

JUSTICIA: DE LA LÓGICA DEL CÁLCULO A LA (I)LÓGICA DEL DON

Sobre la posibilidad de concebir al don como praxis de liberación en Scannone

JUSTICE: FROM THE LOGIC OF CALCULATION TO THE (I)LLOGIC OF THE GIFT

On the possibility of conceiving the gift as praxis of liberation in Scannone

Emiliano Fallilone¹ (UCSF - UNL)
emiliano.filosofia@gmail.com
Santa Fe (Santa Fe), Argentina

Recibido: mayo de 2020

Aprobado: agosto de 2020

Resumen

En Jacques Derrida la justicia es hospitalidad, y ella un don. Desde esta premisa se presenta una discusión con Jean-Luc Marion, quien define al don como un fenómeno saturado. En ambas miradas el don acontece por sí mismo. Ello nos lleva a preguntarnos: ¿puede la justicia acontecer por sí misma o es necesario que la misma sea una construcción? Para ello proponemos un diálogo con la filosofía latinoamericana, mediante el pensamiento de Juan Carlos Scannone, quien mediante la anadialéctica y un posicionamiento desde las víctimas, nos permite aproximarnos al don en clave de praxis y de un proyecto alternativo.

Palabras claves: DON - ANADIALÉCTICA - JUSTICIA - LIBERACIÓN - FENÓMENO SATURADO

¹ Profesor de Filosofía (ISFD "Pío X", Córdoba, 2015), Licenciado en Gestión de la Educación (UCSF, Santa Fe, 2019) y Doctorando en Sentidos, Teorías y Prácticas de la Educación (UNL, Santa Fe, 2018-2021). Diplomado Superior en Estudios y Políticas de Juventud en América Latina (FLACSO, Costa Rica). Autor del libro "Bancar a los jóvenes" (Ed. Stella, 2019) y Co-autor del libro "Relatos para desarmar. Pisando el barro de nuestra realidad" (Ed. Don Bosco Argentina, 2018). Autor de numerosos artículos de filosofía, educación y pastoral. Ha trabajado y acompañado experiencias juveniles y populares, dentro de contextos de encierro, barrios marginados y escuelas de trabajo. Actualmente docente y miembro del Equipo de Pastoral Social de Santa Fe, Argentina.

Abstract

In Jacques Derrida justice is hospitality, and this is a gift. On this basis, a discussion with Jean-Luc Marion, who defines the gift as a saturated phenomenon, is presented. In both outlooks the gift occurs on its own. This begs the question: Can justice occur in itself or does it have to be a construction? To do this we propose a dialogue with the Latin American philosophy, through Juan Carlos Scannone's thinking who, through the anadialectic and a positioning from the victims, allows us to approach the gift in terms of praxis and an alternative project.

Keywords: GIFT - ANADIALECTIC - JUSTICE - LIBERATION - SATURATED PHENOMENON

A modo de introducción

A partir de la lectura de Jacques Derrida para abordar la conceptualización de justicia, se desprende que el mismo la entiende como hospitalidad, y ésta es comprendida como don. Esto nos lleva a preguntarnos acerca de las consecuencias que adquiere esta interpretación, y a su vez, nos generamos el siguiente cuestionamiento como hipótesis de nuestro trabajo: ¿es posible pensar el don como praxis y no solo como aquello que se nos escapa y acontece por sí mismo? Para intentar vislumbrar algunas aproximaciones a dicha pregunta, trazamos un recorrido que incluye a Jacques Derrida, Jean-Luc Marion y Juan Carlos Scannone, en un intento por hacer dialogar a los autores franceses con la filosofía latinoamericana, ya que en esta última encontramos una vía que brinda una alternativa concreta.

En primer lugar desarrollamos brevemente la noción de justicia en Jacques Derrida, para poner en evidencia de qué manera deviene en don. Luego proponemos una aproximación etimológica al concepto de don y los sentidos de la donación, ya que posteriormente presentamos una discusión entre Derrida y Jean-Luc Marion en torno a la comprensión del mismo y dicho análisis tiene consecuencias importantes.

Luego llevamos a cabo el entrecruce con la filosofía latinoamericana, por lo cual proponemos una breve contextualización histórica de la misma, para dar paso a la lectura de los fenómenos saturados en Juan Carlos Scannone. Siguiendo el pensamiento del filósofo argentino, planteamos a continuación la posibilidad del método anadialéctico para poder proponer una alternativa desde la praxis al don. Por último, abordamos la cuestión de las víctimas de la injusticia, ya que consideramos que dicho lugar es el propicio para forjar proyectos alternativos y desde ello, exponemos algunas conclusiones a modo de recapitulación y apertura a nuevos cuestionamientos.

I. Don, donación y fenómenos saturados

I.1. Hospitalidad y don

Dentro del pensamiento del filósofo francés Jacques Derrida, podemos encontrar una frase que abre camino para abordar la justicia dentro de su obra: “*La déconstruction est la justice*”. La misma podemos referirla a que la deconstrucción es la justicia. Dentro del texto “Fuerza de ley”, correspondiente a la producción “tardía” del autor, encontramos la afirmación citada y un esbozo en torno la idea de justicia. A continuación, intentaremos delinear sintéticamente algunos de sus principales aportes para comprender la relación entre la hospitalidad y el don.

Para abordar la justicia, es necesario resaltar que Derrida intenta definirla y diferenciarla del derecho y la ley. En ese sentido afirma:

(...) el derecho es esencialmente *deconstruible*, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado (...) La justicia en sí misma, si algo así existe fuera o más allá del

derecho, no es deconstruible. Como no lo es la deconstrucción, si algo así existe. *La deconstrucción es la justicia.*²

Luego de confirmar la idea que resaltamos al principio, queda en evidencia la identificación entre la deconstrucción y la justicia. En la misma obra, el filósofo francés destaca que ninguna justicia irrumpe sin una decisión que dirima algo:

...si hay deconstrucción de toda pretensión de certeza determinante de una justicia presente, la misma deconstrucción opera a partir de una "idea de la justicia" infinita, infinita porque es irreductible, irreductible porque es debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha *venido*, es la llegada del otro como singularidad siempre otra.³

La deconstrucción, la justicia, no pueden ser reducidas a otro elemento, ya que son debidas siempre al otro, por ende, en este sentido, se identifica con la deconstrucción y no puede quedar fija en el derecho: "Esa justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción presente en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia general".⁴ Por esto, la justicia no puede esperar, debe ser inmediatamente, ya que no depende de un marco teórico que lleva a pensar dicha decisión, sino que por el contrario, está fuertemente ligada a la urgencia y a la precipitación:

La justicia es lo que no debe esperar. Para decirlo de manera directa, sencilla y breve: una decisión justa es necesaria siempre *inmediatamente*, enseguida, lo más rápido posible. La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla. E incluso si se dispusiera de todo esto, incluso si se dispusiera de todo el tiempo y de los saberes necesarios al respecto, el momento de la *decisión, en cuanto tal*, lo que debe ser justo, *debe* ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación; no debe ser la consecuencia o el efecto de ese saber teórico o histórico, de esa reflexión o deliberación, dado que la

² DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 2018, p. 35.

³ DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 58

⁴ DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 58.

decisión marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-, o ético-, o político-cognitiva que la precede y que *debe precederla*.⁵

Si la justicia es la acogida al otro o está determinada por el otro, la decisión no puede esperar, es urgente, y esto se convierte en un elemento que permite el cambio o la refundación del derecho y la política:

La justicia está *por venir*, *tiene* que venir, es por-venir, despliega la dimensión misma de acontecimientos que están irreductiblemente por venir. Lo tendrá siempre – este porvenir – y lo habrá tenido siempre. Quizás es por eso por lo que la justicia, en la medida en que no es solo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política (...) “Quizás”, hay que decir siempre *quizás* para la justicia. Hay un porvenir para la justicia, y no hay justicia sino en la medida en que un acontecimiento (que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc.) es posible. La justicia, como experiencia de la alteridad absoluta, no es presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia.⁶

Desde esta perspectiva, el “quizás” toma vital importancia, ya que la justicia siempre se encontrará desbordada por el porvenir y está siempre latente la posibilidad de un acontecimiento que irrumpa.

La acogida del otro es la hospitalidad que se expresa por medio de dos leyes. Por un lado, una ley de la hospitalidad incondicional y, por el otro lado, la idea de las leyes de la hospitalidad que la hacen acontecer, que funcionan como condicional:

(...) La ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (dar al que llega todo el propio-lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir la menor condición), y por otra parte, *las* leyes de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes siempre condicionados y condicionales, tal como los define la tradición grecolatina, incluso judeocristiana, todo el derecho y toda la filosofía del derecho hasta

⁵ DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, pp. 60-61.

⁶ DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, pp. 63-64.

Kant y Hegel en particular, a través de la familia, la sociedad civil y el Estado.⁷

En el texto “Palabras de acogida”, dirigido a Emmanuel Levinas, Derrida afirma que la hospitalidad viene a intentar traducir la atención y la acogida, como palabras que le han precedido:

La palabra “hospitalidad” viene aquí a traducir, llevar adelante, reproducir, las otras dos palabras que le han precedido, “atención” y “acogida”. Una paráfrasis interna, una especie de perífrasis a su vez, una serie de metonimias dicen la hospitalidad, el rostro, la acogida: tensión hacia el otro, intención atenta, atención intencional, sí al otro. La intencionalidad, la atención a la palabra, la acogida del rostro, la hospitalidad, son lo mismo, pero lo mismo en tanto que acogida del otro, allí donde él se sustrae al tema.⁸

En consonancia, este recibir al otro se propone como sinónimo de la hospitalidad, y encarna una recepción que plantea una desproporción en torno al yo, ya que de dicha diferencia desmesurada proviene la ley de la hospitalidad: “La justicia como acogida nombra el primer gesto en dirección al otro, y así es receptividad (...) La justicia como hospitalidad se entiende desde la disimetría de la acogida del otro”.⁹ A partir de esto, es posible afirmar que el otro se presenta como posibilidad de hospitalidad, como demanda de hospitalidad, y a su vez, como criterio ético de hospitalidad. Solo en la medida que se encarnan los gestos de recepción y acogida, la hospitalidad acontece como don, como aquello que excede al cálculo, sin condiciones, gratuitamente.

1.2. Donación y sus sentidos

En primer lugar, consideramos necesario hacer una aproximación etimológica al concepto en cuestión, para lo cual tomamos ideas de Emile Benveniste en torno al “don”. El apartado dedicado a profundizar dicha noción lleva como título “Don y cambio”, y el mismo se encuentra en el capítulo “La

⁷ DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne, *La hospitalidad*, Trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008, p. 81.

⁸ DERRIDA, Jacques, *Adiós a Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 1998, p. 40.

⁹ BISET, Emmanuel, *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Edivim, 2012, p. 258.

economía”. Abordar esta noción en dicho contexto nos resulta interesante, ya que Jacques Derrida discute el planteo realizado por este autor, lo cual puede arrojar algunas pistas para aproximarnos a la discusión sobre el don.

El autor menciona la dificultad que encierra acercarse a la noción de don, ya que en el griego tiene al menos cinco acepciones: “Son las siguientes: gr. *dós* (δῶς), *dôron* (δῶρον), *doreá* (δωρεά), *dósis* (δόσις), *dotíne* (δωτίη), cinco términos distintos que se traducen uniformemente por «don»”.¹⁰ Así mismo, se pregunta si es una cuestión léxica fortuita o hay razones para tener dicha multiplicidad. El primer caso le resulta raro porque solo hay un ejemplo para analizarlo, mientras que los otros usos son más comunes.

Dentro de los escritos de Hesíodo, Benveniste transcribe un fragmento donde se puede observar el primer caso de los mencionados, ubicado dentro de un pasaje donde se elogia el don: “...la *dós* es buena, pero la rapiña (*hárpax*) es mala, porque da la muerte (...) presentan la idea bajo su forma más abstracta: el “dar” es bueno, y “el hacer rapiñas” es malo”.¹¹

El segundo y el tercer sentido parecen tener el mismo significado, sin embargo Herodoto, los distingue, identificando a *dôron* con el don material, mientras que *doreá* hace referencia al destinar un don, hacer un don:

Así, *dôron* es el don material, el don mismo: *doreá*, el hecho de aportar, de destinar como don. De *dôron* derivan *dōreîsthai* (δωρεῖσθαι), «hacer don», con el nombre de la cosa o de la persona a quien se da como régimen *dórēma* (δώρημα), «cosa de la que se hace don, regalo que sirve para recompensar». ¹²

En el cuarto sentido, *dósis*, se hace referencia a al acto de dar. Según el autor, en Homero hay una distinción entre *dósis* y *dôron*, ya que el objeto mismo del *dôron* no existe. “La *dósis* designa también un acto jurídico; en derecho ático es la atribución de una herencia por voluntad expresa, al margen de las reglas de transmisión normal. Hay también un empleo médico en que

¹⁰ BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 46.

¹¹ BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, p. 46.

¹² BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, p. 46.

dósis designa el hecho de dar”.¹³ El vocablo *dósis*, también puede hacer referencia al uso más común en el ámbito médico o clínico, como la acción de dar una cierta cantidad de remedio, quitando así el carácter de ofrenda o regalo. En un pasaje del concepto al alemán, también puede ser identificado como el reemplazo del término veneno.

Por último, el quinto sentido, *dotíne*, es un vocablo de uso muy particular: “Palabra jonia poética, que se encuentra en Homero y también en Herodoto (...) Por *dotíne* se enuncia una noción del «don», pero ¿de qué especie?”.¹⁴ En Aquiles, la palabra refiere a las ofrendas que se otorgan según la dignidad de aquel que participa en un combate y regresa victorioso. Para Homero, *dotíne* está relacionado al regalo que recibían los huéspedes según las leyes de la hospitalidad. En cambio, en Herodoto, la noción es diferente a los demás, ya que no es un presente o un don desinteresado:

No es sólo un presente, un don desinteresado; es un *don en tanto que prestación contractual, impuesto por las obligaciones de un pacto, de una alianza, de una amistad, de una hospitalidad: obligación del xéinos (del huésped), de los súbditos respecto al rey o al dios, o también prestación implicada por una alianza.*¹⁵

Dentro de los términos examinados en la tradición griega, podemos observar que la cuestión del don aparece ligada a la idea de hacer un bien, aunque en alguna acepción pueda significar veneno, y a su vez, tiende a recompensar, restituir o devolver algo, lo cual se encuentra por momentos ligado a una ley o simplemente a la gratuidad. Poniendo de manifiesto este análisis, a modo de “telón de fondo”, podemos dar paso a una disputa sostenida por Jacques Derrida y Jean-Luc Marion en torno al don, la cual nos permitirá tender algunos puentes entre el pensamiento de estos filósofos franceses y Latinoamérica.

¹³ BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, p. 47.

¹⁴ BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, p. 47.

¹⁵ BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, p. 48.

I.3. Don y fenómenos saturados: Jacques Derrida y Jean-Luc Marion en diálogo

Ambos autores sostuvieron una discusión en la Universidad de Villanova, moderada por Richard Kearney, en torno a la noción de don. En ella se presenta con claridad lo que entienden por dicho concepto. Percibimos que la principal diferencia entre ambos radica en la comprensión de la fenomenología, y en consecuencia, cómo se entiende la teología negativa. Sin embargo, el tema que nos interesa de sobremanera, ambos autores se encuentran muy cercanos.

La discusión comienza a cargo de Marion, quien afirma que a partir de la publicación de su libro *“Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger, y la Fenomenología”*, la pregunta por el don sufrió una modificación por el asunto de la donación: “En Husserl, descubrimos que la definición más eficiente y profunda del fenómeno estaba expresada en términos de “ser dado”, en alemán *Gegebensein*”.¹⁶ Jean-Luc Marion hace referencia a Husserl, quien sigue a Kant en la definición del fenómeno:

...el fenómeno surge de la síntesis o conjunción de dos componentes diferentes: por un lado, intuición, y por otro, intención — intencionalidad, concepto, significación. En ese momento advertí que Husserl no simplemente adoptó la decisión tomada por Kant sobre la intuición —que tiene el rol filosófico de dar y que merece ser llamada la “intuición donadora”— sino que reclamó con suficiente valentía que también la significación tiene que ser dada como tal; y más aún: que también las esencias, las esencias lógicas, la verdad y demás, tenían que ser dadas. Todo, no sólo la intuición, es *gegeben* o puede ser *gegeben*, o al menos uno puede preguntar acerca de cada significación si es o no es *gegeben*.¹⁷

A partir de esto, Marion se interroga sobre la posibilidad de seguir pensando la fenomenología en esos términos, poniendo en cuestión la mirada

¹⁶ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (Moderada por Richard Kearney)”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Trad. Jorge Alexander Paez, Vol.III, Medellín, Universidad de Antioquía, 2009, p. 249.

¹⁷ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don...”, p. 249.

de Martín Heidegger, al entenderla como la ciencia de lo dado. En consecuencia, afirma que el "...fenómeno implica no ser, sino aparecer como dado. Y si todo lo que aparece ha llegado a nosotros como dado, uno de los caracteres más decisivos de cualquier fenómeno lo establece como un evento, que definitivamente ocurre".¹⁸ Siguiendo el hilo de la argumentación, explica que todo fenómeno aparece como dado, por lo cual es necesario preguntarse por una fenomenología de la donación, por la dimensión fenomenológica de la donación, y por qué algunos fenómenos aparecen como más dados en relación a otros. Esto lo conducirá luego a desarrollar su idea de los "fenómenos saturados".

Luego de esta exposición, Jacques Derrida toma la palabra, y plantea como primera duda, la relación entre el abordaje del don y la don-ación:

Cuando Husserl dice *Gegebenheit*, y cuando los fenomenólogos en sentido amplio dicen *Gegebenheit*, que algo está dado, se refieren simplemente a la pasividad de la intuición. Algo está ahí. Tenemos algo, encontramos algo. Eso está ahí, pero no es un don. Así, una de mis primeras preguntas podría ser: ¿Estamos autorizados a pasar directamente desde el concepto fenomenológico de *Gegebenheit*, don-ación, al problema del don que estamos a punto de discutir?¹⁹

Sosteniendo la tensión entre don y donación, afirma que ni bien un don es identificado como tal, pierde su condición, porque entra en la lógica económica del intercambio:

Tan pronto como un don —no una *Gegebenheit*, sino un don— es identificado como un don, con el significado de un don, entonces se cancela como don. Se introduce de nuevo en el círculo de un intercambio y es destruido como don. Tan pronto como el donatario sabe que es un don, ya agradece al donador y cancela el don. Tan pronto como el donador es consciente del dar, se agradece a sí mismo y cancela de nuevo el don al reinscribirlo en el interior de un círculo, un círculo económico.²⁰

¹⁸ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, "Sobre el don...", p. 249.

¹⁹ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, "Sobre el don...", p. 251.

²⁰ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, "Sobre el don...", p. 252.

Mediante esta descripción de lo que entiende por el don, se aleja de las posiciones de Emile Benveniste, analizadas anteriormente, y de Marcel Mauss, quien escribe en el año 1924 el *“Essai sur le don”*, obra que Derrida aborda en varios de sus textos para referirse a esta temática. Por esta dificultad, sostiene que es imposible que el don aparezca como tal mientras sea don, quitándolo de la economía, del intercambio, defendiéndose de las acusaciones de Marion. El don es ajeno a la economía, al intercambio, a la ontología, al conocimiento: “El evento llamado don es totalmente heterogéneo de la identificación teórica, de la identificación fenomenológica. Ese es un punto de desacuerdo”.²¹ También afirma, que en la medida que se conoce un don, se lo destruye, y en consecuencia, el desacuerdo más grande que se presenta dentro de la discusión, es la imposibilidad de concebir una fenomenología del don.

Cuando Marion retoma la palabra, procede a explicar que en su trabajo, intenta demostrar que entre la donación y el don, no hay pura equivocidad, como también le objetó Paul Ricoeur. Para ello, es necesario entrar al don de una nueva manera, quizás pensando el horizonte de la donación:

Pienso el don como un tipo de problema que alcanza los límites más extremos, que debe describirse y pensarse, y no explicarse ni comprenderse, sino simplemente pensarse, de manera muy radical. A fin de alcanzar una descripción del don, si es posible alguna, considero que podemos ser conducidos a abrir por primera vez un nuevo horizonte, mucho más amplio que los de la objetividad y del ser: el horizonte de la donación.²²

De esta manera, intenta mostrar que el error a la hora de explicar el don, reside en mantener el horizonte de la economía, por lo cual hay que dejar de pensarlo como un objeto: “...si queremos continuar con el problema del don, tenemos que renunciar a la esperanza de cualquier explicación, es decir, de cualquier comprensión del don como un objeto”.²³ Sin embargo, para él si es posible concebir una descripción del don, lo cual establece una nueva diferencia con Derrida: “Estoy en desacuerdo con usted en otros puntos, pero

²¹ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don...”, p. 253.

²² DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don...”, p. 255.

²³ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don...”, p. 255.

tenemos una convicción común: no podemos explicar y no tenemos acceso al don mientras lo mantengamos en el horizonte de la economía”.²⁴ En consecuencia a esto, intentará demostrar que un don puede ser descripto mediante la suspensión de algunas características del don, es decir, que haya un donante, un receptor y el don.

Si bien no está detallado en la discusión, para comprender esta suspensión, consideramos necesario explicar en qué consistiría. Para Jean-Luc Marion, el don implica una triple reducción fenomenológica: 1) que nada se dé, 2) no hay donador, 3) nadie recibe. En primer lugar, 1) que nada se dé, implica no dar ninguna cosa, como por ejemplo cuando se dice “dar la vida”. No hay un objeto que se da, por lo cual, para que un don sea un don, debe ser un don de nada. Luego, es necesario 2) que no haya un donador, porque al saber que se está dando algo ya no hay don, sino intercambio. Por último, el don necesita que 3) nadie reciba, lo cual es por la misma razón: si alguien recibe un don, como un don, de inmediato hay una situación de deuda. Para que un don sea un don y no un intercambio son necesarias esas tres cosas según Marion, por lo cual siempre encierra la posibilidad de hacer una diferencia y no puede repetirse:

El don no siempre implica que algo es dado. Ahora, esto sigue siendo verdadero no solamente en la vida diaria, sino en las experiencias más importantes y significativas de la vida humana. Sabemos, en cierta medida, que si el don es realmente único hace una diferencia real, no puede repetirse; luego, en tal caso, el don no aparece como algo que pueda pasar de un dueño a otro. Cada don genuino acontece sin una contraparte objetiva. Cuando nos damos a nosotros mismos, cuando damos nuestra vida, nuestro tiempo, nuestra palabra, no solamente damos ninguna cosa, sino que damos mucho más.²⁵

En consecuencia con los argumentos presentados, Jacques Derrida toma la palabra y pone en cuestión una serie interesante de interrogantes:

²⁴ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don...”, p. 255.

²⁵ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don...”, p. 258.

Admitiendo que el don, de acuerdo con la lógica que opera virtualmente en el nombre “don” (volveré sobre la cuestión del nombre), no implica necesariamente la presencia de un receptor, la presencia de un donante o de una cosa dada, entonces yo me pregunto: ¿Cuál sería el tema de dicha fenomenología? ¿Qué describiría el análisis fenomenológico si no la experiencia del donante, la experiencia del receptor, la cosa que en ese momento es dada o la intención?²⁶

Mediante dichos interrogantes, parece dejar planteada la diferencia que mencionábamos al principio, en torno al método y la forma de operar de la fenomenología. Al suspender el concepto de horizonte de sentido, o en este caso de economía, para Derrida se termina la fenomenología, y por ende, se procede a la destrucción del don, o a la imposibilidad de pensarlo fenomenológicamente. Dentro de su pensamiento, aparece la dificultad de comprender cómo es posible describir algo sino como un objeto, por lo cual no puede entender la idea de superar la intuición: “Lo que me interesaba de este problema del don, entre otras cosas, era precisamente verificar los límites y posibilidades de la fenomenología”.²⁷

Luego la discusión discurre entre la deconstrucción y la teología negativa, pero no atañe a nuestra problemática central, por lo cual retomando ideas de los dos autores, ambos coinciden en pensar el don como aquello que debe estar por fuera de la lógica de la economía y el intercambio. Sin embargo la discrepancia principal es la posibilidad de describir el don sin reducirlo a un objeto, haciendo fenomenología.

Un elemento que consideramos necesario aportar, es la noción de “fenómeno saturado” que fue mencionada. Para Jean-Luc Marion, existen cuatro tipos de fenómenos que se dan más allá de la capacidad que un sujeto tiene de recibirlas: saturan la capacidad que el sujeto tiene de ser donatario de ellos, saturan la capacidad que el sujeto tiene de hacer aparecer o condicionar el fenómeno, saturan la capacidad que el sujeto tiene de recibir el don, por lo cual, saturan la relación sujeto-objeto. Este tipo de fenómenos pueden atentar

²⁶ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don...”, pp. 258-259.

²⁷ DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, “Sobre el don...”, p. 262.

contra las cuatro rúbricas de la intuición kantianas: cantidad, cualidad, relación y modalidad. Estos fenómenos son: 1) acontecimiento, 2) ídolo, 3) carne e 4) ícono. En una entrevista, lo sostiene claramente: “Quand j’ai introduit le concept de phénomène saturé, dans le texte paru dans le collectif Phénoménologie et théologie, j’avais déjà repéré les quatre types de phénomènes saturés: l’événement selon la quantité, l’idole selon la qualité, la chair selon la relation, et autrui selon la modalité”.²⁸

El 1) acontecimiento es un fenómeno que surge sin que podamos asignarle una causa específica; el 2) ídolo como aquello que siempre violenta lo que estamos percibiendo sobre el mismo, por ejemplo una obra de arte; la 3) carne, cuando se hace referencia al cuerpo personal, lo cual marca nuestra singularidad, que atenta contra la rúbrica de la relación, porque se da en dos sentidos: no puedo tocar sin ser tocado al mismo tiempo; por último, el 4) ícono, que hace referencia a la mirada del otro, y revierte la relación entre sujeto y objeto: cuando el otro me ve, podemos descubrir que además de sujetos, somos objetos.

Concebir los fenómenos saturados como aquello que no puede ser encerrado mediante un concepto, tiene relación con la noción de Derrida; sin embargo, en el planteo de Marion, es posible al menos aproximarse al mismo, porque se puede percibir que está presente aunque saturado e inabarcable:

LE. PH.: Quelle nécessité y a-t-il à reconnaître autrui comme « phénomène saturé » relativement à la question de l’amour? Et d’abord qu’est-ce au juste qu’un phénomène saturé? J.-L. M.: Le visage d’autrui ne me montre rien: le regard offre paradoxalement l’endroit où il n’y a vraiment rien à voir, ce en quoi il y a un « vide irréel ». Le visage d’autrui ne me montre rien ; car, en fait, il parle. Et il dit « Tu ne tueras pas », précisément parce que c’est le seul endroit où l’on peut tuer. Ce qui n’a pas de visage ne peut pas être tué. En ce

²⁸ MARION, Jean-Luc, “Entretien avec Jean-Luc Marion”, entrevista realizada por Vincent Citot y Pierre Godo, *Le Philosophoire*, 11 (2000), recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-1-page-5.htm> [fecha de consulta: 20/05/2020]. Traducción personal: “Cuando introduce el concepto de fenómeno saturado, en el texto publicado en el colectivo *Fenomenología y Teología*, ya había identificado los cuatro tipos de fenómenos saturados: el acontecimiento según la cantidad, el ídolo según la cualidad, la carne según la relación y el otro según la modalidad”.

sens donc, au sens strict, on ne peut pas dire que l'on tue un animal. Seul celui qui a un visage peut être tué. Le phénomène saturé signifie en général que pour l'intuition qui le donne, il n'y a pas de concept qui permette de s'en emparer comme d'une signification. En particulier, du visage d'autrui, on ne saurait dire qu'il y ait un concept. Cette prétention paraît même absurde. « Tu ne tueras pas » ne prétend d'ailleurs pas relever d'un concept, il reste une pure injonction. C'est donc parce que le visage accomplit un des phénomènes saturés (l'icône), qu'il demande qu'on ne le tue pas. Ce qu'il y a à faire devant un visage, ce n'est pas le connaître (puisqu'on ne peut pas en fixer le concept et, d'ailleurs, si l'on pouvait le connaître, ce ne serait aussitôt plus un « visage », mais un simple objet de connaissance parmi d'autres). Non, le visage offre non pas l'objet du discours, mais son origine, non pas un lieu de vérité (c'est au contraire le seul lieu où un mensonge soit possible), mais son origine inconnaissable. On ne peut pas comprendre un visage, parce qu'on ne peut le prendre, sauf à le tuer.²⁹

Pensar el don como un fenómeno saturado, puede arrojarnos algunas pistas para abordar la problemática planteada, en torno a la cuestión del don como aquello perteneciente al orden de lo inabarcable o como llamada a la acción aún en su saturación. Para ello, nos proponemos a modo de camino algunos interrogantes. ¿Es posible hacer dialogar a estos filósofos franceses con los filósofos latinoamericanos? ¿Habrá en la filosofía latinoamericana y su

²⁹ MARION, Jean-Luc, "Entretien avec Jean-Luc Marion". Traducción personal: "LE. PH.: ¿Cuál es la necesidad de reconocer al otro como «fenómeno saturado», en relación con la cuestión del amor? Y en primer lugar, ¿qué es exactamente un fenómeno saturado? J.-L.M.: El rostro de los demás no me muestra nada: la mirada ofrece paradójicamente el lugar donde realmente no hay nada que ver, en esto hay un «vacío irreal». El rostro de los demás no me muestra nada; porque, de hecho, él habla. Y él dice «No matarás», precisamente porque es el único lugar donde se puede matar. Lo que no tiene rostro no puede ser asesinado. Por lo tanto, en este sentido, en sentido estricto, no se puede decir que se mata a un animal. Solo quien tiene rostro puede ser asesinado. El fenómeno saturado generalmente significa que para la intuición que le da, no existe un concepto que permita tomarlo como significado. En particular, desde el rostro de los demás, no se podría decir que existe un concepto. Esta afirmación incluso parece absurda. «No matarás» no pretende ser un concepto, sigue siendo un mandato puro. Por lo tanto, debido a que el rostro logra uno de los fenómenos saturados (el ícono), solicita que no lo matemos. Lo que se puede delante de un rostro es conocerlo (dado que no se puede fijar el concepto, y además si pudiéramos conocerlo, ya no sería un «Rostro», sino un simple objeto de conocimiento entre otros). No, el rostro no ofrece el objeto del discurso, sino su origen, no un lugar de verdad (por el contrario, es el único lugar donde es posible una mentira), sino su origen desconocido. No puedes entender un rostro, porque no puedes tomarlo, a menos que lo mates".

método ana-dialéctico de la liberación, algunos elementos para profundizar esta lógica? Desde el pensamiento de Juan Carlos Scannone, quien retoma la idea de los fenómenos saturados y la filosofía de la liberación, intentaremos aportar otros elementos para la reflexión que intentamos llevar a cabo. Proponemos en primer lugar, una breve génesis de la filosofía latinoamericana, a los fines de contextualizar el hilo argumentativo del texto.

II. Filosofía de la liberación, Scannone y la saturación de la donación

II.1. Filosofía de la Liberación y relectura de Levinas

La filosofía de la liberación es un modo de concebir la filosofía que tuvo sus orígenes en Argentina, encabezada por Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. La misma intentó recoger el planteo del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, cuando este formuló la pregunta sobre la posibilidad o no de concebir una filosofía latinoamericana, en su obra llamada *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, publicada en 1969. Según Juan Carlos Scannone, la Filosofía de la Liberación nació en torno a tres eventos:

1) un encuentro de un grupo de filósofos jóvenes provenientes de la ciudad de Santa Fe, con Enrique Dussel y conmigo en las sierras de Córdoba (Santa Rosa de Calamuchita, en enero o febrero de 1971), donde se planteó la FL como camino de respuesta a Salazar, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre según Emmanuel Levinas; 2) el II Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba), en junio de ese mismo año, donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana, en torno al Simposio “América como problema”, y así se pusieron en contacto con la naciente FL; 3) las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel, en agosto, donde se discutió interdisciplinariamente el tema de la “Liberación”.³⁰

En esta aclaración podemos encontrar la influencia de la Teología de la Liberación que tuvo su aparición por medio de una conferencia de Gustavo

³⁰ SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, Vol. L (2009), p. 60.

Gutiérrez llamada “*Hacia una teología de la liberación*” en el año 1968, y a su vez, el encuentro con las categorías de Emmanuel Levinas para una relectura de carácter situada. La presencia del Otro como un ser sufriente y oprimido encuentra su eco en la realidad de los empobrecidos de América Latina, por lo cual se constituye como herramienta de análisis e iluminación teórica de esta corriente filosófica. La categoría liberación, “...cuando fue abordada por la teología y la filosofía, se la recomprendió como liberación humana integral (de todo el hombre y de todo hombre y mujer), y no meramente en el plano sociológico o económico”.³¹

En el texto “*Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*”, además de los tres eventos propuestos anteriormente, el autor plantea tres momentos entre Medellín y Puebla, que constituyen una relectura de la filosofía y le otorgan una identidad propia. Antes de desarrollarlos, consideramos necesario aclarar que con Medellín y Puebla, nos referimos a las Conferencias Episcopales Latinoamericanas y del Caribe llevadas a cabo en dichos lugares por la Iglesia Católica, en los años 1968 y 1979 correspondientemente. Las mismas, no son atendidas como fenómeno religioso, sino que han tenido un gran impacto fuera de lo confesional en la conformación del pensamiento latinoamericano y la cultura popular.

Retomando la idea de los tres pasos, el primero consistió en la publicación de una especie de manifiesto llamado “*Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*”, firmado por todos los filósofos que se habían reunido en Calamuchita (Córdoba, Argentina). En el mismo se remarcaba la necesidad de superar la dialéctica “dependencia-liberación”, desde una nueva forma de pensar la alteridad latinoamericana: “En esa comprensión de la alteridad fue importante el influjo de *Totalité et Infini* de Emmanuel Levinas, - quien a su manera - había asumido críticamente los planteos metafísicos de raigambre helénica a partir de la experiencia ética del otro”.³² El rostro del pobre, del oprimido, del sufriente, siguiendo ideas del autor, pone en cuestión la

³¹ SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, p. 60

³² SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990, p. 16.

totalización dentro de relación entre sujeto-objeto. A diferencia de Levinas, la filosofía de la liberación, no interpreta la alteridad y la trascendencia solo en un sentido ético, sino también histórico, ya que pasa desde ámbito privado o íntimo, al social y situado. Un dato interesante, es que en dicho manifiesto, aparece también un texto del filósofo chileno Daniel E. Guillot, quien es el traductor al español del texto *Totalidad e Infinito*.

Un segundo paso, tiene que ver con la búsqueda de positividad latinoamericana, para salir de lo negativo propio de la dialéctica. A partir de ello, autores como Rodolfo Kusch o Lucio Gera, comenzaron a trabajar en una hermenéutica histórico-cultural:

La mediación entre cultura, religiosidad, símbolos, narrativa populares, por un lado, y el pensamiento filosófico, por el otro, fue encontrada en la *sabiduría popular* (...) Pues la sabiduría popular es un universal situado tanto histórica cuanto geoculturalmente. Ella no se encuentra ante todo en la filosofía académicamente elaborada, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar (...) Téngase en cuenta que, cuando hablo aquí de “sabiduría popular”, entiendo “pueblo” como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura, y de esperanzas y proyectos históricos comunes.³³

A raíz de esta propuesta, se intenta seguir a Levinas, pero a su vez, se propone una superación del planteo trascendental, dialéctico y existencial-ontológico. Se lo intenta poner en tensión a partir de la perspectiva histórica y el sujeto como pueblo.

Por último, el tercer paso es el intento de elaborar nuevas categorías, y también, el intento de reelaborar otras a la luz de la sabiduría popular latinoamericana:

...el círculo hermenéutico se dio entre la pre-comprensión de la tradición filosófica (incluidos Heidegger y Levinas), por un lado, y la *novedad de sentido* descubierta por el análisis y la interpretación

³³ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, pp. 17-18.

filosófica e interdisciplinar de los símbolos culturales populares, la religiosidad popular y la historia latinoamericana, por el otro.³⁴

Desde la novedad de sentido propuesta, se fueron tejiendo nuevas categorías y resignificando otras, donde aparecieron categorías básicas, como por ejemplo el nosotros, estar, estar-siendo, mediación simbólica, liberación, praxis de liberación, entre otras. Este breve recorrido por la génesis de la filosofía de la liberación, es necesario para dar cuenta del camino elaborado, que intenta recoger el pensamiento de Levinas y a raíz del mismo reelaborarlo desde una perspectiva situada desde el sufrimiento de Otro.

II.2. Marion y los fenómenos saturados re-leídos por Scannone

Para tender las relaciones que anteriormente elaborábamos a modo de interrogantes, sobre la posibilidad de relacionar el pensamiento en torno al don, de los filósofos franceses Jacques Derrida y Jean-Luc Marion, consideramos necesario profundizar el pensamiento de Juan Carlos Scannone, quien desde la filosofía de la liberación, aborda el concepto de los fenómenos saturados.

En primer lugar, Scannone manifiesta que Marion toma la definición genérica de fenómeno propuesta por Heidegger, es decir, como aquello que se muestra en sí y a partir de sí mismo. Pero la novedad que introduce Marion, a decir del filósofo argentino, tiene que ver con tres grados de automanifestación, según más o menos donación: 1) los fenómenos pobres, que son aquellos donde la intuición es puramente formal o categorial, de carácter abstracto; 2) los fenómenos de derecho común, que hacen referencia a todos los objetos de la física y las ciencias naturales; 3) los fenómenos que tienen sobreabundancia de donación, es decir, que se muestran con exceso a la intuición y a la conceptualización.³⁵ “Estos fenómenos cumplen plenamente la definición genérica porque se muestran *en y a partir de sí*, en la medida en que se dan”.³⁶

³⁴ SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 19.

³⁵ Cf. SCANNONE, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, *Stromata*, 61, N° 1-2 (2005), pp. 3-4.

³⁶ SCANNONE, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, p. 4.

De esta manera, los fenómenos saturados, saturan incluso los horizontes de comprensión:

Por esta razón Marion los llama también “*para-dojas*”, en las cuales se da una “contra-(a)par(i)encia” (“*contre-parence*”: *ÉD* 369), pues la intencionalidad se revierte en contra-intencionalidad, en cuanto se da un giro que invierte el giro copernicano: la prioridad la tiene el fenómeno que se da y, si es saturado, supera toda objetividad (Husserl) y entidad (Heidegger), pues se *da* con sobreabundancia de donación, la cual excede entonces cualquier horizonte y descentra el yo.³⁷

Luego de hacer estos señalamientos, Scannone centra su atención en la forma pura de la donación y el llamado anónimo: “La forma pura de la donación, en su *originalidad*, se descubre más fácilmente en los fenómenos saturados, ya que dan la pauta a todos los fenómenos, aun los de grados menores”.³⁸ Para Marion, todos los fenómenos saturados implican un llamado a quien se ubica como destinatario, lo cual Scannone, identifica como un acontecimiento histórico que adviene, es decir, que llama a ser interpretado y a contemplarlo: “El acontecimiento histórico adviene (...) “convoca” a ser interpretado (...) el rostro del otro “interpela” a una respuesta responsable que revierte la intencionalidad en un ¡heme aquí!”.³⁹

Esta llamada debe conducirnos a reflexionar en torno al adonado, quien es el destinatario necesario para que haya don: “El adonado le abre, entonces, al llamado, su horizonte de audibilidad o visibilidad – aunque lo sature –, como la pantalla transcribe el fenómeno visible y colorido la luz incolora que la ilumina y se le está donando”.⁴⁰ En esta respuesta, se da forma a la llamada anónima, hace una interpretación de la misma, por lo cual, al parecer del filósofo

³⁷ SCANNONE, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, p. 4.

³⁸ SCANNONE, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, p. 5.

³⁹ SCANNONE, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, p. 5.

⁴⁰ SCANNONE, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, p. 7.

argentino, la fenomenología de la donación, no puede prescindir de la hermenéutica:

...si nuestro filósofo llega a la “pura forma del llamado” como a lo más originario: ¿se trata, entonces, de un llamado *formal* y *vacío*? No, porque se da y se manifiesta en la respuesta (ÉD 391), la cual no sólo lo hace visible y audible, dándole *contenido*, sino que, además, le puede dar *nombre*, interpretándolo. Pues también es una interpretación el acto agnóstico de rehusar o no lograr darle un nombre. Por lo tanto, para Marion se da en todo fenómeno saturado una *donación* y como un *llamado originarios*, cuyo *dador*, *interpelante* y *origen* son fenomenológicamente *anónimos*; pero al cual el adonado puede – interpretándolo – adjudicarle un nombre, aunque “a su cuenta y riego” (...) puedo hacerlo *razonablemente*, pero ya estoy pasando de la fenomenología de la donación a una *hermenéutica*.⁴¹

De esta manera, Scannone intenta dar cuenta de los fenómenos saturados, como aquellos que reflejan una llamada anónima que debe ser interpretada a la luz de la hermenéutica. Sin embargo, la novedad que inicia en torno a esto, tiene que ver con dicha llamada, lo cual consideramos necesario profundizar y el método empleado para abordar tal cuestión. El adonado recibe una llamada y aún en su saturación debe decodificarla. Allí reside una novedad ofrecida por el método de la filosofía de la liberación, lo cual nos servirá para pensar éstas relaciones posibles.

II.3. Analogía, analéctica y ana-dia-léctica de la liberación

El método de la filosofía de la liberación, la anadialéctica, puede otorgarnos herramientas para profundizar el planteo actual. Para ello, el punto principal es el rol de la analogía para poder abordar diversas paradojas:

La *analogía* es un camino válido para conciliar la aparente paradoja de lo uno y lo múltiple – tanto sincrónica como diacrónicamente – respetando la *unidad* y la *transversalidad* de la razón. Pero, si la consideramos no sólo en su dimensión vertical hacia la

⁴¹ SCANNONE, Juan Carlos, “Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión”, p. 9.

trascendencia, como lo planteaba Tomas de Aquino, sino también en la horizontal hacia la *alteridad* cultural y la *novedad* histórica – contraponiéndola así a la dialéctica hegeliana de la negación de la negación – podemos hablar, con Bernhard Lakebrink, de *analéctica*. Aún más, si además no sólo intentamos superar – por la negación de la negación y la eminencia – la *finitud* de la razón (es decir, su *modo* abstractivo-predicativo *de significar*), sino también el *mal* histórico (la opresión, la exclusión, la inequidad, la injusticia), conviene entonces emplear, como lo hace E. Dussel, el término *anadialéctica*. Por ello ésta constituye el *método* de la filosofía de la liberación, ya que, con su proceso *lógico* no sólo niega *dia*-lécticamente el mal, sino que se abre *ana*-lecticamente a la *eminencia* del don gratuito e imprevisible de *lo nuevo* en la historia. Pues para la anadialéctica en el “*en*” de la *inmanencia* se *da* el “*más allá*” de la *trascendencia*, y en el “*ya sí*” de la actualidad histórica *irrumpe* un anticipo del “*todavía no*” de lo definitivo.⁴²

Cómo es posible ver en el fragmento transcrito, la anadialéctica se nutre de diversas corrientes y pensadores. Por un lado la recurrencia a Tomás de Aquino para pensar la analogía, luego a Bernhard Lakebrink, de quien se toma el concepto de analéctica, la referencia continua a Hegel y su dialéctica, y también, a Enrique Dussel, como quien ha profundizado teóricamente la cuestión de la anadialéctica.

Tomás de Aquino plantea la analogía como posibilidad para abordar los nombres de Dios, en el sentido “vertical”. A partir de Bernhard Lakembrink, según Juan Carlos Scannone, aparece el término analéctica como contrapuesta a la dialéctica hegeliana, como una dialéctica de la analogía. Según Scannone, se trata de un proceso de pensamiento y lenguaje:

...el mismo consta de *tres* momentos estructuralmente *interrelacionados*, ordenados e irreductibles entre sí, y se trata de una *mediación* resultante de una *negación de la negación*, es decir, de una negación *determinada* (concreta). Sin embargo, mientras que en Hegel se parte de una *privación* y se llega a una *totalidad circular dialéctica* por dicha *negación de la negación*, en Tomás el punto de

⁴² SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata*, 68, N° 1-2 (2012), pp. 33-34.

partida es una *afirmación* y se llega a una segunda afirmación de *eminencia*, en cuanto en la primera no se niega su significación inteligible, sino sólo el *modo humano* (abstractivo-predicativo) de *significarla*, liberando así la *excedencia* (la *eminencia*) como ya *constitutiva* (y no solamente regulativa) de la primera significación afirmada, *limitada* por nuestro modo de pensar y de decir. Pero la “positividad” segunda de la afirmación eminente ya no es la de un *positum* (de un objeto, de un ente), sino que lo trasciende y se abre al infinito *en, a través y más allá* de todo objeto y todo ente, y aun del mismo *esse*. Se trata de una racionalidad transobjetual y transóntica y – en el último caso – aun transontológica.⁴³

Para el filósofo argentino, Hegel sigue una lógica identificada a la necesidad, es decir, la dialéctica, mientras que en Santo Tomas encuentra como punto de partida la “...*gratuidad* de lo *dado* de la experiencia, que culmina, a través de la negación del límite, en la sobre-*gratuidad* segunda de la *eminencia*”.⁴⁴ Sin embargo, Scannone encuentra como limitación dentro del planteo de la analogía en Tomás, que si bien tiene en cuenta la finitud, deja de lado la cuestión del mal, lo cual debería necesariamente tomar en cuenta la analéctica, aun cuando trate sobre Dios. En ese sentido, Hegel, al pensar las cuestiones de la fe cristiana, aborda dicho mal. A partir de esto, el filósofo jesuita se pregunta:

Con todo, ¿por qué no aplicar la analogía a la historia real, comprendiéndola entonces como *analéctica* (en parentesco terminológico y aun lógico con la dialéctica)? Pues en la historia acontece con continua frecuencia el mal ético e histórico que crea víctimas. Por eso prefiero el término *anadialéctica* (...) por medio del mismo deseo acentuar el momento de negación tanto teórica como práctica del *mal histórico* en la lucha por la *liberación humana integral* (de todo hombre y de todo el hombre) de toda opresión, inequidad e injusticia persona, social y estructural.⁴⁵

Además de utilizar el método anadialéctico dentro de la filosofía de la liberación para intentar lograr la liberación del mal como aparece en palabras

⁴³ SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 47.

⁴⁴ SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 47.

⁴⁵ SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, p. 49.

de Scanonne, o preservar la noción de misterio dentro de la historia, se intenta lograr una universalidad filosófica encarnada, es decir: "...trasciende a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como *mediaciones* que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión *filosófica* del hombre, la sociedad, la cultura y la historia".⁴⁶

A partir de esto, es posible afirmar que la anadialéctica en su planteamiento tanto teórico como práctico tiene cuatro momentos: 1) afirmación: donación primaria fundadora, 2) negación ética e histórica 3) negación ética del mal histórico que genera víctimas y 4) eminencia: apertura al llamado y reivindicación del mismo:

...presuponiendo la donación primera fundadora (1), pasando por la negación ética e histórica libre y responsable (3) del mal histórico (negación) que de hecho genera víctimas (2), para abrirse al llamado y reivindicación (*Anspruch*) "de arriba" que libera: Heidegger lo atribuye al ser, Levinas al otro hombre, la filosofía latinoamericana de la liberación a los empobrecidos y las víctimas, para Marion es un llamado *anónimo* que – en último término – puede ser interpretado como de Dios, pero siempre se muestra como *saturado* por una *sobreabundancia* de donación liberadora (4). Ese ritmo cuatripartito de la anadialéctica corresponde a la estructura triádica "*afirmación, negación, eminencia*" de la analogía, si entendemos esta negación como negación de la negación (es decir, del mal histórico) según una libre decisión responsable ante la interpelación ética e histórica de los otros, sobre todo de las víctimas. Como la culminación del proceso anadialéctico acontece *adviniendo* "de arriba" (desde la "*altura ética*" del otro, diría Levinas, "curvatura del espacio ético" debida a la presencia oculta de Dios en el otro), conviene reinterpretar todos sus otros tres momentos, sobre todo el dialéctico, a partir del cuarto y último, anadialéctico. Éste *se da* y *acontece* ya desde el llamado que, si es recibido, aceptado y llevado a la práctica (por un "*¡heme aquí!*" personal, y/o un "*¡henos aquí!*" socio-político), se consuma en un *plus* de libertad, mutuo reconocimiento y comunidad de comunicación. Pero, no se trata de una mera idea *regulativa*, porque se están dando "*ya*" signos reales presentes de un posible futuro "*todavía no*". Así se transfigura aun la dialéctica, en cuanto, sin dejar de implicar negación

⁴⁶ SCANNONE, Juan Carlos, "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", p. 50.

de la negación, se practica en la historia *no* según una lógica de la necesidad sino según una lógica (analéctica) de gratuidad, responsabilidad y libertad. Entonces la racionalidad dialéctica es informada y transformada por dicha analéctica, convirtiéndola en anadialéctica. Por eso ésta constituye un método *teórico* que articula en unidad diferenciada distintas racionalidades científicas (...) y un método *práctico* de acción *ética* liberadora que *asume e informa* (...) tanto la praxis *comunicativa* (hermenéutica-práctica) como la *estratégica* (medio-fin), *transformándolas*. Cuando la dialéctica y la estrategia son informadas y transformadas por las racionalidades ética y comunicativa, se plantea entonces una *nueva praxis* política congruente con el nuevo pensamiento.⁴⁷

A partir de los momentos propuestos, coincidentes con los tres pasos de la analogía, el cuarto momento, anadialéctico, acontece mediante el reconocimiento o no del otro, lo cual implica una transformación que adviene. Por esto, la anadialéctica tiene que tomar como punto de partida necesariamente la idea de una alteridad irreductible, de la novedad que acontece de forma imprevisible, la afectabilidad del corazón, la trascendencia del propio amor y la gratuidad:

De ahí que la anadialéctica tenga especialmente en cuenta los caracteres del ser, pensar y decir propios de la nueva radicalización reflexiva: la *alteridad* irreductible (sobre todo la de los otros, los otros tiempos, las otras culturas), la *novedad* imprevisible (del acontecer inédito y libre de la historia) y la *gratuidad*, como quinta-esencia de las dos anteriores. Aún más, la lectura anadialéctica de la *inteligibilidad* del ser, pensar y decir implica también la *afectabilidad* del corazón, a saber, su *sentir* y su *gustar* inteligentes, el “sapere” de su sabiduría como principio de inteligencia y aun de ciencia. Pues la conversión ético-histórica a los otros, a las víctimas, presupone e implica una conversión *afectiva* hacia un “apetito recto”, trascendiendo el “propio amor, querer e interés” (Ignacio de Loyola) – que es fuente de ideologizaciones –, *gracias a* y *en favor de* las víctimas. Y, finalmente, la anadialéctica recomprende (...) la universalidad como *situada* y *analógica*.⁴⁸

⁴⁷ SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, pp. 52-53.

⁴⁸ SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, pp. 53-54.

Estos elementos, en el marco de estas búsquedas, nos brindan un valioso marco de referencia. Al momento de pensar la justicia como hospitalidad, y la hospitalidad como don, es imposible no poder dejar de abordar la irreductibilidad del otro, la gratuidad, el sentimiento de afectación, la trascendencia de los propios intereses en favor del otro que está a la puerta y llama. A su vez, este método, impulsa a reflexionar en torno a las víctimas, que no son casualidad, sino que se configuran históricamente como una consecuencia. Si bien Juan Carlos Scannone, quiere demostrar la concordancia entre la fenomenología de la donación, la experiencia religiosa en actitud natural y la reflexión anadialéctica, consideramos que el siguiente fragmento, puede ser una especie de resumen del método que aporta la filosofía de la liberación:

...se puede reconocer una triple *concordancia* entre la fenomenología (estrictamente filosófica) de la donación – que ha pasado por las tres reducciones –, la experiencia religiosa en actitud natural, y la reflexión anadialéctica. Pues las tres – cada una en su nivel – convergen en un ritmo cuatripartito: 1) parten de los datos (*données*) de la *actitud natural* como donación previa en la que ya se está, 2) les irrumpe el llamado *trascendente*, al que se ha de responder *positivamente*, pudiendo rechazarlo, 3) dicha respuesta positiva se radicaliza en la consecuente *negación dialéctica* de todo lo que aparta de seguirla, en el despojo de todo y de sí mismo y, finalmente, 4) se abre a la acogida de la *excedencia* saturante y gratuita del don que adviene “de arriba”, del Misterio Santo.⁴⁹

A partir de esto, podemos concluir que la anadialéctica parte de los datos dados, intenta responder a un llamado trascendente lo cual exige una respuesta, hay una negación de todo aquello que impide seguirlo y por último, hay una apertura a la excedencia saturante y gratuita del don. Podemos pensar en el marco de la justicia, la situación de donación que tiene una institución para con el medio, el llamado del otro que está a la puerta y reclama hospitalidad, la negación de todo aquello que se plantea como excluyente y le otorga la categoría de extranjero, y por último, la apertura a la excedencia

⁴⁹ SCANNONE, Juan Carlos, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, pp. 55-56.

gratuita del don de la hospitalidad (¿un gesto de liberación?). Si bien parece un análisis simplista, intentaremos profundizarlo mediante algunas palabras en torno a las víctimas, quienes ocupan un lugar central en las preocupaciones de la filosofía de la liberación.

III. Don y praxis de la liberación de las víctimas históricas

Al poner el acento en el otro, la anadialéctica de la liberación evidencia que existen víctimas de un sistema excluyente y por ello injusto. En nuestro caso, al abordar la justicia como hospitalidad, consideramos que dentro de la sociedad se producen unas víctimas, que quedan por fuera del tejido social: trabajadores en la informalidad, desigualdades hirientes, analfabetismo, desnutrición, entre otras cuestionen que ponen de manifiesto y dan cuenta de la problemática. Todos atraviesen una injusticia que los convierte en víctimas; sin embargo, para poder utilizar este término, debe existir un victimario, es decir, un origen de la misma. Lo importante, es no quitarle el rostro de lo humano a aquello que podemos nombrar como víctima:

Son distintos rostros actuales de lo humano que se explicitan en distintas concepciones de humanidad. Ellos cuestionan a la filosofía, pues ésta pregunta por el sentido último, y teoriza y propone la justicia para todo hombre y mujer. En especial, cuestionan la filosofía intercultural, en cuanto está abierta a la comunión y solidaridad entre personas, pensamientos y culturas. Por otro lado, frecuentemente se *reduce* ideológicamente dichos rostros como si *sólo* se tratara de “perdedores” y “ganadores” según la lógica “neutra” del mercado, o de *meras* víctimas fortuitas, sin ningún valor humano que aportar a los demás y sin factores estructurales que las causen. Aún más, siendo el hombre un animal que posee *lógos* – palabra y razón –, se reduce ésta a la pura racionalidad *instrumental*, técnica y/o estratégica. Se llega entonces a considerar a multitud de esos rostros como prescindibles, desechables y “sobrantes”, que molestan, “están de más” y sería mejor que no estuvieran.⁵⁰

⁵⁰ SCANNONE, Juan Carlos, “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, *Stromata*, 63, N° 3-4 (2007), p. 202.

En la perspectiva de Scannone, aparece la idea de los prescindibles, desechables y sobrantes. Las víctimas son aquellas que llaman a la puerta de una vida más justa pero no hay lugar para ellos, o no hay interés en abrirles, o simplemente, el lugar de ellos es necesariamente afuera. Sin dudas la víctima adquiere la forma de aquello que estorba, es decir, que cuestiona un orden establecido, que quita de la comodidad, que irrumpe en lo “normal”, en lo “normado”, en la “normalidad” de lo cotidiano, y por eso, debe dejarse “afuera”. Posicionarse desde el lugar de las víctimas, es el espacio propicio para propiciar una crítica a este sistema excluyente:

Las víctimas de la actual estructuración histórica del tener, del poder y del valer son el *desde donde* más iluminador de la crítica, porque ponen éticamente al descubierto la *injusticia* y la *irracionalidad humana* de las instituciones y los mecanismos que las causan, precisamente en una época en la cual los conocimientos científicos y los medios técnicos hacen posible, sino un total reino de justicia, sí un mundo mucho más justo, más equitativo y más humano.⁵¹

A decir de Scannone, las víctimas se presentan bajo dos aspectos: síntomas y signo de un proyecto alternativo. Son síntomas porque representan el fruto de enfermedades estructurales, y por otro lado, son signo de un proyecto alternativo, porque la presencia de las mismas debe desencadenar en nuevos caminos que alteren la exclusión. Asumiendo la positividad que encierra pensar desde las víctimas como la posibilidad de un proyecto alternativo, podemos vislumbrar un nuevo camino de profundización para el acontecer de la justicia como hospitalidad.

Luego del recorrido propuesto, podemos afirmar que pensar la noción de justicia como mero don puede llevarnos a caer en la tentación de considerar que la misma debe acontecer por sí misma, por lo cual, la injusticia podría tornarse irreversible. Sin embargo, abordarla como fenómeno saturado solamente, también podría devenir de igual manera. La lectura que realiza Juan Carlos Scannone, mediante la anadialéctica, nos permite percibir que la justicia, como respuesta al grito de las víctimas, al grito de los pobres, puede

⁵¹ SCANNONE, Juan Carlos, “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, p. 203.

ser entendida desde allí como punto de partida, puede desencadenar en un proyecto alternativo, que no se trata de categorías formales y abstractas, sino de una auténtica praxis de liberación.

Asumir la posibilidad de un proyecto alternativo a la injusticia, y que dicho proyecto pueda ser puesto en marcha y no solo esperado, creemos que puede ser profundizado, mediante una nueva categoría como es la justicia social. En síntesis, pensar la justicia nos ha llevado a desarrollar la hospitalidad. La misma es un don, que como hemos profundizado, y deviene, en el pensamiento de Jean-Luc Marion, como fenómeno saturado. La anadialéctica propuesta por la filosofía de la liberación, nos da pistas para pensar la hospitalidad como gesto de liberación, pero para que la misma se desencadene, debe tener repercusión en las estructuras sociales y políticas, lo cual nos lleva a posicionarnos desde las víctimas, desde sus gritos, para intentar desentrañar aun proyecto alternativo, involucrándonos en la construcción.

A modo de nueva apertura irrumpen los siguientes cuestionamientos: ¿de qué manera es posible gestar un proyecto alternativo ante la continua opresión y sufrimiento al que se ven condenados aquellos que “sobran”? ¿de qué forma la justicia social puede acontecer aun cuando la misma no es redituable en un esquema que necesita la pobreza estructural para sostenerse?, ¿es posible concebir una hermenéutica que dé cuenta de todo aquello que nos satura en el grito de los pobres y que a su vez, nos permita discernir lo genuino del pueblo sufriente de nuestras propias concepciones?

Bibliografía

- BENVENISTE, Émile, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.
- BISSET, Emmanuel, *Violencia, Justicia y Política. Una lectura de Jacques Derrida*, Villa María, Eduvim, 2012.
- DERRIDA, Jacques, *Adiós a Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 1998.

- DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, 3^{ra} ed., Madrid, Tecnos, 2018.
- DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne, *La hospitalidad*, Trad. Mirta Segoviano, 3^{ra} ed., Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008.
- DERRIDA, Jacques y MARION, Jean-Luc, "Sobre el don. Una discusión entre Jacques Derrida y Jean-Luc Marion (Moderada por Richard Kearney)", en *Anuario Colombiano de Fenomenología Volumen III*, Trad. Jorge Alexander Paez, Medellín, Universidad de Antioquía, 2009, pp. 243-274.
- MARION, Jean-Luc, "Entretien avec Jean-Luc Marion", entrevista realizada por Vincent Citot y Pierre Godo, *Le Philosophoire*, 11 (2000). Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-1-page-5.htm> [fecha de consulta: 20/05/2020].
- SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", *Stromata*, 61, N° 1-2 (2005), pp. 1-15.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural", *Stromata*, 63, N° 3-4, (2007), pp. 201-206.
- SCANNONE, Juan Carlos, "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual", *Teología y Vida*, Vol. L (2009), pp. 59-73.
- SCANNONE, Juan Carlos, "Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica", *Stromata*, 68, N° 1-2 (2012), pp. 33-56.