

<b>FICHERO DE REVISTAS LATINOAMERICANAS</b>	247/323
Siglas de las Revistas	247/250
Teología	251/295
Filosofía	297/323
<b>INDICE BIBLIOGRÁFICO</b>	325
<b>INDICE GENERAL</b> (Tomo L - año 1994)	327

## Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas<sup>1</sup>

por Juan Carlos Scannone S.I. (Buenos Aires)

Una de las tareas de la filosofía en el mundo actual es hacer aportes para una teoría y práctica de *instituciones justas*. Ello es importante, especialmente hoy en América Latina, donde la estructuración de la vida social, económica, política, cultural tiende cada vez más no sólo a oprimir sino a marginar multitudes, a quienes se niega la posibilidad de una vida digna.

En su último libro Paul Ricoeur define la "intención (*visée*) ética" como "la intención de la 'vida buena' con y para los otros en instituciones justas"<sup>2</sup>. Pues sin éstas no hay vida y convivencia humanas dignas y, en el sentido aristotélico, humanamente "buenas". Pues bien, la crisis del "Welfare State" - el cual entre nosotros fue más o menos populista -, el derrumbe del socialismo en Europa Oriental (y de las esperanzas que algunos en América Latina habían depositado en él), así como el arrollador avance del neoliberalismo, con el consiguiente aumento de la brecha entre naciones y entre clases sociales, hacen cada día más acuciante el problema de ir logrando en nuestro Continente instituciones justas y genuinamente humanas. La filosofía ha de proporcionar una contribución propia a la solución de ese problema, contribución modesta pero orientadora. Mi ponencia desea enmarcarse dentro de dicho aporte.

En primer lugar expondré algunos elementos de una teoría filosófica de las instituciones y de su eticidad propia (1). Luego, en un segundo paso, reflexionaré sobre la práctica ético-histórica de lucha por instituciones auténticamente humanas desde una situación institucional injusta e inhumana como la nuestra (2). Finalmente indicaré algunas

<sup>1</sup> Publicamos, con notas, la ponencia del autor presentada en el V Congreso Nacional de Filosofía (del Perú): *El papel de la filosofía en el mundo actual*, Lima, 1-4 de agosto 1994.

<sup>2</sup> Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, p. 202.

"estrategias de lo humano"<sup>3</sup> que puedan ayudar a transformar éticamente y a humanizar las actuales instituciones latinoamericanas (3).

### 1. Elementos para una teoría filosófica de las instituciones

Cuando Wittgenstein escribe: "Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son costumbres (usos, instituciones)"<sup>4</sup>, no está tomando esta última palabra en un mero sentido restrictivamente sociológico sino en el sentido filosófico amplio de "interacciones regladas" (Ricoeur)<sup>5</sup>. Sin éstas el hombre no puede estar en el mundo con otros y, por lo tanto, ni siquiera ser sí mismo. No hay sí-mismo (*Selbst, self*) sin los otros y sin el mundo en el que "nosotros (yo, tú, él, ellos) estamos", vivimos y convivimos. Pues el mismo "nosotros que está en la tierra"<sup>6</sup>, es un nosotros intrínsecamente reglado en su comunidad y en su comunicación humanas (o en la desfiguración o falta de las mismas), es decir, reglado tanto fáctica como éticamente en su estar, en su ser y en su interactuar.

Por consiguiente las "instituciones son ... figuras de la vida indispensables para el estar-en-el-mundo y el estar-con-otros"<sup>7</sup>. Ellas (las instituciones culturales en sentido estricto, las religiosas, las sociales, políticas, jurídicas, económicas, etc...) conforman la cultura o "way of life" (T.S. Eliot) de un nosotros-pueblo. Implican al mismo tiempo: 1) un *verum*, es decir, son figuras de *sentido* de la vida; 2) un *bonum*, a

<sup>3</sup> Aludo al libro: O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Freiburg-München, 1975 (2. ed.: Frankfurt, 1985; en castellano: *Estrategias de lo humano*, Buenos Aires, 1979).

<sup>4</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1977, n. 199. En esta parte del presente artículo retomo y glosó algunos conceptos expresados en mi trabajo: "Institución, libertad, gratuidad", *Stromata* 49 (1993), 239-252, que también me servirá de telón de fondo para las partes siguientes.

<sup>5</sup> Cf. op. cit., p. 228.

<sup>6</sup> Sobre el "nosotros estamos en la tierra" como punto de partida de un filosofar inculturado en nuestra América cf. C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

<sup>7</sup> Cf. P. Hünermann, "Iglesia-praxis-institución. Sobre el método y las tareas de la doctrina social de la Iglesia", 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.

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". Ésta exige un *bien* de orden<sup>8</sup>, y a la vez, comporta una determinada manera de epifanizarse y articularse el *sentido*. (Tengamos en cuenta que, por referirse al "nosotros", es decir, al "estar frente a y con otros en el mundo"<sup>9</sup>, el sentido del que aquí hablo es desde el vamos público y comunicativo, el *ethos* es común y el orden, social).

Pero se trata, en último término, del sentido y del ordenamiento de la vida y convivencia humanas y de la intrínseca relación de dichos sentido y ordenamiento con el *ethos*. De ahí que tales instituciones o figuras de vida y convivencia comporten éticidad. Por ello mismo en verdad pueden ser calificadas como éticamente buenas o malas, dignas o indignas del hombre, justas o injustas, pues dicen siempre referencia a la *libertad* de personas y de grupos, y aun a las opciones fundamentales de una sociedad. Son al mismo tiempo fruto, expresión y objetivación de la libertad, y la disponen para obrar de una determinada manera, según una determinada regla de acción<sup>10</sup>. Por razón de esto último se puede decir que las instituciones dicen relación primariamente a posibilidades<sup>11</sup>, y no directamente a su actualización, pues - aunque son efecto de actos de libertad personal y social - de suyo los *posibilitan*: condicionan, orientan, disponen, favorecen, permiten, dificultan, impiden. Sin embargo, por ser figuras de la libertad no dejan de implicar, por sí mismas, un bien o un mal moral. Mas no se trata inmediatamente de la conciencia moral personal sino de un *bien de orden*, moral, objetivo e institucional: Hegel hablaría del "espíritu objetivo". Ricoeur ve en la

<sup>8</sup> Sobre el bien de orden, por ejemplo, cf. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York, 1957 (ver índice por materias).

<sup>9</sup> Evoco tanto el "cara a cara" de Lévinas (al decir: frente a otros), el "ser-con" de Heidegger y la "comunidad de comunicación" de Apel, en cuanto no se contradicen sino que se complementan en la idea y realidad del "nosotros".

<sup>10</sup> Para K. Hilpert se da un triple nexos con la libertad: generativo, objetivo (o expresivo) y dispositivo (porque, aunque no constriñen a la libertad, la enmarcan socialmente, señalándole caminos concretos para su realización efectiva: cf. "Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform", *Theologie der Gegenwart* 32 (1989), 38-52, en esp. p. 47.

<sup>11</sup> Cf. C. Hubig, "Die Unmöglichkeit der Übertragung individualistischer Handlungskonzepte auf institutionelles Handeln und ihre Konsequenzen für eine Ethik der Institution", en: id. (ed.), *Ethik institutionellen Handelns*, Frankfurt-New York, 1982, 56-80.

relación entre libertad e instituciones algo semejante a la que se da entre el hombre y 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 formal, pero si éstas no son las instituciones *de la libertad*, se hacen opresivas<sup>12</sup>.

Por consiguiente, cuando la libertad de personas y grupos sociales es éticamente perversa, sus objetivaciones oprimen institucionalmente la libertad de otros y predisponen a nuevos actos de injusticia, propios y de otros. Aún más, como son cuerpo de la libertad y mediación indispensable para su socialización y para la interacción de libertades, pero carecen de alma propia, las instituciones injustas tienden a "mecanizar" casi automáticamente la reproducción de violencia e injusticia, como cuerpos sin alma.

En cambio, cuando las instituciones son, en el sentido ricoeuriano, instituciones *de la libertad*, y de *reciprocidad y solidaridad* de libertades en relación de *justicia, respeto y reconocimiento mutuos*, o aún más, en relación de *amistad social y gratuidad recíproca*<sup>13</sup>, la libertad humana se hace efectiva y no sólo se autorrealiza sino que crea nuevas figuras de vida y libertad mediante el encuentro de libertades que fructifica en novedad histórica y "toma cuerpo" en instituciones nuevas y liberadoras.

Lo afirmado de las instituciones en general es verdad también de sus distintas especies: no en último lugar, de las que regulan las relaciones e interacciones referentes al *tener* (económicas), al *poder*<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Cf. P. Ricoeur, *Ética y cultura*, Buenos Aires, 1986, 137-150, y la Introducción - redactada por mí - de esa traducción y recopilación de artículos de Ricoeur.

<sup>13</sup> Sobre esto último ver mi op. cit. más arriba, en la nota 3, en el cual relaciono institución y gratuidad por mediación de una recompreensión de la libertad: "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" (cf. p. 239).

<sup>14</sup> Para Hanna Arendt el "poder en común" es anterior tanto a la relación mando-obediencia como a la de dominación. En esa línea se ubican tanto las reflexiones de Ricoeur (cf. op. cit.) como las de Julio De Zan: ver su libro *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires-Rosario, 1993. Según mi opinión el "querer en común" de la comunidad civil, anterior al Estado, se basa en dicho "poder en común". Un "tener en común" no entendido en forma colectivista corresponde a la "destinación común de los bienes" de la que hablan los Santos Padres, Santo Tomás y la doctrina social de la Iglesia. El "valer en común" se

(políticas) y al *valer* (socioculturales). En todas ellas se trata de la *participación social de bienes sociales específicamente humanos* y, por tanto, de la *distribución ética* - justa o injusta, solidaria o egoísta - de roles en dicho "tomar parte" del primario tener, poder y valer *en común*, propios del "nosotros que, en cuanto tal, está en la tierra". En todos esos órdenes se da la ambigüedad notada por Ricoeur en la idea de participación social: por un lado, el "en común" (no colectivista sino comunitario, propio de la estructura diferenciada del "nosotros", en la cual se da la prioridad levinasiana del otro en cuanto otro y la universalidad del cada uno, prefigurada en el "él") y, por otro lado, la parcialidad y aun potencial conflictividad partidista implícitas en el concepto de "parte"<sup>15</sup>.

La institucionalización de la dominación opresiva del hombre por el hombre, aún más, la de la marginación de multitudes en la partición de dichos bienes, es la otra cara - la de la injusticia institucionalizada - del concepto de "tomar parte", cuando su regla o "ratio" no es éticamente recta. Entonces la institución como figura de sentido lo desfigura ideológicamente a éste, en cuanto forma de *ethos* efectiviza, expresa, posibilita y favorece actitudes injustas de la libertad, y en cuanto figura de orden, es más bien un ordenamiento del *des-orden* moral social.

## 2. La mediación ético-histórica de instituciones justas

El diálogo intercultural entre la filosofía de la liberación y la ética del discurso o, más en concreto, entre Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, que se inició casi como entre sordos, logró últimamente importan-

basa en la dignidad propia de la comunidad interpersonal en la cual las personas trascienden éticamente la (mera) comunidad, y ésta a las (meras) personas individuales: ahí se enraízan los bienes culturales en cuanto también (aunque no solamente) se refieren al reconocimiento mutuo y a la estima recíproca interpersonales.

<sup>15</sup> Sobre dicha ambigüedad cf. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, p. 232-236. Ella se reproduce aún en el concepto de "partes justas", el cual abarca "desde una pertenencia que va hasta la idea de un *endeudamiento mutuo* infinito, que recuerda el tema levinasiano del rehén", hasta "en la mejor hipótesis, ... la idea que se reencontrará en Rawls, de un desinterés mutuo por los intereses de los otros" y, en la peor, "la idea - también levinasiana - de separación" (cf. p. 236).

tes acercamientos, que me ayudarán para exponer mi propia concepción<sup>16</sup>.

Pues Apel, por su lado, reconoce el cuestionamiento de la comunidad real de comunicación por nuevas razones exteriores a la misma - como pueden ser las de los pobres latinoamericanos -, de modo que dicha comunidad se vaya abriendo cada vez más hacia la comunidad ideal ilimitada. Por su parte, Dussel - inspirándose en Lévinas<sup>17</sup> - acentúa la exterioridad y alteridad de los pobres, que cuestionan éticamente la comunidad real de comunicación propia del actual sistema institucional, en orden a formar, desde su novedad exterior al mismo, una comunidad e instituciones nuevas. El proceso de liberación es anadialéctico (en eso estoy totalmente de acuerdo con Dussel): analéctico gracias a la irreductible alteridad, exterioridad y trascendencia éticas de los pobres, pero dialéctico porque implica la negación de la totalidad cerrada en sistema y la lucha contra tal sistema injusto.

Pues bien dicho acercamiento entre Apel y Dussel converge con mis propias inquietudes y mi propia comprensión - esbozada desde mis primeros escritos sobre liberación<sup>18</sup> -, de una analéctica (o de una dialógica) que asume y transforma la dialéctica de negación de negación - de impronta hegeliana -, así como converge también con la ulterior aplicación de la analéctica al "nosotros ético-histórico que está en la tierra"<sup>19</sup>, y a las instituciones en que toma cuerpo.

<sup>16</sup> Con la última afirmación me refiero a la obra: A. Sidekum (org.), *Ética do discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo (Brasil), 1994. Ver también los estudios presentados en los encuentros anteriores: R. Fernet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990; id. (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Aachen, 1992; id. (ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen, 1993.

<sup>17</sup> Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961; esta obra influyó desde el comienzo en la filosofía de la liberación: ver mi trabajo: "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", en: J. Gómez Caffarena (ed.), *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 3, Madrid, 1993, 93-105.

<sup>18</sup> Cf. mis artículos: "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy", *Stromata* 27 (1971), 23-60; "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", *Stromata* 28 (1972), 107-150, publicado, con importantes retoques, en la parte filosófica de mi libro: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976.

<sup>19</sup> Ver el cap. 9 del libro, ya citado, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*; los cap. 6 y 7 elaboran el concepto de "nosotros ético-histórico" en diálogo con Lévinas y Apel. También cf. mis artículos: "Begeg-

Lo que me acerca más a Dussel es nuestra común interpretación histórico-social del otro según Lévinas y, por consiguiente, el cuestionamiento ético-histórico radical que se da desde la exterioridad de los pobres a toda comunidad histórica de comunicación cerrada en sí y opresora o marginadora de los otros.

Y lo que me acerca a Apel es mi apreciación de que la comunidad de comunicación es antropológicamente y éticamente anterior al conflicto, la opresión, la marginación y la violencia. Por lo mismo éstas no sólo son una contradicción antropológica vivida sino también una traición ético-histórica a la unidad humana originaria (tanto la humana universal como la que se da en el seno de un pueblo y su cultura). Con respecto al "nosotros universal" recordemos que ya Lévinas no se queda en el cara-a-cara con el otro, sino que ve en éste la epifanía de un "tú universal" (según la interpretación de R. Burggraeve), de modo que - para el pensador lituano-francés - el tercero o "él" y el "cada uno" universales y, por lo tanto, la constitución de instituciones justas<sup>20</sup> están ya implicados en la relación ética con el otro en cuanto otro: "el tercero - dice - me mira en los ojos del otro"<sup>21</sup>.

Varios idiomas amerindios - como el guaraní y el quechua - distinguen un "nosotros" exclusivo y otro inclusivo y, según se lo oí a un quechuista boliviano, en esa última lengua se da también una especie de nosotros universal. Tal hecho ilumina mi interpretación del nosotros ético-histórico y de las figuras de vida y convivencia en que se institucionaliza. El nosotros inclusivo hacia adentro y exclusivo de los otros y de otros nosotros, hacia afuera, el cual ha institucionalizado su relación con éstos según reglas injustas de exclusión es, por lo tanto, éticamente cuestionado, criticado e interpelado desde la exterioridad ético-histórica de esos otros: de hecho, en América Latina, desde los pobres.

Éstos conforman, a su vez, un "nosotros". Mas en cuanto no sólo están oprimidos y eventualmente son opresores de otros pobres sino que,

nung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika", *Theologie und Philosophie* 66 (1991), 365-383; y "Filosofía de la liberación y sabiduría popular", que próximamente publicará la revista *Anthropos* (Barcelona).

<sup>20</sup> Cf. R. Burggraeve, *Emmanuel Levinas. The Ethical Basis for a Humane Society. Bibliography 1929-1977; 1977-1981*, Leuven, 1981. Ver también: J. van der Veken, "The ethical and metaphysical basis for a humane society according to Emmanuel Levinas", (International Society for Methaphysics Conference: *Society and Good*, Bogotá, July 19-23, 1982, Actas).

<sup>21</sup> Cf. E. Lévinas, op. cit., p. 188.

en cuanto son éticamente exteriores al sistema, es decir, lo trascienden por su dignidad humana y su alteridad ética, forman un "nosotros inclusivo" éticamente abierto hacia dentro y hacia fuera e históricamente creador de instituciones alternativas nuevas.

Esa trascendencia ética y novedad histórica de los pobres en cuanto otros fundamenta y exige un proceso práctico anadialéctico de liberación hacia un nuevo nosotros inclusivo no excluyente. Ello es así porque su presupuesto es el nosotros universal humano, metafísicamente anterior a opresión y marginación y, por lo mismo, abierto hacia la comunidad universal de comunicación. Sin embargo, ésta no es un mero ideal o una mera idea normativa, sino que ya está fundando y constituyendo la comunidad real como su presupuesto antropológico. Por ello toda ruptura de la comunidad de comunicación es históricamente una contradicción viviente y exige éticamente su resolución, abierta a la comunidad universal.

Por consiguiente la mediación ético-histórica es primariamente analéctica, aunque asume y transforma la dialéctica. La exterioridad del nuevo nosotros, emergente entre los pobres en cuanto éticamente otros, implica un exceso de humanidad y de dignidad, y, de hecho hoy en América Latina, de creatividad humana histórica, aun de instituciones más humanas (exceso que corresponde a la *eminencia* de la analogía tomista, por eso se habla de analéctica).

Tal exceso tiende a institucionalizarse en nuevas figuras de sentido de la vida, con sobreabundancia de sentido, pero dialécticamente crítico de las ideologizaciones propias del sistema que pseudo-justifican aun la institucionalización de la violencia. Dichas instituciones implican además un nuevo *ethos* de justicia, libertad, solidaridad y aun gratuidad (cuyo símbolo es la fiesta), desde donde se cuestiona la injusticia institucionalizada. Y adoptan figuras de orden que unen la epifanía simbólica de gratuidad con la eficacia moderna que el nosotros emergente ha ido tomando de sus adversarios. De este modo aun la eficacia técnica y la relación dialéctica de trabajo son transformadas, por ejemplo, en figuras e instituciones de solidaridad, las cuales son económica, política y/o culturalmente eficaces. Así es como la racionalidad comunicativa de dicho "nosotros" va asumiendo y transformando la racionalidad estratégica medio-fin.

Pero como los pobres no sólo trascienden el sistema, sino que lo sufren como oprimidos o marginados por él, la relación con éste es asimismo dialéctica en el sentido de lucha por la justicia y la liberación. También aquí la racionalidad estratégica o, más bien, contraestratégica

(Apel) - pues se da contra la estrategia de opresión y marginación<sup>22</sup> - es asumida y transformada por la racionalidad comunicativa analéctica.

Por un lado, se reconoce que el opresor no es sólo opresor, sino también hombre y, quizás, miembro del mismo pueblo (ya que la traición del antipueblo al pueblo supone una pertenencia anterior a la misma). De ahí que, por otro lado, la lucha por la justicia respeta siempre la dignidad humana de aquellos contra quienes se lucha. Aún más, reconoce en ellos sus valores y los asume, transformando lo que tengan de antihumano. Y para hacerlo utiliza en su contraestrategia liberadora también las armas (valores e instituciones) del adversario. Mas, en tercer lugar, como lo hace con un sentido y un *ethos* nuevo, no se encierra en la mera reacción, que crearía una espiral de violencia, sino que se abre a la reconciliación y a la creación de un nuevo nosotros inclusivo aun de los antiguos enemigos.

De ese modo se plantean instituciones nuevas no sólo porque se asumieron y transformaron los aportes institucionales positivos del adversario - cambiándoles el *ethos* y el sentido -, sino porque las propias también fueron puestas en juego y se fueron transformando en ese encuentro dialéctico-dialógico<sup>23</sup>. Pues en y a través de la oposición dialéctica contra el opresor se da también (analécticamente) el encuentro dialógico con éste y sus aportes, no en cuanto es opresor o marginador, sino en cuanto otro. Así se asume, supera y transforma - para la mediación ético-histórica de instituciones más justas - la mera relación dialéctica en una mediación anadialéctica (para utilizar la feliz expresión de Dussel).

Como dijimos, cuando el antiguo adversario se con-vierte ético-históricamente al otro (al pobre), no sólo deja de ser su enemigo personal o estructural sino que forma con él un nuevo nosotros. Así ha pasado con tantos no-pobres y estructuralmente anti-pobres que hicieron la opción preferencial por los pobres y adoptaron su *óptica*.

Pues no se trata solamente de tener en cuenta los intereses y razones de todos los involucrados, al decidir sobre las reglas y figuras de convivencia - como lo afirman acertadamente Habermas y Apel - sino

<sup>22</sup> Además del trabajo de K.-O. Apel citado anteriormente, véase: "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.

<sup>23</sup> Tomo el concepto de "puesta en juego", de la obra de Carlos Cullen: *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, ya citada.

también de tener en cuenta *preferencialmente* los de los marginados y oprimidos, como lo reconoce últimamente el mismo Apel, para compensar en cierta manera el desequilibrio estructural que ellos padecen<sup>24</sup>. Aún más, en su despojo aparece lo humano universal más al desnudo - sin los privilegios del tener, poder y saber -, lo cual, por ser lo más elementalmente humano, debe ser tenido preferencialmente en cuenta (ya decían los antiguos: "primum vivere ...", con tal que se trate de una vida digna). Y, por último, desde la alteridad ética de los pobres irrumpe preferentemente la novedad histórica extrasistémica. A la vez que ellos abren a sus antiguos adversarios posibilidades nuevas de ser sí-mismos (los abren a sus posibles los más propios, diría Ricoeur), les posibilitan integrar un nuevo nosotros y contribuir a expresarlo en instituciones nuevas más justas y humanas.

Si no, la realidad "se venga"<sup>25</sup>, es decir, el rechazo del encuentro y la reducción a la mera lucha dialéctica hacen crecer la espiral de violencia, conflicto y dolor. Así es como se llega a un momento en el cual éstos provocan la explosión (recordemos la revolución rusa) o la implosión del sistema injusto (como se dio en el derrumbe del régimen soviético), es decir, se llega a una situación de derrumbe o *breakdown* (Eric Weil). Éste puede dar lugar a la irrupción de una novedad emergente (*breakthrough*<sup>26</sup>) que se plasme en instituciones nuevas. Pero no se trata de una lógica de la necesidad dialéctica sino de una dramática (analéctica) de libertad.

Con todo la historia permanece siempre abierta, aun cuando se haya dado un *breakthrough* histórico y se haya creado una nueva síntesis vital e institucional más justa y humana. Se trataría de un "ya sí" que implica siempre un "todavía no", porque en la historia no se da la reconciliación definitiva. Por lo tanto, podrán ir dándose instituciones

<sup>24</sup> Cf. K.-O. Apel habla de una "compensación estratégica de desventajas estructurales, históricamente motivadas", en favor de pobres e impotentes, en su trabajo: "A ética do discurso ...", publicado en: A. Sidekum (org.), op. cit., p.39.

<sup>25</sup> Aunque la expresión es mía, aludo a lo que dice B. Lonergan sobre la dialéctica histórica en su obra: *Insight*, ya citada.

<sup>26</sup> Sobre los conceptos de *breakdown* y *breakthrough* ver el trabajo de Eric Weil: "What is a breakthrough in history?", *Daedalus* 104/2 (Spring 1975), 21-36; así como también: M. Perine, "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas" en: J.C. Scannone-M. Perine (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993.

más justas y más humanas, pero no la institucionalización absoluta de la justicia y la amistad social, es decir la "comunidad ideal de comunicación" perfecta e ilimitada.

### 3. "Estrategias de lo humano" institucional en América Latina hoy

Si aceptamos lo afirmado más arriba acerca de una teoría de las instituciones y de la mediación ético-histórica de instituciones más humanas: ¿qué "estrategias de lo humano" (Otfried Höffe) son hoy posibles en nuestra América para ir logrando instituciones más justas?

La situación actual de las instituciones en América Latina (el así llamado "sistema dominante") está signado por tres ejes de suyo ambivalentes: economía de mercado, en lo económico; democracia liberal, en lo político; modernidad (y postmodernidad), en lo cultural. Algunos de sus aspectos negativos fueron esbozados al principio de la exposición: crisis ético-cultural, fracaso del "Welfare State" populista, impacto del derrumbe del socialismo en Europa Oriental, avance en todos los frentes (sobre todo económico, pero también político y cultural) del neoliberalismo y su "economismo" (Juan Pablo II)<sup>27</sup>, la propagación de una cultura consumista por los *mass media*, la siempre mayor brecha entre ricos y pobres y entre las naciones latinoamericanas pobres y las naciones superdesarrolladas, la creciente marginación de grandes mayorías, el consiguiente afianzamiento de las estructuras injustas, etc.

Me referiré primero a las instituciones económicas y a la lucha por otras más justas, porque en la situación actual condicionan fuertemente los demás ámbitos institucionales: político, jurídico, cultural, etc. Luego aplicaré brevemente lo dicho a algunos de esos ámbitos.

Aunque la economía de mercado no es en sí mala sino éticamente ambivalente y - según parece - económicamente eficaz, la absolutización del mercado, la concepción de éste como autorregulado y autorregulador y como centro y de hecho principal regulador de toda la vida social<sup>28</sup>, es no sólo éticamente perversa y culturalmente pone en peligro la propia identidad, sino que, a la larga, puede ser políticamente explosiva y, por ello, antieconómica, porque de hecho hace crecer la

<sup>27</sup> Esa expresión es empleada en la encíclica *Laborem Exercens* para hablar de algo común tanto al capitalismo liberal como al marxismo: cf. Nro. 13.

<sup>28</sup> Sobre la impronta cultural del mercado así practicado y concebido cf. P.Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago (Chile), 1984.

brecha entre las clases y grupos sociales y la marginación de multitudes.

Como su contrapartida, la mediación anadialéctica parte del nuevo "nosotros" popular y - en lo económico - de sus instituciones económicas populares nuevas que, de hecho, ya se están creando entre los pobres. Sin embargo éstas, al ser puestas en juego en oposición dialéctica contra la estructuración injusta y por su encuentro con lo positivo de la economía de mercado, podrán llegar a influirlo ético-históricamente - haciendo valer en mayor o menor medida su impronta en él -, a fin de ir logrando nuevas reglas, cada vez más justas, de la institución del mercado.

No es función de la reflexión filosófica hacer profecías, pero sí puede ir señalando teóricamente estrategias prácticas de lo humano, fundadas - por ejemplo - en la mediación anadialéctica. Pues bien una de esas estrategias consiste en fomentar la creatividad y la lucha de las organizaciones populares que se han ido creando en distintas partes de América Latina, aun en el ámbito económico. Me refiero tanto a la economía popular en general<sup>29</sup> como, en particular, a la economía popular de solidaridad<sup>30</sup>, es decir, a empresas autogestionadas de trabajadores, talleres laborales, cooperativas y pre-cooperativas, huertas y microemprendimientos comunitarios, "comprando juntos", etc. El economista y sociólogo chileno Luis Razeto enumera diez caminos - ya de hecho emprendidos en América Latina por sectores populares o por otros - que exploran formas alternativas y solidarias de hacer economía. Aún más, desde esa experiencia replantea la ciencia económica, la

<sup>29</sup> Ver, por ejemplo, los distintos trabajos del economista argentino José Luis Coraggio (profesor en la Columbia University, New York), entre ellos: *Ciudades sin rumbo. Investigación urbana y proyecto popular*, Quito, 1991; o "Desarrollo humano, economía popular y educación. El papel de las ONGs latinoamericanas en la iniciativa de Educación para Todos", *Papeles del CEAAL* (Santiago de Chile) Nro. 5 (oct. 1993).

<sup>30</sup> Ha sido estudiada sobre todo por Luis Razeto; entre sus numerosas obras cf. *Economía popular de solidaridad y mercado democrático* 3 vol., Santiago (Chile), 1984-85-88; *Empresas de trabajadores y economía de mercado*, Santiago (Chile), 1991: en esas y otras obras reformula la economía a partir del factor "C" (comunidad) entendido no sólo como factor ético y cultural, sino como eficaz factor económico. A esos replanteos corresponde la investigación empírica del mismo autor (con otros) en: *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990. Ver también: F. Forni-JJ. Sánchez (comp.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires, 1992.

comprensión del mercado y las estrategias de desarrollo integral<sup>31</sup>.

La integración crítica al mercado de dichas nuevas formas económicas, aunque puede desvirtuarlas, también puede influir más o menos indirecta pero eficazmente en él, en la línea de lo que el mismo autor llama "mercado democrático", negando la absolutización del mercado y abriéndolo a una genuina democratización.

• Los nuevos modos y figuras populares de interrelación económica solidaria pretenden ir haciéndose cada vez más eficaces económicamente y sin embargo enraizarse culturalmente en la cultura popular latinoamericana, pero "modernizada" en una nueva síntesis vital e institucional. Al menos influirán para que el modelo dominante no sea el único, ni haya un solo modo de llevarlo a cabo, y para que se vaya creando un nuevo imaginario colectivo, alternativo tanto al del neoliberalismo y consumismo como al del socialismo revolucionario de los años 70<sup>32</sup>. Aún más, Razeto no ve como utópico e irrealista que un sector de la macroeconomía latinoamericana llegue en el futuro a organizarse según la economía de solidaridad, logrando así más eficacia económica en determinados campos, con la consecuente influencia en la conformación total del mercado<sup>33</sup>.

Tal eventual mediación anadialéctica de instituciones económicas alternativas o, al menos, su influjo real - cultural, económico y aun político - en el mercado, aunque se opone dialécticamente a las estrategias del neoliberalismo, sin embargo puede contar en el campo de la economía de mercado con potenciales aliados, cuando éstos toman en serio y en forma sustantiva, no meramente adjetiva, la economía *social*

<sup>31</sup> Cf. L. Razeto, *Los caminos de la economía de solidaridad*, Santiago (Chile), 1993, y los libros citados en la nota anterior.

<sup>32</sup> Sobre el imaginario colectivo está escribiendo mucho Pedro Trigo; por ejemplo, ver: "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", *Iter. Revista de Teología* (Caracas) 3 (1992), 61-99. Recordemos que, según Ricoeur, la imaginación creadora se extiende al campo de la creación de nuevas instituciones.

<sup>33</sup> Ver su trabajo: "Para una proyección política del proceso de formación y desarrollo de la economía popular de solidaridad", en: F. Forni-JJ. Sánchez, op. cit., p. 57-75. Desde un planteo puramente teórico cf. A. Bernal E.-L.A. Bernal R., "Elementos macroeconómicos de un modelo de economía solidaria", en: L.F. Verano P. y otros, *La economía del trabajo*, Bogotá, 1989, 137-322.

de mercado<sup>34</sup>, propugnan un "capitalismo democrático" u oponen el modelo renano de capitalismo social al modelo neoliberal norteamericano<sup>35</sup>.

Estimo que las formas económicas alternativas, exteriores al sistema, y la búsqueda, dentro y más allá del sistema establecido, de un encuadramiento ético, político y jurídico del mercado a fin de desabsolutizarlo y darle una impronta social, no son tendencias disyuntivas sino que ambas convergen hacia una nueva síntesis institucional más justa. Esta será más o menos justa según se acentúe más o menos cada uno de sus componentes, que, aunque en tensión dinámica entre sí, deberán permanecer institucionalmente abiertos a la exterioridad extrasistémica.

Algo semejante a lo que afirmamos con respecto a las organizaciones económicas populares podría decirse de otras, no económicas, que conforman con aquéllas el fenómeno global del actual "neocomunitarismo de base" en nuestro Subcontinente. También en ellas se ponen en juego anadialécticamente valores ético-sociales y ético-culturales latinoamericanos, asumiendo críticamente y transformando valores e instituciones de la modernidad (y postmodernidad), como lo he mostrado en trabajos anteriores<sup>36</sup>. Ello se da especialmente en los órdenes social, cultural y aun religioso, en forma de una nueva cultura popular emergente, de modo que hasta se ha llegado a hablar de una "moderni-

<sup>34</sup> En una reunión de economistas, filósofos y teólogos tenida en Tübingen, Dietmar Mieth, profesor de Ética Social en dicha Universidad, afirmó que debe propugnarse, más que una *soziale Marktwirtschaft* (en la cual "sozial" es un adjetivo), una *marktorientierte Sozialwirtschaft* (una economía-social orientada por-el-mercado: en esa expresión alemana "Sozial" forma parte del sustantivo).

<sup>35</sup> Cf. M. Albert, *Capitalismo contra capitalismo*, Buenos Aires-Barcelona-México, 1992; F. Hengsbach, *Wirtschaftsethik. Aufbruch - Konflikte - Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien, 1991 (sobre el "capitalismo democrático" cf. cap. 5), etc. Sobre ese tema ver mis artículos: "Hacia la justicia en el mundo y en América Latina", y "Capitalismo y ética", en: *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, respectivamente Nros. 413 (junio 1992), 205-212, y 428 (nov. 1993), 545-551.

<sup>36</sup> Aludo a mis trabajos: "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina", *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), 115-125 (con bibl.). Tomo la expresión "neocomunitarismo de base" del estudio de Daniel García Delgado: "Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80", *Le monde diplomatique* (ed. latinoamericana) Nros. 27 y 28 (1989), 15-17 y 17-18.

dad emergente" entre los pobres latinoamericanos (Clodovis Boff)<sup>37</sup> y de un nuevo mestizaje cultural.

Aún más, los nuevos modos de participación en el poder, de protagonismo de las bases, de ejercicio de la autoridad, hasta de autogestión, que en dichas formas institucionales "micro" se están dando, van creando una tal subjetividad en el pueblo que, luego podrá ser transferible al orden "macro" y a la mediación anadialéctica de instituciones políticas democráticas nuevas, ya no sólo representativas - al modo liberal - sino realmente participativas y solidarias y, por consiguiente, más genuinamente democráticas<sup>38</sup>.

Al menos dichas instituciones alternativas influirán - como lo dijimos más arriba acerca del orden económico - para que vaya cambiando el imaginario colectivo y para que los modelos institucionales políticos que se propongan no tengan un solo color, evitándose así el efecto arrollador del neoliberalismo<sup>39</sup>. Con todo, eso no basta, sino que será necesaria la continuación de la lucha por la justicia así como la alianza con los sectores del sistema que quieren reformarlo en dirección hacia lo más social, participativo y democrático en lo económico, social, político y cultural. Por último dicha lucha se servirá también del mismo genuino interés de sus adversarios, en cuanto a éstos, aun por propio interés - económico, político y/o social), a la larga les conviene que - según lo indicamos más arriba - la realidad no "se vengue" dialéctica-

<sup>37</sup> Ver su artículo: "Para onde Irá a Igreja na América Latina?", *Revista Eclesiástica Brasileira* 50, p. 282. Asimismo cf.: P. Trigo, "Evangelización del Cristianismo en los barrios de América Latina", *Revista Latinoamericana de Teología* 6 (1989), 89-113; J. Comblin, "Evangelización y cultura. La cultura de los pobres", *Pastoral Popular* Nro. 195 (1989), separata. En varios de los trabajos ya citados hablo del nuevo "mestizaje cultural" con la modernidad (y postmodernidad).

<sup>38</sup> Aunque desde presupuestos distintos - no opuestos -, pero en una línea de "democracia integral" (u "holodemocracia"), convergente con la propugnada en mi texto, véase: M. Bunge, "Technoholodemocracy. An alternative to capitalism and socialism", *Concordia* 25 (1994), 93-99.

<sup>39</sup> Estas consideraciones están inspiradas en: R. González Fabre, "Notas para un diagnóstico ético-político de América Latina", que aparecerá en: G. Remolina-J.C. Scannone (compiladores), *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina* (obra en preparación, que se publicará en Bogotá).



mente en modo de explosión o de implosión<sup>40</sup>. Además, si se quiere preservar las formas democráticas (aunque más no sea para satisfacer a los Estados Unidos), la propia conveniencia electoralista hará que se intente tener más cuidado de lo social.

Por lo tanto la razón ética comunicativa, partiendo desde las alternativas institucionales emergentes fuera del sistema, ha de usar también de la contraestrategia, aunque transformándola éticamente en su realización histórica. Así es como, según mi opinión, será posible plantear estrategias (o contraestrategias) anadialécticas de lo humano hacia la obtención de instituciones más justas y más solidarias, en una palabra, instituciones de la verdadera libertad. Pues ésta sólo se autorrealiza plenamente en el mutuo reconocimiento y la reciprocidad justa de libertades, y en la gratuidad de la amistad social.

#### 4. A modo de síntesis

En primer lugar he expuesto una teoría de las instituciones justas y luego he basado en ella la comprensión de la praxis mediadora de instituciones más justas. Para ello he planteado una analéctica que asume, transforma y supera la dialéctica (y, con Dussel, la he llamado anadialéctica). Finalmente he indicado algunos caminos concretos para su efectivización en la actual realidad histórica de América Latina.

Sin embargo pienso que la no aceptación de las "estrategias de lo humano" que propongo al final, no invalidaría lo expuesto anteriormente. Y, por otro lado, aunque la teoría de las instituciones justas y de su praxis liberadora -esbozadas respectivamente en la primera y la segunda partes del presente trabajo- no fueran aceptadas, eso no implicaría de suyo el rechazo de la tercera parte, aunque más no fuera, sólo por razones pragmáticas. Y aún si se rechazara la totalidad del trabajo, con todo seguiría siendo necesario que la filosofía dé su aporte a una teoría y praxis de las instituciones en la América Latina de hoy, para que éstas logren ser más humanas y más justas. Ése puede ser un

<sup>40</sup> José Luis Coraggio (a quien he citado más arriba) estima que de ese modo, apelando a los genuinos intereses de los que resultarían perdiendo con la ruptura abrupta del sistema, ellos podrían dar lugar a la economía popular, aceptando por tanto la reforma del sistema. Como ya se dijo, en esa línea se coloca -aunque no en el plano de las recomendaciones prácticas, sino en el de la teoría de la historia-, la dialéctica histórica (y la comprensión de la racionalidad de la libertad en sociedad e historia) de Bernard Lonergan en *Insight*.

importante papel de la filosofía en el mundo actual.