemplo, Víctor Massuh, profesor de la Universidad de Buenos Aires, quien conocía muy bien a Marx, aunque era muy crítico con su enfoque; también estaba Osvaldo Ardiles, que había trabajado en Frankfurt sobre la Escuela de Frankfurt; y el mismo Dussel, que todavía no había escrito sus trabajos sobre Marx, pero ya lo conocía bastante, etc.

Esas discusiones —sobre si usar en filosofía y teología de liberación el análisis marxista— fueron las que me impulsaron a escribir un artículo en la revista del CIAS (Centro de Investigación de Acción Social) a favor de la teología de la liberación, pero en contra del uso acrítico del análisis marxista, en la línea de lo que luego se llamará en Argentina «teología del pueblo», que influirá más adelante en el papa Francisco. En virtud de ello, fui invitado a ir a El Escorial, en España, en 1972, al encuentro que presentó la teología de la liberación en Europa. Aunque el ámbito era teológico, mi aportación fue hecha desde una problemática filosófica.

Yo iba a asistir como un participante más; pero resulta que Lucio Gera, quien era el representante principal de esa línea argentina de

teología de la liberación —la «teología del pueblo», que no usaba el análisis social marxista sino, más bien, un análisis histórico-cultural, aunque sin negar el análisis social, en el tema del «ver» para luego «juzgar» y «actuar»— estaba enfermo de la columna vertebral, y un viaje hasta Madrid, que implicaba muchas horas de vuelo, no convenía a su salud. Así que el organizador, el jesuita Alfonso Álvarez Bolado, a quien yo había conocido en Innsbruck, me llamó desde España para invitarme como uno de los ponentes principales. Me dijo: “Mira, estoy con Juan Luis Segundo, el teólogo uruguayo; él ha leído tu artículo sobre teología de la liberación y la crítica al uso del análisis marxista. Creemos que sería interesante, ya que no viene Gera, que vengas tú a representar de alguna manera al pensamiento argentino”; pues desde el comienzo de la teología de la liberación aceptaron la teología del pueblo como una parte de ese movimiento más grande. El mismo Gustavo Gutiérrez considera esa teología como «una corriente con características propias dentro de la teología de la liberación». También Assmann estaba presente en dicho encuentro. Así es que los organizadores querían que esa corriente estuviese representada en la primera presentación de la teología de la liberación en Europa. Ya antes, el mismo Bergoglio, que era el maestro de novicios y a quien yo consulté sobre el asunto, me había dicho: “Tienes que ir, pues Dussel y vos organizaron esas jornadas sobre la liberación latinoamericana; además, has escrito ese artículo sobre la teología de la liberación”. Pero era distinto ser un simple participante, a ser expositor, de modo que tuve dudas en aceptar esto último. Finalmente, decidí tirarme a la piletta sin saber nadar, en un acto de despojo acepté ser expositor, y eso cambió mi vida, porque me llevó a un plano internacional, lo que, sin eso, probablemente no hubiera acontecido.

OI: ¿Quiénes han sido sus grandes maestros? Es decir, ¿aquellas personas que, en presencia o a través de sus ideas, han influido sobre usted?

JCS: Ante todo, hay que distinguir que una cosa son las ideas y otra cosa son las personas.

En el nivel de las ideas, no puedo negar que un influjo muy grande fue el de Maurice Blondel, cuya filosofía y también su teología —aunque él más bien era filósofo— se inspira en los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Aquí recuerdo sobre todo su primer libro titulado *La acción* (original francés: Felix Alcan, Paris, 1893), pues luego escribió otro libro, en dos tomos, también titulado *La acción* (original francés: Tome 1: Le problème des causes secondes et le pur agir, Félix Alcan, Paris, 1936; Tome 2: L'action humaine et les conditions de son aboutissement, Félix Alcan, Paris, 1937). El primer libro fue su tesis doctoral, y sobre este libro trabajé en mi propia tesis doctoral. Entre sus primeras obras hay otro trabajo, *El principio elemental de una lógica de la vida moral* (original francés: Collin, Paris, 1903, pp. 151-185), que contiene muchos elementos de discernimiento ignaciano, pero puestos en lenguaje filosófico. Sobre esta cuestión se ha trabajado también con base en la *Crítica del juicio* (Tecnos, Madrid, 2007) de Kant —que algunos traducen como *Crítica del discernimiento* (Alianza, Madrid, 2012)— esto es, sobre la facultad de juzgar, que no consiste en un juicio universal que se aplica casuísticamente a lo singular sino, al contrario, donde desde lo singular se descubre una regla universal nueva en su explicitación; que es lo que hace el papa Francisco en la exhortación *Amoris Laetitia*, es por ese camino que progresa el discernimiento. Se trata de encontrar una regla universal desde un caso particular. No es que se prescindiera de lo universal en esas situaciones, pues no se trata de una ética de situación; lo que hay aquí es un discernimiento. Kant aplicó este criterio al juicio estético. Por ejemplo, en el caso de un cuadro cubista —como el Guernica, de Pablo Picasso— que para muchos es un mamarracho, quien sabe gustar realmente de éste, se da cuenta de que ha encontrado en el juicio de gusto estético una regla universal que ya no vale sólo para los cuadros de Picasso, sino que es más general. El juicio de discernimiento es de este tipo, donde se siente —como diría santo Tomás— que algo está bien o mal, conociéndolo por connaturalidad. Ciertamente, todo esto se refuerza después con la reflexión. El conocimiento por connaturalidad es un sentir y gustar de la inteligencia, de un sentir inteligente y una inteligencia sentiente. No es una mera

emoción; en él se unen, al mismo tiempo, el momento imaginativo-afectivo con el momento intelectual y volitivo. Así pues, la teoría del conocimiento por connaturalidad de santo Tomás consiste en un conocimiento afectivo; pero, al mismo tiempo —como dice el papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelium Gaudium*— es el conocimiento afectivo que da el amor, porque el amor recto conoce mejor al amado que la mera serie de universales abstractos que aplicamos al singular. Esto es santo Tomás, pero aquí hay un camino que lleva de éste hasta Blondel. A través de Puntel, conseguí un conocimiento más profundo de la analogía de santo Tomás en diálogo con la dialéctica hegeliana y su superación.

En el nivel de las personas que me influyeron filosóficamente, puedo mencionar en primer lugar a Miguel Ángel Fiorito, mi profesor de metafísica en San Miguel. Después, puedo mencionar a Karl Rahner, que fue un gran filósofo, aunque, sobre todo, un gran teólogo. Por la obra de August Brunner, *La persona encarnada*, me había interesado el tema de la intersubjetividad, que era uno de sus capítulos. Él era un jesuita alsaciano, que primero vivió en Francia y después en Alemania. Como residía en Múnich, me puse en contacto con él. Pero debo confesar que, más que su persona, fue su libro *La persona encarnada*, que había leído en San Miguel, el que influyó en mí. En Múnich me influyó también Max Müller, quien dirigió mi tesis doctoral, pues él fue quien me abrió a toda una nueva perspectiva con el segundo Heidegger. Pero fue sobre todo Levinas —la lectura de *Totalidad e infinito* (Sígueme, Salamanca, 2012)— quien más respondió a mi búsqueda sobre el tema del otro y de la gratuidad. Yo había intuido su novedad en Brunner y en la crítica que Brunner hace de la comprensión del otro en Sartre; pues Sartre afirma: “El infierno son los otros”. Claro está, se trata del otro mal entendido, en ciertas situaciones, como las de querer usar al otro para mi placer o dominarlo bajo mi poder. *A puertas cerradas* (Losada, Buenos Aires, 1955) es un drama donde se muestra la filosofía de Sartre sobre los otros; pero esta idea aparece también en su obra filosófica *El ser y la nada* (Losada, Buenos Aires, 1966). Por último, ha influido sobre mí Jean-Luc Marion, con su

fenomenología de la donación, que lleva la fenomenología de Levinas a un punto más profundo y originario. De aquí provienen mi diálogo y mi amistad con Marion.

Aunque mi formación fue alemana, mi influencia europea ha sido más bien francesa: la interpretación de santo Tomás por Gilson y Maréchal, luego, Blondel, Levinas, Ricoeur, Marion. Y, con Dussel, desde el diálogo con todos ellos, he tratado de filosofar en perspectiva latinoamericana y para servicio del pensamiento latinoamericano.

OI: En esta trayectoria, ¿cómo surge, cómo se incorporó —si por la teología o por su propia reflexión— la categoría de «pueblo» (sabiduría popular, cultura popular, piedad popular, religiosidad popular)?

JCS: Viene, por un lado, de un momento filosófico y, por otro lado, de un momento teológico-pastoral.

En el nivel teológico-pastoral, lo debo a la «teología del pueblo» de Lucio Gera y de Rafael Tello. Es en la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), donde nace esa teología y se empieza a revalorizar la piedad popular. Ellos mismos, al principio, en la línea de muchos, interpretaban el Concilio Vaticano II —como otros en Europa— de una forma iconoclasta, es decir, críticos de la religiosidad popular, críticos de las imágenes, críticos del culto a los difuntos, etcétera. Pero se dieron cuenta de que, al menos en Argentina, no se trata de mera religiosidad, sino de fe católica popular; es decir, de piedad popular, como luego lo dirá Paulo VI. Entonces empezaron a revalorizar —como agentes pastorales, pero también como teólogos reflexivos— la religión del pueblo. Esto fue retomado posteriormente por Paulo VI en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), probablemente por mediación del que luego fue cardenal Eduardo Pironio, cuya causa de beatificación está iniciada (y realmente era un santo, pues yo lo conocí personalmente). La *Evangelii Nuntiandi* trata

de la evangelización y el Papa la escribió tras el Sínodo sobre esa problemática. Más tarde la cuestión fue retomada por el Documento de Puebla (1979), al cual había precedido el de Medellín (1968). El Documento de Puebla es la aplicación de *Evangelii Nuntiandi en y para América Latina*. En él intervino Lucio Gera, quien escribió el capítulo sobre la evangelización de la cultura; y también Joaquín Alliende, un sacerdote chileno de la comunidad de Schönstatt — que todavía vive y está en Chile—, que redactó el capítulo dedicado a la evangelización y la religiosidad popular. Ese ambiente, creado por Medellín y por la COEPAL, en el nivel teológico pastoral, me hizo revalorizar la sabiduría y religión populares en mi trabajo sacerdotal; de tal manera que me fui a trabajar a un barrio con la gente pobre, para aprender de la piedad popular y de los pobres, cómo vivir mejor el evangelio y el sacerdocio, lo que influyó también en mi filosofar.

En el nivel filosófico, nos reuníamos todos los años, dos veces, con el grupo de filosofía de la liberación que lideraba Enrique Dussel. Los filósofos nos reuníamos entre nosotros una vez al año — normalmente en enero— en Calamuchita, donde habíamos tenido el primer encuentro, o en otros lugares de las sierras de Córdoba. Y, en San Miguel nos reuníamos, en agosto, para un diálogo con los científicos sociales y los teólogos, sobre temas latinoamericanos. Pero con la llegada de los militares al poder (marzo de 1996) tuvimos que dejar las Jornadas Académicas, porque las veían con recelo, ya que ahí se hablaba de liberación y socialización. Por eso, los servicios de inteligencia nos tenían por marxistas, lo que no éramos. Providencialmente, el profesor Peter Hünemann me llamó entonces a Múnich, Alemania, a participar en la organización de grupos de investigación sobre filosofía de la religión, promovidos por la Fundación «Thyssen» de Colonia, Alemania. Se formaron varios grupos; entre otros, dos sobre el tema «religión y lenguaje». Uno de ellos se reunía luego en París, con Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion —que entonces era muy joven—, Hünemann, Bernhard Casper, Klaus Hemmerle, después obispo de Aquisgrán —discípulos de Welte—, Marco Maria Olivetti, de la Universidad La

Sapienza (Roma), Adriaan Peperzak, de Nimega (Holanda), quien ahora enseña en los EEUU, etc. Cuando se crearon esos grupos, yo propuse formar uno en Buenos Aires sobre «Religión, lenguaje y sabiduría popular», lo que fue aceptado. Más tarde, nuestro grupo argentino tuvo un encuentro en París —en 1981— con el grupo que solía reunirse allí. Recuerdo que, al pasar por esa ciudad, invité a Paul Ricoeur a participar y me contestó: “Si estoy en París, participo”. Pero él no se encontraba en París cuando tuvimos el encuentro de ambos grupos, sino en Estados Unidos; así que no estuvo presente. Jean-Luc Marion tenía enferma a una de sus hijas, así que tampoco pudo participar, pero pasó a saludarnos. Pero sí estaban, entre otros, Levinas y los arriba citados. Este encuentro de París fue muy interesante, tanto para los latinoamericanos como para los europeos, en diálogo. Nosotros tratamos de presentar a los europeos nuestra elaboración filosófica latinoamericana, sobre todo a través de temas como «ser» y «estar», el «nosotros» y el «pueblo», la «mediación simbólica» y la «sabiduría popular».

Como ya lo dije, cuando se formó el grupo de París —y otro que se reunía en Zúrich— propuse formar uno en Buenos Aires, sobre «religión, lenguaje y sabiduría popular». A este último, invité —entre otros— a Rodolfo Kusch, quien había trabajado mucho esos temas: primero, había publicado en Puebla el *Pensamiento indígena americano* (Cajica, Puebla, 1970); republicado después, en Buenos Aires, como el *Pensamiento indígena y popular en América* (ICA, Buenos Aires, 1973); así como el libro *América profunda* (Hachette, Buenos Aires, 1962). Estos dos libros ya los tenía publicados, antes de que empezáramos con Dussel a pensar la filosofía de la liberación. Kusch, en el Congreso de Alta Gracia, en el Seminario «América como problema», presentó el tema del «estar siendo», como categoría de interpretación y como característica cultural latinoamericana. Él hablaba del tema del «estar» en relación con el «ser»; de ahí la fórmula «estar siendo». Sostenía que lo más típico latinoamericano es el «estar», aunque sea universal, el cual en nuestra América asume y fagocita al «ser» —Kusch usaba esta palabra: «fagocitar»—, de ahí la expresión: «estar siendo».

Quiero mencionar también a Carlos Cullen, otro de los miembros relevantes de nuestro grupo de investigación de entonces. Él escribió el libro *Fenomenología de la crisis moral* (Castañeda, Buenos Aires, 1978), que es como una relectura de la *Fenomenología del espíritu* (FCE, México, 1966) de Hegel, pero en este caso, no del espíritu, sino de la crisis moral que estamos viviendo. Cullen parte del «nosotros estamos en la tierra», inspirándose, por un lado, en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel y, por el otro, en el «ser-en-el-mundo» de Heidegger. Con todo, según Cullen, no es el «yo», sino el «nosotros» —la comunidad— los que estamos en la tierra; pero, no en el «mundo», sino en la «tierra». Cullen hablaba del «nosotros» ético-religioso y de la sabiduría popular. Como telón de fondo se ubicaban varios temas de los pueblos originarios de Latinoamérica: la «madre tierra», la «*pacha mama*», la «tierra sin mal». Tanto Kusch como Cullen influyeron en mi propia comprensión del «estar», del «nosotros» y de la sabiduría popular.

Por cierto, Cullen tiene otro trabajo muy interesante —que después publicó en tres tomitos, uno de los cuales habla sobre «sabiduría y ciencia»— donde dice: “No se niega el ser, pero se lo replantea desde el estar; no se niega la ciencia, pero se la piensa desde la sabiduría; y lo mismo el yo, el valor de la persona: no se puede negar, pero se piensa el yo desde el nosotros, en la relación con el tú y con el él y los ellos”. Algo semejante a esto último ya lo había planteado Gaston Fessard en un trabajo donde habla sobre la interrelación de las tres dialécticas de san Pablo: amo-esclavo, varón-mujer, judío-pagano. Según Fessard, los hijos vienen de la relación varón-mujer; de ahí nace el «pueblo», esto es, los «él» (y «ella») y los «ellos», que nacen de la relación matrimonial yo-tú. Así que Fessard rescata, desde esa consideración, la categoría de «pueblo».

Por cierto, Alberto Methol Ferré tuvo una exposición en una de las jornadas que tuvimos en San Miguel. Fueron las últimas, y no se publicaron como tales, porque ya habían tomado el poder los militares, y algunos que habían trabajado en el nivel de filosofía política, prefirieron que no se publicaran las actas. Pero mi

contribución y la de Methol Ferré se publicaron como artículos. La mía fue sobre la «Vigencia de la sabiduría cristiana en el *ethos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica» (*Stromata* 32 [1976], 253-287). La de Methol, sobre un «Análisis de las raíces de la evangelización latinoamericana» (*Stromata* 33 [1977], 93-112). Allí Methol usa las categorías «amo-esclavo» y «varón-mujer» para interpretar América Latina; decía, asimismo, que, en la conquista, el amo había sido el varón ibérico y la esclava, la mujer india o negra. Así se mezclaron todos los aspectos negativos de la relación amo-esclavo (dominación, opresión, dominio) con los aspectos positivos de la relación varón-mujer y del mestizaje como una aportación de novedad, no sólo histórica y racial, sino también cultural. En estas ideas había una cierta alusión a José Vasconcelos, a su obra *La raza cósmica* (Espasa-Calpe, México, 1948). Es de notar que Methol empleó entonces las dialécticas «varón-mujer» y «amo-esclavo», pero no la dialéctica propiamente teológica, «judío-pagano».

OI: En este contexto, ¿cómo entra la Escuela de Frankfurt —esto es, el pensamiento crítico— a formar parte de su reflexión filosófica? ¿Tiene esta Escuela alguna proyección en todo este pensar sobre América Latina?

JCS: Comienzo hablando de un amigo común a Dussel y a mí, y que trabaja mucho sobre la filosofía intercultural. Me refiero a Raúl Fornet-Betancourt, un cubano que vive en Alemania. Ahora es viudo, pero estuvo casado con una alemana y sus hijos son alemanes. Alguno de ellos se ha dedicado también a la teología. Raúl es filósofo, y organizó diálogos entre la filosofía de la liberación y la ética del discurso, sobre todo, entre la ética de la liberación de Dussel y la ética del discurso de Apel; también la de Habermas, pero especialmente, la de Apel.

Yo fui invitado al primero de esos diálogos; pero coincidió que antes me habían invitado a la Universidad de Frankfurt, a ocupar por una temporada (1989) la cátedra de teología intercultural, donde también hablé de la filosofía correspondiente. Mis clases

en Frankfurt fueron publicadas después en el libro *Sabiduría y liberación: la teología popular en América Latina*, escrito totalmente en alemán (Editorial Patmos, Düsseldorf, 1992). Así que no pude asistir a ese primer diálogo. Pero en él estuvo presente un filósofo uruguayo, discípulo mío, que después fue profesor en Alemania: Rafael Capurro, quien escribió entonces una reseña del mismo.

Más adelante pude participar en otro diálogo entre Dussel y Apel, que se hizo en México D.F. Entonces presenté algo que ya había expuesto en Guadalajara, sobre el pensamiento de Francisco Suárez: una nueva manera de enfocar la filosofía política a partir de una comprensión comunicativa del poder; idea ésta que tomé de la filósofa alemana Hannah Arendt —discípula de Heidegger—, pero que también retoman luego tanto Paul Ricoeur como Jürgen Habermas.

El diálogo con Apel se mantuvo también gracias a Ricardo Maliandi, que en ese tiempo era profesor de la Universidad de Buenos Aires. Todos los que estábamos interesados y sabíamos alemán, nos reuníamos en el Centro de Ética que tenía Maliandi en la Universidad de Buenos Aires, para discutir con Apel, cuando venía a la Argentina. Así es que dialogué directamente con éste, cuando él nos visitaba, pero también en Frankfurt. En los encuentros de Buenos Aires estaban presentes la profesora María Gabriela Rebok, nacida en Croacia, pero educada en Viena y argentina por adopción; Cullen, que había estudiado en Alemania; Dina Picotti, que fue mi compañera en Múnich e hizo el doctorado con Max Müller sobre Heidegger, la que ha traducido varias obras de Heidegger al castellano, etc. Es decir, un grupo de profesores que podían dialogar con Apel en alemán. Así pues, tuvimos varias reuniones.

En ese sentido, puedo decir que recibí el influjo de los diálogos entre Apel y Dussel, aunque también tuve el influjo directo de Apel. Lo interesante es que, al principio, la relación entre los dos primeros se parecía a un diálogo de sordos, porque Apel no sabía español, y no podía leer todo lo que había escrito Dussel. Pero hubo un profesor austríaco, Hans Schelkhof —quien más adelante

me invitó a dar clases en la Universidad de Viena sobre la filosofía de la liberación, y que hizo su habilitación para ser profesor sobre Dussel. Esto permitió a Apel —según mi opinión— conocer y entender finalmente a Dussel, pues pudo leerlo en alemán. Ese cambio en Apel se notó a partir de los diálogos que ambos tuvieron en la universidad de los jesuitas de San Leopoldo, UNISINOS, cerca de Porto Alegre (Brasil). Estos diálogos fueron publicados en portugués con el título de *Ética del discurso y filosofía de la liberación*, (original portugués: Editora UNISINOS, São Leopoldo, 1994), por un profesor uruguayo que enseña en Brasil. Pienso que Apel fue entonces verdaderamente influido, por primera vez, por la filosofía de la liberación latinoamericana, porque realmente la había entendido, aunque la explicaba a su manera, en el lenguaje de la ética del discurso; cosa que Dussel ya había planteado en el lenguaje de una filosofía de la liberación.

OI: Y precisamente en Europa, ¿qué influjo ha tenido la filosofía de la liberación? ¿Ha continuado la influencia o se ha detenido?

JCS: Yo creo que ha influido, pero no mucho, sobre todo directamente, por medio de Dussel, o a través, entre otros, de los que eran discípulos de Apel y Habermas; por ejemplo, Dorando Michelini. Él es argentino, pero hizo su doctorado en Münster sobre Sartre; se casó con una alemana. Ahora enseñan en la Universidad Nacional de Río Cuarto, tanto él como ella. Ella enseña germanística; Michelini, en cambio, filosofía.

OI: En esta trayectoria de pensamiento (filosofía, teología), este diálogo entre diversas corrientes, esta preocupación por pensar en América (teología de la liberación, filosofía de la liberación), ¿puede hablarse de un nuevo tipo de filosofía cristiana en América Latina?

JCS: Por supuesto. Hay un profesor español que fue profesor en la Universidad Javeriana, de Colombia, que publicó sobre esto un estudio en un libro, que primero salió en alemán, en Austria, y después se tradujo al español en Colombia. El libro fue editado

por el filósofo jesuita Emerich Coreth, a quien conocí muy bien en Innsbruck. Dicho profesor es Manuel Domínguez Miranda, quien escribió la parte sobre América Latina de un libro sobre filósofos católicos en el siglo XX. Distingue entre una filosofía de inspiración cristiana, pero no explícitamente cristiana, y una filosofía que, sin dejar de ser pura filosofía, está en diálogo directo con la teología cristiana. En esta última postura me sitúa a mí y también a Dussel. Por su parte, a autores como Miguel Ángel Virasoro o Rafael Virasoro, de Argentina, los considera de inspiración cristiana, pero dentro de corrientes filosóficas que, de suyo, no están en diálogo explícito con el cristianismo. Por su parte, coloca a la filosofía de la liberación, como manteniendo un diálogo directo con la fe cristiana, pero sin dejar de ser pura filosofía.

OI: Y en este momento, en esta nueva coyuntura, ya entrado el siglo XXI, relativamente lejos de los debates de los años ochenta y noventa, ¿cuáles serían las tareas de la filosofía latinoamericana para hoy, en esta perspectiva, en este diálogo?

JCS: Yo creo que es muy importante el momento social; por eso se habla de «ética social». El tema del pobre sigue siendo urticante, pues hay millones y millones de latinoamericanos que viven en la pobreza y muchas veces en la miseria. Y no hablemos de los pueblos originarios, que están muy olvidados, prácticamente en toda América Latina. Por otro lado, tenemos también a los hispanos indocumentados —no sólo mexicanos— que están en Estados Unidos. Existe una importante teología hispana de Estados Unidos, en la cual la religiosidad popular tiene una especial relevancia. Hay también un diálogo creciente entre la teología y la filosofía en España, en América Latina y en los hispanos de los Estados Unidos.

El último tomo de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, que trata sobre la filosofía del siglo XX, se preparó en España, en una reunión que tuvimos en Madrid sobre «filosofar en español» (lo cual fue un poco injusto con Portugal). Yo escribí para ese tomo el artículo sobre la filosofía de la religión en América Latina, en la que

cito a Kusch, Cullen y otros muchos más. Luis Villoro, el gran filósofo mexicano, escribió un libro muy bueno sobre filosofía de la religión, que publicó a comienzos del siglo XXI. Dussel me había dicho: “Villoro está escribiendo un libro sobre filosofía de la religión”. Entonces pedí que ese tomo de la enciclopedia, que trata sobre la filosofía del siglo XX, llegase hasta el año 2010, de tal manera que pudieran incorporarse los nuevos trabajos en filosofía de la religión —el de Villoro y otros importantes— aparecidos entre el año 2000 y el 2010. Y mi petición fue aceptada. En la elaboración, tuve muy en cuenta a Brasil, por ejemplo al pensador jesuita Henrique Cláudio de Lima Vaz. Lamentablemente, los españoles actuaron como si Portugal no existiera; pero pienso que en Portugal existen cosas valiosas que no se tuvieron suficientemente en cuenta. De todos modos, el título de la enciclopedia es «iberoamericana», no «hispanoamericana».

OI: Usted ha dicho que en la filosofía de la liberación, y en la teología y la filosofía del pueblo ha de entenderse el genitivo «de» como objetivo y subjetivo; sin embargo, nos viene a la mente la pregunta, ¿qué quiere decir «liberación»? ¿Qué quiere decir «pueblo»? ¿De qué habría de liberarse?

JCS: Se trata de liberarnos de toda opresión, pero, fundamentalmente, se trata de liberarnos en el nivel económico, político y militar, pues muchas veces hemos estado bajo la dominación de potencias: primero España, luego Inglaterra y después Estados Unidos. Esto depende, por supuesto, de cada país. Ustedes, por ejemplo, sienten mucho la cercanía de los Estados Unidos; en Argentina fue, ante todo, durante mucho tiempo, el influjo inglés. Tuvimos tres invasiones inglesas: las dos invasiones inglesas clásicas (en 1806 y 1807) y la de las Malvinas.

En Londres, antes de la guerra de las Malvinas, fui a visitar el museo sobre las colonias. Allí se decía —¡Claro, lo decían ellos, no nosotros!— que habían ido a Argentina a reivindicar a Inglaterra; que las islas no eran de Francia ni de España, sino de Inglaterra. Pero, de hecho, las Malvinas habían sido primero de Francia; por

eso el nombre de *Malouines*, en relación con el puerto francés de Saint Malö. Más tarde, Francia se las dio a España. Después de la independencia, el gobierno argentino nombró un gobernador; y había argentinos que vivían en las Malvinas, aunque pocos. En el museo de las colonias se decía que, cuando llegaron los ingleses a las islas, metieron a todos los argentinos en barcos y los mandaron de vuelta al continente; con esto reconocían que los ingleses llegaron después a las islas, reivindicando para sí las islas, pero que nunca habían poblado las Malvinas. Los pobladores eran españoles o hijos de españoles. Se trata de una cuestión internacional que no ha prescrito, porque Argentina siempre ha reclamado que la ocupación fue ilegal, aunque los actuales malvinenses tienen todo el derecho de vivir allí, de hablar inglés, etcétera.

Aquí tengo en mente el sentido de la «patria grande» latinoamericana. Recuerdo que, durante la guerra de las Malvinas, no sé por qué razón, vine a México; pero, cuando fui a celebrar misa al Santuario de Guadalupe, el sacristán me dijo: “¡Ah, argentino! Nosotros estamos apoyando espiritualmente a Argentina en la reivindicación de las Malvinas”. Es decir, aun en México, aunque está muy lejos de las islas Malvinas, un hombre de pueblo como ese sacristán, podía reconocer la unidad cultural con Argentina. Por cierto, hay un famoso sociólogo brasileño, Celso Furtado, que decía: “No a nivel cultural, pero sí a nivel económico y político, tenemos que prescindir de México, porque está en el tratado de libre comercio con Estados Unidos y Canadá”. Pero en una reunión que tuve en este país, creo que en un congreso sobre doctrina social de la Iglesia —no recuerdo bien si fue en esa ocasión— los mexicanos que me oyeron, saltaron y dijeron: “No, de ninguna manera. Nosotros pertenecemos y queremos seguir perteneciendo a América Latina”.

OI: ¿Y qué pasa cuando la gente que es oprimida también oprime?

JCS: Cuando me pregunto: «¿qué es peor, estar oprimido o excluido?», me gusta poner como ejemplo un caso. Sucedió en un barrio donde ya no trabajo pastoralmente, pues ahora estoy trabajando en otro; pero

el barrio se llama Santa Brígida, en San Miguel. Había un señor que tenía cinco hijos, todos muy pequeños. Este hombre estaba oprimido por otro oprimido, que era el panadero del barrio. El panadero, un hombre de clase media baja, era el dueño del negocio; el otro hombre no tenía nada de nada. Este último había sido empleado por el panadero, de manera informal («en negro»), sin ningún seguro ni aporte jubilatorio. En Argentina hay mucha conciencia social sobre esto, gracias al peronismo; por eso los sindicatos tienen mucha fuerza. Este hombre no tenía protección social; por tanto, no tenía acceso a la salud. Tampoco iba a recibir una pensión por jubilación, porque no hacía ninguna aportación; además, le pagaban menos de lo que manda la ley. Pero este hombre prefería llevar de comer a sus hijos, estando oprimido, que estar sin trabajo, quedando excluido y, por tanto, sin poder llevar a casa nada de nada. Con este caso, podemos ver que es mucho peor la «exclusión» que la «opresión» y que, lamentablemente, hay oprimidos por los de arriba que, a su vez, oprimen a los de abajo. De ahí la necesidad de una liberación integral de todo el hombre y de todos los hombres.

Desde las categorías marxistas, tradicionalmente se ha hablado de una cierta conciencia de clase, que es lo que aquí faltaría. Pero el cristianismo también nos enseña una conciencia de la persona, esto es, saber reconocer al otro como a uno mismo. Me parece que es mucho más fuerte y mucho más revolucionaria la conciencia de la persona que la conciencia de clase, siempre y cuando se logre que sea una conciencia de la persona y no del individuo; es decir, donde lo personal y lo comunitario no se opongan en sentido peyorativo, sino se complementen. En esto reside la comprensión cristiana de la comunidad en la doctrina social de la Iglesia. En ella, lo personal y lo social se oponen pero, al mismo tiempo, se potencian mutuamente.

Algo semejante pasa con la condición de la libertad, entre la libertad personal y la libertad divina. La gracia y la libertad son opuestas, pero no contradictorias; antes bien, se potencian mutuamente. Cuanto más libre, más obediente soy a Dios; cuanto más obediente

soy a Dios, soy más libre. Lo mismo pasa en lo comunitario: cuanto más pertenezco a una comunidad, soy más persona; y, en cuanto más persona soy, más estoy al servicio de la comunidad. De hecho, el papa Francisco, en la encíclica *Laudato Si*, hacia el final, ofrece una especie de criterio, donde dice que la persona madura como persona cuanto más sale de sí misma para darse a los demás. Todo esto puede ser iluminado por la fenomenología de la donación, de Jean-Luc Marion, y por el tema de la reducción erótica, desarrollado por este mismo filósofo.

OI: La *kénosis*, el vaciamiento.

JCS: ¡Claro!, vaciarse del amor propio. San Ignacio dice: «del propio amor, querer e interés»; yo, por mi lado, lo relaciono con los tres maestros de la sospecha, según Ricoeur: el «propio amor» narcisista (Freud), el «propio querer» (la voluntad de querer y de poder según Nietzsche) y el «propio interés» (de clase, en Marx).

OI: Queremos hacerle una última pregunta. En algunos ambientes, la filosofía cristiana se disuelve en un conservadurismo fácil y hasta en formas de aburguesamiento académico. ¿Qué nos recomienda para evitar el conformismo intelectual y la falta de solidaridad con el dolor de los más pobres, de los excluidos y de los marginados?

JCS: Yo pienso que si la filosofía es realmente filosofía, siempre es crítica. Por tanto, tiene que saber criticar, desde un pensamiento saludable, las circunstancias sociales que oprimen a la persona humana; porque, además, es un pensamiento que debe estar al servicio de la humanización integral del hombre, del desarrollo humano integral, de la realidad. Por eso nació la filosofía de la liberación y, en el nivel teológico, la teología de la liberación. ¡Liberarnos de aquello que oprime la verdadera libertad! Esa libertad es, al mismo tiempo, personal y comunitaria, así como humana y divina.

OI: Muchas gracias.