

JUAN CARLOS SCANNONE Y EL SUJETO POPULAR DE LA
LIBERACIÓN INTEGRAL.

Aproximaciones al surgimiento de las filosofías de la liberación
desde la teología argentina del pueblo

Juan Carlos Scannone and the people as subject of integral liberation. Approaches to the emergence of the philosophies of liberation from the Argentinean theology of the people

Juan Carlos Scannone und das Volks-Subjekt der integralen Befreiung. Annäherungen an die Entstehung der Philosophien der Befreiung aus der argentinischen Theologie des Volkes

Orlando Lima Rocha

Universidad Nacional Autónoma de México

orlimarocha@gmail.com

Recibido: 05-06-2020 Aceptado: 10-08-2020

Orlando Lima Rocha es profesor de filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Maestro y doctorando en Estudios Latinoamericanos en la misma casa de estudios. Se autodefine como historiador de las ideas latinoamericanistas. En 2017 obtuvo la Mención Honorífica en el VII Concurso de Tesis de Posgrado sobre América Latina o el Caribe (CIALC-UNAM). Ha sido colaborador en el suplemento cultural La Jornadas Semanal y docente en la UNAM, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en el Instituto Científico y Tecnológico Educativo, México.



Cita sugerida: O. Lima Rocha (2020). Juan Carlos Scannone y el sujeto popular de la liberación integral. Aproximaciones al surgimiento de las filosofías de la liberación desde la teología argentina del pueblo. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 22(2), 175 – 200.

Resumen

El artículo reflexiona sobre los orígenes de la filosofía de la liberación desde su vertiente religiosa, situado en los años 1968 a 1976, a partir del vínculo manifiesto en la teología argentina del pueblo y su expresión concreta en el pensamiento y obra del filósofo Juan Carlos Scannone. Examinando los distintos enfoques historiográficos, marcadamente generacionales, se destaca la lectura de Politi, que enfatiza la dimensión política de la teología del pueblo -énfasis que acompañó y marcó también la constitución inicial de la filosofía de la liberación, al mismo tiempo que enmarcó al sujeto popular como horizonte de liberación integral desde una perspectiva política y religiosa. Estos elementos confluyen en la propuesta scannoniana de un "nuevo punto de partida" de la filosofía latinoamericana.

Palabras clave: Teología del pueblo, Filosofía de la liberación, sujeto popular.

Abstract

This article examines the origins of the philosophy of liberation in the years 1968 to 1976, starting from its obvious religious connection with the Argentinean theology of the people and its concrete expression in the thought and work of the philosopher Juan Carlos Scannone. If one looks at the different, strongly intergenerational approaches to historiography, the reading of Politi is to be emphasized, which underlines the political dimension of the theology of the people. This emphasis also accompanied and shaped the initial constitution of the philosophy of liberation and at the same time it includes the people as subject from a political and religious perspective as horizon of integral liberation. These elements converge in Scannone's proposal for a "new starting point" for Latin American philosophy.

Key words: Theology of the people; Philosophy of liberation; People as subject.

Zusammenfassung

Der Artikel untersucht die Ursprünge der Philosophie der Befreiung in den Jahren 1968 bis 1976, ausgehend von ihrer offensichtlichen religiösen Verbindung mit der argentinischen Theologie des Volkes und ihrem konkreten Ausdruck im Denken und Werk des Philosophen Juan Carlos Scannone. Betrachtet man die verschiedenen, stark generationenübergreifenden Ansätze der Geschichtsschreibung, so ist die Lektüre von Politi hervorzuheben, die die politische Dimension der Theologie des Volkes unterstreicht. Diese Betonung begleitete und prägte auch die anfängliche Konstitution der Philosophie der Befreiung und bezieht gleichzeitig das Volks-Subjekt aus politischer und religiöser Perspektive als Horizont der integralen Befreiung mit ein. Diese Elemente laufen in Scannones Vorschlag eines "neuen Ausgangspunktes" für die lateinamerikanische Philosophie zusammen.

Schlüsselwörter: Volkstheologie; Philosophie der Befreiung; Volks-Subjekt.

JUAN CARLOS SCANNONE Y EL SUJETO POPULAR DE LA LIBERACIÓN INTEGRAL.

Aproximaciones al surgimiento de las filosofías de la liberación
desde la teología argentina del pueblo

Orlando Lima Rocha

Nos proponemos reflexionar sobre la llamada teología argentina del pueblo y su vínculo con las filosofías cristianas de la liberación, gestadas ambas a partir del momento postconciliar de la década de 1960 en Argentina, esto es, posterior al Concilio Vaticano II (1962-1965) y su influjo latinoamericano desde Medellín (1968). El punto de engarce está dado por una perspectiva religiosa cristiana (lo cual implica que los filósofos compartieron y comparten el cristianismo como parte de su identidad personal sin que sea un necesario punto de partida de reflexión, es decir, son tanto cristianos filósofos como filósofos cristianos) y la concepción del sujeto del filosofar desde el pueblo, protagonista de la reflexión filosófica y teológica respectivamente. Estos elementos se encuentran sintetizados en la obra del filósofo Juan Carlos Scannone. Ello sin perder de vista la importancia de estudiar hoy en día la teología del pueblo, especialmente porque en su momento actual presenta su influjo en el enfoque teológico-pastoral del Papa Francisco. (Scannone, 2017; Cuda, 2016)

Es con la teología y la filosofía como se produce más hondamente en nuestra América el discurso contemporáneo de liberación. (Ellacuría y Sobrino, 1990; Ellacuría, 2000; Alejos Grau, 2002; Ibarra Chávez, 2015; Tamayo, 2011, 2017) Si bien es sabido que la pedagogía tiene también un papel preponderante en tal discurso, tal como la “pedagogía del oprimido” (a la manera de Freire), no será esta nuestro centro de reflexión –que hemos examinado en otro trabajo. (Lima, 2016) Nos moveremos así en dos campos, el teológico y el filosófico, a partir de

su engarce en la religión para desarrollar una reflexión sobre la significación, el influjo y la dimensión política y cultural que el sujeto popular plantea a tales discursos.

Distinguiremos estos elementos en el surgimiento de las filosofías de la liberación y los examinaremos desde el influjo de la teología del pueblo en el periodo de 1969 a 1976 en Argentina, años del surgimiento de las filosofías de la liberación argentinas, a partir del pensamiento de Juan Carlos Scannone (1931-2019), en un marco postconciliar y postcristiano. (Zanca, 2006) Y es que “si para Europa «*Mysterium Salutis*» recoge lo mejor de la producción teológica conciliar, será «*Mysterium Liberationis*» la respuesta teológica contextualizada de los latinoamericanos” a partir del Éxodo como clave hermenéutica paradigmática de praxis liberadora. (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009, p. 294)

Cristianismo y liberación en Argentina (1968-1976): el engarce entre la teología del pueblo y las filosofías de la liberación

A partir de la década de 1960 se fue desplazando el acento histórico y discursivo del *desarrollo* a la *liberación*, donde la dimensión religiosa cobró un papel fundamental. (Devés, 2003, p. 135-138; Cerutti, 2011, p. 79-104) Liberación que, como bien recuerda Scannone (2013) para el caso teológico y filosófico, es “un aporte original del cristianismo latinoamericano”, pues parte de la palabra del pobre (como tema, como lugar hermenéutico y como sujeto de la teología) en tanto “opción preferencial por los pobres” y el compromiso con su liberación por parte de grandes sectores del pueblo (leído como “pueblo de Dios latinoamericano”, donde los pobres son gran mayoría) desde la praxis social de los cristianos y la praxis pastoral de la Iglesia.¹

¹ La dimensión opcional por el pobre es uno de los grandes temas de la teología de la liberación que, desde Puebla, se tornó en “opción *preferencial* por los pobres” para enfatizar la dimensión de los sectores populares pobres y oprimidos del “pueblo de Dios” (Oliveros, 1990, p. 19, n. 3).

Por ello, siguiendo a Scannone (1987, p. 27), las teologías de la liberación constituyeron su discurso histórico de liberación en tres dimensiones con una relación en tres niveles teóricos de interpretación reflexiva:

a) *dimensión teologal*, como praxis caritativa que busca ser eficaz (en el *nivel teológico*, a la luz de la palabra de Dios como iluminadora de la historia y la praxis por la fe);

b) *dimensión humana global*, por la agencia activa del hombre en la historia como proceso global hacia la liberación (providencialmente leído desde el *nivel filosófico* que da una interpretación racional global de la historia) (Scannone, 2005);

c) *dimensión política*, en la acción liberadora en sí como transformación estructural de la sociedad injusta (que en el *nivel de las ciencias sociales e históricas* analizan en concreto la situación determinada). (Scannone, 2009)

Tales dimensiones, como veremos más adelante, confluirán en el planteamiento de una filosofía de la liberación. Fenómeno este último, netamente argentino, donde se dio de un modo peculiar este proceso de tránsito del desarrollo a la liberación y cuyo influjo tuvo una influencia fundamental en la teología argentina del pueblo como teología de la liberación.

Sobre el discurso de liberación desde Argentina: teología argentina del pueblo como teología de la liberación

Cuando nos acercamos a estudiar el desarrollo histórico de la teología del pueblo es muy común encontrar el enfoque histórico generacional (de raigambre orteguiana, por cierto) para esquematizarla. Sin embargo, este abordaje, que mencionamos a continuación, precisa también de un dimensionamiento político que muy frecuentemente está ausente en estos estudios, lo cual vacía de historicidad al fenómeno en cuestión abordado y deja de lado la dimensión socio-histórica que lo constituye en su fenomenicidad concreta.

Según Scannone (1987, p. 54), en su pionero trabajo sobre la teología de la liberación latinoamericana, existen cuatro corrientes de teología de la liberación que se “influyen mutuamente y que no siempre tienen límites definidos entre sí”:

-teología desde la praxis pastoral de la iglesia (“acentúa el carácter *integral y evangélico* de la liberación [...] sobre todo desde una perspectiva bíblica y eclesial”),

-la teología desde la praxis de grupos revolucionarios (“usa el análisis marxista, de hecho con pocos correctivos [...] llegando a desdibujar y, a veces casi a borrar, la diferencia entre Iglesia y mundo”), donde encontramos a Hugo Assmann (integrante de las filosofías de la liberación, como veremos y representante, también, de la teología pastoral con “enfoque liberador” –como distinguió Scannone (1990, p. 161-164) en otro trabajo);

-teología desde la praxis histórica (la “más directamente continúa las perspectivas abiertas por el libro [*Teología de la liberación*] de Gutiérrez [...] y acentúa la unidad de la historia”); y

-teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos o también llamada “teología del pueblo”, a la que nos referiremos a continuación.

Ello representa un paso importante en la historización de la dimensión regional y plural de la teología de la liberación. En cada una de estas cuatro posiciones “Scannone descubre valores reales: en la primera, los valores de la tradición, el carácter institucional de la Iglesia y la autoridad jerárquica; en la segunda, el espíritu crítico de la Ilustración y la autonomía del mundo; en la tercera, la crítica de la injusticia, la denuncia ético-profética y la identificación con el pobre; en la cuarta, los valores de la cultura popular, el sentido cristiano de la religiosidad, las raíces históricas del actual proceso de liberación y la apertura a una sociedad nueva que no sea ni marxista ni capitalista” (Tamayo, 2011, p. 484).

Es desde esta última expresión, afirma Sebastián Politi (1992, p. 190), donde “Gera sería considerado como uno de los fundadores, con el peruano Gustavo Gutiérrez, de la teología latinoamericana de la liberación, y [Rafael] Tello estaría detrás de las iniciativas más creativas de nuestro medio [argentino] eclesial”. La teología de la liberación, siguiendo la cita de Politi, se configuró así desde posiciones distintas, tanto de una cercana al marxismo (en la perspectiva de Gutiérrez) como desde una posición “que se opone al marxismo –debido a condiciones propias de la realidad nacional” argentina. (Dussel, 1990, p. 131) Esta última posición, de Lucio Gera, *planteará su teología desde una situación*

histórica concreta. Así, “en Argentina florecía el llamado movimiento de “Sacerdotes para el Tercer Mundo”, y se desarrollaba la labor teológica y pastoral de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral). En ella, Lucio Gera daba un aporte original, que se concretará en el Documento de San Miguel (1969) –del Episcopado Argentino–, reinterpretando la pastoral popular en un sentido distinto al de Medellín. Surge de ese modo la llamada, por Joaquín Allende, “escuela argentina” de pastoral popular y re-bautizada por Juan Luis Segundo como “teología del pueblo”. La misma, sin descuidar la cuestión de los pobres planteada por la teología de la liberación, se desarrolló con un acento propio puesto en la cultura del pueblo” (Rosolino, 2004, p. 309).

La COEPAL representó la Comisión para elaborar un *Plan Nacional de Pastoral* convocado por la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) en 1966 (Politi, 1992, p. 185-209), a su regreso del Concilio Vaticano II y dentro del contexto nacional de un constante cuestionamiento sobre “la interpretación acerca de la cualidad teológica, la relevancia pastoral y evangelizadora del catolicismo popular” (González, 2005, p. 28). Asimismo, estuvo formada por distintos obispos, pastoralistas, teólogos y religiosos entre los que se distinguieron Rafael Tello y Lucio Gera, creadores de la teología del pueblo. Teología que se apoyó en la historia latinoamericana y argentina con categorías como «*pueblo*» y «*antipueblo*», «*pueblos*» contrapuestos a «*imperios*», «*cultura popular*», «*religiosidad popular*», entre otras, desde un enfoque histórico-cultural y *distanciándose tanto del liberalismo (capitalista) como del marxismo (comunista)*. Cuestión esta que no deja de tener resonancias con la llamada “tercera posición” peronista gestada durante su gobierno (entre 1946 y 1955) en el contexto de la Guerra Fría (“ni yanquis ni marxistas, peronistas”). En 1969 se da una reunión de obispos en San Miguel (un lugar periférico de Buenos Aires) donde redactan uno de los documentos más importantes de la Iglesia argentina: el “Documento de San Miguel”. Documento que, como bien sintetiza Politi (1992, p. 199): “está cruzado por esta idea: “liberación total del hombre”; “proceso de cambio de las estructuras injustas y opresoras generadas por el pecado” (n. 2); “proceso de liberación” (n. 5); “necesidad de una transformación rápida y profunda de la estructura actual” y “camino de liberación” (n. 9), deslindando

adecuadamente la comprensión de esta liberación (se descartan explícitamente las opciones de inspiración marxista y las “posiciones que, teniendo como meta aparente el cambio social, en la realidad acrecientan las reacciones de ciertos sectores dominantes que consolidan así las injusticias de las estructuras sociales” (n. 8).²

Lo anterior denota su dimensión política en un acercamiento claro al “pueblo” como sujeto de reflexión leído, muy seguramente, en clave peronista y asumiéndola teológicamente desde el “pueblo de Dios” en perspectiva de liberación. Es fundamental aquí denotar, como se esboza de cierto modo en la clasificación scannoniana de la TL, que la teología del pueblo propuesta por Gera tiene una especificidad particular porque, como apunta Sebastián Politi, “Gera llamaría la atención sobre algunos puntos que la TP había desarrollado y que no estaban tan presentes en otras elaboraciones latinoamericanas: el reconocimiento de los pueblos (y no de algunos grupos) como sujetos de su propia historia, con alguna conciencia de su dependencia y su aspiración a la liberación” (Politi, 1992, p. 301).

Es aquí que entiende mejor por qué el nombre de “Teología *del pueblo*”. Genitivo (“el pueblo”) al que aludiremos en nuestro último apartado brevemente. Conviene a continuación ahondar más en su constitución interna, leído sobre todo generacionalmente.

Es Juan Carlos Scannone quien, sobre todo, ha abordado generacionalmente a la teología del pueblo, además de las menciones ya aludidas al contexto argentino, dimensión latinoamericana de la teología y su relación con otras disciplinas (elementos que ya aludimos en su especificidad, por lo que los supondremos).

Aquí se juega su suerte todo el concepto de “pueblo” como comunidad. Siguiendo a Scannone (1975, p. 246-254), para la teología del pueblo tal

² La referencia geopolítica tiene, muy seguramente, relación con el peronismo. Más adelante, de hecho, Politi (1992, p. 340) afirma que “La teología del pueblo, por su lado, absolutizó, quizás, el proceso de liberación que parecía llegar a su momento definitorio con el acceso del peronismo al gobierno”.

categoría tiene una carga histórico-cultural, en tanto que determinadas experiencias históricas concretas configuran una conciencia colectiva y un determinado proyecto histórico común (dimensión histórica, como “*sujeto de una historia*”), en el marco de una cultura entendida como un estilo común de vida desde el plano simbólico, institucional y estructural político-económico que lo configuran como un “*sujeto de una cultura*”. “Por tanto, “pueblo” es una categoría primariamente histórico-cultural: es histórica porque sólo históricamente puede determinarse en cada situación, según el contexto histórico y las relaciones ético-culturales y ético-políticas, quiénes y en qué medida se pueden llamar “pueblo” o tienen carácter de “anti-pueblo”. Es cultural porque se refiere a la creación, defensa o liberación de un *éthos* cultural (modo particular de habitar éticamente el mundo como comunidad). Aunque pueblo es toda la comunidad organizada, [...] estima que la línea entre pueblo y antipueblo pasa por la realización de la justicia, medida no sólo por criterios abstractamente éticos, sino históricos. [...] El sujeto de la praxis histórica liberadora que es punto de partida de la reflexión son los pueblos en los que está inculturado el pueblo de Dios [...] por medio del planteamiento de la *evangelización de la cultura* como proyecto pastoral global y urgente para América Latina. [...] Por todo ello se explica que esta corriente estime que las *categorías sacadas de la historia y de la cultura latinoamericana* [...] son más apropiadas que las marxistas para interpretar nuestra realidad” (Scannone, 1987, p. 65-66).

La cita pone en la mesa la dimensión distanciada del marxismo que presenta la teología del pueblo y su comprensión hasta eticista, en un marco histórico-cultural, que la constituye en su comprensión de lo popular. *En definitiva, el “pueblo” es un referente “ambiguo” (pues capta así lo dinámico e histórico concreto y se posiciona frente a un “anti-pueblo”, entendido como élite hegemónica) que, análogamente definido, apela a una comunidad organizada en una triple perspectiva (organicista, en tanto “Comunidad organizada”; cultural, en el sentido romántico alemán; y dialéctico marxista desde el “Tercer mundo”) como “exterioridad” al sistema constituido y desde la noción ético-histórica referente al juicio acerca del modo en que esa realidad cumple las exigencias del reconocimiento de “todo el hombre” y “todos los hombres” del amor*

evangélico. (Politi, 1992, p. 330-331) Tal comprensión de lo popular se fue constituyendo históricamente *para los peritos de la COEPAL* dentro del marco generacional que Scannone (2015a, 2015b, 2017) ha planteado como sigue:

-*Primera generación*: Lucio Gera, Justino O'Farrel, Rafael Tello y los peritos de la COEPAL.³

-*Segunda generación*: Juan Carlos Scannone, Pablo Sudar, Orlando Yorio, entre otros

-*Tercera generación*: Carlos María Galli, Víctor Manuel Fernández, Marcelo Trejo, Guillermo Rosolino, entre otros.

-*Cuarta generación*: otros.

Con todo lo valioso del aporte, resulta insuficiente -en términos políticos-históricamente hablando. Por ello es imprescindible considerar a su vez el posicionamiento político que ha existido en la teología del pueblo, al menos en los años de mediados de la década de 1960 hasta mediados de la década de 1970. Posicionamiento ya sugerido por Politi para el caso de la COEPAL y quien nos aclara a su vez que la teología del pueblo, dirigiendo su evangelización a los pueblos, sufre una transformación entre los años 1973 a 1975 debido a la coyuntura nacional de entonces (el regreso del general Perón a Argentina, luego de años de proscripción y su vuelco a la derecha, hasta su muerte en 1974). Cuestión enmarcada en el conflicto de “dos iglesias”, la profética y la sacerdotal, de la que nos habla Rubén Dri (2017).

Al entrar en crisis la utopía del socialismo nacional, la teología del pueblo se posiciona también. No basta solamente pretender pensar la fe tal como se ha dado históricamente en nuestros pueblos y pensar la historia de los pueblos tal como la fe discierne. El equipo de peritos de la COEPAL (lo que Scannone ubica como la “primera generación”) daría en 1974 un giro en tres ejes, parafraseando a Politi:

1. Desde la perspectiva profética y utópica (el Reino de los cielos como socialismo nacional, la liberación) hacia un acoplamiento a coyunturas políticas

³ En esta generación se detiene Marcelo González (2005) en su segundo capítulo de *La reflexión teológica en Argentina*.

“posibles” donde el pueblo, la cultura y la historia nacional tienen asiento sólo a través del peronismo de turno, del verticalismo de 1973-1974.

2. Desde la utopía de una iglesia de los pobres hacia un salvaguardar la apertura de la Iglesia a los pobres, sobre todo en el plano religioso (religiosidad popular) y, paradójicamente, una cierta retracción relativa a lo político.

3. Un último desplazamiento se da en el acento de valorar los aspectos socio-temporales de la fe (liberación, desarrollo, política, etc.) como elementos relacionados entre sí en una salvación integral, hacia una defensa mayor de la trascendencia de la fe, el valor de la dimensión religiosa misma y la historicidad de la Iglesia (como distinción con otras corrientes teológicas de liberación más cercanas a la radicalización y secularización).

La evangelización de la teología del pueblo, por ello, se volcó hacia la fortificación del sentido popular como comunidad cristiana y a mantener la esperanza de liberación, tomando así a la religiosidad como la dimensión más profunda y fundante de toda praxis popular, al punto de moralizar la política; así también la continuación de la “popularización de la Iglesia” de los sectores medios hacia los más populares. Todo esto en clave de apoyo por parte de la teología del pueblo al proyecto del general Juan Domingo Perón de 1974 y su rechazo de otras posturas “populares”. *Así, la cuestión no sería ya que la Iglesia se jugara por los oprimidos, sino que se integre en el pueblo. La inculturación* tiene así cabida y la teología del pueblo se reduce a una opción político-partidista. Es aquí donde entra en juego la derechización de esta teología, asentada sobre todo en esta reducción partidista: “Una especie de “derecha de la Pastoral Popular” (identificación Pueblo-Nación, tendencia a considerar la cultura como un sistema estático de valores, vinculados con las corrientes más conservadoras del peronismo, etc.), se fue dando también una lectura histórica tendiente a identificar la línea “popular” (sobre el esquema del revisionismo histórico) con el papel jugado por la institución eclesial en la historia nacional. [...] Quedarían, con esto, marcados tres acentos en el desarrollo de la TP posterior a 1974. El primero (el del equipo de peritos) resaltando la preferencia de los pobres en la consideración del pueblo, y centrándose más en los aspectos religiosos de la cultura popular, [...] La segunda acentuación, más vulnerable en

su conexión con lo político, sólo se continúa en algunas expresiones vernáculas de nacionalismo cultural católico. La tercera abona un cierto discurso “oficial” de la Iglesia argentina” (Politi, 1992, p. 314-315).

Se ve más claramente las dimensiones que manejaron en la teología del pueblo hasta 1973-1974, con la aparición de Perón en la escena política nacional argentina nuevamente. Es la derechización la dimensión política que será motivo de las críticas de varios filósofos de la liberación a la “religiosidad popular” (siendo, en el caso de las filosofías de la liberación, la de Cerutti y su *Filosofía de la liberación latinoamericana*, la más famosa quizás).

Con la muerte del padre O’Farrel y el retiro del padre Tello, la continuidad del trabajo de la teología del pueblo en acción pastoral se dio de forma colectiva y anónima. “En el plano intelectual, la constante labor crítica de J. C. Scannone fue otro de los canales a través de los cuales esta corriente teológico-pastoral continuó su desarrollo e inspiró, incluso, a otras disciplinas” (Politi, 1992, p. 315-316).

Las filosofías cristianas de la liberación: desde la teología y la dimensión popular

Es el filósofo Gustavo Ortiz, en su libro *América Latina ¿una modernidad diferente?*, quien se pregunta sobre la dimensión religiosa como vínculo entre la teología del pueblo y las filosofías de la liberación. Afirmando que a dicha filosofía (así, en bloque) no le interesó –ni le interesa– la vía académica universitaria (cuestión que habría que revalorar en su dimensión pedagógica quizás en ciertas figuras, como las de Cerutti, Dussel, Roig o quizá hasta el propio Ortiz) por “haber surgido, como lugar hermenéutico y político, en una praxis religiosa extrauniversitaria. Esa praxis religiosa se presentaba como una nueva manera de leer el evangelio, en un contexto favorecido por acontecimientos significativos en el ámbito de la Iglesia católica, como el Concilio Vaticano II y las reuniones del episcopado latinoamericano” (Ortiz, 2013, p. 346-347).

Esto es justamente lo que está en el fondo del surgimiento de las filosofías de la liberación en primera instancia (en primera, más no en última): la dimensión

religiosa como fuente vinculante entre una teología argentina y una filosofía que busca su argentinidad. “Liberación posee un sentido socio-político innegable que no se contradice con el concepto de salvación cristiana. [...] Liberación será una categoría de fuerte connotación teológica, pues sería una traducción filosófica de la idea cristiana de salvación, ya no en el sentido individual sino colectivo o ‘popular’” (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009, p. 295, 298).

De hecho, aventurándonos un poco (y siguiendo a Cerutti), también, al igual que la teología del pueblo, los primeros integrantes de las filosofías de la liberación y, más aún, el “grupo hegemónico” (integrado por Dussel, Scannone y Ardiles) están pensando en clave histórico-cultural latinoamericana más allá de marcajes liberales y marxistas. Aquí conviene distinguir que, en lo que se conoció en sus inicios como “filosofía de la liberación” se relacionaron grupos cristianos afines y distintos a la teología del pueblo (como hemos mencionado con la teología de la revolución de Hugo Assmann, así como la teología de la liberación en José Severino Croatto o la teología política de Manuel Ignacio Santos, por ejemplo) y se alinearon a fines de la década de 1960 y principios de la de 1970 en Córdoba (Argentina).

Como afirma monseñor Julio Terán Dutari (1973, p. 418): “La filosofía, en consecuencia, compromete a todo el hombre; el pensador que es filósofo verdadero se juega todo él en lo que se piensa; con eso parece que quedaría relativizado o desenmascarado un compromiso cristiano en el pensar que de algún modo quisiera ser distinto de este compromiso filosófico e incluso quisiera influir sobre él”. Compromiso presentado en los dos caminos metodológicos planteados por Scannone, al presentar las Actas de las Segundas Jornadas Académicas de la Universidad del Salvador. Caminos que abordan las formas de acceder a la problemática latinoamericana de la opresión y la liberación desde la filosofía: “El primer camino, aunque partiendo de la historia ([Enrique] Dussel) o de la crítica a proyectos históricos latinoamericanos (Scannone), fue a *plantear el problema hasta y desde su radicalidad ontológica, con el peligro de no terminar de medirse en categorías de análisis social y político*. El segundo camino ([Hugo] Assmann), partiendo de éstas, trasuntaba exigencias de concreción, y praxis, aun hasta los niveles de opción ideológico-política y estrategia-táctica,

con el peligro de no criticar teológica y/u ontológicamente hasta su raíz del horizonte de comprensión de donde esas categorías han sido tomadas. Quedó entonces planteado un problema metodológico de radical importancia para toda la filosofía o teología de la liberación. Ese problema se puede caracterizar como el del puente o mediación dialéctica entre ambos caminos metodológicos (que deberían incluirse dialécticamente). Ambos parecen imprescindibles para que la liberación latinoamericana sea radicalmente pensada y practicada, y para que ese pensamiento y praxis no queden encerrados en una dialéctica de la totalidad, que en la práctica política tienda a hacerse totalitarismo” (Scannone, 1972, p. 4).

Los interlocutores elegidos por Scannone muestran ya las posiciones teológicas que preceden y sustentan a los, por decirlo así, nacientes filósofos de la liberación: la teología del pueblo (Scannone) y la teología de la postcristiandad (Dussel) por un lado, frente a la teología de la revolución (Assmann) por otro. Con lo cual se dan dos vías distintas del filosofar que, a nivel metodológico, se plantean como *dos hermenéuticas posibles para interpretar la situación de opresión latinoamericana*. En terminología ricoeuriana (Ricoeur, 1990, p. 7-55), por un lado la “vía corta” u ontológica, que accede al fundamento ontológico sin mediaciones determinantes, por otro lado la “vía larga” o mediada por las ciencias sociales, que sin llegar al fundamento del fenómeno logró concretarse epistemológicamente gracias a las mediaciones establecidas. Quedando así planteado el reto y tarea del “puente dialéctico” entre la vía corta y la larga. Puente que, como hemos examinado con todo rigor en otro lugar, lo realiza Osvaldo Ardiles Couderc con dimensiones específicas en el mapa de los filósofos de la liberación.

Será la pluma de este filósofo, Osvaldo Ardiles, la que muestre, quizá más directamente que los otros filósofos y en el marco de la primera obra colectiva titulada *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (de 1973), el influjo del CELAM en estas filosofías cuando apunta: “El nacimiento de una nueva civilización, que conlleva un nuevo horizonte de comprensión del ser, en la América indo-ibérica, ha sido, asimismo, proféticamente anunciado por el episcopado latinoamericano en su Segunda Conferencia General de Medellín, en 1968” (Ardiles, 1973, p. 9, nota 2).

Pero, más allá del CELAM, no cabe duda que el “pueblo” como sujeto histórico del filosofar fue un horizonte fundamental en la naciente filosofía de la liberación. Como expresan sus distintos escritos generales sobre su proyecto, contenidos en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*.

Así, en “Dos palabras” (Assmann y otros, 1973, p. 6) puede leerse:

“Para esta nueva generación de filósofos, los pueblos constituyen el sujeto del proceso histórico; mas no se trata de un volver a la filosofía de la historia romántica del siglo XIX, para la cual el ‘pueblo’ fue un universal ideológico que justificó todos los colonialismos europeos; este nuevo pensar exige una decodificación y a la vez una mostración de lo que es ciertamente ‘pueblo’, en cuanto realidad doliente, marginada y expoliada. Una nueva filosofía que implica un nuevo modo de comunicación entre los hombres, rescata ahora el rostro del pobre como objeto de meditación filosófica, a partir del cual se abre para el pensador un horizonte ocultado desde el cual se intenta alcanzar el modelo de la futura sociedad humana”.

Por su parte, en “Puntos de referencia de una generación filosófica” se lo siguiente:

“La tercera coincidencia básica es que el filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía implícita del pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente. Se podría añadir una cuarta coincidencia relacionada con ésta, aunque explicitada más tarde: que es en el pobre y oprimido (“en el pueblo”, según otra expresión) en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir”. Assmann y otros, 1973, p. 271-272)

Por último, en “A manera de manifiesto” se lee:

“En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal. [...] El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo

latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.
(Assmann y otros, 1973)

Por lo anterior puede decirse que el horizonte de la liberación, entendida como liberación de toda servidumbre por parte de los pueblos latinoamericanos, pasó a ser el punto de encuentro que concitó a los filósofos de la liberación desde un diagnóstico socioeconómico y político de dependencia y opresión regional periferizado por la dominación y hegemonía de países centrales. Las soluciones o propuestas políticas fueron punto de separación entre tales pensadores.

Tal separación tiene conducto directo con la distinción metodológica resaltada por Scannone (2011) y profundizada matizadamente por Cerutti (2006, 2011). Lo que le llevó a este último a plantear una distinción política entre un sector “populista” (de la “vía corta” ontológica de Scannone) y un sector “crítico del populismo” (de la “vía larga”) que, en último término, estaría dividido por su valoración, tanto sobre el peronismo (positiva de un lado y crítica del otro) y el término “pueblo” que lo constituye, como sobre el marxismo (negativo y hasta acríptico de un lado, y en asunción crítica del otro). (Cerutti, 2006, 2011, p. 79-103)⁴ Lo cual puede expresarse en el siguiente esquema:

1. Sector populista de la “ambigüedad” (idealismo antihistoricista, ambiguo por su referencia al “pueblo” como sujeto del filosofar):

a. Subsector Ontologicista o “Dogmatismo de la ambigüedad concreta”:
Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti, Dina Picotti, Carlos Cullen,
Julio de Zan, Alberto Parisí, (sector nacional-peronista)

b. Subsector Analéctico o “Populismo de la ambigüedad abstracta”:
Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, Daniel Guillot (sector
social-cristiano)

2. Sector crítico del populismo (historicismo crítico latinoamericanista, crítico por su referencia a las “clases” sociales)

⁴ Para un abordaje sintético de esta cuestión en los escritos de Cerutti remito a mi obra *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc* (Lima Rocha, 2020), especialmente al apartado “Una autoimagen en tensión utópica”.

- a. Subsector historicista: Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea
- b. Subsector problematizador (epistemológico): Horacio Cerutti, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Gustavo Ortíz, Hugo Assmann y Augusto Salazar Bondy.

Panorámicamente dicho, siguiendo la lectura de Cerutti, el *sector populista* sería criticado, por parte del *sector crítico del populismo*, por su filiación populista asentado en su “tercerismo ideológico” y el peronismo de la “patria socialista” (sobre todo en el caso del “subsector ontologicista”), así como por su contenido “mesiánico” o “salvacionista” en su concepción del filosofar y su noción de religiosidad popular que prioriza la “opción fideista” como populismo filosófico asentado en las categorías de “rostro del pobre” y la “noción de analogía” como categorías del sujeto popular que determinan su conocimiento –aún con su acercamiento a las “ciencias sociales” marxistas (sobre todo en el caso del “subsector analéctico”).

Por su parte, el *sector crítico del populismo*, al criticar una actitud antimarxista en el otro sector, se autocriticó la actitud postmarxista sin pasar por Marx (siendo Hugo Assmann quien anticiparía este conflicto como “frustración fecunda” ante un heideggerianismo esclerotizado y el marxismo crítico o escolástico), (Assmann, 1973, p. 27-37) punto que marcaría el debate y el giro hacia el marxismo por parte de Dussel y críticas por parte de Osvaldo Ardiles, con justificada razón, por no dar cuenta de su manejo crítico del marxismo.⁵

Cabe recordar que, si bien existen otras formas de entender históricamente a las filosofías de la liberación (sobre todo en relación crítica o asuntiva del planteamiento ceruttiano), (Fornet-Betancourt, 1992; Arpini, 2007, 2010)⁶ no

⁵ Tales debates los hemos examinado, sobre todo en la primera y tercera partes, de nuestra obra *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles Couderc* ya citada. Sobre Dussel puede leerse sus trabajos sobre “Teología de la liberación y marxismo”, en Ellacuría y Sobrino (1990, p. 115-144) y su “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)” de 1984 (Dussel, 2015, p. 257-338).

⁶ Entre las que encontramos las elaboradas por sus propios protagonistas o “autoimágenes”, como las hemos denominado (para referirnos a las de Cerutti –ya aludida–, Dussel, Scannone,

obstante, es el modelo de interpretación de Cerutti uno de los más socorridos para estudiarla. Ello no sólo por ser uno de los primeros en hacerlo “desde dentro” de estas filosofías y en la coyuntura de la época, sino también dado el criterio político y horizontes a los que llega al expresar un conflicto latente de praxis política. Conflicto que se vincula íntimamente con la noción del sujeto colectivo como “pueblo” y/o “clase”, como bien distinguió el filósofo Sirio López Velasco (2005, p. 886): “En Kusch, el concepto “pueblo” es central y a él está subordinado el manejo del concepto “clase”. Para Kusch, el “pueblo” en América Latina es el conglomerado humano que funda su pensar-vivir en el “estar” cuya fuente es la cultura indígena (que penetra otros sectores como los campesinos y los hombres del interior residentes en su hábitat o emigrados a la gran ciudad). Por otro lado, piensa Kusch que la asunción de la cultura popular (asunción que constituye la liberación) supone la abolición del propio concepto “pueblo” en el acto de la des-objetivación que significa la adhesión a su forma de pensar-vivir.

Para Roig, el concepto “pueblo” pertenece al arsenal conceptual populista y, por ello, debe ser criticado y descartado en provecho del concepto “clase”. Así, abordando el tema de la liberación, Roig considera pertinente hablar de “clases oprimidas” en América Latina y no de “pueblo” oprimido.

En Dussel “pueblo” y “clase” son dos conceptos diferentes, aunque interrelacionados, válidos para expresar diversos niveles de análisis de la realidad social latinoamericana (y tercermundista)”.

Conflicto que, no obstante tendrá sus propios desarrollos en el marco propiamente filosófico, expresa una fuerte carga religiosa donde la teología del pueblo ocupa un lugar importante desde el pensamiento de Scannone, como veremos a continuación, en tanto “categoría-símbolo”.

Casalla y el mismo Ortiz), y las “imágenes” o historiografías elaboradas por sus estudiosos externos a estas filosofías (centradas en el criterio generacional –general en varios estudios, histórico cultural –caso expreso de Raúl Fornet-Betancourt– o dimensión política del filosofar – como el de Arpini). Cuestión que hemos desarrollado en la primera parte de nuestra citada tesis.

Reflexiones finales: el pueblo como “categoría-símbolo” entre la teología del pueblo y la filosofía de la liberación

Para Josep Saranyana (en Alejos Grau, 2001, p. 331), Lucio Gera distinguió tres horizontes del pensamiento teológico argentino que han existido en el siglo XX sobre todo: “la valoración de la religiosidad popular; la reflexión sobre la categoría ‘pueblo’, cortando de raíz cierto elitismo común a las corrientes teológicas postconciliares; y una importante reflexión sobre la evangelización de la cultura”. A continuación nos referiremos al segundo punto citado, esto es, la reflexión sobre la categoría ‘pueblo’, como vínculo entre la teología argentina del pueblo y las filosofías de la liberación. Cuestión que nos permitirá concluir este trabajo.

Ante todo, como hemos visto y más allá de esquemas, es preciso distinguir una perspectiva cristiana transversalmente configurada en las filosofías de la liberación de los años argentinos 1970-1976. Así, siguiendo el esquema ceruttiano, el *sector populista* contará íntegramente con el “subsector analéctico” (Scannone, Dussel y Ardiles) y el *sector crítico del populismo* contendría a varios integrantes del “subsector problematizador” (Croatto, Ortiz y Assmann –si bien Cerutti tuvo una formación con los maristas en su juventud-).

También aquí, aceptando los términos de Politi sobre la derechización de la teología del pueblo, *se dio un conflicto de doble frente al interior de los filósofos de la liberación de perspectiva cristiana*. Conflicto relacionado sobre todo entre el “subsector problematizador” con el “subsector analéctico” y al interior de este último “subsector”. Esto es, por los elementos ya aludidos sobre las críticas del *sector crítico del populismo* al *sector populista* en un primer caso, y en el segundo caso, *por la coyuntura política de la “vuelta de Perón” a Argentina en 1973 y su muerte de 1974 y derechización del Estado*. Esto último trajo consigo el conflicto interno del “subsector analéctico” y se visualizó en un conflicto en la *Revista Stromata* (lugar donde, desde 1969, publicaron prácticamente varios de los filósofos de la liberación de perspectiva cristiana, con excepción quizás de Cerutti y José Severino Croatto); Osvaldo Ardiles, uno de sus protagonistas, se refiere a esta situación en una sugerente entrevista en los siguientes términos: “[Desde

1972] el reparto de tareas era el siguiente dentro del grupo: Dussel atacaba el marxismo, Scannone buscaba la apertura y yo me beneficiaba con ella. Eso fue un gran mérito del grupo que luego desapareció. Ni Dussel ni Scannone nunca me presionaron para que dejara esto. [...] Ese idilio duró tres años [de 1972 a 1974]. ¿Qué pasó en el cuarto año? [(1975)] En el cuarto año la Compañía de Jesús, la Iglesia argentina se metieron con las peores secciones del peronismo y, de hecho, le hicieron juego a la Triple A [(Alianza Anticomunista Argentina)] [...] Y la mala fe de todo este planteo da asco. Y uno se quedó en el camino respecto de ese juego [–Ardiles habla aquí probablemente en el contexto del exilio político sufrido, entre otros de ellos, por Dussel y el mismo Ardiles debido a la Triple A y la “misión Ivanissevich”]. La apertura se cerró porque era insuficiente, había que rezar más [–en el caso de Scannone y su planteamiento de la Inculturación]; el otro [–Dussel–] se hizo marxista. [...] La Compañía [de Jesús] tenía el juego de la apertura del 71 al 74, después pasó, con toda la Iglesia argentina, al juego de un populismo mistificador, litúrgico y de mitos. Mistificador en cuanto que es una mistificación y de mitos porque en cuanto que es una cuestión absolutamente enajenante, en el peor sentido de la palabra mito como que no permite pensar nada y sí canalizar emociones que la historia no te permite satisfacer” (Ardiles en Asselborn, Cruz y Pacheco, 2009, p. 322-323).

Si bien cabe aclarar que Ardiles, al referirse al “grupo” apelaba a Scannone, Dussel y él mismo (como “filosofía de la liberación”), no deja de ser sugerente que, por otras vías más bien filosóficas, persista el diagnóstico de referencia eclesial institucional y su adhesión hacia una derecha, ella sí (en términos ardilesianos) populista mistificadora, a partir de 1974 o 1975. Diagnóstico de conflicto que extremó las dos orientaciones cristianas persistentes en Argentina y que, citando a Gustavo Ortiz, se posicionaron en:

- a) La “dimensión salvífica del cristianismo, secularizada en el marxismo y la vocación comunitaria de ambos”; y
- b) La “proximidad entre la experiencia fraterna de la comunidad, a la que se llama iglesia, con *otra comunidad, de origen político, a la que se denomina pueblo, de proveniencia peronista o justicialista*. La iglesia, como comunidad, *se distingue del pueblo, pero*

se comienza a ver el pueblo como una concreción histórica de la iglesia, en donde lo común, está dado por un ethos cultural compartido” (Ortiz, 2013, p. 348).⁷

Esta última vertiente fue crucial para la posición de Juan Carlos Scannone como filósofo integrante de las filosofías de la liberación y representante de la teología del pueblo. Ya hemos visto el sentido histórico-cultural que le da al término “pueblo”. ¿Cómo definió entonces Scannone al pueblo en esos cruciales años (1970-1976)? En definitiva Scannone habla en dos niveles del “pueblo”: ya como categoría histórica (el pueblo), ya como categoría teológica y de religiosidad popular (“pueblo de Dios”), con una carga mayor desde esta última y, en “contraposición con el marxismo e intento de superarlo”, de un “paso hacia atrás” en la modernidad respecto de la voluntad de poder para ir un “paso hacia adelante” en la praxis de liberación (en que, de hecho, está enmarcado el pueblo latinoamericano) que *discierna colectivamente (el filósofo con el pueblo, comunitariamente)* “el nuevo lenguaje religioso que nombra a la trascendencia en forma histórica, práctica y comunitaria. En nuestra situación actual se trata por tanto de un lenguaje religioso de liberación, mediado por la praxis histórica de nuestro pueblo” (Scannone, 1973, p. 250, n. 11; p. 269): “Entendemos aquí la categoría “pueblo” según la esbozamos más arriba, no en forma clasista, ni tampoco ambiguamente populista (como un recipiente vacío donde todo tiene cabida), sino en forma histórico-cultural. Como categoría-símbolo es abierta, con-vocativa, pero históricamente determinada. En el “pueblo” así entendido se simboliza eficazmente la opresión (mayor o menor, determinada en forma distinta según la ubicación social) que todos padecen, aún las élites de poder. Y en él también se simboliza eficazmente la gratuidad de la liberación (el mayor o menor poder real de liberación, determinado en forma distinta según el tipo determinado de opresión que se padece) que todos pueden aportar, aún las élites de poder. Pues los valores de éstas también deben ser salvados y aportar a la salvación de todos, con tal que “mueran” a su exclusivismo y absolutización, es decir, sean mediados y asimilados por la cultura del pueblo.

⁷ Las cursivas son nuestras.

Si el sujeto de la sabiduría teologal es el pueblo de Dios concreto, aquí y ahora, aunque –claro está– en su comunión con el pueblo de Dios universal y con la tradición, eso pide al teólogo latinoamericano –formado las más de las veces en la cultura ilustrada–, una verdadera *conversión cultural*, conversión que sin embargo no niegue, sino que asuma radicalizándolos, los valores de tradición y de crítica que el teólogo recibió en su formación teológica” (Scannone, 1973, p. 254).⁸

De este modo, Scannone construye una noción de pueblo desde una visión “histórico-política” crítica del marxismo. Visión, como se ve, muy cercana a la idea de la teología del pueblo y su vertiente a-marxista. Además de distinguirla tanto de un populismo (liberal) como de un marxismo “clasista”, Scannone apela a la ubicación de la comunidad cristiana (el “pueblo de Dios”) con la comunidad religiosa en su doble acepción, civil (“pueblo”) y espiritual (como “categoría-símbolo”), misma que se logra por medio de la analogía como puente de la “ambigüedad” histórico-concreta de lo popular. Por lo cual puede decirse que el

⁸ Cursivas en el original. En las p. 246-247 apunta: “En el primer caso se usará “pueblo” como una categoría histórico-cultural (una especie de categoría-símbolo) que designa a todos los que –sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo– comulgan con el proyecto histórico de liberación. Hablamos de categoría cultural porque apunta a la creación, defensa y liberación de un *ethos* cultural o estilo humano de vida. Se trata de una categoría histórica, pues sólo históricamente puede determinarse en cada situación particular, quiénes y en qué medida se pueden decir verdaderamente “pueblo”, o en qué medida tienen caracteres de “anti-pueblo”. La llamada “categoría-símbolo” por su riqueza convocativa y su ambigüedad o sobredeterminación significativa, ambigüedad que sólo se quita en un determinado contexto histórico.

En el caso contrario se tenderá a tener una idea clasista, socio-económica, de “pueblo”, identificándolo de hecho con el proletariado y/o campesinado. Se la usará no tanto como una categoría histórica y simbólica, sino como categoría científica y dialéctica (según una determinada concepción de la dialéctica). Y quizás a esto se añada que la “conciencia” que responde al ser del pueblo así entendido, sólo se da en grupos de vanguardia concientizados.

La primera comprensión de la categoría pueblo es, por tanto, prevalentemente histórico-política, es decir, se mueve en la oposición “élites de poder-pueblo oprimido” (que no es agente de su propia decisión histórica). En el segundo caso se mueve ante todo en un ámbito socioeconómico y en la oposición burgués-proletario (que no es proletario de los medios de producción”).

planteamiento scannoniano de una inculturación de la filosofía bebe sus aguas de un referente teológico que la considera *ancilla* en la tarea de “acompañamiento” a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación.

Por tanto, la teología tiene un grado superior para Scannone, respecto de la filosofía, en un lugar hermenéutico como es la cultura popular, mirando desde la fe y el discernimiento (como medio de distinción de mediaciones espirituales que son, por eso, privilegiadas) e interpretación (como interpretación desde las ciencias humanas) como pautas de creación histórico-salvífica y liberadora popular. Su finalidad, al buscar dar cuenta del nuevo lenguaje religioso popular, es acompañar cristianamente a los pueblos en su marcha hacia la liberación como expresión salvífica de la palabra propia sobre la trascendencia y su dimensión popular integral. Finalidad manifiesta en el resto de sus obras crítica y creativamente problematizada por un nuevo pensamiento desde nuestra América que parta de la realidad histórica de los pueblos como horizonte del filosofar de liberación integral.

Referencias

- Alejos Grau, C.-J. (Coord.) (2002). *Teología en América Latina. Volumen III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Ardiles, O. (1973). Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la américa indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación. En O. Ardiles, H. Assman, M. C. Casalla y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 7 - 26). Buenos Aires: Bonum.
- Ardiles, O., H. Assman, M. C. Casalla y otros (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Arpini, A. (2007). El surgimiento de la “Filosofía de la Liberación” en las páginas de la Revista de Filosofía Latinoamericana. Primeros posicionamientos. En C. A. Jalif de Bertranou (Ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto* (págs. 193 – 230). Mendoza: IFAA-FFyL-UNCuyo, 193-230.
- Arpini, A. (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, 6, 6, 125-149.

- Asselborn, C., G. Cruz y O. Pacheco (2009). *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*. Córdoba: EDUCC.
- Assmann, H. (1973). Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana. Notas sueltas. En O. Ardiles, H. Assman, M. C. Casalla y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs.- 27 - 37). Buenos Aires: Bonum.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana* (3ª ed.). México: FCE.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Cuda, E. (2016). *Para leer a Francisco. Teología, ética y política* (Prólogo de Juan Carlos Scannone). Buenos Aires: Manantial.
- Dri, R. (2017). *Las dos Iglesias: la profética y la sacerdotal*. Buenos Aires: Biblos.
- Dussel, E. (1990). Teología de la liberación y marxismo. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (tomo 1) (págs. 115 – 144). Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2015). *Filosofía de la cultura y trans-modernidad*. México: UACM.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. y Sobrino, Jon (Eds.) (1990). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (2 tomos). San Salvador: UCA Editores.
- Fornet-Betancourt, R. (1992). La filosofía de la liberación en América Latina. En R. Fornet-Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana* (págs. 85-108). México: CIALC-UNAM.
- González, M. (2005). *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba: EDUCC.
- Ibarra Chávez, H. A. (2015). *En busca del reino de Dios en la Tierra. La teología de la liberación durante la revolución salvadoreña*. San Salvador: Ediciones El Independiente.
- Lima Rocha, O. (2016). Por una educación ociosa: reflexiones desde la filosofía para la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc. *Voces de la educación*. 1 (2) (págs. 57-65).
- Lima Rocha, O. (2020). *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*. Buenos Aires: TeseoPress.
- López Velasco, S. (2005). Pueblo. R. Salas Astrain (Ed.), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (tomo 3) (págs. 875 - 890). Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Oliveros, R. (1990). Historia de la teología de la liberación. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (tomo 1) (págs. 17 – 50). Madrid: Trotta.
- Ortiz, G. (2013). *América Latina, ¿una modernidad diferente?* Córdoba: EDUCC.

- Politi, S. (1992). *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana (1967-1975)*. San Antonio de Padua/Buenos Aires: Editorial Castañeda/Editorial Guadalupe.
- Ricoeur, P. (1990). *Freud: una interpretación de la cultura* (8ª ed.). México: Siglo XXI.
- Roig, A. A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En O. Ardiles, H. Assman, M. C. Casalla y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 217 - 244). Buenos Aires: Bonum.
- Rosolino, G. (2004). *La teología como historia: aportes recientes a la relación entre teología e historia*. Córdoba: EDUCC.
- Scannone, J. C. (1972). Liberación latinoamericana. Presentación. *Stromata*, 28 (1-2), 3-5.
- Scannone, J. C. (1973). Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada. En O. Ardiles, H. Assman, M. C. Casalla y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs.- 245 - 269). Buenos Aires: Bonum.
- Scannone, J. C. (1975). Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación. En O. Ardiles, O., M. Casalla, M. R. Chaparro y otros (1975). *Cultura popular y filosofía de la liberación* (págs. 241-270). Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Scannone, J. C. (1987). *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Buenos Aires/Madrid: Editorial Guadalupe/Ediciones Cristiandad.
- Scannone, J. C. (1990). *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Scannone, J. C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Scannone, J. C. (2009). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/Universidad Iberoamericana.
- Scannone, J. C. (2013). Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano. En J. José Gómez Caffarena (Ed.), *Religión* (págs. 93-105). Madrid: Trotta.
- Scannone, J. C. (2015a). El Papa Francisco y la teología del pueblo. *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura*, 271 (1395), 31-50.
- Scannone, J. C. (2015b). La teología argentina del pueblo. *Gregorianum*, 96 (1), 9-24.
- Scannone, J. C. (2017). *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Cantabria: Sal Terrae.

- Tamayo, J. J. (2011). *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso* (2ª ed.). Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Scannone, J. C. (2017). *Teologías del sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta.
- Terán Dutari, J. C. (1973). La presencia del pensamiento cristiano en la Filosofía Latinoamericana de la liberación. *Stromata*, 29 (4), 415-421.
- Zanca, J. A. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*. Buenos Aires: FCE.