

Institucion, Libertad, Gratuidad

por Juan Carlos Scannone S.I.

El momento actual se caracteriza no sólo por el resurgir de la filosofía práctica sino también porque en ésta se ha planteado de tal manera la ética de las instituciones que hasta se habla de un "cambio de paradigma" en la ética social (K. Hohmann¹). El objetivo del presente trabajo es reflexionar qué incidencia tiene la lógica de la gratuidad - caracterizada en estudios anteriores como propia, aunque no exclusiva, de la cultura latinoamericana² - en una filosofía de las instituciones (sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas) inculturada en América Latina.

Según mi parecer la mediación entre institución y gratuidad está dada por la libertad y la reciprocidad, es decir, por la libertad realizada plenamente en la reciprocidad de libertades. Pues la institución es encarnación de la libertad humana, pero ésta no es auténticamente libre y plenamente humana sino en la reciprocidad, la cual sólo se realiza cabalmente en una mutua relación de gratuidad. Por lo tanto, no sólo existen y pueden existir instituciones de la libertad y de la reciprocidad en el mutuo reconocimiento de libertades, sino también instituciones de la gratuidad. Precisamente el planteo de una óptica de gratuidad como inculturado en América Latina partió tanto del pensar sobre actitudes y símbolos culturales y literarios latinoamericanos cuanto de la reflexión acerca de instituciones populares latinoamericanas (indígenas, tradicionales y aun "modernas"³) que encarnan libertad, reciprocidad, solidaridad

¹ Aludo a la contribución de K. Hohmann: "Wirtschaftsordnung und Gerechtigkeit", durante las Jornadas sobre "América Latina y la doctrina social católica", organizadas por la Academia de la Diócesis Rottenburg-Stuttgart, en Weingarten, del 25 al 27 de febrero de 1993.

² Cf. mi artículo "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en: J.C. Scannone-M. Perine, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, así como el conjunto de esa misma obra.

³ Sobre estas últimas cf. mis trabajos: "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", *Stromata* 47 (1991), 145-192; y "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo", *Concilium* Nro. 244 (dic. 1992),

y gratuidad y por ello son un preanuncio de liberación integral.

En una primera parte me detendré en la relación entre institución y libertad (1). Luego abordaré, en un segundo momento, la interrelación antropológica entre libertad, reciprocidad y gratuidad (2). Por último trataré de gratuidad e institución, para así llegar a una comprensión filosófica inculturada de actuales y posibles instituciones de la gratuidad en y para América Latina (3).

1. Institución y libertad

A primera vista pareciera que las instituciones se oponen a la libertad, entre otros motivos porque las libertades modernas se lograron a través de la crítica teórica y práctica de las instituciones tradicionales, que parecían esclavizarla. Además, si - según A. Gehlen⁴ - las instituciones toman en el hombre la función de los instintos en los animales, se podría creer que nada tienen que ver con la libertad, pues la reglan, norman, estructuran y determinan previamente a su ejercicio. Aún más, muchas veces se solidifican en mecanismos que obran casi automáticamente y oprimen a la libertad de muchos.

Pero, por otro lado, una libertad que no se expresa y exterioriza en instituciones permanece abstracta, no plenamente actualizada, en una mera interioridad subjetiva de "alma bella", sin concreción social, política, económica, cultural. Por ello P. Ricoeur, en "Una crítica de *Más allá de la libertad y la dignidad* de B.F. Skinner"⁵, reconoce que entre libertad e instituciones se da una relación semejante a la del hombre con su propio cuerpo: lo soporto y lo hago. A las instituciones las recibo y las re-creo. Sin su realización en instituciones, la libertad es vacía y meramente formal; pero si las instituciones no son las instituciones *de la libertad*, se hacen opresivas. Así es como Ricoeur, haciendo - según su costumbre - una relectura post-hegeliana de Kant, media la compren-

115-125 (ambos con bibliografía).

⁴ Cf. su "Filosofía de las instituciones" en: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 1956. En general, sobre la sociología y la filosofía de las instituciones, ver: H. Schelsky, *Zur Theorie der Institution*, Gütersloh, 1970 (en especial, respectivamente, los artículos del mismo Schelsky y de J. Ritter). En el presente trabajo empleo filosóficamente la palabra "institución" en el sentido amplio de L. Wittgenstein (desarrollado por P. Hünermann), a cuyas obras aludiré más abajo.

⁵ Cf. P. Ricoeur, *Ética y cultura*, Buenos Aires, 1986, 137-150, y la Introducción - escrita por mí - a esa recopilación y traducción de distintos trabajos de Ricoeur.

sión kantiana de la autonomía a través de la comprensión hegeliana de una libertad institucionalmente mediada.

Pues la libertad "toma cuerpo" en instituciones - comprendiendo a esta palabra en su acepción más amplia⁶ -, y, por su parte, las instituciones son expresión, objetivación, exteriorización de la libertad, que la median y efectivizan material y socialmente, a la vez que la encuadran y limitan. Por medio de ellas se da un "estar uno en el otro" antropológico de persona y sociedad, según prioridades diferentes. En ellas se da no sólo la conjunción (unidad y distinción sin separación ni confusión) entre lo personal y lo social, sino también entre lo interno y lo externo, naturaleza y espíritu, pasado, presente y futuro, identidad y diferencia.

Si lo que dice K. Hilpert acerca del "pecado estructural"⁷ lo aplicamos en general al nexo entre libertad e institución, podemos afirmar que éste es triple: *generativo*, porque la segunda es efecto de la primera; *objetivo*, porque es su objetivación y concreción⁸; y *dispositivo*, porque la institución, aunque no constriñe a la libertad, la enmarca socialmente, señalándole caminos concretos para su realización efectiva; es decir que dispone a la libertad para obrar de determinada manera, según una determinada regla de acción. Así como en el aspecto generativo se acentúa la prioridad de la persona, en el dispositivo se señala la prioridad (no determinante, pero sí posibilitante y condicionante) de lo social.

Además, cuando la libertad de algunos es éticamente perversa, sus objetivaciones oprimen institucionalmente la libertad de los otros. Y, por otro lado, como son cuerpo de la libertad, pero no tienen un alma propia, tienen el peligro de "mecanizarse", obrando casi automáticamente.

⁶ Ver el uso de esa palabra en las *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt, 1977, n. 199) de Ludwig Wittgenstein: "Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son costumbres (usos, instituciones)". Consultar también el comentario a esa concepción de Wittgenstein hecho por P. Hünermann en el art. cit. en la nota 9.

⁷ Cf. K. Hilpert, "Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform. Verschiebungen im Verantwortungsverständnis", *Theologie der Gegenwart* 32 (1989), 38-52, en especial p. 47. Sobre el mismo tema ver también: M. Sievernich, "Soziale Sünde und soziale Bekehrung", en: W. Seidel-P. Reifenberg (ed.), *Moral konkret*, Würzburg, 1993, 146-169.

⁸ En analogía con el "espíritu objetivo" de Hegel, H.U. von Balthasar aplica teológicamente esta comprensión al "Espíritu (Santo) objetivamente" (considerado) en: *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln, 1987, 294-330.

te, como cuerpos sin alma.

Sin embargo, aun en esos casos el elemento en que se realizan las instituciones no es la materia "material" (inorgánica o, a lo más, puramente biológica o bio-psicológica) sino el elemento del actuar social humano, es decir, la praxis histórica y cultural. Por ello se puede afirmar, atendiendo "a la mediación de la praxis por medio de instituciones y formas", que éstas "no se refieren al momento exterior de la praxis como realización de la vida y de la existencia, sino que más bien designan a los únicos medios por los cuales la praxis deviene praxis. Sin ellas no existe la praxis. Instituciones y formas son, en este sentido, figuras o formas de la vida indispensable para el estar-en-el-mundo y el estar-con-otros"⁹. Esas instituciones y formas (culturales en sentido estricto, religiosas, sociales, políticas, económicas, técnicas...) conforman la cultura o "way of life" (T.S. Eliot) de un pueblo. Ellas implican al mismo tiempo 1) un "verum", es decir, son "figuras de sentido de la vida"; 2) un "bonum", a saber una determinada manera de vivir y convivir humanamente, o un "ethos"; y, por último, 3) un ordenamiento, una especie de "pulchrum" específico o "figura de orden"¹⁰. Esta exige un bien de orden¹¹ y, a la vez, comporta una determinada manera de epifanizarse y articularse el sentido.

Por supuesto que dicho sentido humano (o la falta del mismo), por ser humano, dicho ethos en cuanto tal y dicho bien de orden (o su defecto), por ser bien (o su privación) tienen que ver con la libertad. Se

⁹ Cf. P. Hünermann, "Iglesia - praxis - institución. Sobre el método y las tareas de la doctrina social cristiana", en: P. Hünermann-J.C. Scannone (comp.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán. 1: Reflexiones metodológicas*, Buenos Aires, 1992, p.112.

¹⁰ Sobre esos tres momentos de la praxis, las instituciones y la cultura cf. P. Hünermann, op.cit., p. 114 ss.; id. "Kirche - Gesellschaft - Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre", en: P. Hünermann-M. Eckholt (comp.), *Katholische Soziallehre - Wirtschaft - Demokratie*, Mainz-München, 1989, 9-48 (en castellano, en: *Enseñanza social de la Iglesia en América Latina*, Frankfurt, 1991, 81-116).

¹¹ Acerca del "bien de orden" cf. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York, 1957, y *Method in Theology*, London, 1972; F. de Roux aplicó lo dicho por Lonergan sobre el bien de orden, al bien económico y a los sistemas económicos, en su contribución a las Jornadas de la Sociedad Internacional de Metafísica sobre "La Metafísica del Bien Social" (Bogotá, Universidad Javeriana, 1982): lo mismo puede hacerse con respecto a todo otro bien institucional.

relacionan no sólo con las libertades personales que los generaron, que ellos objetivan o a las que ellos disponen, sino también con la *opción ética fundamental* (J. de Finance) de un grupo humano o una sociedad en cuanto tales. Para admitirlo no es necesario hipostasiar al grupo social, pero sí caer en la cuenta de que, a través del mutuo influjo y cooperación social entre las libertades personales (más o menos protagonistas, representativas del todo social sea simbólicamente o por delegación, colaboradoras, cómplices por acción, aceptación u omisión, etc.) se da una *opción fundamental de la sociedad* (análoga con las opciones personales), la cual opción trasciende la mera suma de las opciones individuales¹². Precisamente dicha opción social y su correspondiente "acción institucional" toman cuerpo en las instituciones y formas de la praxis cultural.

Sin embargo, como no se trata de acciones personales sino de acción institucional (de la comunidad en cuanto tal y/o a través de sus representantes públicos y simbólicos), se ha de notar que ésta no opera primariamente con actualidades sino *con posibilidades*¹³, es decir, que las formas institucionales - aunque de suyo sean también fruto de la libertad personal - *posibilitan* (condicionan, orientan, disponen, favorecen, permiten, dificultan, impiden) determinados actos de las

¹² Para la aplicación de la opción ética fundamental a lo social, cf. H. Mynatty, "The Concept of Social Sin", *Louvain Studies* 16 (1991), 3-26; sobre el "ethos" cultural y las opciones ético-comunitarias fundamentales cf. mi libro: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, cap. 9 ("La mediación histórica de los valores"), en especial p. 148 ss.; acerca de la relación entre "ethos" cultural y estructuración social ver mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, cap. 6 ("Ethos y sociedad en América Latina").

¹³ Así se expresa C. Hubig en: "Die Unmöglichkeit der Übertragung individualistischer Handlungskonzepte auf institutionelles Handeln und ihre Konsequenzen für eine Ethik der Institution", en: C. Hubig (ed.), *Ethik institutionellen Handelns*, Frankfurt-New York, 1982, 56-80. Esa concepción de Hubig corresponde a la definición que Juan XXIII da del bien común, al decir: "abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección" (*Mater et Magistra* 65; cf. *Pacem in Terris* 58). Pues dichas condiciones sociales (institucionalmente regladas) permiten las acciones individuales, que son las que actualizan la libertad. Como diría K. Hohmann (cf. nota 1), en el primer caso se trata de las reglas de juego (institucionalmente buenas o malas) y, en el segundo, de las jugadas (fruto de la acción personal de jugar bien o mal).

libertades personales, aunque, como son figuras de la libertad no por ello dejan de implicar por sí mismas, un bien o un mal moral. Pero, no se trata *inmediatamente* de la conciencia moral personal sino de un *bien de orden moral* objetivo e institucional¹⁴. Por ello Karl Rahner dice que las instituciones son "condición de posibilidad,...espacio de la libertad" y "momento interno" de la misma¹⁵.

Por último, se da aún otro nexo entre institución y libertad, en cuanto las instituciones de la sociedad democrática moderna deben ser (en el sentido de Hegel y Ricoeur, mencionado más arriba) instituciones *de la libertad* no sólo porque han de constituir su fruto, objetivarla y disponer a ella, sino también porque deben institucionalizar, es decir, posibilitar y favorecer institucionalmente, la *crítica* de la libertad a toda forma de opresión del hombre¹⁶. Los derechos humanos - como estructura cultural y como instituciones de derecho, así como las organizaciones que los promueven - son un ejemplo.

2. Libertad, reciprocidad y gratuidad

La libertad humana no es esencialmente social porque necesite de la praxis histórica para actualizarse, sino que, por el contrario, la necesita porque es de suyo social en cuanto humana. Sobre eso ya he escrito en otros trabajos, donde esbozo una antropología (y una ética) del nosotros¹⁷.

¹⁴ Por esa razón C. Hubig prefiere hablar, con respecto a la acción institucional, más bien de "correcto o falso", "adecuado o inadecuado", que de "bueno o malo moralmente" (cf. art. cit.). Sin embargo, en un sentido analógico, pero *verdadero* (según una analogía intrínseca) *se puede y debe* usar también esta última terminología. La misma Iglesia usa, en el nivel teológico, las expresiones: "estructuras de pecado" y "pecado social" (cf. Juan Pablo II, encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* n. 36).

¹⁵ Cf. K. Rahner, "Institution und Freiheit", *Schriften zur Theologie* X, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1972, 115-132.

¹⁶ Cf. W. Korff, "Institutionstheorie: Die sittliche Struktur gesellschaftlicher Lebensformen", en: A. Hertz-W. Korff- T. Rendtorff-H. Ringeling, *Handbuch der christlichen Ethik* I, Freiburg-Gütersloh, 1978, p. 173; ver también: N. Luhmann, "Institutionalisierung - Funktion und Mechanismen im sozialen System der Gesellschaft", en: H. Schelsky (ed.), op. cit.

¹⁷ Me refiero sobre todo al trabajo (presentado en Caracas, 1991): "Aportes para una antropología filosófica desde América Latina"; a mi artículo: "Hacia una antropología del nosotros", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y*

Para comprenderlo conviene echar un vistazo al itinerario seguido por la reflexión ética sobre la libertad. La ética eudemónica comprendía implícitamente la libertad como plena *actualización* y *autorrealización* del hombre¹⁸. Luego de la revolución copernicana de Kant la libertad fue comprendida como *autonomía* (aun con respecto al fin)¹⁹. Más tarde, el *mutuo reconocimiento* hegeliano hizo caer en la cuenta de la necesidad de mediaciones intersubjetivas, sociales e institucionales para que la libertad sea *efectivamente* libertad, autónoma y autárquica (de eso ya hemos hablado más arriba).

Por otro lado, a la "revolución copernicana" (*kopernikanische Wende*) moderna parecieron contraponerse en este siglo el "giro lingüístico" (*linguistic turn*), el "giro" (*Kehre*) de Heidegger y la (aparente) "heteronomía" de la ética de la alteridad (Levinas).

Sin embargo tanto la libertad como serenidad (*Gelassenheit*) y apertura a la recepción del don (del ser) - más allá de actividad y pasividad -, como la comunidad ética de comunicación entre libertades (K.-O. Apel) - que "transforma" la filosofía trascendental después del giro lingüístico²⁰ -, así como también la libertad como respuesta responsable a la interpelación del otro en el "cara a cara" según Levinas, no niegan la actualización plena y la autonomía auténtica de la libertad, sino que las recomprenden más profundamente.

En el caso de Levinas aparece claro que el verdadero *autós* de

Acción Social Nro. 366 (1987), 429-432; y al cap. 6 de mi libro, ya citado, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*: "El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico" (con bibl.). Para una ética del nosotros ver el cap. 7 de ese mismo libro: "Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad", en el cual me inspiro aquí y al cual complemento en las páginas que siguen.

¹⁸ Aunque la concepción aristotélica de la amistad atenúa los aspectos autárquicos de su ética, con todo la idea de que "toda persona es insustituible" permanece extraña a Aristóteles: cf. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990, p. 226; ver también el comentario de F. Moncada a esa obra: "Ética e intersoggettività", *Archivio di Filosofia* 60 (1992), p. 569. Cuando más abajo yo hable de "amistad política", aunque la alusión obvia es a Aristóteles, la comprenderé releída teniendo en cuenta la evolución posterior, incluido E. Levinas.

¹⁹ Sobre la relación positiva entre la ética clásica (sobre todo aristotélica) y la kantiana cfr. O. Höffe, "Sittlichkeit", en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München, 1974, c. 1341-1358.

²⁰ Cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* I y II, Frankfurt, 1973.

la autonomía no se da sino como respuesta responsable al otro (*autrui*) y, en ese sentido, como *heteronomía*, ya que el "yo" se declina, según él, antes en acusativo: ¡Heme acá! ("me voilà!")²¹ que en nominativo. En ese sentido, para Levinas la responsabilidad es anterior a la libertad. Tal heteronomía no patológica con respecto al otro (¡no a lo otro!) no sólo incluye todo lo válido de la autonomía kantiana, sino que la supera. Algo semejante se puede decir de la libertad ante el don gratuito del ser en Heidegger, sobre todo si se lo comprende, con Levinas, a partir de la alteridad ética del otro. Además, la reinterpretación de la comunidad ética de comunicación (de Apel) a partir de la alteridad levinasiana y de ésta desde aquélla - según las plantea Marco Olivetti²² -, permitió luego dar un nuevo paso en la comprensión de la libertad, posibilitando recomprender la reciprocidad del mutuo reconocimiento y la mediación histórica e institucional tanto partiendo de la trascendencia gratuita de la libertad del otro (que convoca gratuitamente a la otra libertad a reciprocidad gratuita) como del giro lingüístico, que permite plantear, desde el vamos, la cuestión del sentido y de la libertad no a partir de la autoconciencia y el yo, sino de la comunicación y la comunidad del nosotros. De ese modo la autorreferencia propia de la razón moderna - sin perderse, porque se cala hasta el sentido más auténtico del *autós* -, pudo ser postmodernamente interpretada como abierta a la alteridad y a la gratuidad²³.

De ahí que desde la experiencia histórico-cultural latinoamericana podamos releer ahora todo ese proceso como un camino de replanteo de la comprensión de libertad y eticidad a partir del nosotros ético-histórico, según la lógica de la gratuidad, a fin de poder compren-

²¹ Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, p. 145 (cf. p. 159: "en el acusativo - que no es modificación de ningún nominativo - ...el prójimo...se acusa como irremplazable"); id., "Dieu et la philosophie", *Le Nouveau Commerce* Nro. 30-31 (1973), p. 121, 116. Sobre el "cara a cara" cf. id., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961.

²² Aludo a su trabajo: "El problema de la comunidad ética", en: J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222. Sobre la ética del yo, del tú o del otro (Levinas), y del ello (la institución), ver: P. Ricoeur, "El yo, el tú y la institución. Los fundamentos de la moral: la intención ética", en: id., *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, 1984, 73-85.

²³ Cf. mis trabajos citados en la nota 3. Ver también: J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, 1990.

der luego la relación entre libertad, institución y gratuidad. Pues comunidad, comunicación (y lenguaje), don del ser y trascendencia ética del otro implican en lo más profundo la *gratuidad* como clave para entender más plenamente la libertad como actualización y autonomía, y la reciprocidad del reconocimiento mutuo de libertades.

3. Gratuidad e institución

Las instituciones del derecho y del Estado se fundan para algunos (Hobbes) en el hecho de la conflictividad humana, que ellas tienen que reglar a fin de que la libertad de cada uno no sea coartada por la de los demás. Otros pensadores acentúan, además, el interés de cada uno y la necesidad de cooperación social como bases de dicha institucionalización de la justicia política²⁴. Según ellos, la necesidad, el legítimo interés y la regulación de los conflictos bastarían para fundamentar la institucionalización de la reciprocidad de libertades en la justicia.

Con todo, sin negar la validez de dicha fundamentación, ésta no basta para dar cuenta - con plenitud humana - de la reciprocidad y la justicia. Con respecto a ésta baste aducir el adagio "summum jus, summa iniuria". Pero sobre todo conviene recordar lo dicho más arriba acerca de la libertad y la interrelación de libertades que se liberan mutuamente en la relación ética de alteridad²⁵. Pues la genuina reciprocidad interpersonal no se agota en la mera utilidad mutua y la eficacia medio-fin, aunque las incluya; ni siquiera se limita sólo al respeto, que ya presupone la dignidad de cada libertad como fin-en-sí, pero - para Kant - no necesariamente la relación interpersonal dentro del "reino de los fines en sí"²⁶; sino que el respeto a cada persona y el respeto

²⁴ Sobre todo este tema puede consultarse: O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt, 1987.

²⁵ Dice Levinas acerca del llamado ético del otro: "el ser que se impone no limita sino que promueve mi libertad, suscita mi bondad", cf. *Totalité et infini*, p. 175.

²⁶ El "reino de los fines en sí" del que habla la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* no implica la intersubjetividad como anterior a la subjetividad o, en otras palabras, no implica la comunidad ética de comunicación ni, mucho menos, el "nosotros" como lo entiende la actual filosofía latinoamericana (C. Cullen, R. Kusch, M. Manzanera; J. Seibold, J.C. Scannone, etc). Con respecto al "respeto", P. Ricoeur critica a Kant precisamente porque

recíproco se fundan aún más profundamente en la trascendencia ética de cada libertad y en su alteridad y novedad irreductibles e insustituibles, y culminan y se trascienden en la solidaridad de esas libertades. Pues bien, respeto, alteridad, irreemplazabilidad y trascendencia éticas, y solidaridad suponen una interrelación de gratuidad. Pues el respeto va al bien "en sí" de la persona, que no se reduce a ningún "para mí"; la reciprocidad de la que hablamos es interpersonal y entre libertades; la alteridad y trascendencia de la libertad presuponen su irreductibilidad a cualquier totalización en una lógica de la necesidad y, por ende, no son sino la otra cara de una relación gratuita²⁷; la insustituibilidad apunta precisamente a eso irreductible, y la solidaridad ética no es sino otro nombre para designar la comunión de gratuidades.

Tales consideraciones pueden ser ahondadas desde una relectura de la reciprocidad, el mutuo reconocimiento y la justicia, planteadas a partir de la "altura" ética del otro como la entiende Levinas²⁸. Pues para éste la relación interpersonal es horizontal y recíproca, y puede ser pensada como intercambiable, sólo desde el punto de vista objetivo (jurídico, sociológico, político) de un tercero. Pero en la experiencia ética de la subjetividad misma - experiencia de cuestionamiento e interpelación por el otro en cuanto otro, y de responsabilidad ante y por él -, cada uno ocupa un lugar no-recíproco, insustituible y no-intercambiable, puesto que el otro se encuentra en "altura ética", en cuanto interpela, cuestiona, impera y enseña. Tal disimetría inicial, aunque se equilibre por el discernimiento reflexivo de dicha interpelación²⁹ y por la reciprocidad del derecho y la justicia política, con todo exige explicitar el momento de "desborde" ético que esa reciprocidad jurídica y política no puede dejar de lado. Dicho "desborde" consiste en la doble trascendencia de cada libertad con respecto a una mera reciprocidad dialécticamente totalizada. Pues la trasciende como "otra" en su disimétrica altura ética con respecto al otro yo, pero también como

lo considera ante todo como "respeto por la ley", siendo así que más bien se trata de las personas como fines en sí: cf. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990.

²⁷ Por eso E. Levinas hace converger el "desinterressement" con su ética de la alteridad (y del bien "au delà de l'essence"), que pretende superar la ontología del *esse* y el *interesse* (*inter esse*); cf. id., "Idéologie et Idéalisme", *Archivio di Filosofia* 1973, Nro. 2-3, 135-145.

²⁸ En relación con ello Levinas habla de la "curvatura del espacio" ético entre los hombres, cf. *Totalité et Infini*, p. 267.

²⁹ Cf. P. Ricoeur, op. cit., p. 391.

responsabilidad gratuita del yo ante el otro como otro. Claro está que no se trata de una trascendencia espacial o una diacronía temporal ni tampoco de una numerosidad gnoseológica o de una trascendencia ontoteológica sino de una trascendencia *ética*. Esta implica además - como lo afirma Levinas de la ya mencionada "curvatura del espacio" -, "quizás, la presencia misma de Dios"³⁰, aunque más que de presencia él hable de "huella" (*trace*).

Por supuesto que no se trata de pensar la acción y la ética institucionales con las categorías de la acción y la ética interpersonales, confundiendo las "relaciones largas" (mediadas por instituciones) con las "cortas" - para usar la expresión de Paul Ricoeur -, pero sí de reconocer con Marcelo Perine³¹ que sólo la reciprocidad - entendida en toda su amplitud y hondura - puede mediar entre la lógica de la gratuidad y la lógica de la eficacia, propia de la sociedad moderna.

Según mi parecer, esa mediación no deja incólumes a ninguna de las tres, pues con ella la gratuidad se hace eficaz, la eficacia se hace humana integral, y la reciprocidad se libra de totalizarse dialécticamente o de limitarse a sí misma, abriéndose más allá de sí hacia una comunidad no sólo de comunicación y participación, sino también de amistad y comunión.

Pues bien, también esa apertura debe encarnarse en las formas institucionales que adopte una reciprocidad así vivida y entendida. Al menos debe tratarse de estructuras que *no impidan o dificulten* las relaciones éticas de gratuidad; pero además, han de ser instituciones que, en cuanto tales, *posibiliten, favorezcan y promuevan* tales actitudes ético-culturales de gratuidad y los actos personales libres correspondientes. El "verum" de esas instituciones de solidaridad y gratuidad, sin dejar de tener racionalidad institucional³², debe trascender la verdad del mero cálculo de eficacia; su "bonum", incluyendo el puro y estricto

³⁰ Cf. E. Levinas, *ibid.*

³¹ Cf. su trabajo: "Lógica da sociedade e lógica da gratuidade", presentado en la reunión de Belo Horizonte, 1992.

³² Sobre la racionalidad institucional cf. W. Vossenkuhl, "Private und öffentliche Moralität. Handlungstheoretische und normative Grundlagen einer Ethik", en: C. Hubig (ed.), op. cit., 81-103, en esp., p. 95; contra lo afirmado por ese autor, según mi opinión la racionalidad hermenéutico-práctica media entre la racionalidad instrumental medio-fin y la racionalidad ética: cf. K.-O. Apel, "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics", en: T. Geraets (ed.), *Rationality Today - La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 307-340.

deberse algo a alguien, ha de trascenderlo, promoviendo positivamente la amistad política y la benevolencia social; y la figura de orden de dichas instituciones debe superar la sola justeza técnica, para posibilitar que se vislumbre en ellas algo de lo que corresponde al "pulchrum".

Ello es posible no solamente en la familia en cuanto institución básica de la sociedad y en instituciones religiosas: pensemos, por ejemplo, en el momento institucional de las Comunidades Eclesiales de Base, Círculos Bíblicos, Comunidades de Vida Cristiana, y otras organizaciones del pueblo fiel, y en lo que debería ser la Iglesia institucional en su conjunto, incluidos su derecho y su liturgia³³. También se dan, de hecho, instituciones de gratuidad - con más o menos pureza - en otros ámbitos sociales: en instituciones no gubernamentales (aun internacionales) promotoras de los derechos humanos, en empresas comunitarias y/o autogestionarias, en el fenómeno latinoamericano de la economía popular de solidaridad y la vigencia en éste del factor "C" (el factor "comunidad", entendido como factor económico)³⁴, en la búsqueda de estrategias institucionalizadas de humanidad (por ejemplo, de búsqueda de consenso libre y reflexivo)³⁵, etc. Y en un plano social más macro, el nuevo imaginario colectivo³⁶ imagina y proyecta instituciones nuevas, que responden a dichas micro-experiencias, como son un mercado democrático en el cual ocupe un lugar central y determinante la economía de solidaridad (Luis Razeto); la reforma radical de la empresa para constituirla verdaderamente en comunidad de personas

³³ Cf. la obra de H.U. von Balthasar citada más arriba, cuando relaciona el Espíritu Santo como espíritu objetivo y la Iglesia como institución.

³⁴ Luis Razeto describe ese fenómeno y basa en él su recompreñión de la economía y del mercado democrático, y aun propone como deseable y realizable una economía global en la cual se dé una real gravitación de la economía de solidaridad. Entre sus obras ver: *Economía popular de solidaridad y mercado democrático*, 3 tomos, Santiago de Chile, 1984-1986-1988; *Empresa de trabajadores y economía de mercado*, Santiago, 1991; (con otros), *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago, 1990.

³⁵ Cf. O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1985.

³⁶ Sobre este nuevo imaginario, distinto de los del *statu-quo* y del revolucionario socialista, habla Pedro Trigo en sus artículos: "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", *Iter. Revista de Teología*, 3 (1992), 61-99; y "El futuro de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (editores), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 297-317.

(incluyendo la participación aun en las decisiones)³⁷; una democracia no sólo de representación y aun de participación, sino como amistad social y política institucionalizada³⁸; una ONU que realmente sea comunidad de naciones, basada en la colaboración y la amistad internacionales, que responda a la "internacional de la vida" (P. Trigo), y que institucionalice el ethos de los derechos humanos (individuales, sociales y culturales), especialmente de los pobres y las naciones pobres, etc.

Estimo que en la línea de la lógica de la gratuidad están la opción preferencial por los pobres y las formas institucionales que la encarnen. Pues, aunque esa opción puede incluir la legítima conveniencia propia, la supera con exceso. Muchas veces se dice que, si no se tienen en cuenta todos los involucrados (John Rawls), pero, sobre todo, si no se adopta la perspectiva de las víctimas, es decir, de los pobres y empobrecidos (teología de la liberación), no será posible asegurar estructuralmente la justicia para éstos.

Pues bien, las instituciones de justicia, participación y solidaridad de libertades, que surgirían desde esa perspectiva (de todos los involucrados, preferencialmente, de las víctimas) corresponderían - según mi opinión - a una lógica de la gratuidad. Algunas de las mencionadas más arriba, sea que ya existan sea que se las proyecte como utopía realizable, pueden servir de modelo. Con todo, no olvidemos que la

³⁷ Sobre este punto y el "capitalismo democrático" cf. F. Hengsbach, *Wirtschaftsethik. Aufbruch - Konflikte - Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien, 1991, en especial, cap. 5.

³⁸ Henrique de Lima Vaz distingue tres niveles en la construcción de la idea de comunidad política: el social, el político y el democrático. Con respecto a los dos últimos dice así: "El nivel político hace posible el Estado de derecho...Pero no todo Estado de derecho es un Estado democrático. La matriz conceptual del Estado de derecho es el concepto de ley justa (justicia política). En cambio, la idea de democracia avanza más allá de la idea de justicia política. Su matriz conceptual es la idea de libertad participativa. La relación directa entre libertad y responsabilidad impone la consecuencia de que la idea de democracia es una profundización de la dimensión ética de lo político" (cf. su *paper*: "Democracia como forma de expresión de la dignidad humana", presentado en el Seminario del KAAD, Belo Horizonte, julio de 1988). Pues bien, pienso que, prosiguiendo en la línea ya iniciada por Vaz, si a "responsabilidad" y "ética" las recomprendemos desde los enfoques de Levinas, la idea de democracia podría ser todavía más ahondada, hasta el nivel propio de la gratuidad, que corona la justicia, la libertad participativa y la amistad sociales y políticas.

gratuidad, para institucionalizarse eficazmente, ha de mediarse a través de la reciprocidad justa, la libertad participativa y la solidaridad.

Escisión y Reconciliación¹

Su articulación fenomenológica en la "Introducción"
al Manuscrito de 1821 de la Filosofía de la Religión de Hegel
por Jorge Seibold S.I.

1. Presentación y delimitación de la problemática.

Los conceptos de "escisión" (Entzweiung) y "reconciliación" (Versöhnung) recorren prácticamente toda la filosofía hegeliana. Ya se los encuentra en su época juvenil de Frankfurt cuando Hegel inicia sus primeros esbozos de pensamiento dialéctico. Allí hablará de "reconciliación" a través de la "vida" (Leben) y del "amor" (Liebe).² En ese tiempo la plenitud del "amor" y de la "reconciliación" se daba en la Religión. Si el amor es una "reconciliación" de la vida, se presupone con ello que esta vida está transida originariamente por la "escisión". Este proceso de "reconciliación" debe hacerse en el tiempo histórico. Hegel supera los modelos de "reconciliación" que apelan a modelos ideales de otros tiempos como los puestos en vigencia en la ciudad griega. En la época de Jena a partir de 1800 el rol "reconciliador" asignado a la Religión es transferido a la Filosofía entendida ahora no por su oposición a la vida, sino entrañada especulativamente en ella y en el Absoluto que es su horizonte más amplio y profundo. En plena gestación de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel comprende que la "reconciliación" especulativa, que propone la "ciencia del concepto", supera tanto "la reconciliación religiosa", verdadera en su contenido, pero afectada todavía de "escisión" por su formulación representativa, como también a la "reconciliación

¹ Comunicación presentada al VIIº Congreso Nacional de Filosofía. Rio Cuarto (Argentina), 22-26 noviembre 1993.

² Cfr. H.Scheit, *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, Verlag Anton Pustet, München und Salzburg, 1973, p.55 y ss.