

XV Corredor de las Ideas del Cono Sur-X Coloquio Internacional de Filosofía Política

Nuestra América ante el centenario de la reforma universitaria: Visiones críticas

Bahía Blanca, 28, 29 y 30 noviembre 2018

Departamento de Humanidades, UNS



TÍTULO: Pensamiento Alternativo y “Hermenéutica de la Liberación del Sur”. Notas para un diálogo profano con la Teología de la Liberación

AUTOR: Gerardo Oviedo (UBA-UCES)

oikonomia.oviedo@gmail.com

RESUMEN:

En el marco del Pensamiento Alternativo, la ponencia reúne y pone en diálogo tres enfoques hermenéuticos latinoamericanos, intercultural, analógico y teológico, procedentes de los escritos del filósofo chileno Ricardo Salas Astrain, del filósofo mexicano Mauricio Beuchot y del teólogo chileno Pablo Richard, respectivamente. El énfasis de la exposición está puesto en los planteos de Pablo Richard, de quien intentamos recuperar su idea de “Hermenéutica de la Liberación/Hermenéutica del Sur”, por definir un locus enunciativo *alternativo* en clave de un modelo de exégesis bíblica radicalmente politizado. El objetivo principal de nuestro recorrido consiste en interrogarnos por la posibilidad y validez de un diálogo laico y profano con la expectación mesiánica de la Teología de la Liberación. Nuestra perspectiva es que ello es viable si no se abandona el marco categorial humanista y emancipatorio del Pensamiento Alternativo, ampliado a su vez con la aportación de la “Hermenéutica de la Liberación del Sur” ya esbozada por Pablo Richard.

PALABRAS CLAVES: Pensamiento Alternativo, interculturalidad, Hermenéutica, Analogía, Sur.

En el *Diccionario del Pensamiento Alternativo* coordinado por Arturo Roig y Hugo Biagini, el término “Hermenéutica” está a cargo del filósofo chileno Ricardo Salas Astrain, quien a su vez es el coordinador de los tres Tomos que componen el *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, desde donde también se da tratamiento al tema.¹ Como parte del léxico conceptual del Pensamiento Alternativo, Ricardo Salas Astrain intenta precisar los rasgos básicos que perfilan la torsión latinoamericanista de la Hermenéutica filosófica. Con este objeto pone el acento, menos en su dimensión analítica que en la manifestación de su fuerza simbólica y política. El filósofo chileno explica, en un sentido general, que la Hermenéutica constituye un vasto movimiento teórico que reafirma el cuestionamiento del cientificismo o positivismo, reestableciendo la validez de la racionalidad de los sentidos y las acciones ligadas a los espacios histórico-culturales concretos. A través de dicha operación comprensiva y contextualista, fácticamente concretizadora, la Hermenéutica latinoamericana reconoce la importancia del análisis del mundo de lo *imaginario*, pues los diferentes sistemas simbólico-míticos y prácticos de los mundos de la vida, se vuelven relevantes para dar cuenta de la diversidad cultural y de las múltiples formas de resistencia social y política que generan las comunidades históricas.

Desde este punto de vista, la Hermenéutica latinoamericana proporciona un apoyo teórico que pretende comprender las especificidades de las diversas sociedades humanas de la periferia de la modernidad-mundo, rompiendo con una lectura unilateral que favorece una mirada eurocentrada. De acuerdo con la lectura de Ricardo Salas Astrain, la Hermenéutica latinoamericana puede ser ubicada dentro de las filosofías críticas, cuestionadoras del provincianismo europeísta validado como un universal monológico. De este modo, su posición crítica sirve de base a una filosofía intercultural auténtica, que permite romper con el occidentalismo hegemónico, demostrando la riqueza de los diversos *logoi* presentes en la pluralidad de culturas de la humanidad, revelando así la fuerza semántica de las culturas no occidentales. Ricardo Salas Astrain propone entonces que la “principal innovación de la hermenéutica latinoamericana radica en la asunción positiva de

¹ Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 Vol., Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.

los valores de los mundos de vida que son la base de las culturas autóctonas y populares, para dar cuenta de otros estilos existenciales, diferentes de la racionalidad predominante”. De ello se obtiene que esta “lógica subyacente integra la búsqueda permanente de nuestras identidades plurales y mestizas”. Con este propósito, considera menester proseguir los aportes de la hermenéutica en Samuel Arriarán, Mauricio Beuchot, Darcy Ribeiro, Rodolfo Kusch, Roberto Fernández Retamar y Juan Carlos Scanonne, entre otros, “gracias a quienes puede proyectarse la actual crítica del modelo de mercado realizada por el pensamiento alternativo”. Para Ricardo Salas Astrain, en suma, “la hermenéutica latinoamericana forma parte de un pensamiento crítico en tanto constituye una particular manera de cuestionar las ideologías hegemónicas liberales y elitistas para confluir en una perspectiva de pensamiento alternativo que asume el valor de las comunidades históricas y remite a las prácticas de los movimientos étnicos y sociales”.²

El aspecto hermenéutico de la ética intercultural latinoamericana que preconiza Ricardo Salas Astrain se centra en la facticidad de las formas de vida de las actuales sociedades pluricéntricas y globalizadas. En este marco de referencia surgen los rasgos simultáneos de la universalización, la diferencia y la conflictividad. El filósofo chileno apunta asimismo que “la hermenéutica latinoamericana ha desarrollado análisis específicos que le han permitido ya avanzar en una teoría hermenéutica de la identidad narrativa, que permitiría dar cuenta de las cuestiones morales”. Por ello mismo, la “cuestión ética que nos lega la discusión de la modernidad tiene que ver no solo con la legitimidad de la empresa conquistadora, sino sobre todo del tipo de conciencia trizada en la que se ha forjado el sujeto latinoamericano, particularmente en el propio discurso mestizo”. Esto conduce a que “frente a la propuesta de una comunidad ideal de comunicación supuesta por la ética de la discusión, se plantea inmediatamente una referencia a las comunidades reales de vida”, en tanto éstas participan de “sociedades en las que coexisten bienes plurales que se enfrentan en el seno de las modernidades latinoamericanas”. En suma—añade el filósofo chileno—, dentro de “la perspectiva histórico-hermenéutica cabría diferenciar los tipos de planteamientos que, manteniendo un esfuerzo por precisar el ethos latinoamericano, tienen claras diferencias teóricas y terminológicas, y que se podrían esquematizar en dos tipos de

² Salas Astrain, Ricardo, “Hermenéutica”, en *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Roig, Arturo y Hugo Biagini (eds.), Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 254-256.

hermenéutica”. Por un lado, está el “planteamiento hermenéutico particularmente basado en las tradiciones simbólico-religiosas de las comunidades humanas”. Por el otro lado, hay un “planteamiento vinculado a las tradiciones de lucha de los movimientos y sujetos históricos que caracterizan la historia latinoamericana”.³

Nos interesa este segundo aspecto por las implicaciones que tiene para la lectura de la obra de Arturo Roig, iniciada por el propio Ricardo Salas Astrain. Pues el filósofo chileno destaca del maestro argentino su concepción de “un sujeto plural que va adquiriendo conciencia en medio no de conflictos meramente axiológico-culturales, sino siempre de la afirmación de la dignidad humana en medio de la conflictividad que caracteriza la vida social”. Desde este punto de vista, Ricardo Salas Astrain considera que en “Roig la cuestión del análisis de los discursos en su carga valorativa”, supone la elaboración de una “teoría de la discursividad que le permite plantear los aspectos axiológicos de toda simbólica y narratividad”, pues, tratando de “mantener un vínculo entre las ciencias del lenguaje y una teoría de la ideología”, explica de qué modo “los discursos y los símbolos tienen una capacidad de mostrar y de ocultar determinados aspectos de la realidad”, ya que “los signos norman y pesan por su valor”. Por cierto, Ricardo Salas Astrain reconoce que en “innumerables textos, Roig vuelve sobre la noción fundamental del a priori antropológico que hunde sus raíces en una lectura de Hegel leído en contra de sí mismo, que le permite articular su teoría de la moral de la protesta en contra de las eticidades dominantes”, pues para “Roig, los procesos de la constitución de las subjetividades sociales emergentes en América Latina”, se sostienen en una “experiencia socio-histórica de lucha, que cuestionan todas las modalidades de poder inherentes a la eticidad, que son siempre deudoras de una forma a-crítica de concebir una cultura determinada”. Con lo que para el filósofo chileno, queda “claro desde el inicio que esta propuesta de Roig es crítica de todo pensamiento que afirme valores identitarios arqueológicos, de la dimensión ctónica, posición representada por Kusch”. De ello resulta que en Roig, las “morales de la protesta son siempre expresiones heterodoxas e ideológicas que se han desarrollado dentro de la normal conflictividad social de los procesos emancipatorios latinoamericanos”.⁴

³ Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural. Ensayo de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile, UCSH-LOM, 2005, p. 99.

⁴ *Ibíd.*, p. 132.

Reconfigurando la Hermenéutica en términos de filosofía intercultural –en la línea abierta ya por Raúl Fornet-Betancourt-, Ricardo Salas Astrain traza, por su parte, un diagnóstico que, además de reivindicar, entre otros legados, la obra de Roig, refuerza su condición de pensamiento crítico en el marco de “sociedades históricamente des-centradas y des-iguales”. Desde este punto de vista es que Ricardo Salas Astrain quiere “qué relevancia puede poseer un paradigma plural para proyectar la fuerza de las tradiciones históricas y valóricas de los pueblos más allá del colonialismo”. Desde este horizonte poscolonial de intención normativa, el filósofo chileno considera necesario formular preguntas específicas para “un intelectual-hermeneuta, que plantea el diálogo de eticidades en contextos culturales”, el cual “surge no tanto de los estudios culturales ni de las teorías postcoloniales que actualizan una crítica de los sistemas desde una filosofía del lenguaje y de la diferencia, sino que brotan desde la interacción de las eticidades de los mundos de vida y de las prácticas sociales”. Para este enfoque hermenéutico culturalista y empírico –no en último término sociológico-, no se “trata tanto de los textos, sino de los contextos, menos juego interno de diferencias y más tensiones entre diferencias e identidades”. Esto es lo que habilita –siempre según Ricardo Salas Astrain- la perspectiva de un programa de filosofía intercultural cuya resistencia al neoliberalismo repercute en un modo de intervención teórica que “no conduce necesariamente al desmontaje conceptual, a un estallido categorial sin forma, a una pura ebullición de interpretaciones que llevarían al escepticismo en lo teórico y a la desmovilización en lo práctico”. Conforme a este rechazo de cierto estilo postmodernista –a gusto de la academia norteamericana-, el filósofo chileno sostiene que se trata de avanzar en el “proceso intelectual y político de un ‘rearme categorial’ de lo latinoamericano como lo preconiza Roig, que cuestione el inmovilismo en el plano de la acción cultural en tiempos de desencantamiento neoliberal”.⁵

En vistas de esta propuesta de Ricardo Salas Astrain-que hemos abreviado mucho-, quisiéramos ahora arrojar un vistazo a un aporte contemporáneo de la filosofía latinoamericana, que precisamente intenta redefinir su proyecto teórico-práctico en términos, precisamente, de una *hermenéutica* filosófica. Nos referimos al giro analógico de

⁵ Salas Astrain, Ricardo, “Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración”, en *Polis* [En Línea], 18, 2007, p. 4.

Mauricio Beuchot, que nosotros mismos hemos incorporado al glosario categorial del Pensamiento Alternativo.⁶

Una hermenéutica prudencial, entre la pretensión de universalidad y la filosofía latinoamericana: Mauricio Beuchot

El núcleo de la contribución filosófica de Mauricio Beuchot estriba en la necesidad de ampliar el enfoque de la Hermenéutica desde un paradigma nuevo –pero muy viejo– fundado en la idea de “analogía”. En la obra de este prominente intelectual mexicano, el uso de la noción de *analogía* –de un vasto linaje filosófico y teológico occidental, en particular aristotélico-tomista– expresa, en términos muy generales, el intento de superar los extremos de los modelos de interpretación univocistas y equivocistas del significado de los textos, y aun de la acción humana comprendida como un texto. Este pensador, con todo, se cuida muy bien de que su deuda con la metafísica tomista haga de contrapeso conservador de las pretensiones progresistas (democráticas y anti-neoliberales) que despliegas su pensamiento.

Decíamos que con Mauricio Beuchot asistimos a la figura de un latinista que trata de exhibir los desempeños de la analogía como modelo teórico y práctico de una comprensión del mundo hermenéuticamente exployada. Semejante planteamiento antropológico-filosófico no sólo comporta un paradigma epistémico, sino también moral. Su enfoque presume la viabilidad de una racionalidad prudencial en medio de la Babel axiológica contemporánea. La Hermenéutica filosófica, en tanto convierte a la *phrónesis* en *modelo de lectura* y no sólo de vida virtuosa, cumple aquí un destino normativo lanzado contra el nihilismo radical de la modernidad tardía. Para ello recurre a una teoría de la interpretación que parte del principio de las tensiones proporcionales del sentido del ser. De esta forma, la “analogía”, sin abandonar el polo de la identidad, le confiere primacía al polo de la diferencia en la interpretación de escritos, símbolos y prácticas.

Baste aquí consignar que Mauricio Beuchot describe la Hermenéutica Analógica no sólo en los términos de una ontología de la interpretación, sino también y más aún, en clave

⁶Oviedo, Gerardo, “Analogía”, en Biagini, Hugo E. (dir.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo*. Adenda, Buenos Aires, Biblos, 2015.

de aportación a una filosofía de la praxis latinoamericana. En efecto, Mauricio Beuchot reconoce que en “nuestra filosofía hecha en, desde y para América Latina tenemos toda una tradición analogista, por lo menos desde Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún, pasando por Octavio Paz y Alejandro Rossi, hasta Juan Carlos Scanonne y Enrique Dussel”, y precisa que esta tradición ha “revestido diferentes formas, pero el cometido y el propósito ha sido el mismo: trabajar en pro de nuestra filosofía, de nuestra reflexión filosófica latinoamericana”. Por ello confía en que “este es el instrumento interpretativo que creemos que puede servir para atacar el problema que nos agobia, el de la identidad y la justificación de la filosofía latinoamericana”, porque, en cuanto “hermenéutica, nos ayudará a interpretar el sentido de una filosofía latinoamericana, y, en cuanto analógica, nos hará ver que en ella predomina el aspecto diferencial, lo propiamente constitutivo, pero sin perder la capacidad de vincularse coherentemente (y no como un pegote artificial) a la filosofía universal o mundial”.⁷

Quien se refiere a la filosofía latinoamericana como aquel *problema que nos agobia* es el propio Beuchot. En efecto, el filósofo mexicano manifiesta que “la hermenéutica analógica tiene componentes que le dan un estatuto altamente latinoamericano”. Explica, en consecuencia, que la “analogicidad fue usada en el encuentro entre las culturas españolas e indígena”, y que gran “parte de lo que se trabajó de no-destructivo, de constructivo, de positivo y de conveniente, fue por obra de la analogía”, que es la figura que le “permitió a Bartolomé de las Casas captar el humanismo indígena, y no sólo el humanismo europeo”, ya que éste “supo ver, por analogía con el humanismo de griegos y romanos (que hacían sacrificios humanos, por ejemplo), el humanismo indígena, y trató de comprenderlo”, en una actitud eminentemente hermenéutica y analógica, esto es, hermenéutico analógica”. Del propio modo, indica, la “analogía es el punto central del barroco mexicano y latinoamericano, en el que se da con más fuerza ese fenómeno tan nuestro del mestizaje”, pues cuando “ya las razas no estaban tan ocupadas en destruirse, por la fuerza del Eros y de la vida, se fusionan y se engendran ese análogo que es el mestizo”, y sobre todo, al fin, “surge el mestizaje cultural, de productos culturales nuevos y distintos, que ya no son propiamente españoles ni propiamente indígenas, sino algo nuevo”. Y por ello es que en “el

⁷Beuchot, Mauricio, “Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 1-2, enero-junio de 2009, p. 83.

mismo simbolismo del barroco se ve la presencia de la analogía, de la analogicidad, en ese juego de metáfora y metonimia, las cuales se mueven con tanto dinamismo en esa época”.⁸

Que Mauricio Beuchot sea un filósofo *universalista* –rasgo también inherente a su cristianismo- no desmiente, vale la pena insistir, su afán o preocupación por definir el alcance latinoamericano de su filosofía. Ciertamente, esta respuesta la ofrece expresamente Mauricio Beuchot en su libro *Hermenéutica analógica y del umbral* (2003), cuando con respecto a “la hermenéutica analógica como propuesta desde América Latina”, manifiesta que ello comporta “señalar el carácter latinoamericano que pueda tener”, lo cual implica advertir que “es una filosofía en función de la situación concreta, esto es, surgida de la problemática latinoamericana y elaborada para responder a ella”, en tanto ello exige “dos cosas: la atención a la historia y la atención a los problemas más acuciantes del momento presente, con la intención de ofrecer una respuesta para ellos”.⁹

Si la Hermenéutica es una episteme de la época moderna, la Hermenéutica Analógica es una episteme de la modernidad latinoamericana. La crisis de la razón occidental y el surgimiento del interculturalismo no hacen más que impulsar la actitud hermenéutica, en general, y analógica, en particular. Mauricio Beuchot sostiene que con la Hermenéutica Analógica “se podrá acceder a una mejor respuesta al problema del multiculturalismo, tan presente en nuestros países latinoamericanos, esto es, a un pluralismo cultural analógico, dentro de un marco democrático”. Pero la Hermenéutica Analógica es abiertamente intercultural, más que multiculturalista, coincidiendo en este punto con la postura de Ricardo Salas Astrain. Pues según Mauricio Beuchot, si la “analogía es un híbrido, un mestizo”, y “para muchos, el mestizo es un bastardo”, en verdad sucede que no es “ni lo uno ni lo otro; más aún, es más lo otro, la *otra* cultura; pero lo cierto es que el mestizaje cultural es el único que nos llevará a la comprensión y a la comunicación entre las culturas”. Entonces, aclara, si “un modelo analógico de la hermenéutica y del diálogo entre las culturas, que está por construirse, tendrá mucho que aportarnos”, tal vez “ese mestizo híbrido sea el que nos dé la clave de la interpretación de lo intercultural, que también tiene mucho de híbrido y que además presume de esa riqueza

⁸Beuchot, Mauricio, “Aproximación a una Hermenéutica Analógica”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Vol. 30, N° 10, 2009, p. 34.

⁹Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003, p. 111.

espiritual, ya que no material sino de culturas mezcladas y encontradas, que tiene lo mestizo, lo analógico”.¹⁰

Todos los filósofos efectúan un diálogo con la tradición occidental, admite de buen grado Mauricio Beuchot. Pero a cuenta de no olvidar en América Latina, la propia tradición occidental es mestizada para devenir una tradición múltiple, compuesta por varias tradiciones o subtradiciones que son “las que nos configuran, nos dibujan, nos escriben”, y más “en el ámbito iberoamericano, donde es tan rica y compleja nuestra herencia cultural”. Según Mauricio Beuchot, nuestro discurso intelectual se origina “desde el legado europeo, sobre todo griego, pero también medieval, renacentista, moderno y hasta posmoderno, de eso que es lo que de hecho llamamos *filosofía*, hasta el legado indígena, que nos da también una herencia de saberes distintos, que llegan hasta nuestros días en diversas comunidades y etnias”. Así, a la luz de la Hermenéutica Analógica—indica el filósofo mexicano—, el “estudio de la filosofía iberoamericana es, en primer lugar, para entender a nuestras problemáticas específicas, a las arduas cuestiones que son propias de nuestro ámbito, y que ya han sido advertidas y atendidas por muchos de nuestros filósofos; pero también es, en segundo lugar, para ver nuestra relación con la filosofía universal, como ese entorno mundial que nos rodea, y del cual no podemos permanecer ajenos”, afrontado pues “la obligación de ver nuestra ubicación dentro de la filosofía universal; pero, sobre todo, en el de la filosofía iberoamericana” ya que “nuestra reflexión tiene que incidir en la sociedad, nuestra sociedad, y transformarla paulatinamente”.¹¹

En el plano estrictamente conceptual, Mauricio Beuchot sostiene que la *analogía* tiene dos modos principales: de proporcionalidad y de atribución. La analogía de proporcionalidad ejerce una fuerza niveladora. De por sí —insiste Mauricio Beuchot— la analogía es proporcionalidad, relación de relaciones o de proporciones. La analogía de atribución, por su lado, es jerárquica, pues parte de un analogado principal y varios analogados secundarios según el grado de adecuación a la verdad (en este caso, al significado textual). A su vez, la analogía de proporcionalidad se divide en dos: propia y metafórica. La primera es la que relaciona cosas en sentido literal. La impropia o metafórica es la que relaciona cosas en sentido figurado. De esta manera, es posible oscilar

¹⁰Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004, p. 269.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 116-117.

desde sentidos muy cercanos a lo propio, lo literal o la metonimia, que corresponden a la atribución y a la proporcionalidad propia, hasta sentidos muy cercanos a lo impropio, lo figurado o la metáfora, que corresponden a la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. Entonces la hermenéutica analógica es aquel modelo de interpretación de textos o modo de lectura que da con el sentido literal, pero incorporando el sentido metafórico o simbólico que contenga. De esta forma contribuye a que la interpretación no se pierda en una pura metaforicidad carente de todo control veritativo. El modelo de lectura hermenéutico-analógico se coloca así en el límite donde lo literal y lo alegórico -o simbólico- se encuentran, tocándose sin confundirse. Se obtiene por este medio más de una interpretación válida, pero sin que todas se vuelvan igualmente válidas, o indiscriminadamente equiparables. De manera que habrá un conjunto de interpretaciones que serán adecuadas al objeto discursivo, pero jerarquizables en forma que se pueda discernir cuándo una interpretación se empieza a alejar del texto y cuándo ésta ya es francamente errónea. En términos prácticos, el filósofo mexicano pretende acreditar que la analogía de proporcionalidad contribuiría a preservar en nuestras sociedades una estructura democrática, y la de atribución permitiría conservar las diferencias que son necesarias para la convivencia cívica en términos de un pluralismo dialogal.

El modelo hermenéutico de Mauricio Beuchot, prudencial en tanto inspirado en el ideal práctico-normativo de la *phrónesis*, pese a situar a la ontología de la interpretación en el centro de la escena filosófica latinoamericana, puede ser reconfigurado, o cuando menos, re-leído, desde una tradición latinoamericana más radical en sus intenciones de autoafirmación latinoamericana. Y ello reteniendo la función central que Mauricio Beuchot le confiere a la *Hermenéutica* en el contexto de la filosofía latinoamericana. Creemos que un modelo asequible puede inspirarse en un diálogo lectural con la tradición de la Teología de la Liberación. Aquí nos ceñiremos, de manera muy acotada también, al legado que nos ofrece el teólogo chileno Pablo Richardes, por hallarse entre los precursores de lo que a principios de los años setenta se dio en denominar “Hermenéutica de la Liberación”.

Un modelo de hermenéutica radicalen Pablo Richard: la lectura popular de la Biblia desde el Sur anticolonial

El proceso de *politización* radical de la teología latinoamericana hacia fines de los años sesenta supone, como es sabido, un contexto de época signado fundamentalmente-en plena Guerra Fría- por la emergencia de una voluntad revolucionaria que pronto habría de ser también asediada por violentas reacciones contrarrevolucionarias. No está de más recordar que en América Latina sigue siendo decisiva la inflexión generada por el acontecimiento de la Revolución Cubana en 1959, que a partir de su opción por el Socialismo, se erigió en un modelo orientador para todo el continente, imponiéndose como alternativa disidente al “desarrollismo” modernizador promovido desde los Estados Unidos, tanto a nivel gubernamental como académico. En la estela de efectos generados por el Concilio Vaticano II, la Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en 1968 en Medellín, ya adopta expresamente una posición crítica respecto a las teorías de la “modernización” desarrollista, trasladando el núcleo de los problemas del subdesarrollo a los obstáculos que deben enfrentar los procesos de *liberación* nacional, anticolonial y social, tal como se lo venía proponiendo desde la denominada “Teoría de la Dependencia”.¹² Este proceso hace patente que desde sus ramificados aunque poderosos orígenes, las “teorías de la dependencia, la teología de la liberación, las concepciones anticolonialistas, la filosofía de la liberación, y otras corrientes de los años sesenta y setenta, pusieron en jaque tanto la autonomía de las esferas sociales como la posibilidad de hallar ‘leyes universales’ capaces de explicar la realidad”, al grado que no hay, desde esta herencia, “definitivamente, posibilidad de alcanzar la ‘universalidad’ en los términos

¹²El filósofo e historiador chileno Eduardo Devés Valdés proporciona la siguiente sinopsis explicativa sobre la teoría de la dependencia, que vale la pena citar *in extenso*: “El concepto de ‘dependencia’ se forja en América Latina para pensar lo particular, aunque no lo exclusivo, de nuestro continente. Entender, explicar lo particular es un objetivo de primera importancia. La discusión generada sobre dependencia e imperialismo, donde una de las argumentaciones ha sido destacar que la teoría de la dependencia es una teoría del imperialismo desde los países dependientes, expresa precisamente este objetivo. El afán por entender las maneras del subdesarrollo dependiente es una muestra de lo mismo. Ahora bien, tal concepto, por razones como provenir de una tradición que se remonta al cepalismo, a Lenin y a John A. Hobson, por su facilidad para ser trasladado al uso cotidiano, por su facilidad para ser transformado en ideología política, en definitiva, por ser tan susceptible de polisemia, exigió numerosas precisiones terminológicas. Las precisiones se realizaron, en gran medida, teniendo en cuenta o aludiendo a la aptitud específica del concepto para expresar (y explicar) la realidad latinoamericana o de la periferia. Incluso más, una de las críticas más recurrentes a sus antecesores es no haber captado las especificidades debidas a la irreversibilidad del tiempo. Esta temporalidad desigual hace que América Latina no esté en una etapa anterior sino que sea simultánea y consecuencia de un tipo de desarrollo subdesarrollador”. Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Tomo II, Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 140.

neutrales del cientificismo desarrollista, ni tampoco en la perspectiva del marxismo soviético”.¹³

Cabe insistir que el paradigma dependencista, del cual fuera beneficiaria socio-analítica la Teología de la Liberación, supone un proceso de cambio histórico regional –con la Revolución sandinista en Nicaragua como un punto culminante en 1979- donde interviene un complejo entramado de elementos causales de orden no sólo político e intelectual, sino cultural y social. Entre otros aspectos, la radicalización ideológica de las juventudes universitarias, desde el activismo a la insurgencia, es uno de los rasgos más salientes. En este sentido, no debería perderse de vista que la mayoría de los teólogos liberacionistas eran asimismo adultos *jóvenes*,¹⁴ dicho esto en un sentido etario sumamente amplio. Baste mencionar que hacia la época del gobierno de Salvador Allende, desde noviembre 1970 al golpe militar de setiembre de 1973, los teólogos liberacionistas fundadores que se comprometieron decididamente con dicha experiencia, apenas pasaban los cuarenta años, como el caso del chileno Segundo Galilea (1928-2010) o el brasileño Hugo Assmann (1933-2008). Y todavía habría de sobrevenir una segunda oleada generacional, al menos diez años menor. Es el caso precisamente de Pablo Richard (1939-), quien en la época de Allende formó parte del movimiento “Sacerdotes por el Socialismo”,¹⁵ teniendo poco más de treinta años. Lo determinante aquí, por cierto, no es tal o cual ciclo biográfico, sino la emergencia intelectual-política de un cambio antisistémico, que si en las ciencias sociales de la región impulsó en gran parte la denominada “Teoría de la Dependencia”, a la vez es incomprensible sin tener en cuenta, en general, la combinación

¹³Beigel, Fernanda, “Vida, muerte y resurrección de las <<teorías de la dependencia>>”, en Fernanda Beigel et. al., *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 320. Se ha advertido que a pesar de que la preocupación teórica por la dependencia económica puede rastrearse en América Latina desde las primeras décadas del siglo XX, éste en rigor se reanuda a comienzos de la década de los sesenta –al calor del proceso de institucionalización de las ciencias sociales-, en gran medida como respuesta al fracaso de las teorías y políticas del desarrollo. Es ese fracaso lo que “dio lugar a una fase ascendente de luchas sociopolíticas que se potenció con el triunfo de la Revolución Cubana con el que inició la *década revolucionaria*, que finaliza tras el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile”. Cárdenas Castro, Juan Cristóbal, “La *subsunción* de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la Liberación: del *giro dependencista* al *giro decolonial*”, en Gandarilla Salgado, José (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016, p. 283.

¹⁴ Una visión filosófica e histórica general sobre la relevancia ético-política de las juventudes de Nuestra América puede verse en: Biagini, Hugo, *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012.

¹⁵ Véase Fernandez, David, “<<Cristianos por el Socialismo>> en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral”, en *StudiaZamorense*, Zamora, Segunda Etapa, Vol. IV, 1997.

novedosa de cristianismo y marxismo.¹⁶ O si se quiere, de Religión y Política, para decirlo desde la perspectiva interna de la propia Teología de la Liberación, como lo han hecho el propio Pablo Richard junto al teólogo español Diego Irrázaval a la hora de deducir las consecuencias regionales de la Revolución Sandinista.¹⁷

El teólogo chileno Pablo Richard se encuentra entre aquellos que han proseguido la idea de “Hermenéutica de la Liberación”, ya acuñada, tanto terminológica como conceptualmente, entre otros, por el argentino José Severino Croatto y el brasileño Leonardo Boff (también su hermano Clodovis Boff). Lo novedoso del aporte de Pablo Richard, hasta donde alcanzamos a ver, es el vuelco anticolonial y sureño que le imprime a la idea de “Hermenéutica de la Liberación”. Su punto de partida básico estriba en proponer, dentro del marco clásico de la Teología de la Liberación (opción por los pobres/sociología dependencista/intención revolucionaria), que en la raíz del proceso hermenéutico latinoamericano está el pobre, ciertamente, pero definido como el nuevo sujeto histórico. Porello Pablo Richard aclara que el término “pobre” debe entenderse en un sentido amplio, pues éste comprende al obrero, al campesino, al indígena, al negro, a la mujer, a los jóvenes, y en general a todos los marginados y oprimidos del campo y la ciudad. En síntesis, el sentido de “pobre” es utilizado en el lenguaje teológico como lo que en lenguaje sociológico suele designarse *sectores populares*. Asimismo, Pablo Richard explica que debe entenderse el término “pobre” también en un sentido dinámico, o sea político, como figura del movimiento popular, organizado y consciente. Considera que este nuevo sujeto histórico entra en contradicción creciente con el sujeto histórico dominante y opresor.

En el planteo hermenéutico-teológico de Pablo Richard es central la noción de “Lectura Popular de la Biblia”. Esta perspectiva interpretativa supone que la lectura popular

¹⁶ “En ese contexto –precisa Loris Zanatta– nació la Teología de la Liberación, en la que la refutación del orden social y la condena del capitalismo se hizo más dura, la deuda con las ciencias sociales más directa, el recurso a la crítica marxista más abierto y el enlace entre teología y praxis más orgánico. Muchos de sus seguidores asumieron la búsqueda de justicia social como una cruzada revolucionaria imprescindible para fundar un orden terrenal coherente con el del Evangelio”. Zanatta, Loris, *Historia de América Latina. De la Colonia al siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 178

¹⁷ Valga aquí referir el testimonio del teólogo español Diego Irrázaval: “Como se ha visto, en Nicaragua, la sorprendente participación de la masa cristiana en su revolución, se debe en parte a su misma religiosidad. Esto lleva a pensar en el resto del continente. Hay en todas partes una tradición de resistencia y protesta religiosa de los pobres, de una fe con mística y alegría que transforma la realidad. Cuando esta tradición creyente encuentra las mediaciones de una práctica social revolucionaria, entonces aparece con mayor fuerza y transparencia el dinamismo liberador de la religiosidad”. Irrázaval, Diego, “Nicaragua: una sorprendente religiosidad”, en Richard, Pablo y Diego Irrázaval, *Religión y Política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, Costa Rica, DEI, 1981, pp. 51-52.

de la Biblia en América Latina encuentra su raíz, fuerza y originalidad, en la presencia y revelación de Dios en el mundo de los pobres. Desde este *locushistórico-existencial*, la lectura de la Biblia se hace urgente y necesaria para la liberación espiritual del pueblo pobre de Dios. Esta liberación espiritual –base de la posterior liberación material-, se efectúa por medio de la lectura popular de la Biblia. Su modo de interpretación tiene por objeto obtener hermenéuticamente una fuerza liberadora en lo político, ideológico y cultural. Pues cuando el pueblo pobre de Dios libera su conciencia religiosa y desencadena todo su potencial liberador, es todo el pueblo el que goza integralmente de la liberación, sostiene Pablo Richard. Así, el modelo hermenéutico denominado “Lectura Popular de la Biblia” es una práctica de lectura exegética realizada en el ámbito de las Comunidades Eclesiales de Base, insertas en los sectores populares de las sociedades latinoamericanas. Esta exégesis *política*, “busca rescatar el sentido histórico y espiritual original de la Biblia, a partir de la experiencia de la presencia y Revelación de Dios en el mundo de los pobres y en función del discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios”. De este modo, añade Pablo Richards, la “Hermenéutica de la Liberación es simplemente la teoría de esta práctica de lectura popular de la Biblia”.¹⁸

De lo anterior retenemos la siguiente noción: la “Hermenéutica de la Liberación” es una *teoría* de la práctica interpretativa. Pablo Richard explica que en la “Hermenéutica general”, la interpretación del texto es una producción de sentido al interior de nuestra historia que afecta al texto mismo. Partiendo de esta noción abstracta –centrada en la premisa de la *aplicación* dogmática con miras a su efectucción pastoral- el aporte o matiz específicamente latinoamericano reside en el hecho de que al utilizar el texto bíblico para discernir y comunicar la Palabra del Dios vivo –el Dios que se hace presente y se revela en el mundo de los pobres, de acuerdo con Pablo Richard-, ello comporta una relectura de las Sagradas Escrituras en términos de una transformación liberadora del texto mismo. Al ser utilizado como medio de discernimiento y comunicación de la Palabra de Dios en el mundo de los pobres, aclara el teólogo chileno, es lo que se llama en forma más general *el sentido espiritual de la Biblia*.

¹⁸ Richard, Pablo, “Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la Liberación”, en *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, San José de Costa Rica, N° 1, 1988, p. 28.

Esto requiere precisar la noción de “sentido espiritual”. Para ello es necesario precisar el triple sentido de la Biblia. Primero, determinar el *sentido textual* (literal), que considera a la Biblia como una realidad escrita en sí misma, con una estructura interna y una estructura externa. Segundo, extraer el *sentido histórico*, que considera al texto como testimonio de la Palabra revelada en un pasado concreto, en donde nació y devino historia. Tercero, alcanzar el *sentido espiritual* que adquiere el texto cuando se utiliza para discernir la Palabra de Dios en nuestra actualidad, y para comunicar esta Palabra a otros. El sentido literal narra los hechos (gesta), pero estos hechos no tienen sentido si no se descubre su sentido espiritual. Pablo Richard resume todo esto diciendo que el sentido textual nos da el *presente* del texto, el sentido histórico el *pasado* del texto y el sentido espiritual el *futuro* del texto. Si el sentido literal descubre la historia pasada de la Palabra de Dios, el sentido espiritual revela esa Palabra de Dios en nuestro pensamiento, práctica y esperanza.

Al respecto Pablo Richard emplea la metáfora de que la Biblia es como una linterna, que no solamente contiene energía, sino que aporta luz para encontrar el camino. Asimismo, la Biblia es un “canon”. El teólogo chileno acepta como absolutamente válida esta categoría, que significa “norma”, pero también “medida” y “criterio”. La premisa de Pablo Richard es que el *canon* es un instrumento para trabajar, y consecuencia para abrir, no para cerrar o clausurar el sentido textual. De esto deduce que el “canon bíblico” corresponde al “sentido espiritual de la vida”. Aquí el *sentido espiritual* es el criterio exegético fundamental. A su vez, indica el teólogo chileno, el “sentido espiritual” está compuesto por tres subniveles. Estos son –siguiendo la tradición teológica, como mínimo, desde Agustín de Hipona- el sentido alegórico, el sentido moral y el sentido anagógico. El sentido alegórico indica lo que debemos creer. Construye una nueva interpretación y funda una nueva teología, una nueva manera de entender la Fe. El sentido moral enseña lo que debemos hacer. Crea una nueva práctica, una nueva manera de ser o de actuar en la historia. El sentido anagógico muestra hacia dónde debemos ir. Crea una nueva esperanza, un nuevo proyecto histórico, una nueva utopía. Pablo Richard sostiene que nosotros leemos la Biblia (sentido literal), pero también la Biblia nos lee a nosotros (sentido espiritual). Así es que se revela en nuestra praxis, en nuestra teología y en nuestra utopía la Palabra de Dios. Se trata de la positividad histórico-práctica del *círculo hermenéutico*.

Ahora bien, un aspecto fundamental del enfoque teológico de Pablo Richard estriba en acentuar la contradicción que el “pueblo de los pobres” sufre entre su experiencia de Dios y la teología dominante de cuño occidental. Pablo Richard afirma que cuando el pueblo se organiza y toma conciencia, y, por un proceso de evangelización, descubre a Dios en su propio mundo, simultáneamente entra en contradicción con las concepciones dominantes de Dios. Lo que es especialmente cierto en América Latina, continente profundamente religioso y a la vez profundamente oprimido, estima el teólogo chileno. Añade que a diferencia de la teología europea dominante, en América Latina se hace una experiencia del Dios de Jesús, el Dios de la Biblia. Pero en el mundo opresor se encuentra una teología profundamente idolátrica, donde Dios, o es manipulado o es sustituido por falsos dioses. De modo que cuanto más el pueblo toma conciencia de la presencia y Revelación de Dios entre los pobres, tanto más se sufre esa contradicción con la teología idolátrica dominante. En consecuencia –explica Pablo Richard-, si el “proceso hermenéutico *nace* de la experiencia de Dios en el mundo de los pobres (raíz) y *se realiza* para discernir la Palabra de Dios y para comunicar esa Palabra de Dios en el mundo de los pobres (objetivo)”, se debe a que tanto “la raíz como el objetivo tienen a su vez un *contexto político*”. En suma, porque no es posible “hablar de una hermenéutica de la liberación, sin entrar en contradicción con una hermenéutica opresora y ésta ciertamente existe, aunque nunca se hable de ello”. Esto exhibe que existe “una teoría dominante de la interpretación bíblica y una lectura dominante de la Biblia que la transforma en un instrumento de dominación”, de modo tal que se da una “lucha hermenéutica entre teorías y lecturas bíblicas contrapuestas”. Así, la “*lucha hermenéutica es por lo tanto una lucha profundamente espiritual, aunque en su raíz y en su contexto exista ciertamente una ruptura [hermenéutica] y una consecuencia de carácter político*”.¹⁹

Sobre esta noción de “lucha hermenéutica” entre una teología occidental dominante y una teología crítica periférica es que Pablo Richard retoma el concepto de Severino Croatto de “Hermenéutica de la Liberación”. Su punto de partida es siempre el contexto de dominación colonial y neocolonial del Tercer Mundo. Sostiene que la Cristiandad Colonial occidental impuso el dominio del español sobre el indio, del varón sobre la mujer y del ser humano sobre la naturaleza, y fundó así una espiritualidad simultáneamente etnocéntrica,

¹⁹Ibíd., pp. 36-37.

patriarcal y anticorporal. Sin embargo, considera que hubo 500 años de resistencia espiritual a la dominación occidental, gracias a lo cual ha nacido una nueva conciencia y una nueva experiencia del Espíritu, que anima especialmente a los movimientos de liberación de los indígenas, de los negros, de la mujer, de los jóvenes y de la naturaleza. Postula que América Latina podrá reconstruir su vida, su identidad y su autonomía, solamente a partir de la raíz de esta resistencia indígena y afroamericana. Desde su punto de vista, la lucha del indio y del negro por su vida, por su cultura y por su religión, es la única perspectiva radical que permite tomar conciencia de la dominación colonial occidental y desarrollar una reflexión teológica, hermenéutica y espiritual, auténticamente liberadora y *alternativa* a la dominación occidental en la fase neocolonial del capitalismo.

Las posibilidades de resistencia política e ideológica en el contexto de la actualidad –plantea el teólogo chileno a principios de la década del noventa del siglo XX, semejante a cómo va culminando la presente década del siglo XXI, de asedio neoderechista a las experiencias democrático-populares radicales del subcontinente-, se desarrolla en una conciencia donde se da la unidad de la dimensión de la *cultura* indígena, negra y mestiza, de *género*, esto es, de las mujeres, y de la *naturaleza*, que involucra la tierra, el cuerpo, el cosmos y el medio ambiente. A esto se suma la dimensión básica del *trabajo-tierra* y de la *soberanía*, o sea, de la autonomía de las naciones frente a la injerencia extranjera. Según Pablo Richard, de este modo, en América Latina se produce una subversión del Espíritu que influye directamente en la manera de *leer* y de interpretar la Biblia. Este diagnóstico justifica la tesis de que la “Hermenéutica de la Liberación” se ha ido transformando en los últimos años en una Hermenéutica del Espíritu. Ésta hermenéutica del sentido bíblico espiritual “une *cultura-género-generación-trabajo-tierra-naturaleza-soberanía*, fundada en la alianza de indios, negros, mujeres, jóvenes, trabajadores, naturaleza y tierra”. Se trata de una “una conciencia y un movimiento diferenciado y múltiple, pero profundamente unido en la resistencia a la dominación colonial actual”. A esta conciencia o movimiento histórico Pablo Richard la llama “simbólicamente *Sur*, dado que después del fin de la guerra fría y de la confrontación Este-Oeste, se impone como dominante la contradicción Norte-Sur”. En tal sentido, señala, esta “nueva conciencia que nace del Sur, donde se unifica la dimensión de *cultura-género-generación-trabajo-naturaleza-tierra-soberanía*, exige asimismo una

Hermenéutica del Sur, que oriente una nueva interpretación bíblica en contra de la conciencia occidental colonial dominante”.²⁰

La Hermenéutica de la Liberación es una Hermenéutica del Sur, propone Pablo Richard. Y ésta *Hermenéutica de la Liberación del Sur* opera en el marco de la exégesis bíblica, al menos en un comienzo. Pues hasta ahora la Biblia fue leída e interpretada en una hermenéutica colonial y occidental de dominación, afirma el teólogo chileno. En la Lectura Popular de la Biblia, al contrario, se está rescatando el auténtico sentido que tiene el Espíritu en la tradición escatológico-mesiánica. La lectura popular de la Biblia, practicada en las llamadas Comunidades Eclesiales de Base de América Latina, identifica lo espiritual y lo racional con la liberación del indio, del negro, de la mujer, del joven y de la naturaleza. Esta hermenéutica contextual de intención política pretende orientar bíblicamente el movimiento de liberación de los oprimidos, que según Pablo Richard –cabe insistir- es la suma de los movimientos indígenas, afroamericanos, obreros y campesinos, de liberación de la mujer, ecológicos, de niños y de jóvenes, y aun de liberación nacional. Es un movimiento por la vida, pero al mismo tiempo es un movimiento espiritual. Forma parte de un movimiento de liberación general en contra del pensamiento colonial occidental. A la vez que, teológicamente, la liberación de los oprimidos está rescatando el sentido de lo espiritual (bíblico) actual en la historia. En consecuencia, el movimiento de liberación es fundamentalmente un movimiento espiritual. Dado que el Sur es pobre en dinero, tecnología y armas, pero rico en Espíritu, en humanidad y en cultura, dice Pablo Richard, la “Hermenéutica de la Liberación es una Hermenéutica del Sur, una hermenéutica del Espíritu, una hermenéutica de los pobres y de los oprimidos, marcada también por la teología de la Cruz (cr. 1 Cor. 1 y 2)”.²¹

Ahora bien, Pablo Richard aclara que la Hermenéutica de la Liberación no es sólo una hermenéutica políticamente contextualizada o una hermenéutica con una opción y ubicación social determinada, sino que además busca crear un *nuevo espacio interpretativo*, que pretende diferenciarse claramente del espacio hermenéutico académico y también del espacio hermenéutico litúrgico-institucional de las Iglesias. En nuestros términos: define un lugar de enunciación *alternativo*. El nuevo espacio hermenéutico

²⁰ Richard, Pablo, “Crítica de la Hermenéutica Occidental y Lectura Popular de la Tradición: Hermenéutica del Espíritu”, en *Pasos. Segunda Época*, San José, N° 49, septiembre-octubre 1993, p. 6.

²¹ *Ibíd.*, p. 7.

comunitario, precisa Pablo Richard, no cuestiona fundamentalmente los métodos tradicionales de la interpretación bíblica, sino que cuestiona radicalmente el espíritu y la finalidad con que estos métodos son utilizados. Éste es para nosotros un aspecto fundamental que quisiéramos subrayar. Para el teólogo chileno es importante que el espacio hermenéutico comunitario sea fiel a su dinámica comunitaria y espiritual interna y a su inserción profunda en la realidad histórica y cultural del Pueblo de Dios, pero simultáneamente es necesario que en este nuevo espacio hermenéutico se realice un *trabajo exegético y científico propio*. En efecto, si los “exégetas profesionales, que trabajan en el espacio creado por la Hermenéutica de la Liberación, ciertamente leen y estudian a los grandes exégetas de la academia del Primer Mundo”, es preciso, con todo, “hacer muchas veces una distinción entre las investigaciones concretas que ellos realizan y el resultado global de dichas investigaciones”, porque hay “muchos elementos exegéticos aislados que pueden ser útiles a nuestra exégesis, pero rechazamos el resultado global”, esto es, aquél referido al “contexto y el espíritu en el cual dicho resultado se inscribe”. Metafóricamente, escribe Pablo Richard, “podemos decir que utilizamos los ladrillos, pero no la casa construida con esos ladrillos”. Es que bajo esta luz, el resultado global de las investigaciones de la teología occidental es contrario y ajeno al trabajo exegético latinoamericano. De modo que si los teólogos europeos, explica Pablo Richard, tienen “otro contexto, otros objetivos, sirven a otros intereses, tienen su propio mercado de circulación y venta y, lo más importante, respiran otro espíritu y cultura”, nosotros utilizamos “sus ladrillos, pero no entramos en su casa”, puesto que nuestro “espacio hermenéutico es diferente”.²²

A modo de conclusión

Reuniendo los hilos, quisiéramos retener aquí tres nociones concomitantes, procedentes de los autores reseñados, que nos revelan la dimensión *hermenéutica* del Pensamiento Alternativo. De Ricardo Salas Astrainextraemos la idea de que la principal innovación de la hermenéutica latinoamericana estriba en el reconocimiento de los mundos

²² Richard, Pablo, “Hermenéutica de la Liberación (teoría para una Lectura Comunitaria de la Biblia)”, en *Pasos. Segunda Época*, San José de Costa Rica, Número Especial 5, 1995, p. 53.

de la vida periféricos, ligados a las culturas autóctonas y populares, y que donan racionalidades alternativas a la racionalidad occidental dominante, lo que supone que dicha lógica subyacente integra la búsqueda narrativa y política de identidades plurales y mestizas. Pero de este planteo del filósofo chileno, lo que más nos interesa es la distinción de lo que considera son dos tipos o modelos de hermenéutica latinoamericana: a) el que se basa en las tradiciones simbólico-religiosas de cuño comunitario, y b) el que parte de los movimientos y sujetos históricos que definen una historia continental de luchas y resistencias.

De Mauricio Beuchot nos interesa, paralelamente a Salas Astrain pero con una centralidad ontológica mayor, la forma en que confiere primacía a la Hermenéutica en el filosófico latinoamericano. De esta decisión teórica nos interesa la propuesta de que con la Hermenéutica Analógica se puede acceder a un pluralismo cultural dialógico, dentro de un marco democrático. Esto supone una apuesta teórica por la idea de mestizaje cultural, que en el caso del filósofo mexicano viene inspirada en clave neobarroca. Por ello sostiene que el mestizaje cultural es la única vía que conduce a la comprensión y a la comunicación entre las culturas. No nos despierta el mismo entusiasmo la tesis de que el diálogo intercultural debe someterse al canon ético de la *phrónesis* como orientación normativa rectora. Nos suscita más interés un modelo hermenéutico radical, del estilo del que nos proporciona el teólogo chileno Pablo Richards, de tendencia socialista y revolucionaria en los años setenta y ochenta. De su enfoque rescatamos particularmente la idea de que la teología latinoamericana entra en contradicción con la teología europea dominante a partir de un modelo de lectura liberador, y en consecuencia, radicalmente político. Ello define su locus enunciativo *alternativo* en clave de lo que denomina “Hermenéutica de la Liberación/Hermenéutica del Sur”.

La ventaja que advertimos en el planteo de Pablo Richards es que el modelo de lectura liberador de su *Hermenéutica de la Liberación del Sur* logra conectar internamente —esto es, desde la propia estructura epistemológica de su método exegético— las dos vías de lectura latinoamericana identificadas por Salas Astrain de modo separado, a saber, la vertiente simbólico-religiosa y la vertiente socio-política. Y ello, a la vez, confiriéndole un puesto central a la Hermenéutica en el pensamiento teológico latinoamericano, como lo hace Mauricio Beuchot aunque desde el paradigma analógico. Esta hermenéutica radical de

intención liberadora ofrece pues un modelo, acaso susceptible de transferencias analógicas inter-genéricas y transdisciplinarias, en donde lo simbólico y lo social ni se escinden ni se solapan entre sí.

Lo que nos preguntamos aquí, a modo de interrogación abierta, es si el Pensamiento Alternativo, para admitir en su sistema conceptual una Hermenéutica Liberadora del Sur, puede traducir la dimensión teológica presente en Richards, pero también en Beuchot, en términos profanos y laicos. Sin perder, en el camino, la fuerza simbólica de su reserva escatológica o retención mesiánica. Cabría insinuar, como principio de una discusión que aquí sólo sugerimos, que el Pensamiento Alternativo puede proponerse mantener conectadas las esferas alegórico-teológica y político-ideológica, a cuenta de extraer de la primera, con independencia de toda dogmática de la fe, la exigencia de un principio sistemático de liberación en el plano de la *historia de las ideas*. De modo que no por fundarse en los criterios de orientación *emergente* de su humanismo crítico, lo alternativo – pensamiento esperanzado- deba privarse de incorporar, en su propia semántica conceptual y en su diálogo teórico Sur-Sur, la energía simbólica de las imágenes apocalípticas de redención escatológica –de la promesa del acabamiento de una historia de dominación y humillación en un Reino de Dios-, contenidas en el anhelo de justicia –del que se grita pero también del que se musita o aún se calla- de los oprimidos y las oprimidas de Nuestra América. Si ese diálogo laico y profano con la expectación mesiánica de la Teología de la Liberación es posible, nosotros creemos que el término “Hermenéutica de la Liberación del Sur” –aquí inspirado en los escritos de Pablo Richard sólo a título ilustrativo- puede incorporarse como un aporte fundamental al vocabulario emancipatorio del Pensamiento Alternativo. De modo tal que ya en un marco categorial humanista, esas imágenes salvíficas puedan experimentar otras inflexiones lexicales y prácticas, encarnadas en la terrenidad fáctica y finita donde acontece todo “a priori antropológico”.²³

Bibliografía

²³“El ‘a priori antropológico’ de Roiges visto como condición de posibilidad de un género de conocimiento filosófico radicado en una subjetividad histórico-temporal y no trascendental. [...] Para Roig la filosofía es un hacerse y un gestarse del hombre en sus estructuras, como una función vital atravesada por los conflictos y las luchas que cruzan la sociedad e impulsan la historia. Este contexto social constituye su *a priori* respecto de todo desarrollo teórico”. Pérez Zabala, Carlos, “A priori antropológico”, en *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, op. cit., 2008, p. 23.

Cárdenas Castro, Juan Cristóbal, “La *subsunción* de la Teoría de la dependencia por la Filosofía de la Liberación: del *giro dependencista* al *giro decolonial*”, en Gandarilla Salgado, José (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016.

Biagini, Hugo, *La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012.

Beigel, Fernanda, “Vida, muerte y resurrección de las <<teorías de la dependencia>>”, en Fernanda Beigel et. al., *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analógica y del umbral*, Salamanca, San Esteban, 2003.

_ *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2004.

_ “Hermenéutica, analogía y dialéctica para América Latina”, en *Stromata*, Buenos Aires, Nos 1-2, enero-junio de 2009.

_ “Aproximación a una Hermenéutica Analógica”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, Vol. 30, N° 10, 2009.

Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Tomo II, Buenos Aires, Biblos, 2003.

Fernandez, David, “<<Cristianos por el Socialismo>> en Chile (1971-1973). Aproximación histórica a través del testimonio oral”, en *StudiaZamorensia*, Zamora, Segunda Etapa, Vol. IV, 1997.

Irrázaval, Diego, “Nicaragua: una sorprendente religiosidad”, en Richard, Pablo y Diego Irrázaval, *Religión y Política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, Costa Rica, DEI, 1981.

Oviedo, Gerardo, “Analogía”, en Biagini, Hugo E. (dir.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo. Adenda*, Buenos Aires, Biblos, 2015.

Pérez Zabala, Carlos, “A priori antropológico”, en *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Roig, Arturo y Hugo Biagini (eds.), Buenos Aires, Biblos, 2008.

Richard, Pablo, “Lectura Popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la Liberación”, en *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, San José de Costa Rica, N° 1, 1988.

_ “Crítica de la Hermenéutica Occidental y Lectura Popular de la Tradición: Hermenéutica del Espíritu”, en *Pasos. Segunda Época*, San José, N° 49, septiembre-octubre 1993.

_ “Hermenéutica de la Liberación (teoría para una Lectura Comunitaria de la Biblia)”, en *Pasos. Segunda Época*, San José de Costa Rica, Número Especial 5, 1995.

Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 Vol., Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.

Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural. Ensayo de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)Lecturas del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile, UCSH-LOM, 2005.

_ “Hermenéuticas en juego, identidades culturales y pensamientos latinoamericanos de integración”, en *Polis [En Línea]*, 18, 2007.

_ “Hermenéutica”, en *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Roig, Arturo y Hugo Biagini (eds.), Buenos Aires, Biblos, 2008.

Zanatta, Loris, *Historia de América Latina. De la Colonia al siglo XXI*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.