

Del individualismo competitivo a la comunión ¿Hacia un nuevo paradigma sociocultural?¹

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

1. La actual figura histórica

Estamos en "la época de la globalización y la exclusión" (Enrique Dussel). Pues la ideología neoliberal -que pretende apropiarse de la globalización- se caracteriza por el *individualismo competitivo* de la idolatría del mercado, causa de exclusión estructural y fragmentación social.

Sin embargo el hecho de la globalización, provocado por las nuevas tecnologías de la información y comunicación, de cuyo apuntaría, si prescindimos de dicha ideología, que actualmente lo rige, hacia *lo común* y a superar la *desintegración*. Pues el espacio parece haber acortado y aun suprimido las distancias, y el tiempo muchas veces tiende a hacerse sincrónico. Es decir, se dan una interrelación mutua y una posibilidad real de encuentro (y desencuentro) entre civilizaciones, países y personas de todo el mundo, como nunca se había dado hasta ahora.²

Por otro lado, hacen parte de la actual figura histórica no sólo su propia crisis, sino cada vez más, la búsqueda de *alternativas viables* para superarla. Éstas se ofrecen tanto como propuestas teóricas, cuanto como prácticas sociales. Las unas y las otras parecen contener *gérmenes* de un nuevo paradigma socio-cultural.

Pues bien, voy a referirme, primero, al eventual surgimiento de un *paradigma alternativo global*, luego, a dichas *propuestas teóricas*, y finalmente, a *prácticas* socio-culturales que parecen corresponder a ambos.

¹ Este artículo fue escrito para el *Homenaje a Julio de Zan*, que será publicado por la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán), de Río Cuarto.

² Ver mi trabajo: "La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y 'globalización en solidaridad'", en: J.C. Scannone (et al.), *Argentina: alternativas frente a la globalización*, Buenos Aires, 1999, 253-290.

2. Distintos paradigmas en la historia cultural de Occidente

2.1. Paradigma

Aunque ya Platón hablaba de los *paradeigmata*, fue la influencia de Thomas Kuhn la que hizo utilizar la noción epistemológica de "paradigma".³

En Platón se trata de arquetipos, modelos o ejemplares originarios, que fundan, posibilitan y constituyen a priori y formalmente las *significaciones* participadas del mundo de la significación o inteligible, al mundo sensible. Por consiguiente, sirven de pauta y criterio para orientar la intelección, el discernimiento y la exposición del significado participado correspondiente. Por ejemplo, la idea de lo bello ilumina la comprensión de las cosas bellas, sirve para distinguirlas de las que no lo son, y guía la explicitación de su belleza. Por lo tanto el paradigma implica para Platón siempre un aspecto *formal*, referido a la *configuración (Gestalt)* o estructuración del sentido.

Kuhn usa el concepto de paradigma en la historia de la ciencia y tiene especialmente en cuenta los "cambios de paradigma" que se dan en ella. Distingue dos sentidos de la palabra: uno más amplio, a saber, "toda la constelación de opiniones, valores y métodos, etc., de los que participan los miembros de una sociedad determinada"; y otro más estricto, propiamente epistemológico, es decir, "los ejemplos de referencia, las soluciones concretas de problemas, tenidas como ejemplares y que sustituyen a las reglas explícitas en los demás problemas de la ciencia normal".⁴ En este segundo caso se podría hablar de una *matriz disciplinar* y de un *modo prototípico específico* de resolver problemas, característicos del *enfoque hermenéutico* y de los *presupuestos* -frecuentemente tácitos- con el que es cultivada una ciencia en una época de la historia de la misma o por una comunidad determinada de científicos.

2.2. Horizonte intelectual

Asimismo para señalar los cambios de época -tanto en la cultura como en la filosofía- Xavier Zubiri y su discípulo Antonio González Fernández usan la noción de horizonte mental o intelectual, teniendo en cuenta sólo la *óptica hermenéutica fundamental* o "el ámbito de los presu-

³ Sobre Platón, ver: Th. Rentsch, "Paradigma", en: J. Ritter-K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, Darmstadt, 1989, cc. 74-81. En el texto me refiero a: Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-London, 1962.

⁴ Empleo la traducción de F. López Rivera en su trabajo: "La teología frente a los nuevos paradigmas", en: *Teología y nuevos paradigmas*, México, 1999, p. 24 (el autor usa la edición inglesa de 1970).

puestos metodológicos, metafísicos y de autocomprensión de la tarea del intelectual que Kuhn sitúa en los niveles superiores del concepto de paradigma".⁵ Así es como Zubiri distingue -en la historia del pensamiento occidental- entre el horizonte de la *movilidad*, característico de la filosofía antigua, y el de la *nihilidad*, que se da desde la asunción posterior de la idea de *creación ex nihilo*. González, hablando de la teología de la liberación, distingue entre su paradigma interno y lugar hermenéutico (o "desde donde") propio, es decir, la opción preferencial por los pobres, y, por otro lado, el horizonte intelectual de comprensión filosófica en que aquella se mueve, a saber, el de la *alteridad y praxis*, que comparte con otras filosofías y teologías contemporáneas, y que se distingue tanto del horizonte de la teología clásica, a saber, el de la *ousía*, como del de la moderna, es decir, el de la *subjetividad*.⁶ Corresponde -según mi opinión- a la superación de la "metafísica de la sustancia y del sujeto" que -según Werner Marx- realiza Heidegger, o al así llamado "pensamiento post-metafísico", según lo caracteriza Jürgen Habermas.⁷ González implica en ese cambio de horizonte no solamente a Heidegger, Lévinas y otros filósofos europeos, sino también el paso del "ser" al "estar" en Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y otros, y al "haber" en Agustín Basave Fernández del Valle, al que podríamos añadir también nuestro Agustín de la Riega.

Aquí empleo las expresiones "paradigma" (en su acepción más amplia) y "horizonte intelectual" como sinónimas.

2.3. ¿Hacia un nuevo paradigma?

Según la opinión de muchos, estamos atravesando un cambio de época. Una lectura filosófica no poco frecuente de la historia de la civilización occidental -incluidas las de la teología y la filosofía- suele distinguir en ella dos horizontes mentales globales: el del *ser* (comprendido las más de las veces como *ousía* -esencia o sustancia-) y el del *sujeto*. El primero corresponde a la antigüedad clásica -con vigencia también en la Edad Media- y el segundo, a la modernidad, hoy en crisis. No se trataría solamente del conjunto de ideas y esquemas prevalentes en el ámbito de la vida intelectual, sino -según Marco Olivetti- de "formas reflexivas unificantes de los distintos ámbitos culturales" en un determi-

⁵ Cf. A. González, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1997, p. 148.

⁶ *Ibid.*, pp. 149-156. Ver también: X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Buenos Aires, 1948, v.g. pp. 175 ss.

⁷ Cf. W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961; J. Habermas, "Rückkehr zur Metaphysik?", en: id., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1988, 11-60.

nado tiempo histórico.⁸ La reflexión filosófica ubica entre ambas épocas el así llamado *giro copernicano* del objeto al sujeto (Kant), que hoy -para no pocos filósofos- ha sido *re-vertido* por la prioridad más originaria reconocida a la *alteridad*, la *diferencia* y la *donación*, con respecto a la subjetividad trascendental moderna. Si así es, el movimiento del paradigma cultural se ha primero desplazado de la sustancia al sujeto (Hegel representaría la asunción de la filosofía de la sustancia por la del sujeto, llevada hasta su culminación), mientras que hoy -tras la superación del centramiento moderno en el sujeto- estaría emergiendo en los distintos ámbitos de la sociedad y la cultura el desafío del reconocimiento cada vez mayor de la *alteridad*, la *comunicación* y la *comunidad* de comunicación (de personas, disciplinas, naciones y culturas). Según mi opinión, una profunda comprensión de las mismas implica la exigencia de *comunidad* en la *reciprocidad de donaciones*.

Pues bien, parecen confirmar esas apreciaciones no sólo *propuestas teóricas* alternativas a las de la modernidad, sino también el surgimiento de *praxis culturales y sociales* que parecen prefigurar un *paradigma nuevo*: el de la *comunidad*.

3. Propuestas alternativas teóricas

Ante la fragmentación del saber, tanto en general como en cada disciplina, surgen aquí y allá intentos de *diálogo intra, inter y transdisciplinar*, con mayor o menor éxito, pero que se experimenta como indispensable. Es un camino hacia la unidad en las diferencias, sin una jerarquización de los saberes y las ciencias. De modo que no se trata del "*sub*" de la subordinación -hoy inadmisible-, sino del "*con*" que comparte y coliga, y del "*dia*" que atraviesa todos los saberes, hilvanándolos con la fuerza del diá-logo.

3.1. El giro del pensar filosófico

La *filosofía*, operando no como buho del atardecer sino como alondra o zorzal de la mañana, fue de hecho una de las primeras en proponer -con Martin Heidegger- un nuevo comienzo y, en ese sentido, un cambio de horizonte global para el pensar. Es así como se dio el giro (*Kehre*) del giro copernicano (*kopernikanische Wende*), a saber, la superación -gracias al des-olvido del ser y la diferencia como diferencia- no sólo de la metafísica clásica de la sustancia sino también de la filosofía

⁸ Cf. M. Olivetti, "La problemática de la comunidad ética", en: J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984, 204-222. Sobre las etapas de la sociedad moderna y la actual, centrada en la *comunicación*, cf. P. Hünermann, "Technische Gesellschaft und Kirche", *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303.

moderna del sujeto. Antes, ya Franz Rosenzweig había propuesto, contra el filosofar hegeliano de la totalidad -culminación de una y otra- un "nuevo pensamiento".

Por su parte el segundo Ludwig Wittgenstein y la filosofía analítica del lenguaje ordinario dan el "giro lingüístico" o "lingüístico-pragmático" hacia el lenguaje que, para Heidegger es casa del ser, de tal modo que hay quienes -uniendo en sus convergencias dos de las principales corrientes del filosofar contemporáneo- hablan del giro pragmático-hermenéutico. Sea lo que fuere, así se trasciende la subjetividad moderna: como lo dice Paul Ricoeur, no es el *Cogito* que pone al ser, sino que éste *se da* al *Cogito*.⁹

Así es como la fenomenología, con Emmanuel Lévinas, da un viraje, ya no hacia el ser, sino -éticamente- hacia el otro hombre en cuanto otro, haciendo invertirse a la intencionalidad husserliana en contra-intencionalidad, cuyo punto de partida es la alteridad y exterioridad ética. Entonces el "sujeto de" moderno (la subjetividad trascendental) se cambia en "sujeto a", a saber, al llamado ético del otro.

Más tarde la fenomenología se revierte -según Jean-Luc Marion- en fenomenología de la donación, de modo que al sujeto trascendental sucede el donatario y (a)donado del don que se da en cada fenómeno: donación (*Gegebenheit*) de la que ya se ocupaban Husserl, Heidegger, Ricoeur y Claude Bruaire. No se declina el *Ego* primeramente en nominativo, sino en acusativo (¡heme aquí!, como respuesta al otro) en Lévinas, o en dativo (el adonado de Marion).

Ese giro y cambio de paradigma se confirma cuando Lévinas dice que la *filosofía primera* no es la ontología, sino la ética (de la alteridad) y cuando Marion afirma que la fenomenología (de la donación) es la nueva filosofía primera -la más radical y originaria-, en lugar, no sólo del primado de la *ousía* en la *proté philosophia* de Aristóteles y de la *causa prima* de los *entia* y del *esse* en la *prima philosophia* de Tomás de Aquino, sino también del primado *noético* (ante todo, del *Cogito*) en la de Descartes.

También al "giro" se refiere -críticamente- Dominique Janicaud, enrostrándoles a Lévinas, Michel Henry, Marion, Jean-Louis Chrétien y sus seguidores, un "giro teológico" en la fenomenología francesa. Pero le contestan -con la voz de Marion- que, si vuelven a mentar a Dios en filosofía, no es recayendo en una "*metaphysica specialis*" o la onto-teología, sino que, profundizando la fenomenología, se abren a sus

⁹ Cf. P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, pp. 323-332; acerca de toda esa problemática, ver: M.A. de Oliveira, *Raviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996.

posibilidades las más amplias.¹⁰ Por su lado, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, quienes -con su ética del discurso- se consideran continuadores tardo-modernos de la Ilustración, aceptan con todo el giro lingüístico y hermenéutico para proponer -superando al *Cogito* desde el *sentido* (siempre comunitario) del lenguaje y de la acción significativa- la racionalidad comunicativa, que apunta a la *comunidad de comunicación*.¹¹

Asimismo, desde otros presupuestos, la *filosofía latinoamericana de la liberación* también se plantea el viraje superador de la filosofía moderna y su voluntad de dominación, desde el yo a los otros (los pobres y excluidos) y al nosotros, del ser (universal) al estar y al estar-siendo-en-situación, del concepto al símbolo, de la ciencia a la sabiduría de los pueblos. No por ello niega al yo, el ser, el concepto, la ciencia, sino que los recomprende desde un "nuevo pensamiento" alternativo al de la identidad, totalidad y necesidad. La prioridad dada al otro en Lévinas es releída entonces en clave ético-social, histórica, estructural y política, como la prioridad de los pobres en cuanto punto de partida y lugar hermenéutico del filosofar inculturado en América Latina.¹²

3.2. ¿Giro en las ciencias humanas?

En varias de éstas se están al menos insinuando una mutación de paradigma y la búsqueda de otro alternativo. En sociología y antropología cultural conviene recordar las propuestas de Marcel Mauss y de sus seguidores, nucleados en torno de la *Revue du MAUSS* (Movimiento anti-utilitarista en ciencias sociales), con cuya "sociología del don" discuten filosóficamente tanto Jacques Derrida como Marion, y a la cual Alain Caillé denomina *tercer paradigma* (del don) en ciencias sociales, contraponiéndolo a un primero *individualista*, utilitarista, contractualista e instrumentalista, y a un segundo, *holístico* -pues acentúa el influjo de la totalidad social sobre los individuos-, propio del funcionalismo, culturalismo, institucionalismo y estructuralismo. Como se ve, ambos corresponden al horizonte mental moderno. Y tal eventual "tercer paradigma" condice con lo dicho más arriba sobre la filosofía actual en

¹⁰ Ver D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française contemporaine*, Combas, 1990. Cf. la respuesta de Marion en: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997. En el texto aludo a esa obra y a *Réduction et donation*, Paris, 1989, del mismo autor, así como a: E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Haye, 1961, y *Autrement qu'être*, La Haye, 1974. También cf. C. Canullo, *La fenomenologia rovesciata*, Torino, 2004.

¹¹ Cf. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, op.cit. Ver también K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie I y II*, Frankfurt, 1973.

¹² Cf. D. Michelini (comp.), *Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después*, N° 1/2 de *Erasmus* 5 (2003).

cuanto aborda la donación, la reciprocidad interpersonal e intercomunitaria y la comunidad de comunicación.¹³

También se dan intentos actuales de superación del individualismo subjetivista moderno en psicología y psicoanálisis, confiriendo mayor relevancia a la relación, la interrelación interpersonal y el "entre" que ellas implican.¹⁴

En la misma línea se colocan los intentos de una nueva ciencia económica que supere tanto la concepción mercado-céntrica de la economía neoclásica como los intentos socialistas de planificación, sea en la "economía social", o en la "economía civil" de Stefano Zamagni, sea replanteándola desde el "factor C" o "factor comunidad" -como la "economía popular de solidaridad", de Luis Razeto-, sea repensando la racionalidad económica a partir de la racionalidad comunicativa y la ética del discurso.¹⁵

Aún más, la concepción *comunicativa* del poder político de Hannah Arendt -seguida por otros filósofos como Habermas y Ricoeur- comienza a influir la ciencia política. Así se supera una comprensión fundamentalmente *estratégica* del poder como la moderna de Max Weber, de modo que -sin dejar de valorarla- se la subordina a las racionalidades comunicativa y ética, ordenadas, aunque no ingenuamente, a la búsqueda de consensos y la superación dialógica de los conflictos.¹⁶

En resumen, parece insinuarse en las distintas ciencias humanas como el germen de un cambio de paradigma hacia la comunión social en el respeto de las legítimas diferencias. Se superan entonces tanto el individualismo como el colectivismo modernos, así como la "neutralidad" axiológica de las ciencias, dando lugar a la búsqueda de la justicia y la

¹³ Cf. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, 1998.

¹⁴ Cf. P. Cavalieri-A. Tapken, "La relazione di reciprocità e l'altro nella psicologia contemporanea", *Nuova Umanità* 26 (2004), 196-216.

¹⁵ Me he ido refiriendo a las siguientes obras: L. Bruni-S. Zamagni, *Economía civil. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, 2004; L. Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático I-II-III*, Santiago (Chile), 1984-1985-1988; id., *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo* (IV), Santiago, 2001; P. Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft*, Bern-Stuttgart, 1993.

¹⁶ Cf. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958; id., *Macht und Gewalt*, München-Zürich, 1985; P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990; J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit. Ver también: J. De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires-Rosario, 1993 (en esp. pp. 91-161); y la Segunda Parte de mi trabajo: "Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez", *Stromata* 54 (1998), 85-118, en esp. pp. 108-118.

amistad sociales. El giro hacia la ética en la comprensión del desarrollo (Bernard Kliksberg) es índice también de ello.

3.3. Cambio de paradigma en teología

Gisbert Greshake y otros promueven un nuevo paradigma en teología trinitaria. Para ellos Tomás de Aquino fue la culminación del de la *sustancia*, por su uso de la conceptualidad aristotélica, aunque la supere con su concepción de las personas como *relaciones* opuestas subsistentes. Por otro lado, Hegel les parece la expresión más acabada del paradigma del *sujeto* en su comprensión trinitaria, llevada desde el plano de la representación religiosa al del concepto absoluto, mediante la dialéctica.

Hoy, en cambio -contradistinguiéndose tanto de Tomás como de Hegel-, dichos teólogos utilizan el modelo de la *comunidad* para pensar la Trinidad, de modo que identidad y distinción son comprendidas como igualmente originarias, se acentúa el papel de la circuncesión entre las personas, y su unidad es replanteada, no tanto desde la única esencia divina (con peligro de cierta cuaternidad, como en la teología latina clásica), o desde el Padre como primer origen (con el riesgo de matices subordinacionistas, como en la teología griega), o desde un único sujeto autotransparente (como en el modalismo hegeliano), sino sobre todo desde la circuncesión y *comunidad interpersonal* del Dios Amor. Pues el amor implica simultáneamente suma unidad y suma distinción mutua.¹⁷

Tal paradigma no quedó reservado solamente a la reflexión trinitaria sino que se expandió a todos los ámbitos de la teología. Sobre todo se aplica en la denominada "eclesiología de comunidad" o en una teología moral centrada en el seguimiento de Cristo hasta el extremo del amor, y en la caridad como vínculo de todos los mandamientos, carismas y virtudes. Pero también repercute en una Cristología no "cristomonista" sino pneumatológica, en una teología de los sacramentos inspirada en la comunidad de comunicación y centrada en la Eucaristía (comunidad), en una teología pastoral de comunidades en comunidad recíproca, y aun en una recompreensión del derecho canónico como la institucionalización de la caridad, etc.

4. Gémenes de un paradigma de comunidad en la praxis histórica y social

No se trata (al menos todavía) de una *tendencia socio-cultural dominante*, pero sí de la *emergencia de sus posibilidades reales*, que hay

¹⁷ Cf. G. Greshake, *Der dreie Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.B., 1997; además ver: G. Zarazaga, "La Trinidad en el horizonte de la comunidad", *Stromata* 59 (2003), 63-87.

que saber discernir, proteger, coordinar, promover y hacer o dejar crecer. Así es como -en distintas partes del mundo y en diferentes ámbitos de la cultura- se aspira hoy a una sociedad más humana, justa, equitativa y solidaria, cuyo horizonte cultural sea -cada vez más, aunque nunca definitivamente- el de la *comunicación* (de palabras, acciones y bienes) hacia una mayor *comunidad* entre las personas, naciones, culturas, religiones y ciencias.

Probablemente tal impulso cultural se deba en gran parte a la reacción *desde lo humano profundo* al paradigma anterior, que ha llevado hasta el extremo el individualismo competitivo y la sociedad opulenta del superconsumo junto a mayorías excluidas. Dicha reacción se manifiesta en la *praxis* tanto de la sociedad civil y de las naciones que buscan formar comunidades, como en el fomento del diálogo intercultural e interreligioso, cuyo símbolo fueron los encuentros de Asís. Aún más, las actuales *redes de solidaridad* emergentes en los niveles nacional e internacional, los foros sociales alternativos, y las luchas por los *derechos humanos* -aun sociales y culturales- y por la *justicia* -incluido el nivel internacional- son respuestas positivas a dicha situación.

Me referiré sobre todo a esos fenómenos como se están dando en América Latina, aunque algo semejante sucede en diversas partes del mundo.

4.1. Hábitos culturales latinoamericanos

A pesar de lo dicho sobre el individualismo, hay que tener en cuenta los que podríamos llamar hábitos culturales. Los latinoamericanos hemos sabido mantener una tradición comunitaria arraigada muchas veces tanto en raíces cristianas como indígenas. En varios países, como Argentina o Chile, se ha dado también una experiencia muy fuerte de organización social en el último siglo, la cual ha encontrado cauce en diversos grupos intermedios, como los sindicatos. Al declinar la fuerza de éstos, no puede pensarse que el hábito de asociarse y organizarse haya muerto. Por ello, la necesidad de subsistir y la conciencia histórica de que el pobre frente al rico nunca se defiende solo, sino organizado, ha ido haciendo surgir distintos movimientos y organizaciones de acuerdo con la época y con los cambios actuales. A pesar de sus ambigüedades, un ejemplo sería el movimiento de los "sin tierra" en el Brasil.

Con esos hábitos colectivos se relacionan los fenómenos sociales y culturales de los que hablo en los párrafos siguientes.

4.2. Emergencia de la sociedad civil y nuevo imaginario

El fenómeno universal del surgimiento de la sociedad civil -como distinta del Estado y del mercado- se está dando también en nuestra

América.¹⁸ Se trata de una importante reacción sociocultural ante la crisis del Estado de bienestar, y ante la absolutización neoliberal del mercado. En la práctica, pero también en teoría, se está contradistinguiendo la sociedad civil de la mera lucha de intereses privados (como Hegel la había entendido) y descubriendo su dimensión *pública* en la búsqueda del bien *común*, lo cual no es privativo del Estado, aunque ella no pueda prescindir de éste.¹⁹ Así es como están emergiendo tanto un *imaginario cultural alternativo*²⁰ como también *nuevos tejidos sociales* (de los que hablaré más abajo), que conforman como su cuerpo social. Ambos tienden -según me parece- hacia el paradigma de la comunión.

Ese imaginario se da, aunque no siempre ni solamente allí, en no pocos pobres de los barrios suburbanos de América Latina, y en quienes colaboran con ellos, como numerosos profesionales, Cáritas, ONGs, etc. Se ubica en la cotidianidad, pero entendida no meramente como privada sino como social y pública. Apunta a la creación de vida y convivencia dignas para sí, su familia y el barrio (relaciones interpersonales personalizadas y solidarias, comunicación, hábitat y ecología humanos, fiesta, toques de belleza), haciéndose así cargo de una subsistencia dura. Anima la creación de un nuevo tejido social interrelacionado con la sociedad funcional moderna y el mercado, pero sin subordinarseles culturalmente, sino haciendo prevalecer lo comunitario y común.

En distintas partes de América Latina, algunos teólogos de la liberación hablan de un desplazamiento del eje de valoración e interés populares, que debe ser acompañado por dicha teología: desplazamiento desde la lucha por el poder político hacia lo social y cultural, y la búsqueda de consensos básicos sobre el bien común.²¹

De ese modo se esboza una *nueva síntesis vital* -como las mencionadas por el Documento de Puebla N° 448- entre los valores culturales tradicionalmente latinoamericanos (confianza en las fuentes sagradas de la vida, religiosidad y sabiduría populares, solidaridad, sentido de la gratuidad y la fiesta, conciencia de la dignidad de la persona y el

¹⁸ En el resto del artículo retomo y completo ideas de mi trabajo: "El comunitarismo como alternativa viable", en: L. Mendes de Almeida (et al.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, 1996, 195-241, y de la bibliografía allí citada.

¹⁹ Cf. J. Cohen-A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.)-London, 1992.

²⁰ Cf. P. Trigo, "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", *Iter. Revista de Teología* 3 (1992), 61-99.

²¹ Cf. P. Richard, "La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la décennie 1990", *Foi et développement* N° 199 (enero 1992): ese trabajo reproduce parcialmente el aparecido en *Pasos* (San José de Costa Rica), N° 34 (marzo-abril 1991).

trabajo, aprecio de la comunidad familiar, étnica, cultural y nacional) y los aportes modernos de la libertad, la racionalidad, la organización y la eficiencia, así como los postmodernos de una institucionalización muy flexible (en forma de *coordinación* y *red*, no de subordinación vertical), de respeto de las diferencias (de personas, géneros, estilos, culturas, modos de organización...), de revaloración del mundo de la vida cotidiana, etc. Aquí también se trata de comunicación y comunión, es decir, entre valores y herencias culturales.

Por ejemplo, numerosos grupos de carácter religioso están sintetizando la religiosidad popular tradicional con formas *modernas*, como son la interpretación *popular* de la Palabra de Dios *escrita* (y no sólo según la tradición oral), el compromiso social fraterno *organizado* y *autogestionado*, el protagonismo de *los laicos* en las Iglesias, y -en no pocos lugares- nuevos modos más *participativos* de vivir la autoridad y la conducción eclesiales, etc. Asimismo se dan características religiosas *postmodernas*, como son la valoración de la experiencia religiosa *sentida*, nuevas formas de oración y contemplación más experienciales, la unidad de lo espiritual con lo corporal (las sanaciones), la valoración de las diferencias de género (con un fuerte protagonismo femenino) y de cultura (incluidas las aborígenes y afroamericanas), la importancia religiosa dada a la vida y felicidad cotidianas, el sentido de lo místico, lo simbólico y, a veces, de lo extraordinario, etc.²² Se trata de un *nuevo mestizaje cultural*, distinto del fundante de América Latina, que apunta hacia un horizonte de comunión intercultural.

Los ejemplos podrían multiplicarse en cada dimensión de la sociedad y la cultura: así es como la poesía -que, según Ricoeur, sabe descubrir el acto en la potencia, y las potencialidades reales en los hechos actuales- avisa en ese nuevo mestizaje cultural *alternativas realmente posibles* de futuro en la línea de la comunicación y comunión. Según Trigo lo muestran figuras literarias de la novela contemporánea latinoamericana: entre ellas, la del Cristo Crucificado popular de *Hijo de Hombre*, de Augusto Roa Bastos, o las del indio culturalmente mestizado, Rendón Wilka -admirable por su sentido de una *comunitariedad alternativa*- en *Todas las sangres*, así como distintos personajes mestizos de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ambas novelas, de José María Arguedas.²³

Así es como están naciendo en distintos ámbitos sociales y en expresiones poéticas latinoamericanas, gérmenes de una cultura comunita-

²² Ver mi artículo: "La religión en la América Latina del tercer milenio", *Stromata* 51 (1995), 75-88; asimismo: J. Seibold, "Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa", en: G. Farrell (et al.) *Argentina, tiempo de cambios*. Buenos Aires, 1996, 323-347.

²³ Cf. P. Trigo, *Arguedas. Mito, historia y religión*, Lima, 1982; sobre el "nuevo mestizaje cultural" ver: id., *La cultura en los barrios*, Caracas, 2004.

ria nueva. La reflexión filosófica ha de saber discernirlos, recogerlos, purificarlos y aun promoverlos. Dicha cultura tiene la posibilidad real de ser más humana y solidaria, así como de que la red de comunidades vivas que le da cuerpo pueda servirse de la sociedad funcional moderna sin subordinarse a ella, ensayando la búsqueda de una siempre mayor integración y comunión. Por el contrario, puede usar los sistemas funcionales (económico, político, social, etc.) desabsolutizándolos y encuadrándolos en un marco ético, político, jurídico y cultural.

Pues bien, aun la teoría de los sistemas (Niklas Luhmann)²⁴ reconoce que en los sistemas funcionales de la vida moderna (económico, social, político, psicológico, etc.) siempre existen "agujeros negros" porque dichos sistemas son parciales y abstractos (es decir, contemplan *un solo* aspecto fragmentado del hombre real integral) y contingentes, porque son humanos. Tienen a contraponerse -fragmentándose-, pero son capaces de integrarse "desde arriba", a partir de lo humano común. Precisamente ese carácter humano (estudiado por ciencias humanas) permite la intervención de la libertad y, por tanto, de las opciones éticas, históricas y culturales en, a través y más allá de dichos "agujeros negros", a fin de poner los sistemas -respetando su autonomía relativa- al servicio de los fines del hombre y de la comunidad. Es decir, los sistemas funcionales son *instrumentos* del hombre y de su acción, aunque tienen su propia consistencia, autonomía y autorregulación relativas (estudiadas por las respectivas ciencias y puestas en obra por las técnicas). De ahí la necesidad -en el orden de la investigación científica que aconseja las políticas económicas, sociales y políticas- del diálogo interdisciplinar según el modelo de la comunión. En éste tienen también su propio lugar la filosofía que intenta tener en cuenta el hombre *integral*.

¿Tales alternativas no son demasiado utópicas en momentos en los que se hace cada vez más fuerte la *globalización*? Pienso que no, pues precisamente autores como Anthony Giddens, que estudian sociológica y socioculturalmente este último fenómeno, señalan como viable (y, de hecho, ya emprendido) el camino de la *apropiación reflexiva de las tradiciones en el contexto de la globalización*, ante los riesgos (ecológicos, sociales, culturales) producidos por la misma y por el *éthos* de productivismo y consumismo que la anima. Por lo tanto, se trata de ir creando un *orden social post-tradicional*, en el cual las tradiciones -en nuestro caso, la comunitarista latinoamericana- de hecho son retomadas no (sólo) por ser tales sino como respuesta crítica a la nueva situación de

²⁴ Sobre esa teoría, cf. P. Morandé, "Una modernidad abierta a la amistad y el misterio", *La Cuestión Social* 3 (1995), 133-144.

crisis.²⁵ Ricoeur hablaría de una ingenuidad segunda o crítica; Giddens prefiere hablar de reflectividad social, modernización reflexiva y post-tradicionalidad.

Dicho autor, al hablar de los nuevos *movimientos sociales post-tradicionales* en Europa y en el mundo, que promueven el desarrollo humano, los valores de la vida, la ecología, etc., indica entre ellos las estrategias de vida como se dan en el Sud dentro del ámbito de la informalidad, los intentos de desarrollo alternativo desde lo local y la base, y la participación en grupos de autoayuda en el Tercer mundo, etc. Todos ellos se vinculan estrechamente con lo que Daniel García Delgado denomina *neocomunitarismo* -del que hablaré enseguida-, y con el nuevo paradigma de comunión. Es nuevo precisamente porque asume la tradición comunitaria en forma renovada y reflexiva, es decir, como crítica a la situación actual, asumiendo sin embargo sus aportaciones válidas.

El mismo Giddens señala que no sólo se trata del Sud o del Norte, sino del entrelazamiento de las iniciativas que parten de ambos polos, vistas en una *perspectiva global*. Así como los males comunes a toda la humanidad configuran como "utopías negativas" globales, la "utopía de cooperación universal" puede ser considerada, según el mismo autor, "una utopía [positiva] que posee, sin duda ciertos visos de realismo" (Cf. A. Giddens, op. cit., p. 230). Con Juan Pablo II se podría hablar de la "globalización *en y de* la solidaridad".

Además, el mencionado autor inglés reconoce que en dichos movimientos socioculturales se da *otra lógica*, diferente de la del productivismo consumista del capitalismo (y del socialismo), y que los pueblos ricos tienen mucho que aprender en eso de los pueblos pobres y sus *estrategias alternativas* de vida, supervivencia y afianzamiento de la dignidad humana. También, por consiguiente -añado yo-, de su red de comunidades vivas y del imaginario cultural que las anima con un espíritu comunitario de comunión. Pues ellos también se dan "más allá de la izquierda y la derecha".

4.3. El neosociacionismo popular

El *neocomunitarismo de base* (Daniel García Delgado) corresponde, en el nivel social, a dicho imaginario nuevo. No me refiero al comunitarismo filosófico norteamericano, sino al *asociacionismo de base* latinoamericano. Se trata, en lo económico, de organizaciones económicas populares (microemprendimientos, precooperativas, talleres

²⁵ Cf. A. Giddens, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, 1996 (original inglés: Cambridge, 1994); ver también: id., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1990.

laborales, empresas autogestionadas de trabajadores, huertas comunitarias, "comprando juntos", etc.); en lo social, de distintas organizaciones libres del pueblo (como son acciones ciudadanas, clubes de madres, cooperadoras escolares, comedores infantiles, sociedades de fomento barrial, comités de jubilados o desocupados); en lo estrictamente cultural: asociaciones deportivas, folklóricas o musicales, nuevas formas de educación popular formal e informal...; en lo religioso: grupos de oración, círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base, etc. Aun en el político, parece corresponder al intento del neo-zapatismo en Chiapas, con su "mandar obedeciendo" a las bases.

Todas las formas mencionadas de neocomunitarismo corresponden al mencionado imaginario cultural emergente. De ahí que la "fuerza histórica de los pobres" (Gustavo Gutiérrez) -que en los 70 se consideraba ante todo como política-, sea pensada actualmente sobre todo como ética, cultural y religiosa, nucleada por una opción radical por la vida y la vida digna para todos. Así es como causa asombro el hecho de que, en circunstancias de marginación y muerte, sea sin embargo posible crear cultura, libertad, vida buena y -en un nivel micro- instituciones justas.

Una síntesis cultural semejante se esboza también en otros ámbitos socioculturales, como el económico, donde -en la ya citada economía popular de solidaridad- se aúnan la gratuidad, la reciprocidad y el sentido comunitario, típicamente latinoamericanos, con la búsqueda de eficacia económica, la organización autogestionaria, democrática, flexible y eficiente, la inserción en el mercado y la fuerza política que da una coordinación en forma de redes.

Aún más, todos los que se unen en dicha opción por la vida, de cualquier religión, sector social y ámbito geográfico que sean, tienden hoy a formar un nuevo agente histórico: la que Trigo llama "internacional de la vida".

4.4. *Nuevos movimientos socioculturales*

En otros niveles sociales, corresponden al neocomunitarismo de base, tanto la vigencia de las ONGs, religiosas o no, como los *nuevos movimientos policlasistas y multisectoriales* por valores no transables e intereses no sólo individuales o sectoriales, sino *universalizables* (Adela Cortina). Estos movimientos son a veces distintos, y otras, semejantes a los del Primer Mundo (a saber, por los derechos humanos, la eficacia de la justicia, los espacios verdes, la seguridad pública, contra la corrupción, etc.). Ya no se espera todo del Estado, o del clientelismo político, ni se confía en que se recibirán esos bienes del mercado, sino que la sociedad civil se auto-organiza para conseguirlos. Ello evidencia un cambio cultural de mentalidad y de actitud, y confirma lo dicho sobre un nuevo imaginario. Ya lo público no se identifica solamente con lo estatal, sino que abarca también la acción social comunitaria de la sociedad civil por lo

común y el bien común. De ese modo se tiende a superar la fragmentación y desintegración sociales. Por consiguiente, se trata de otra semilla de un paradigma nuevo.

Asimismo se está dando, en los países latinoamericanos en que son fuertes las culturas indígenas y afroamericanas, una nueva fuerte valoración de las mismas, el surgimiento de *movimientos socioculturales para reafirmarlas* y un diálogo intercultural e interreligioso con ellas, en el respeto de la pluriformidad cultural.

Como se ve, no sólo entre los pobres, sino en toda la sociedad latinoamericana y en sus diferentes culturas, están naciendo nuevas tramas sociales y renovándose actitudes comunitarias que sirven o pueden servir como respuesta y antídoto al individualismo competitivo y como levadura de comunión.

Por su lado, la búsqueda de una *globalización alternativa* mediante nuevos escenarios de uniones de naciones como la Unión Europea y -entre nosotros- la determinación política de lograr una Comunidad Sudamericana de Naciones, plantean al hecho irreversible de la globalización nuevos escenarios de *integración* a partir de lo *común*, opuestos a los hoy prevalentes de *fragmentación* competitiva.

Por consiguiente, a modo de *breve conclusión*, cabe afirmar que, tanto en el nivel teórico como en el práctico, parecen estar dándose fermentos nuevos que apuntan a un paradigma alternativo: el de la comunicación y comunión.