

Conversión afectiva y diálogo social latinoamericano: desafíos educativos y políticos en pro de las víctimas y de la sociedad civil emergente frente a las injusticias del neoliberalismo globalizado

Año
2013

Autor
Recanati, Guillermo Carlos

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

Recanati, G. C. (2013). *Conversión afectiva y diálogo social latinoamericano: desafíos educativos y políticos en pro de las víctimas y de la sociedad civil emergente frente a las injusticias del neoliberalismo globalizado*. Villa María: Universidad Nacional de Villa María



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Título: Conversión afectiva y diálogo social latinoamericano: desafíos educativos y políticos en pro de las víctimas y de la sociedad civil emergente frente a las injusticias del neoliberalismo globalizado

Eje Temático: Mesa 2 “Luchas políticas, movimientos sociales y formas de participación. Ciudadana. Movimientos sociales y organizaciones populares”.

Autor: Guillermo Carlos Recanati

Dependencia: Univ. Católica de Córdoba/Obispo Trejo 323 Córdoba C. P.: 5000/ Tel. 0351-4219000/filosec@uccor.edu.ar

Dirección personal: Brasil 1238 B° Belgrano Villa María Córdoba C.P.: 5900/Tel. 0353-4548225 0353-156577602/guillermorecanati7@hotmail.com

Palabras clave: conversión afectiva – diálogo social – movimientos alternativos

Para algunos filósofos existe en América Latina una lógica propia, que podríamos caracterizar como *lógica de la gratuidad*. El planteo a partir de la óptica de dicha lógica comenzó a desarrollarse con el análisis de las actitudes, la simbología cultural, literaria y las instituciones populares latinoamericanas –ya sean indígenas, tradicionales o modernas– que conllevan valores, tales como: libertad, reciprocidad, gratuidad y solidaridad.¹

Juan Carlos Scannone, (autor que citaré especialmente en el presente trabajo) ha sido uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, la cual abordó estos temas a partir de la perspectiva del pobre y oprimido y –al menos la corriente *analéctica* a la que dicho autor pertenece– defiende la existencia de esta “otra lógica” propia, aunque no exclusiva del “Nuevo Continente”.

¹ Cf. J. C. Scannone, “Institución, Libertad, Gratuidad”, en *Stromata* 49, 1993, 239-240.

Proyectos latinoamericanos liberadores

A lo largo de toda la historia latinoamericana se fueron dando proyectos liberadores. En la época de la Colonia ya hubo proyectos, los cuales tuvieron la autoría de obispos o misioneros o de algunos grupos de indios que recibieron la influencia de los anteriores. Estos, asumiendo como irreversible el encuentro entre los pueblos amerindios e ibéricos, intentaron cambiar su estructura y sentido, de tal manera que se pueda ir eliminando la dominación conflictiva y potenciando la síntesis vital, por medio “del reconocimiento de la autoafirmación de los pueblos aborígenes y de un auténtico ‘mestizaje cultural’ con cuerpo estructural”² Por eso su crítica profética y su propuesta de soluciones concretas no fue sólo ético-ideal, sino que alcanzaba los niveles ético-institucionales y ético-económicos (la lucha contra la encomienda, las Nuevas Leyes de Indias, la formación de “repúblicas de indios”, pueblos, hospitales, etc. En conexión con estos intentos emancipatorios debería ser situada la insurrección de Tupac-Amaru, ya que la misma no fue mera oposición o resistencia.³

Luego la búsqueda de libertad (uno de los valores promovidos por la modernidad) que en primer lugar fue impulsada por las elites criollas ilustradas y más tarde asumida por el pueblo mestizo y criollo. Uno de los proyectos liberadores de raigambre popular fue el movimiento artiguista, como también aquellos llevados a cabo por San Martín, Bolívar, Hidalgo, etc, aunque con notables diferencias. También forman parte de estos proyectos muchos caudillos federales, quienes trascienden el regionalismo y populismo, manifestando en la práctica proyectos liberadores a niveles supranacionales. Pasado el tiempo José Martí concretizará esa línea, proponiendo la vinculación de la valoración del pueblo y de la cultura mestiza, la asimilación de valores modernos (no alienantes) y la respuesta de América Latina al neocolonialismo mediante su unificación.⁴

En el siglo XX continúa esa línea histórica a través de los movimientos populares y antimperialistas, los cuales poseen a veces rasgos auténticos y, en ocasiones –junto a otros –, de índoles liberal-reformistas o populistas. “Se trata de la continuidad de quienes

² *Ibid.*, 164.

³ Cf. *ibid.*, “¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización en América Latina”, en *Stromata* 48, 1992, 294-300.

⁴ Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 165.

reconocen en el pueblo que padece injusticia y que lucha por la justicia el *sujeto* de la mediación histórica de valores, aunque con relativa frecuencia descuiden calibrar suficientemente las contradicciones”.⁵

Esta línea histórica tuvo la capacidad para unir la resistencia ética y la creación de símbolos con la potencialidad de novedosas síntesis históricas, además del mestizaje cultural básico, también asimiló “a la criolla” determinados valores modernos, como la búsqueda de emancipación, la constitución nacional escrita, la educación pública, el voto universal, el sindicalismo, etc.. Más allá de las contradicciones y ambigüedades parciales y provisionarias, fueron construyendo una historia, la cual conlleva hitos que contienen un importante bagaje de memoria y simbolismo. “Ellos orientan al pueblo hacia un proyecto de justicia y a oponerse (con la desconfianza, la resistencia y la lucha activa: sindical, política, etc.) a los proyectos del antipueblo”⁶

Además de las citadas realizaciones macrosociales parciales, Scannone agrega el hecho de que en los pueblos de América Latina se fueron conformando espacios de convivencia solidaria, en los que ya se experimenta la libertad, solidaridad, la comunión y participación, la unidad en la justicia, nuevos tipos de autoridad, los cuales expresan nuevos “modelos” de novedosas relaciones sociales y nuevas síntesis vitales e institucionales incluso en los niveles macrohistóricos.⁷

Esas experiencias pasadas son material de reflexión para la filosofía, con el fin de realizar desde ella una crítica ontológica a proyectos históricos opresores y para cuestionar la estructura *ontológica* de la auténtica mediación histórica de valores.⁸

Posibles líneas ontológicas estructurantes de la auténtica mediación histórica

Scannone intenta esbozar algunas líneas ontológicas estructurantes de una mediación histórica de valores no opresora, ineficaz o alienante. No pretende proponer un proyecto histórico concreto, sino iluminar a aquellos que ya están presentes, o bien, pueden llevarse

⁵ *Ibid.*, 165.

⁶ *Ibid.*, 166.

⁷ Cf. *ibid.*, 166.

⁸ Cf. *ibid.*, 166.

a cabo a la luz de la reflexión filosófica a partir de la historia. De esta manera la práctica teórica filosófica tratará de sumar en ellos una contribución específica.⁹

La condición indispensable para dicha mediación es su arraigo en la semántica histórico-cultural propia. Ahora bien, para que haya historia ella no es suficiente, sino que se necesita una pragmática ético-política: “la puesta en juego de esos valores y símbolos por la libertad de la comunidad en su encuentro (dialógico y dialéctico) con otras comunidades históricas y sus *ethos*”.¹⁰ Así pues, se penetra en el riesgo de la historia para llevar a cabo una estructuración –sintaxis– que encarne los valores emergentes en materia social, o sea, que corporice la nueva síntesis vital en estructuras e instituciones.

La mediación que llega a eso es *de suyo* dialógica (diálogo entre pueblos y culturas). La negación que implica es *determinada*, no abstracta. “Lo está dialógicamente (no ante todo dialécticamente) tanto por la primera afirmación puesta en juego en el encuentro cuanto por la trascendencia ética hacia la alteridad determinada de otra comunidad histórica y también por el mismo encuentro ético-histórico con ella”¹¹. Por eso, es posible hablar de una negación alterativa: uno no es el otro, lo trasciende éticamente, es diferente, ese encuentro trasciende a ambas autoafirmaciones, no es su suma, sino que es condición de posibilidad de una autoafirmación plena.

Ahora bien, cuando el encuentro histórico es también conflicto, la negación alterativa o ética supone una negación de la negación, o sea, la de la agresión y la opresión. Es por eso que la dialógica implica dialéctica, pero no se reduce a ella.¹² Por tal motivo, el punto de partida de la pragmática es la resistencia, no una simple autoafirmación, resistencia que incluye una negación: un *no* a la dominación y dependencia.¹³

Del hecho se desprende que la nueva *síntesis vital* emergente sea una síntesis conflictiva. No es reductible al conflicto, ni un simple resultado del mismo, no obstante, éste forma parte de ella, la tensiona, y amenaza quebrarla si no continúa con la difícil construcción de la unidad –cada vez mayor– en la justicia. “Se trata de una segunda afirmación que, pasando por la negación purificante, preserva y transforma la afirmación

⁹ Cf. *ibid.*, 167.

¹⁰ *Ibid.*, 167.

¹¹ *Ibid.*, 167.

¹² Scannone cree vislumbrar esa conjunción entre dialógica y dialéctica en la encíclica *Laborem Exercens*. “La dialógica se ve en la concepción de la unidad entre capital y trabajo en la prioridad de éste; la dialéctica aparece en la propuesta radical de superación de la actual inversión economicista”. *Ibid.*, 168, nota 16.

¹³ Cf. *ibid.*, 168.

primera en la eminencia de una novedad histórica que surge del encuentro dialógico y dialéctico”¹⁴

En los comienzos de la historia de América Latina se produjo la ambigüedad de la conquista, que, a la vez, fue mestizaje racial y cultural. Pero, a pesar, de esa nueva síntesis, no se puede olvidar ideológicamente las contradicciones que aún no han sido superadas, ni la existencia de nuevos colonialismos que no tuvieron la intención ni alcanzaron dicho mestizaje cultural.¹⁵

Scannone no habla de un simple *desarrollo* orgánico ni de una mera *simbiosis* de valores, al contrario, se refiere a un encuentro *ético-histórico*, que contiene tanto diálogo como dialéctica; por otra parte, no tiene que ver sólo con la vida orgánica ni con la cultura en su nivel simbólico (aunque estén incluidas), sino de una vida auténticamente humana y su convivencia ético-política, que inevitablemente envuelven los aspectos económico y jurídico-institucional.¹⁶

La pragmática que lleva a esa novedosa síntesis histórica, más allá de ser en extremo positiva, se opone al agresor, pero al reconocerlo como tal y siendo consciente de sus valores, al mismo tiempo le reconoce su eticidad, que va más allá incluso de su carácter de opresor. Por eso trata de “asumir sus valores *desestructurándolos* de su sintáctica según el *ethos* de dominación, para darles un *nuevo* sentido y función en una *nueva* sintaxis que los reestructure tanto en el nivel ético-simbólico de los valores y los símbolos de la cultura cuanto en su corporización infraestructural”¹⁷ De ahí la diferencia básica de dicha pragmática con una simple resistencia y con la mediación populista.

La mediación verdaderamente liberadora supone la “encarnación” del llamado ético del bien en la materia (económica, social, psicológica), de manera que la mediación sea infraestructuralmente eficaz; implica también la “información” de esa eficacia por la fuerza ética (real pero no física) que permite (interpela, libera y mueve) la libertad para la mediación histórica, e incluso la orienta éticamente a la justicia para el otro y para sí, y como consecuencia, para la reconciliación.¹⁸

¹⁴ *Ibid.*, 168.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 168.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 168-169.

¹⁷ *Ibid.*, 169.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 169.

Tanto la voluntad de tener y de poder, como la lucha social de poderes, intereses y clases pueden otorgar energía histórica a la mediación ético-histórica de valores, si es que desechan su carácter absolutizante e idolátrico y su natural ambigüedad, para materializarse en la lucha por la justicia, y por una historia más humana y en paz. “Claro está que entonces no se tratará ni de la dialéctica marxista de lucha de clases ni del ‘homo homini lupus’ de la ‘libre’ concurrencia liberal, sino de una pragmática dialógica que incluye y transforma la dialéctica”.¹⁹

Así es como cada nueva mediación histórica de valores –como novedosa síntesis histórico-cultural– conlleva un “ya sí” real e histórico abierto siempre a un “todavía no”, como consecuencia de la reserva escatológica propia de la eticidad y de la historia auténticamente humana.²⁰

En síntesis, el filósofo argentino intenta otorgar un aporte universal al cuestionamiento filosófico de la mediación histórica de valores, aunque un aporte universal-situado, ya que su reflexión se centra en la realidad latinoamericana, siempre dentro del círculo hermenéutico entre ontología e historia. Su reflexión tiene como objeto el tema de la *mediación* auténtica de valores, que en su opinión es la ético-histórica. Para eso recurre a la categoría de “*ethos* cultural”, y distingue en éste los momentos semántico, pragmático y sintáctico.²¹

No sólo las líneas históricas que poseen características estructurantes que indican un camino de mayor humanización, sino también las experiencias de proyectos históricos opresores o ineficaces de mediación de valores le sirvieron a nuestro autor “para repensar la interrelación dialógica y dialéctica entre los momentos de afirmación y de negación propios de la estructura ontológica de la pragmática mediadora auténtica”.²²

De esa manera concluye que la pragmática es una mediación ético-histórica – históricamente ética y éticamente histórica– cuyo momento de negación (la cual es alterativa ya que incluye, transforma y trasciende la simple negación de negación) se basa en una autoafirmación originaria y resistente y apunta a una afirmación eminente. Esta es capaz de trascender los anteriores momentos en una síntesis original que encierra una

¹⁹ *Ibid.*, 170.

²⁰ Cf. *ibid.*, 170. Cf. también, *ibid.*, “Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas”, en *Stromata* 30, 1974, 505-508.

²¹ Cf. *ibid.*, *Nuevo punto de partida*, 171.

²² *Ibid.*, 171.

novedosa semántica y sintaxis estructurante del mundo de valores y de su “encarnación” en materialidad social. “Cada ‘síntesis vital’ así lograda es un nuevo paso cualitativo en la vida histórica del *ethos* cultural del nosotros ético-histórico”.²³

Filosofías actuales de la donación

Existen hoy replanteos filosóficos y teóricos-sociales de lo humano que reconocen “nuevamente” (ya que según Scannone antes lo había hecho la filosofía patristica y medieval) un lugar originario a la denominada *lógica y economía del don*.

Nuestro autor hace referencia a algunos representantes de esta corriente de pensamiento y sus derivaciones: a modo de ejemplo menciona a Marcel Mauss con su “economía del don” y sus seguidores con la “economía de la solidaridad” –ésta última investigada empíricamente por Luis Razeto y por la economía social– y propuesta teóricamente como otra opción frente al neoliberalismo, también la “sociología del amor de Luc Boltanski, entre otros.”²⁴

En el ámbito de la filosofía, la modernidad ha intentado ser superada, por un lado, a través del “pensamiento débil” postmoderno, y por otro, por medio de la interpretación de la facticidad no de modo nihilístico, como simple hecho gratuito o como absurda, sino en cuanto don gratuito. Ya el segundo Heidegger se refiere al *don* del ser y el tiempo al *dasein*, en cuanto éste es el *ahí de dicho ser*. Por su parte, para Ricoeur no es el “yo” quien otorga el ser en su acto de pensar, por el contrario, es el ser el que se le *da* al pensamiento, o sea, se le dona sobreabundantemente en y a través del lenguaje (en especial simbólico y poético), así constituye al hombre como sí mismo y le permite la apertura a la comprensión del don divino. De acuerdo con le pensamiento de Levinas la interpretación del rostro del otro es el don ético originario, que implica la respuesta ética responsable al otro como otro, hasta la substitución por él.²⁵

²³ *Ibid.*, 171. Cf. también, *ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 85-86.

²⁴ Cf. *ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad”, 67-68.

²⁵ Cf. *ibid.*, 68.

Este nuevo “giro” de la actual filosofía es interpretado por muchos como un “giro teológico” de la filosofía, sobre todo de la fenomenología francesa. Quizá el mayor representante de esta corriente sea Jean-Luc Marion, quien propone su fenomenología de la donación a la que entiende como filosofía primera.²⁶ Según Marion el “yo” del hombre se declina primeramente en *dativo*, ya que él es el donatario, el co-donado (adonné), el destinatario y testigo de la donación. “Ésta se descubre en su exceso y sobreabundancia sobre todo en lo que dicho autor denomina fenómenos saturados (saturados de intuición y donación de sentido), entre otros: el acontecimiento histórico, la obra de arte, el cuerpo propio, el rostro del otro,...”²⁷

Para Scannone, en América Latina –careciendo de la radicalidad del método fenomenológico de Marion– la Filosofía de la Liberación ya estaba planteando *avant la lettre* un complemento necesario al pensamiento del filósofo francés. Y esto, ya que, en primer término, interpretó de modo social y estructural la ética de Levinas, y la donación a partir de los rostros de los otros. La entendió como cuestionamiento incondicionado de los pobres y excluidos, y por esa interpelación y donación, creó “la *praxis des-interesada de liberación y la creación de nuevas instituciones justas y solidarias, según una lógica del don, la gratuidad y la com-pasión*”²⁸. Dicha lógica, no obstante, no descarta el aporte de otras lógicas o estrategias, como la dialéctica de la negación de la negación, pero las supera y transforma desde la gratuidad del *don* –e incluso del per-dón–. De esa manera ha sido posible para la filosofía latinoamericana actual repensar la comprensión filosófica del hombre a partir de la “nostridad” (o sea, la comunidad ético-histórica del nosotros) y la gratuidad, pero sin dejar de lado ingenuamente la violencia y el conflicto. No obstante,

²⁶ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997. Cf. también, J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001. Cf. también, J. C. Scannone, “Fenomenología y hermenéutica en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, en *Stromata* 61, 2005, 179-193.

²⁷ J. C. Scannone, “Violencia y ética de la gratuidad”, 69. Jean-Luc Marion influye en el pensamiento de Scannone (en las últimas décadas) principalmente con la cuestión del “tercero” –indispensable para que se dé una auténtica relación ética–; con el análisis fenomenológico de Marion, Scannone completa la inspiración levinasiana acerca de la alteridad. Cf. J. C. Scannone, “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la Conferencia de Jean-Luc Marion”, en J. C. Scannone, (coord.), *Comunión ¿Un nuevo paradigma?, Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Ed. San Benito, Buenos Aires, 2006, 133-140.

²⁸ *Ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad”, 69. Cf. también, *ibid.*, “Institución, libertad, gratuidad”, 239-252. Cf. también, *ibid.*, “Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, 157-173.

“sólo según una lógica y una estrategia dialógicas de gratuidad (anadialéctica), es posible el camino de superación de la violencia”.²⁹

Ética de la liberación latinoamericana

La Filosofía de la Liberación, asumiendo e interpretando a Levinas en clave ética, histórica, social, estructural y conflictiva, partió de la interpelación ético-histórica de los pobres. Los mismos convocan a servirlos, incluso por medio de la praxis teórica de la filosofía, y al mismo tiempo a aprender de su sabiduría popular. Ahora bien, al tratarse de un cuestionamiento y posterior respuesta práxica dentro de una realidad social estructuralmente conflictiva, esa praxis –incluso teórica– “debe serlo de *liberación humana integral*, también social, económica y política, no sólo *de y para*, sino también *con y desde* los pobres”³⁰. El filósofo aprende de los pobres en el intercambio mutuo de saberes (al mismo tiempo sapiencial y reflexivo) específicos e irreductibles entre sí. Es más, a causa de la situación de conflicto de América Latina, el filósofo, fiel a su opción, puede llegar hasta el servicio extremo de dar su vida por la paz y la justicia de todos.

Según Scannone, quien mejor ha desarrollado una ética desde el “Nuevo Continente” ha sido Dussel. El mendocino analiza los diferentes tipos de violencia (de género, política, pedagógica, etc.), especialmente sistemática, para superarlos ético-históricamente. Para este último la ética posee tres componentes básicos: a) un principio *material*, o de verdad y contenido, que es la vida humana, en su dignidad, o sea, en su integralidad a la vez material y espiritual, personal, social y cultural. b) Dicho principio es aplicable por medio del principio *formal*, de validez intersubjetiva. Se trata del diálogo de la comunidad de comunicación (o discernimiento social) de acuerdo a la ética del discurso de Habermas y Apel, pero añadiendo a ella el aporte latinoamericano. c) Por último, para que la acción pueda ser auténticamente moral hace falta un tercer principio, a saber: el de *factibilidad*, el cual asume la racionalidad estratégico-medio-fin, pero dejando de lado los intereses particulares o colectivos y transformándola éticamente por medio de los otros dos

²⁹ *Ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad”, 70.

³⁰ *Ibid.*, 74.

principios anteriormente mencionados. “Pues éstos están centrados en el *en sí* –de suyo *gratuito*– de la persona humana, a saber, en su *vida y convivencia dignas* (como *contenido* de la ética) y en su *comunidad dialógica de comunicación* (como *forma* ética de validación intersubjetiva).”³¹

No obstante, para Dussel, cualquier sistema, incluso los sistemas teóricos de la ética, y fundamentalmente sus posibles concreciones institucionales (políticas, religiosas, culturales, económicas, etc.) tienden a cerrarse e ideologizarse, y como resultado, crean víctimas. Ellas son los excluidos del sistema que se convierten en una totalidad cerrada. Por eso los tres principios éticos deben ser reinterpretados permanentemente y transformados a partir del cuestionamiento del sistema por las mismas víctimas. Estas víctimas se constituyen como el otro (al modo levinasiano), entendido desde la realidad conflictiva latinoamericana actual. Por eso no resulta suficiente la simple *legalidad* o la “justicia” y el “derecho” para vencer la violencia; es necesaria la respuesta responsable de conversión personal e institucional *gratuitas* frente al sufrimiento “gratuito” de las víctimas de la historia.³²

Scannone adhiere al pensamiento de Dussel y le añade otro principio ético: el de *compasión*³³, el cual obra como crítica desde la exterioridad al sistema y se relaciona con los otros principios transformándolos. Estamos frente a una opción por la vida y el diálogo comunitarios, integrando en el mismo a los excluidos de la vida y de la comunidad de comunicación, para que esa vida y diálogo sean realmente factibles. Ahora bien, esto no se debe llevar a cabo a partir de simples estrategias de poder, sino utilizando el poder desde *estrategias de lo humano*.³⁴

Situación social actual en América Latina

³¹ *Ibid.*, 74. Scannone toma estas reflexiones de Dussel de su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, (sin ed.), Madrid-México, 1998. Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, nota 13.

³² Cf. J. C. Scannone, *ibid.*, 75.

³³ El filósofo argentino asume este principio de Hermann Cohen, quien a su vez, lo adopta de la tradición bíblica reinterpretándolo filosóficamente. Cf. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, 1988. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 75, nota 22.

³⁴ Scannone entiende las *estrategias de lo humano* al modo como lo hace Otfried Höffe, o sea, que si bien se trata de “estrategias”, es decir de razón instrumental, son estrategias “de lo humano”, a saber, de esa misma razón pero asumida y transformada por la racionalidad ética. Cf. O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1975. Citado en J. C. Scannone, *ibid.*, 75, nota 23.

En el siguiente apartado mostraré, a raíz de la situación social de América latina en los últimos años, cómo Scannone reconoce en actitudes concretas del pueblo, el mencionado *ethos* cultural.

Dentro de las características fundamentales de la modernidad latinoamericana podemos encontrar la amplia extensión de la marginalidad social y de la economía informal. Más allá del evidente progreso de los procesos de modernización y el dinamismo del capitalismo en América Latina, los mismos jamás han alcanzado a la mayor parte de la comunidad. Una gran proporción de la población no tiene la posibilidad de acceder a un trabajo formal y por tal motivo se ven obligados a sobrevivir con tareas comerciales insignificantes o casuales y como consecuencia quedan relegados en un contexto de exclusión y marginalidad. Cerca de un tercio de la población de las principales urbes latinoamericanas no tiene empleos apropiados, carece de ingresos regulares y vive en “villas miserias” ubicadas (la mayoría de ellas) en la periferia de las grandes ciudades, en condiciones de absoluta pobreza, constituyendo de esa manera una subclase social.

Las subclases surgieron en Latinoamérica junto al proceso de urbanización que tuvo su génesis en la década de 1930 y se aceleró a partir de 1960. En los últimos años, de hecho, la población urbana aumentó de manera extraordinaria. Este fenómeno difiere radicalmente de la urbanización europea, ya que mientras en el “Viejo Continente” la misma se produjo por la atracción de la industrialización interna, por el contrario, en América Latina fue –y es– resultado del atraso y el aumento de la pobreza en las zonas más despobladas y en el campo. Por tal motivo el sector que mayor crecimiento numérico ha experimentado últimamente en las ciudades es el llamado sector terciario junto con el sector informal. La economía se presenta incapaz de absorber a la enorme multitud de desempleados, cuyo número aumenta año tras año. Por lo general muchos gobiernos de turno mienten a través de estadísticas falsas sobre el desempleo tomando como referencia incluso a quienes han trabajado sólo unas pocas horas durante el mes anterior.

Existe en América Latina un agravante que complica aún más la situación, y es (en varias naciones) la ausencia de un Estado de bienestar eficaz y universal como en los países desarrollados. La carencia de la seguridad social o del seguro de desempleo es una realidad en casi toda Latinoamérica, y los beneficios que ofrecen esos Estados son inadecuados y a

veces irrisorios. Esto se debe mayormente a los sucesivos recortes en el gasto público que conlleva una degradación cada vez mayor en el nivel de vida de la gente.

Ahora bien, en medio de tanta desazón producto de la marginalidad y la falta de seguridad social, nos encontramos con actitudes propias de los que padecen la pobreza y la exclusión social, que si bien son consecuencia de la situación en la que viven, reflejan valores humanos dignos de admiración. Dichas actitudes son: el surgimiento de la economía informal (trueque), de organismo privados, ya sean cocinas populares (ollas populares), cooperativas de trabajo, etc., como también prácticas de solidaridad, reciprocidad, gratuidad y ayuda mutua.

Jorge Larrain asegura que tanto el fenómeno de la exclusión como el de la solidaridad provocan consecuencias importantes en el proceso de construcción de identidad en diferentes sectores de la población latinoamericana. Mientras que el primero es causa de pasividad y conformismo frente a un mundo hostil, injusto e inevitable, el segundo es una salida posible a tal situación, ya que a través de la solidaridad y ayuda mutua los individuos se sienten acompañados y con mayor fortaleza en la lucha por sobrevivir. Estaríamos en definitiva frente a dos caras de la misma moneda.³⁵

Sin caer en el esencialismo (por entender la identidad como un proceso en construcción) difiero de Larrain ya que considero que tanto la pasividad, producto de la exclusión, como la solidaridad, gratuidad y reciprocidad son actitudes que han estado presentes en la cultura latinoamericana desde hace mucho tiempo y no sólo un producto de las circunstancias actuales. La idea del “destino” más cercana a la Moira griega que a la religión cristiana (que está aún presente en la conciencia de los latinoamericanos), tiene como antecedente remoto al pensamiento mítico de los pueblos originarios de América. Muchas de las comunidades nativas, al menos aquellas que han dejado como legado expresiones artísticas o mitológicas, (o artístico-mitológicas) coincidían en una concepción de la historia como catástrofe y destino, manifestada precisamente en tales expresiones. Entendían que todo había sido preordenado y predeterminado. La actitud que dicha visión de la vida y de los acontecimientos históricos conlleva es de pasividad y conformismo. Aunque tal actitud no mitiga el dolor, permite al menos enfrentarlo con resignación y estoicismo, y eso es lo que se manifiesta en canciones y poemas de algunas culturas

³⁵ Cf. J. Larrain, *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004, 245.

nativas. El mundo mítico que caracteriza a estos pueblos está muy lejos de la lógica de progreso de los europeos. Considero importante resaltar que aún hoy perduran en muchos latinoamericanos actitudes de pasividad y conformismo frente a la invasión cultural, económica, política, etc., de los países desarrollados.

Por su parte, la solidaridad –valor que comparten muchos latinoamericanos y que es consecuencia de la lógica de la gratuidad– también hunde sus raíces –como causa remota– en la idiosincrasia de los pueblos indígenas, de las culturas afroamericanas y en los principios evangélicos del cristianismo. La racionalidad que conduce a vastos sectores de la sociedad latinoamericana a tener las actitudes mencionadas es más respetuosa de los derechos humanos y de la dignidad de las personas que la racionalidad instrumental propia de la modernidad europea, y puede ser un importante aporte a un mundo globalizado donde suelen prevalecer más bien gestos individualistas y mezquinos.

Vías de solución a los conflictos sociales a través del diálogo socio-político, consensos básicos, instituciones más justas y humanas

Para Scannone puede darse una conversión afectiva en el ámbito civil, sin que ésta suponga necesariamente una conversión de tipo religiosa, en especial, si aquella supone la conversión ético-histórica de las víctimas. Siguiendo a Dussel, y en parte a Habermas y Apel, nuestro autor considera “que el *procedimiento formal* para discernir en común la realización de la *vida y convivencia humanas dignas*, y para encontrarle *vías de factibilidad*, es el *diálogo* entre todos los afectados, dando voz preferencial a las víctimas”³⁶. Por eso es tan importante la *educación social* para lograr dicha conversión afectiva y el diálogo, y eventualmente, con repercusiones en el imaginario colectivo, creando nuevas iniciativas que motiven al cambio socio-político.

Nuestro filósofo apunta a que por medio de la *educación* y las *decisiones políticas* puedan efectivizarse (estratégicamente) aquellos valores y actitudes que ya forman parte del *ethos* cultural latinoamericano y que poseen características similares con los de otros pueblos del mundo. De hecho existen ya fructíferas iniciativas al respecto: “...actualmente,

³⁶ J. C. Scannone, “Violencia y ética de la gratuidad”, 84.

ante el absurdo social al que nos lleva la globalización neoliberal, se está ya dando la *emergencia de la sociedad civil* (...) se trata de distintas *iniciativas y movimientos alternativos* que, de diversos modos, apuntan a una utopía apropiada a nuestro tiempo: ‘la globalización de la solidaridad’³⁷.

Por medio del *diálogo* (social, político, intercultural, interreligioso), como estrategia humana, se pueden alcanzar *consensos mínimos básicos* en los diferentes niveles sociales y políticos. Dichos consensos generan *poder social y político* si es que –al modo como lo propone Arent– logran un *querer y actuar juntos*, ya sea en el ámbito local como nacional e internacional. Ese poder posee una importante fuerza política, sobre todo en los lugares donde la cultura y las instituciones son democráticas –al menos formalmente–. Más aun, “así como las instituciones y estructuras de violencia nacieron frecuentemente de muchos y repetidos actos violentos y condicionan otros nuevos, así también, de dichos diálogo, consensos y nuevo poder pueden y deben nacer *instituciones nuevas* de mayor justicia”³⁸.

Esto es así ya que las actitudes nuevas ético-históricas propenden a encarnarse y expresarse, tanto en la cultura como en las instituciones sociales, políticas e incluso económicas que regulen la interacción del mutuo reconocimiento y la amistad social. Éstas son la consecuencia de la conversión existencial, histórica, cultural, social e institucional, la que, no obstante, deberá renovarse en forma permanente para evitar el riesgo de cerrarse nuevamente en un sistema que genere víctimas.³⁹

Bibliografía

Cohen, H., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, 1988.

Citado en Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 75, nota 22.

³⁷ *Ibid.*, 84. Scannone está pensando aquí en la búsqueda de “intereses universalizables” que plantea Adela Cortina. Cf. también, *ibid.*, “Palabras de apertura del Congreso por el Rector de las Facultades de Filosofía y Teología”, en J. C. Scannone (coord.), *Comunión ¿Un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Ed. San Benito, Buenos Aires, 2006, 10-11.

³⁸ *Ibid.*, “Violencia y ética de la gratuidad”, 85.

³⁹ Cf. *ibid.*, 85.

Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, (sin ed.), Madrid-México, 1998. Citado en Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 69, nota 13.

Höffe, O., *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1975. Citado en Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 75, nota 23.

Larrain, J., *Identidad y modernidad en América Latina*, Ed. Océano, México, 2004.

Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997. Citado en Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 69, nota 12.

Marion, J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001. Citado en Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 69, nota 12.

Scannone, J. C., “Hacia un nuevo humanismo. Perspectivas latinoamericanas”, en *Stromata* 30, 1974, 503-512.

Scannone, J. C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

Scannone, J. C., “¿Reconocimiento o no-reconocimiento del otro? En memoria de los quinientos años de la evangelización en América Latina”, en *Stromata* 48, 1992, 287-302.

- Scannone, J. C., “Institución, Libertad, Gratuidad”, en *Stromata* 49, 1993, 239-252.
- Scannone, J. C., “Aportes Filosóficos para una Teoría y Práctica de Instituciones Justas”, en *Stromata* 50, 1994, 157-173.
- Scannone, J. C., “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, en *Stromata* 59, 2003, 63-87.
- Scannone, J. C., “Fenomenología y hermenéutica en la ‘fenomenología de la donación’ de Jean-Luc Marion”, en *Stromata* 61, 2005, 179-193.
- Scannone, J. C., “La comunión del nosotros y el tercero. Comentario a la Conferencia de Jean-Luc Marion”, en J. C. Scannone, (coord.), *Comunión ¿Un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Ed. San Benito, Buenos Aires, 2006, 133-140.
- Scannone, J. C., “Palabras de apertura del Congreso por el Rector de las Facultades de Filosofía y Teología”, en J. C. Scannone (coord.), *Comunión ¿Un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Ed. San Benito, Buenos Aires, 2006, 9-11.