

# ***PAUL RICOEUR Y LA INTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO RELIGIOSO EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA***

*Israel Flores Olmos*

*Sumario:* El símbolo religioso juega un papel fundamental en la hermenéutica de Ricoeur y tiene una gran influencia en los planteamientos de la filosofía de la liberación en América Latina. Para esta corriente de filosofía los mitos y los símbolos son una alternativa a la filosofía racionalista de Europa. El autor analiza el influjo de Ricoeur en Dussel y Scannone, y la importancia de la hermenéutica de los mitos para la filosofía política.

*Palabras clave:* símbolo religioso, hermenéutica, filosofía de la liberación, Dussel, Ricoeur.

*Summary:* The religious symbol plays a fundamental role in the hermeneutic of Paul Ricoeur and has a great influence in the Philosophy of liberation in Latin America. For this current of philosophy the myths and the symbols are alternative to the rationalised philosophy of Europe. The article analyse the influence of Ricoeur in Dussel and Scannone, and the importance of the Hermeneutic of the myths for the political philosophy.

*Key words:* religious symbol, hermeneutic, Philosophy of liberation, Dussel, Scannone, Ricoeur.

Fecha de recepción: 22 febrero de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 21 mayo de 2015

## **1. Introducción**

Los cambios culturales y los nuevos planteamientos filosóficos han puesto en cuestión elementos que anteriormente se daban por seguros. Se ha pasado de la muerte de Dios a la crisis del sujeto, y con ello a cuestionar elementos que habían servido hasta ahora como orientadores de la cultura occidental, con todo:

“El problema es que el hombre sigue haciéndose preguntas metafísicas, es decir, que desbordan lo positivo, lo fáctico, lo dado, y que necesita de cosmovisiones dadoras de identidad. No es posible dejar vacía la cultura de valores, ideales, creencias e ideas que canalizan la conducta, determinan las reglas de juego sociales y ofrece modelos de identidad. Por eso, la supuesta superación de la metafísica en la sociedad posmoderna encubre el triunfo de una ideología global, la

del fin de las ideologías, que consagra el triunfo del liberalismo y la razón funcional, las más determinantes hoy. No hay sociedades postmetafísicas, porque no podemos prescindir de una visión del mundo y del hombre”<sup>1</sup>.

Entre los saberes que orientan la visión del mundo y del ser humano se encuentra el religioso. Para los filósofos de la liberación latinoamericana el tema de la religión es un tema central. Scannone fue el primero que desde esta óptica planteó la cuestión del “Dios de la historia y la praxis de liberación”, con un lenguaje posmoderno y latinoamericanamente situado de la trascendencia con respecto a un acceso filosófico a Dios aceptable para el hombre actual en perspectiva latinoamericana. En este sentido cabe señalar a la teología de la liberación como otro de los importantes antecedentes de las filosofías de la liberación latinoamericanas.

## 2. El antecedente de la teología de la liberación

Un grupo de teólogos y pastoralistas en América Latina tomaron conciencia de la situación histórica y estructural que padecían los pobres a causa de sus sufrimientos, de sus carencias e injusticias. Ante tal hecho coincidieron en señalar el compromiso que la Iglesia debía tomar con los pobres, y no solo de palabra, sino de manera eficaz, práctica, para buscar los cambios profundos en medio de tales estructuras de opresión. De modo que para la teología de la liberación:

“El no hacer ni decir nada ante dicha situación de pecado, apareció como una connivencia intolerable. Los aspectos proféticos de la denuncia, de lo contestatario, se fueron aclarando como parte de la misión de la Iglesia. Una vida cristiana intimista, encerrada en lo individual y familiar chocaba con las necesidades ingentes de nuestras sociedades. La moral y ética cristianas aparecían con fuertes deficiencias, debido a sus lagunas y silencios, por estar esculpidas para otras culturas y épocas”<sup>2</sup>.

La teología de la liberación entendió entonces que la comunión con el prójimo pasa necesariamente por la opción por los pobres. De modo que amar al prójimo se hace realidad cuando se ama a los empobrecidos de la tierra. Pero no se trata de un puro sentimiento, sino de hacerse eficazmente hermano con el pobre y vivir con él la fraternidad de manera comprometida con su liberación. La escandalosa brecha entre ricos y pobres, llevó a descubrir el rostro sufriente de Cristo en los pobres, situando correctamente la perspectiva teológica. De modo que para la teología de la liberación, la teología no es

<sup>1</sup> J.A. ESTRADA, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 2001, 21-22.

<sup>2</sup> R. OLIVEROS MAQUEO, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, Centro de Reflexión Teológica, México 1977, 44.

la palabra primera, sino es un acto segundo. Dicha palabra está en la vida del pueblo<sup>3</sup>. La teología no puede estar desligada del pueblo, y menos aún de su praxis. La teología tendrá que reflexionar críticamente sobre la sociedad y la Iglesia, ligada a la praxis y cumpliendo una vocación profética desde la lectura de los acontecimientos históricos para desvelar su sentido profundo. Todo esto con el propósito de que el compromiso liberador de los cristianos sea más lúcido, de manera que la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se ubique en la praxis histórica. Como indica Gustavo Gutiérrez: “La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y necesita”<sup>4</sup>. Todo ello implica:

“una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad [...] una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal– al don del Reino de Dios”<sup>5</sup>.

La teología de la liberación presupone una opción política, ética y evangélica previa que se instaura en la opción por los pobres. En su compromiso por la liberación de estos ha de evaluar la realidad social a partir de y con ellos, reflexionando teológicamente, partiendo de la causa de los pobres y actuando a favor de su liberación. Estas son opciones políticas, ya que sitúan al teólogo en un determinado lugar social, al lado de los oprimidos; es una opción ética, porque nace de la indignación; y es una opción evangélica, al encontrar su motivación más profunda en el evangelio. La teología de la liberación se valdrá de mediaciones socioanalíticas y hermenéuticas para la interpretación de la realidad del pueblo<sup>6</sup>.

En cuanto a las mediaciones socioanalíticas la teología de la liberación se ha valido de los aportes de las ciencias humanas críticas en economía, política, sociología e historia. Pero también tiene sus mediaciones hermenéuticas las cuales son indispensables para entender críticamente lo dado en la Escritura como respuesta a una determinada situación. No se toma el decir escriturístico como algo determinado y conclusivo, sino como respuesta a una situación, desde la cual se entiende y se alcanza la clave para

<sup>3</sup> Cf. R. OLIVEROS MAQUEO, “Historia de la teología de la liberación”, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, (Eds.) *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, T.I., Trotta, Madrid 1994, 21-25.

<sup>4</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, 70.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 72.

<sup>6</sup> Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 378-379.

referir lo ya dicho, a lo por decir en nuestra situación distinta<sup>7</sup>. Así, ante los textos es necesario considerar que:

“No deberíamos pasar por alto que los textos no se abren a esta lectura presente a pesar de su historicidad concreta, local y fechada sino en y por ella [...] El uso crítico de los instrumentos que nos ayudan a alcanzar una mejor comprensión de esta historicidad, por más ambiguos e imperfectos que sean, resultan indispensables para la reflexión sobre nuestra obediencia actual. Alcanzamos por medio de ellos lo que el profesor Casalis ha llamado “una circulación hermenéutica” (en contraste con el famoso “círculo hermenéutico” de Bultmann) entre texto en su historicidad y nuestra propia lectura del texto en su búsqueda de una praxis histórica fiel”<sup>8</sup>.

Cabe señalar aquí que entre los instrumentos hermenéutico-críticos que están en el fondo de la teología de la liberación se encuentra la crítica textual y el aporte de la hermenéutica de H.G. Gadamer (“círculo hermenéutico”) y P. Ricoeur (“sentido y excedente de sentido del texto”, “mundo de texto”, “sospecha hermenéutica”, etc.)<sup>9</sup>. Con la hermenéutica crítica de los textos vino también la crítica de la religión. Pero de otro modo a como se hace en Europa, pues el contexto es diferente. Mientras en Europa el contexto sobre la crítica de la religión es el del ateísmo, en Latinoamérica es la idolatría, entendida como la creación de absolutos por el sujeto y el sacrificio humano a esos absolutos (patria, mercado, raza, religión, etc.).

Así, la crítica de la religión se volcó contra las sectas, las religiones en general y aún contra la institucionalización de la Iglesia y, en especial, contra las estructuras socioeconómicas que se detentan como ídolos de la muerte<sup>10</sup>. La crítica de la religión en la línea de Rubem Alves<sup>11</sup>, por ejemplo sirve

“como punto de partida para revisar profundamente la tarea teológica y algunos de sus “presupuestos”. Así se rescata, por un lado, su valor como vehículo de una protesta sostenida contra la imposición dogmática de la realidad por parte de

<sup>7</sup> Cf. I. ELLACURÍA, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología de latinoamericana” en VARIOS, *Teología y mundo contemporánea. Homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975, 345-346.

<sup>8</sup> J. MÍGUEZ BONINO, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977, 128

<sup>9</sup> Cf. S. CROATTO, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, CEP, Buenos Aires 1978; C. MESTERS, *Por detrás de las palabras*, Palabra, México 1990; J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1975.

<sup>10</sup> Cf. P. RICHARD ET AL, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, DEI, Costa Rica 1989.

<sup>11</sup> Cf. R. ALVES, *Cristianismo ¿opio o liberación?* Sígueme, Salamanca 1973; *What is religion?*, Orbis Maryknoll 1984.

los poderes dominantes y, por el otro, al confrontarla con la ciencia, su función subversiva, al oponerse terminantemente a los dictados de la realidad “objetiva” presentada por aquella como único ideal que puede aspirar la humanidad. La práctica religiosa, además, es mostrada como un sustrato humano, que al ser manipulado por las instituciones que la administran, puede ser reconstruida como un mecanismo liberador que siempre se ha expresado, marginalmente, como una posibilidad utópica de buscar caminos para transformar el mundo”<sup>12</sup>.

Otro elemento que será fundamental en la teología de la liberación y que de alguna manera influirá en las filosofías de la liberación es el papel central de la teología popular, que se muestra viva con sus tradiciones y sus desafíos en las comunidades eclesiales de base<sup>13</sup>. En dichas comunidades se recoge el sentir y las preocupaciones fundamentales de la vida del pueblo. Su experiencia espiritual que se manifiesta en sus tradiciones populares y que articulan una praxis y un discurso propio por la liberación. Es ahí donde se vive también la fuerza espiritual de los pobres con su creatividad teológica enraizada en el tercer mundo, pero con toda su riqueza humana, cultural y espiritual<sup>14</sup>. Señalamos así solamente algunos puntos de influencia (aunque hay más) de la teología de la liberación sobre la filosofía de la liberación, aunque con el paso de los años las influencias serán mutuas: la primacía de la praxis, el recurso a las mediaciones sociológicas, las mediaciones hermenéuticas, la crítica de la religión y la teología popular<sup>15</sup>.

### 3. Lenguaje y símbolo religioso

Todo el movimiento teológico de la liberación, y la preocupación por las teologías populares van a influir también en los filósofos de la liberación. Como Scannone mismo expone, su fenomenología de la religión parte en primer lugar de su crítica de la experiencia y el lenguaje religioso desde una nueva experiencia religiosa enseñada por el rostro de los pobres, además de la experiencia histórica de la liberación que responde responsablemente *de y con* los pobres. Luego, enfatizará la sabiduría de los pobres y la necesidad de aprender de ellos, llevando a concepto la epifanía del infinito en el exceso de sentido, no sólo de sus rostros, sino de sus símbolos, ritos, etc., en paralelo a su

<sup>12</sup> L. CERVANTES-ORTIZ, *Series de sueños. La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*, Centro Basilea de investigación y apoyo, México 2003, 148.

<sup>13</sup> Cf. J. M. CASTILLO, *Teología popular I-III*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012-2013.

<sup>14</sup> Cf. L. BOFF, ... *Y la Iglesia se hizo pueblo. “Eclesiogénesis”: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986; *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982; Pablo Richard, *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, DEI, Costa Rica 1988.

<sup>15</sup> Para un análisis más detallado Cf. R. FORNET-BETANCOURT, “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”: *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 78 (2000) 679-702; A. GONZÁLEZ, “El significado filosófico de la teología de la liberación”, en J. COMBLIN, J. GONZÁLES FAUS Y J. SOBRINO, (Eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 366 pp.

creatividad con la praxis histórica, social y cultural. Por la vía corta de la fenomenología levinasiana como por la vía larga de la hermenéutica ricoeuriana, planteará la cuestión de Dios y la religión, en relación con la historia y la praxis. Así Scannone media la fenomenología del rostro de los pobres a través de la vía de la hermenéutica<sup>16</sup>.

En un artículo que titula “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur”<sup>17</sup>, Scannone expone los principios por los cuales el filósofo francés interpreta los símbolos como logos, como lenguaje, que tienen un dinamismo intrínseco y que piden una interpretación. Reconoce así la importancia y la influencia del pensador francés en su metodología de la interpretación de los símbolos. Scannone subraya cómo la interpretación hermenéutica de los símbolos de Ricoeur le permite moverse en el nivel del concepto que, posteriormente, se abre a otro espacio distinto: el de la reflexión propiamente filosófica. El cual a su vez, plantea desde sí el problema propiamente especulativo. Por otro lado y retomando el tema de la *metáfora viva*, Scannone observa la novedad de su significación con que Ricoeur la caracteriza. Aunque todavía no es un saber por el concepto, es ya una “demanda de concepto”, que, por la vehemencia ontológica propia de la intención semántica de la metáfora, se presenta como un esbozo todavía no conceptualmente determinado y articulado. Es un esbozo de pensamiento conceptual tanto en el sentido como en la referencia a la realidad, “es ya aurora de reflexión” que para la analítica de los símbolos de Scannone será central<sup>18</sup>.

Scannone aprovecha la hermenéutica simbólica y el aporte del análisis de la metáfora de Ricoeur para su hermenéutica de los símbolos religiosos. Deja claro que la reflexión, para no ser abstracta y vacía, sino concreta y, para que tenga verdad, necesita de la hermenéutica de los símbolos. La reconoce como una hermenéutica postcrítica que pasa por el conflicto de las interpretaciones que, sin superarlo, lo trasciende al ubicarlo con respecto a la reflexión. Es por tanto, el pensamiento reflexivo el que pide y justifica una lógica de doble sentido. La reflexión concreta es para Ricoeur nuestro propio esfuerzo de existir y nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de dicho esfuerzo y deseo. La reflexión concreta supone un Cogito descentrado de su pretensión de autofundamentación, tanto arqueológicamente, como resultado de la hermenéutica de la sospecha (Freud, Nietzsche y Marx) y teleológicamente en su forma antitética por una hermenéutica teleológica de las figuras del espíritu (Hegel) y de la cultura, todo esto lo sigue Scannone muy de cerca. Scannone valora positivamente este aporte de Ricoeur para sus estudios de la filosofía popular<sup>19</sup>.

A Scannone le interesa sobre todo el aspecto conflictivo de la interpretación del símbolo religioso como campo privilegiado del conflicto de ambas tendencias her-

<sup>16</sup> Cf. J.C. SCANNONE, “Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina”: *Stromata* 65 (2009) 34.

<sup>17</sup> J.C. SCANNONE, Prólogo en PAUL RICOEUR, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo, Buenos Aires 2008, 9-19.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, 10-11.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 11-12.

menéuticas antitéticas (la sospecha y la teleológica), ya que pertenecen al campo de la cultura y están por tanto en la cultura popular, así lo explica:

“Ricoeur acepta y reinterpreta la crítica a la ilusión y alienación religiosa aportada por los maestros de la sospecha, pero la dialectiza con el movimiento inverso, teleológico, de esos mismos símbolos considerados como figuras del espíritu en su camino hacia el *télos* y movidos desde él. Pero ese *télos* (así como también el *arché*) no ha sido puesto por la conciencia, sino que la mueve hacia delante, en un movimiento que la descentra como fuente de sentido”<sup>20</sup>.

En un segundo momento, Scannone concretiza y enraíza más su filosofía de la liberación en su fenomenología de la religión. La concretiza desde una filosofía inculturada en América Latina. De ahí que a la sabiduría popular la entienda como mediación entre la religión y el lenguaje tanto religioso como analógico, pues para él, en la sabiduría de los pobres aparece más al desnudo lo humano en cuanto tal, sin los privilegios del tener, del poder y del saber. Así para Scannone, en el símbolo se da un primer paso de la hermenéutica de la experiencia de lo religioso, que luego puede ser pensado y “dicho” analógicamente pero sin poder ser agotado nunca en concepto o palabra<sup>21</sup>.

“De ahí que, junto a la cuestión de un lenguaje filosófico arraigado en el símbolo –según lo sugiere el planteo actual postcrítico (Ricoeur) como, sobre todo, la idiosincrasia cultural latinoamericana–, se exija asimismo su vinculación con la pasión y la acción ético-históricas, a fin de que dicho lenguaje no sea ideológico, sino que sea practicante (Maurice Blondel)”<sup>22</sup>.

La reflexión sobre el símbolo religioso además de hacerse por vía hermenéutica y analógica, conlleva la correspondiente práctica de la analogía, praxis de justicia en la misericordia, como respuesta responsable ante la interpelación de las víctimas<sup>23</sup>. En cuanto al tema del lenguaje religioso, lo que también Scannone ve como ventajoso en la filosofía de Ricoeur es que éste lo considera bajo su propia especificidad, y explica que el filósofo francés:

“se refiere ante todo a modelos poéticos según distintos géneros literarios (v.g. narraciones, proverbios, oráculos, himnos, textos legislativos, aun en “símbolo practicado” de los ritos...),

<sup>20</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>21</sup> Cf. J.C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, op cit., 190-199.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.*, 189.

a los que corresponden también “calificadores” por ej. narrativos [...] Dichos modelos simbólicos operan como metáforas, a través de una transgresión e innovación semánticas desde lo conocido a lo desconocido, e implican no sólo sentido sino referencia: *la verdad metafórica*, que se refiere a un mundo existencial de posibilidades realizables y ontológico de realidades transobjetivas. El “es” metafórico es siempre al mismo tiempo un “no es”, en la línea del “es como”. Pero el lenguaje poético se transforma en religioso gracias a los modificadores. Estos llevan lógicamente al infinito los modelos, tensionándolos hasta casi romperlos, ya que “cada semejanza implica siempre una *mayor* desemejanza”. Pues, por dicha tensión semántica, la flecha de sentido, lanzada al infinito, aunque apunta en una determinada dirección, nunca llega a “fijarse” en un objeto absoluto, pues así caería en la “ilusión trascendental” (Kant) y en la ontoteología (Heidegger)”<sup>24</sup>.

Para las filosofías de la liberación, el tema del lenguaje y el símbolo religioso es muy importante. Pero su acercamiento no es para desarrollar un discurso teológico, sino para encontrar en él las bases de la cosmovisión y de la cultura de los pueblos latinoamericanos. Esto no es fortuito pues entienden la importancia del simbolismo religioso para la filosofía, pues, como explica Estrada:

“Ante el fenómeno religioso nadie es neutral, ya que estamos condicionados por nuestra biografía personal y colectiva. En realidad, siempre estamos remitidos a un imaginario de sentido con raíces míticas, simbólicas y afectivas, que no sólo subyacen a las religiones sino también a las cosmovisiones filosóficas e incluso científicas. Podemos basar nuestro comportamiento en una comprensión no religiosa del hombre, en un humanismo de cuño científico y filosófico, pero esta cosmovisión humanista es tan mítica, infundamentable y en última instancia subjetiva como la religiosa. Podríamos afirmar que el ser humano siempre vive del mito, de comprensiones racionales, afectivas y simbólicas que ofrecen sentido, orientación y pautas de conducta”<sup>25</sup>.

De este modo, los filósofos de la liberación, conociendo bien el contexto religioso del América Latina realizan un análisis al modo en que se vive el cristianismo y la cultura popular en este contexto, aunque siempre desde una hermenéutica de la sospecha, pues son conscientes de que “todos los lenguajes sobre Dios son construcciones hu-

<sup>24</sup> J.C. SCANNONE, “Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina”: *Stromata* 65 (2009) 38-39.

<sup>25</sup> J.A. ESTRADA, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid 2003, 44.

manas, y, en última instancia, hay que cuestionar su verdad y pertinencia”<sup>26</sup>. El análisis de los relatos religiosos, aun de los relatos bíblicos y la tradición teológica que se vive en Latinoamérica, es esencial para los filósofos de la liberación pues todo lo que implica lo religioso se ha usado en muchas ocasiones como discurso de dominación que hay que desenmascarar. O bien, por otro lado, son signos de liberación que el pueblo ha usado para manifestar ahí su sentido, dolores y esperanzas que les descubren como nuevos sujetos en la historia. Así, bajo una hermenéutica de la sospecha, Franz Hinkelammert nos dice que se analiza la realidad social no como una realidad “a secas”, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Solo se puede percibir esa realidad que se nos aparece mediante las categorías teóricas usadas y dentro de ese marco es que llegan a tener sentido los fenómenos, y solo se la puede percibir a aquellos a los cuales podemos dar sentido. Así que el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo está presente en los fenómenos sociales mismos y puede ser derivado de ellos, tanto en los sistemas de propiedad, en los mecanismos ideológicos y en los religiosos. De este modo es necesario mostrar la estrecha relación que existe entre el sistema de propiedad afirmado, el marco categorial usado y la configuración de imágenes y misterios religiosos en el seno de una sociedad concreta, que se pretende transformar<sup>27</sup>.

#### 4. Hermenéutica filosófica de la liberación de los textos religiosos

En un ensayo en que Dussel despliega una lectura levinassiana de “aquel judío, enteramente judío Jeshúa de Nazareth”, previene a sus lectores dando su clave hermenéutica:

“Desde ya querría aclarar que las *narrativas simbólicas* y culturales (tenidas por teológicas) deseo interpretarlas (será una práctica hermenéutica originada de los estudios de F. Schleiermacher, G. Gadamer o Paul Ricoeur) de un *modo filosófico*. Muchos textos “religiosos”, como la *Odisea* de Homero, el *Libro de los muertos* de Egipto, el mito de Prometeo o el mito adámico (véase Ricoeur, 1963), la Biblia hebrea o el Nuevo Testamento cristiano, pueden ser leídos como “textos” sobre los que puede ejercerse un “trabajo filosófico”<sup>28</sup>.

Incluso en uno de sus recientes ensayos sobre el pensamiento de Pablo de Tarso, acercándose desde Walter Benjamín, y recordando a varios filósofos de la tradición que se han acercado también filosóficamente a sus textos (especialmente a la *Carta a los Romanos* de Pablo, como Heidegger, Hegel, y últimamente Zizek, Badiou y Abamben). Dussel reclama el acercamiento a dichos textos desde la filosofía y en clave de liberación. Entre las bases que da para el acercamiento a estos textos religiosos está en primer lugar el aporte de Ricoeur: “que los considera como pertenecientes a la lengua cotidiana

<sup>26</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>27</sup> Cf. F. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca 1978, 9-11.

<sup>28</sup> E. DUSSEL, *Materiales para una política de la liberación*, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés, México 2007, 260, nota 28.

histórica, esos textos simbólicos, religiosos, y hasta místicos en algunos casos, deben ser definidos como: “narrativas racionales *en base a símbolos*”, en el sentido que constituyen *mitos*, tal como los ha definido Paul Ricoeur<sup>29</sup>.

Pero nuevamente, el acercamiento a los textos religiosos, no es ingenuo para los filósofos de la liberación, lo hacen siempre desde las sospechas hermenéuticas que caracterizan sus pensamientos. Franz Hinkelammert plantea que la civilización moderno-occidental recibe como legado del mundo premoderno elementos míticos y los incorpora en su propio imaginario, con una apariencia completamente transformada. Esa transformación es llamada habitualmente “secularización”, aunque sospecha que detrás de este término se conservan intactos los contenidos míticos primordiales en la conciencia “secular” tardo-moderna<sup>30</sup>.

“¿Por qué “el sueño de la razón produce monstruos”? ¿Por qué los productos abstractos de la actividad humana se independizan de sus creadores, los dominan, aplastan y matan? La explicación que propone Hinkelammert apunta a la base profundamente irracional sobre la que se levanta la razón moderna, constituida por la primacía de la orientación instrumental que le es característica [...] El resultado de este modo de operar de la racionalidad instrumental moderna es el direccionamiento de toda la actividad humana –particularmente el descubrimiento científico, la aplicación tecnológica y el intercambio mercantil– hacia el logro de metas imposibles para seres mortales, esto es, ubicadas más allá de los límites que impone la condición humana”<sup>31</sup>.

El cristianismo, despliegue ideológico que conformará Occidente en sus creencias y valores, habría utilizado éstos para configurar los mecanismos de opresión del sujeto humano en su corporalidad y en su humanidad. No sólo es que se los absolutice, sino que esta absolutización implica la *inversión* de la realidad, en tanto son dirigidos, como “valores de una realidad verdadera”, en contra, *precisamente*, de la vida humana concreta –material, históricamente configurada–, la cual es declarada como “realidad simbólica”, y por lo tanto, realidad falsa, maléfica inclusive. ¿Cómo desenmascararla? “el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética autónoma”<sup>32</sup>. Los valores son convertidos en fetiches y de lo que se trata es de desenmascarar esos fetiches quitándoles su carácter de absoluto, introduciéndolos en

<sup>29</sup> E. DUSSEL, “Pablo de Tarso en la filosofía política actual”: *El títere y el enano. Revista de teología crítica* Vol. I (2010) 10.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>31</sup> E. FERNÁNDEZ NADAL, “Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la Crítica de la razón mítica, de Franz Hinkelammert”: *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 121 (2009) 513-514.

<sup>32</sup> F. HINKELAMMERT, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, Materiales para la discusión*, Arlekin, Costa Rica 2007, 36.

las mismas relaciones concretas de los seres humanos, las cuales son materiales –porque competen a la reproducción de su propia vida– e históricas<sup>33</sup>.

“Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensada en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad”<sup>34</sup>.

De este modo, para la filosofía de la liberación el símbolo y el mito dan qué pensar, tal como lo expresa Ricoeur. Aquí ponemos de relieve que la filosofía latinoamericana no establece el dualismo absoluto entre filosofía y teología, sino que interacciona ambos y que tiene raíces en una comprensión de la religión como subsistema cultural, que en parte se ha eliminado en Europa como consecuencia de la secularización y la crítica ilustrada.

Por otro lado, en cuanto al análisis del lenguaje religioso, encontramos nuevamente acercamientos muy estrechos con el filósofo francés, para quien en el marco de la investigación filosófica es posible identificar la fe religiosa entendiéndola como una *modalidad particular de discurso*. No se trata sobre el concepto de la experiencia religiosa, sino que cualesquiera que sean las características de una eventual experiencia, esta última se articula en un lenguaje, y la manera más apropiada de interpretar dicho lenguaje, consiste en un análisis de sus modos de expresión<sup>35</sup>. Aunque esto sea un lenguaje que se encuentra en los símbolos, pues de no hacerlo, como bien reconoce José Antonio Pérez Tapias:

“... uno de tantos pasajes importantes cuya fuerza simbólica, sin duda, nos *da que pensar*. Seríamos culpables de incompetencia si, ante los textos de la tradición bíblica como ese [se refiere al comentario que hará de Jn. 18] y desde un punto de vista laico, no fuéramos capaces desde una hermenéutica realizada desde la filosofía que ensanchara su horizonte y radicalizara la misma perspectiva crítica desde la que se hace”<sup>36</sup>.

Además hay otros presupuestos de análisis religioso desde la filosofía que Ricoeur sustenta, como la consideración de que el discurso religioso no carece de sentido.

<sup>33</sup> Cf. C.E. MOLINA VELÁSQUEZ, *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*, Inédito, Tesis doctoral de filosofía. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador 2006, 33-34. [http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/tesis\\_cmolina.pdf](http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/tesis_cmolina.pdf). (Consulta de 10 de enero de 2015).

<sup>34</sup> F. HINKELAMMERT, *op cit.*, 14.

<sup>35</sup> P. RICOEUR, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires 2008, 51.

<sup>36</sup> J. A. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid 2007, 54.

En él se dice lo que en otras modalidades del discurso no se dicen; pues, el lenguaje religioso es sensato, posee un sentido, al menos para la comunidad de fe, cuando lo usa para comprenderse a sí misma o para hacerse comprender por un auditorio extraño. El otro presupuesto que indica Ricoeur es que la filosofía se encuentra implicada en esa búsqueda de sentido y sensatez del lenguaje religioso, pues se la confronta con un discurso que no solo pretende ser sensato sino también verdadero. La filosofía se ve confrontada con un discurso que tiene la pretensión de poder desvelar nuevas dimensiones de la realidad y la verdad. Para elucidar todo ello, propone la hermenéutica filosófica que se esfuerza por dirigirse a las modalidades más originarias del lenguaje de una comunidad de fe, a las expresiones por las cuales los miembros de dicha comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los demás<sup>37</sup>. Pero incluso entre la hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica dirá Ricoeur hay un juego de relaciones inversas, una relación compleja de inclusión mutua:

“El primer movimiento va del polo filosófico al polo bíblico. Son las mismas categorías de obra, de escritura, de mundo del texto, de distanciamiento y de apropiación las que regulan la interpretación en ambos casos. En este sentido, la hermenéutica bíblica adquiere un carácter *regional* en relación con la hermenéutica filosófica, constituida como hermenéutica *general*. [...] Pero precisamente al tratar la hermenéutica teológica como una hermenéutica aplicada a una clase de textos –los textos bíblicos– aparece una relación inversa entre la dos. La hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte progresivamente: la hermenéutica teológica subordina finalmente a la hermenéutica filosófica en su propio *órganon*”<sup>38</sup>.

Pero esto se puede aplicar no solo a la hermenéutica bíblica sino al lenguaje religioso en general y sus símbolos, pues la hermenéutica filosófica se esfuerza por dirigirse a las modalidades más originarias del lenguaje de una comunidad lingüística, a las expresiones por las que los miembros de dicha comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los otros en base a sus testimonios.

Tales testimonios de fe no suponen en primera instancia enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísica-especulativa, sino expresiones que muestran formas de discurso tan diversas como las narraciones, las profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, referentes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originarias de la fe religiosa. La primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso por las cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, 51-53.

<sup>38</sup> P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2001, 111.

<sup>39</sup> P. RICOEUR, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires 2008, 53.

Con ese fin, la hermenéutica filosófica practicará una metodología particular, para clarificar el concepto de forma de discurso. Se pondrá atención especial entre el acto del discurso y su contenido, en cuanto dicha relación contiene la dialéctica más simple de exteriorización y de objetivación del discurso. Pues cualquier cosa que se diga, se sustenta ya en cierta distancia respecto al acto de discurso o de advenimiento de la palabra. Comparable a la distancia entre el discurso y el locutor, entre estructura interna y la referencia extra-lingüística. La interpretación “no se limita a los textos escritos, sino que comienza con la sutil dialéctica ya presente en el lenguaje oral en virtud de lo cual dicho lenguaje se exterioriza, se articula y se fija en diferentes formas de discurso”<sup>40</sup>. Estrada hace un buen resumen del acercamiento de Ricoeur al lenguaje religioso y su relevancia para la filosofía:

“El problema de la interpretación de los símbolos por la reflexión crítica, propia de la filosofía, está en el centro de la obra de Ricoeur. La hermenéutica simbólica se desarrolla tanto desde un enfoque fenomenológico que permite comprender objetual e intencionalmente la plenitud de los símbolos, como desde la crítica funcional y económica, propia de la psicología freudiana. Si el enfoque fenomenológico permite descubrir la verdad de los símbolos y su significación cultural, el psicoanalítico conecta con la crítica filosófica, sobre todo la nietzscheana, alertando respecto a las ilusiones de los símbolos, especialmente los míticos y religiosos, cuestionándolos desde sus orígenes. Este doble marco fenomenológico y simbólico permite tomar distancia del texto y, al mismo tiempo, escucharlo, apropiárselo y criticarlo, dejarse iluminar por él y reinterpretarlo. Este enfoque determina la reflexión filosófica de Ricoeur y su interpretación de los símbolos míticos, así como es el punto de partida para su ulterior hermenéutica del lenguaje religioso.

Ricoeur destaca el carácter metafórico (poético) del lenguaje mitológico y religioso, así como sus expresiones límite (lenguaje extravagante), que expresan la irrupción de lo sagrado en el mundo de lo cotidiano. El lenguaje mitológico desvela la alteridad arquetípica de lo sagrado y de lo suprahistórico. De ahí su significado fundante. Se trata de tradiciones testimoniales que remiten a experiencias y acontecimientos significativos que han dado lugar a narraciones y ritos. Lo narrativo y lo kerigmático están íntimamente conectados, así como la literalidad del texto y su intencionalidad simbólica son inseparables, aunque haya que diferenciarlas para llegar a acontecimientos y experiencias que se proclaman

---

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*, 54.

testimonialmente. En este sentido los mitos y el lenguaje simbólico no son reductibles a las cosmovisiones filosóficas y protocientíficas en las que se expresan o a las creencias religiosas que generan”<sup>41</sup>.

Todo este aparato hermenéutico ha sido aplicado en las filosofías de la liberación, junto con una hermenéutica de la sospecha y de la metáfora viva como pudimos apreciar en Dussel, Scannone y, en alguna medida, en Hinkelammert.

Con todo y que a Dussel, le resultó insuficiente en un algún momento la hermenéutica de Ricoeur, dado sus análisis del enfrentamiento asimétrico entre culturas, nuestra tesis es que ni Dussel, y menos Scannone y gran parte de los filósofos de la liberación latinoamericana han desechado el rico aporte ricoeuriano de la hermenéutica simbólica en sus diferentes niveles. El aporte de Ricoeur a la simbólica se hace necesario y es pertinente incluso para el nuevo movimiento filosófico que está surgiendo (diálogo sur-sur en el contexto de la globalización) y que Dussel llama la “nueva edad en la historia de la filosofía”. Para dicho movimiento entre otras tesis sostiene que:

“1) Es necesario afirmar que la humanidad ha expresado desde siempre ciertos núcleos problemáticos universales que se observan en todas las culturas. 2) La existencia de las respuestas racionales a esos núcleos se expresan en forma de narraciones míticas. 3) La formulación de discursos categoriales filosóficos es un desarrollo de la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos se han dado en las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque en un nivel muy inicial)”<sup>42</sup>.

Para esta “nueva edad de la filosofía”, Dussel remite al análisis de los mitos, las narrativas y enunciados simbólicos, como enunciados de *doble sentido*, y que para su comprensión exige un acercamiento hermenéutico desde la propuesta de Paul Ricoeur<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea, La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid 2003, 46-47.

<sup>42</sup> E. DUSSEL, “El siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”: *Signos filosóficos* 23 (2010) 119.

<sup>43</sup> Cf. *Ibid.*, 122.