

sufrimiento, la disponibilidad, la solidaridad, el servicio. Los pobres son así la *utopía del Reino*. En el pueblo sufriente se reactualiza el dolor de Cristo. Más aún el misterio de la Cruz, en el cual se adentran los fieles, los lleva a descubrir el *amor* como clave de sus vidas. En ese *amor* Cristo hace abandono de su *omnipotencia* y se reviste de *debilidad*. Dios se hace *pequeño* con los *pequeños* y *humildes* del Reino. Pero esta *mística de los humildes* ahonda también otras dimensiones. Los humildes sienten resonar a Dios en el *cosmos* y perciben al *cosmos* del cual son parte como *medio divino*. Los nuevos caminos de la ecología profunda apuntan en esta dirección y los nuevos descubrimientos de la astrofísica nos muestran un mundo en continua expansión y evolución, lo cual replantea bajo otras perspectivas el misterio del origen y del fin del universo. Pero en íntima unión con esta *dimensión cósmica* de la mística se sitúa la revalorización de su *dimensión corporal*. La nueva comprensión del ser humano, varón y mujer, en sus especificidades corporales, psicológicas y espirituales, ha llevado a una toma de conciencia corporal profunda por la que se vivencia, a la luz de la fe, a la misma realidad corporal, *transfigurada*, como *medio divino*. Sin corporalidad Dios no podría resonar en el ser humano y no habría experiencia mística humana. Del mismo modo en la *relación interpersonal de amistad profunda*, que para ser *profunda en su intimidad* debe ser de pequeños y no de omnipotentes, Dios resuena con variados tonos tanto en la *misma relación*, como en los *términos personales* de esa relación, que se sienten sumergidos y transfigurados en el *misterio divino*. Estos son nuevos caminos que deben ser transitados por nuestro pueblo fiel, jóvenes, esposos, consagrados. Esta *mística de los humildes* para ser genuina debe validarse en el compromiso diario y alentar desde ese contexto nuevas formas solidarias y emancipatorias. Tal es el desafío que tenemos por delante y que nos podrá ayudar a salir de la crisis.

Violencia y ética de la gratuidad

Hacia una respuesta a los desafíos del "absurdo social"

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

El siglo XXI, que se inició hace poco, continúa y acrecienta las violencias personales y sociales del siglo XX: exclusión, injusticia y miseria estructurales, dominación cultural, criminalidad urbana, opresión de la mujer, guerrilla, depredación ecológica, etc. Aún peor, apenas comenzado el nuevo milenio, se está ya propugnando una nueva guerra global, que aparentemente no respeta los derechos humanos y que está siendo absolutizada por ambos lados: lucha entre un terrorismo que recurre hasta el suicidio, con tal de destruir al enemigo, y una "guerra preventiva" que no admite neutrales y ha sido emprendida según el espíritu del lejano oeste como una especie de cruzada contra el "eje del mal". Según mi opinión se está dando hoy lo que Bernard Lonergan llama "absurdo social", pero globalizado.

Por otro lado, la humanidad -a través de los sufrimientos del siglo XX- que, al menos parcialmente, pueden ser simbolizados por las víctimas de dos guerras mundiales, la *Shoah*, el *Gulag*, los "desaparecidos" en el Cono Sur, etc., ha ido tomando conciencia -al menos teórica y, no pocas veces, también práctica- de los *derechos humanos* (de todos y de cada hombre y mujer, por el mero hecho de serlo). Así es como ha ido revalorizando tanto el *Estado de derecho* -aun el *Estado social* de derecho-, como también una *ética elemental mundial*¹, que -con justificaciones teóricas diferentes-, sostiene con todo una pretensión práctica *universal*.

Dentro del clima influido por ambos hechos -de signo negativo el primero, y positivo el segundo-, voy a plantear ahora la *cuestión ética de la violencia*, en general, pero sobre todo referida a América Latina. Lo hago *filosóficamente*, aunque con una filosofía consciente de su diálogo con la fe.

La primera sección de mi ponencia expondrá brevemente sus *presupuestos* de carácter *ontológico* y *semántico*. Allí explicitaré en qué

¹ Entre otras propuestas, cf. H. Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, 1999 (en alemán: *Projekt Weltethos*, München-Zürich, 1990).

consiste y cómo se define para mí la violencia. La segunda parte es de índole *antropológica*; pues mostrará la estrecha relación de la violencia con *lo humano*, tanto en el nivel personal como en el social. En ese contexto contrapondré dos concepciones tanto míticas como reflexivas del hombre: una fundada en el *conflicto* y, la otra, en la *comunidad originarios*. Como se ve, se trata de otro tipo de presupuestos de la ética de la violencia, esta vez de tipo *antropológico*.

La tercera parte de la exposición estará dedicada a la *ética de la violencia*, cuyos planteos -tanto teóricos como prácticos- en lo interpersonal y en lo socio-estructural, corresponden a ambas concepciones antedichas del hombre. Ello me llevará a explicitar escuetamente la cuestión de la *ética de las instituciones*, a fin de explicar la así llamada *violencia institucionalizada*. Asimismo tocaré el problema de la interrelación dialéctica entre *justicia y amor* en cuanto ambos superan la violencia, pero no pueden ni deben prescindir uno del otro.

Por último, una cuarta sección del trabajo abordará -dentro de una reflexión ética sobre la *praxis existencial e histórica*-, *estrategias de lo humano*, es decir, caminos éticos viables para ayudar a salir de la situación actual de violencia en nuestra América. De ese modo podremos ir orientándonos hacia una cada vez mayor *justicia y amor sociales* entre nosotros y con los otros.

Por consiguiente, mi trabajo tratará de ir respondiendo -tanto en el nivel de la pura teoría como en el de una teoría de la *praxis*- al "*absurdo social*" como hoy se está dando entre nosotros, el cual se muestra en distintas formas de violencia, tanto manifiesta como disfrazada.

1. Breve ontología y semántica de la violencia

Según Paul Tillich², el *poder* es constitutivo de todo *ser*. Se trata -para los seres contingentes- de poder *permanecer* en el ser y *actualizarse* a sí mismos ante la constante amenaza de no-ser. Por ello el poder -así entendido- está íntimamente conectado con el que Spinoza llamó *conatus essendi* (el deseo de ser y el esfuerzo por ser frente al eventual dejar-de-ser). Tal poder se manifiesta hacia dentro y hacia afuera como *fuerza*, a saber, la potencia activa que cada ser tiene *en sí mismo* y con la cual *afecta a los otros seres*.

En cuanto tales, el poder y la fuerza no son necesariamente violentos; lo son cuando la auto-afirmación propia de un viviente *impone a otros* vivientes una *coerción* que los disminuye, coarta o trunca en su

² Cf. P. Tillich, *Love, Power and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications*, New York, 1960.

existencia, vida y poder, a fin de *subordinarlos* a las *propias* necesidades vitales. Así es como, por ejemplo, la vida biológica de vegetales y animales se nutre de materia ajena para generar la propia energía. Como se ve, de suyo violencia y coerción no implican necesariamente desorden.³

Pero en el mundo humano, por ser el hombre esencialmente *racional, libre, comunitario y social*, se le plantea no sólo la cuestión de si una eventual violencia es o no *justa*; sino también la tendencia y tentación *radical* de *usar* a las otras personas como *meros instrumentos*, empleando la fuerza para violentarlas, ya sea inmediatamente, ya sea en forma mediata -a través de instituciones-, a fin de asegurar la propia auto-afirmación en el ser. Aún más, el hombre, por ser racional y libre, no pocas veces lo hace -a diferencia de los animales- para *extender hacia lo infinito* (un falso infinito)⁴ su propio poder.

Una de las pensadoras políticas que más ha remarcado la diferencia entre el auténtico *poder* -ya no ontológico sino político- y la *violencia*, es sin duda Hannah Arendt. Para ella el primero consiste en el "*actuar y querer juntos*" interhumano de una comunidad de hombres y mujeres libres⁵; mientras que la violencia violenta y viola las libertades y, en consecuencia, la justicia.

Con todo, para responder mejor a las cuestiones *éticas* mencionadas de *la elección libre, la radical tentación al mal y la justicia*, es conveniente que pasemos antes por la mediación de la antropología filosófica.

³ En los párrafos anteriores me inspiró en: J.M. Casabó Suqué, "Violencia y revolución I", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* N° 181-182 (abril-mayo 1969), 7-55.

⁴ Sobre ese "infinito malo" (que, en el fondo, es sólo un "indefinido") cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, párrafos 93-94 (edición Lasson: p. 115).

⁵ Cf. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958 (en castellano: *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires-México, 1993); id., *Macht und Gewalt*, München-Zürich, 1985. Según mi opinión, la teoría del poder de Suárez (base teórica de la independencia de los países hispanoamericanos) preanunciaba ya la de Arendt, sin su unilateralidad; ver mi artículo: "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 especial, pp. 108-111 y 113-114.

2. Las antropologías de la violencia y de la donación

2.1. El hombre, la finitud y la violencia

Para Paul Ricoeur el hombre no es por esencia -sino libre e históricamente- culpable, pero sí es constitutivamente *lábil*⁶. Su fuerza y su debilidad consisten en que es espíritu encarnado, es decir, conjuga en sí la *finitud de la carne* (y, por ello el "ser para la muerte") con la *apertura al infinito* (del ser, la verdad, la felicidad, el bien). Por ser limitado experimenta la *penuria*, el *miedo* y la *rivalidad* con otros, fuentes eventuales de violencia y violación; pero por su deseo de infinito, le es posible el amor gratuito de lo que vale *por sí* y no sólo *para* su propio beneficio.

Pues dicha *desproporción* entre finitud e infinitud le permite al ser humano, o bien trascenderse y trascender todo lo finito, a fin de responder a la interpelación del Infinito, que lo convoca en, a través y más allá de lo finito; o bien por lo contrario, le permite proyectar su ansia de infinito en algo finito -en una cosa o en sí mismo-, convirtiéndolo o convirtiéndose así en *ídolo*. En el primer caso el dinamismo que lo mueve es el *amor* desinteresado, que busca una respuesta ética responsable hasta el propio sacrificio ante el llamado creador del Infinito personal en y por medio de los otros. En el segundo caso, se trata en cambio del "propio amor, querer e *interés*" (para emplear la expresión de San Ignacio de Loyola) auto-absolutizados hasta la violencia contra otros, al servicio incondicionado de su ídolo (muchas veces su propio yo), quien -como todo ídolo- exige sacrificios humanos.

Ambas actitudes posibles se expresan no sólo en *protorrelatos* religiosos sino también en *teorías filosóficas opuestas*. Así es como, en el nivel de las religiones, no pocas veces se considera al *caos* como lo primero y al consiguiente *conflicto* de dioses y hombres como primordial y creador (aunque nunca *ex nihilo*), hasta hacer de "la guerra el padre de todo" (Heráclito). Por otro lado las religiones bíblicas reconocen al *amor*, la *donación* y la *comunidad* como el origen primero -aun unitrino-, a través del don gratuito de la creación del mismo ser (*ex nihilo*), don llevado en el cristianismo "hasta el extremo" de la *kénosis* divina en la muerte redentora, y de la *nueva* creación *por gracia*, extremadamente *sobreabundante* con respecto a la primera. Sin embargo este protorrelato del amor creador de "lo que vio que era bueno" y del hombre "a su imagen y semejanza", se combina con el de la *presencia y tentación del mal*, *previas* a la libre decisión humana, representadas en la narración bíblica por la serpiente y -para nosotros- asimismo por Adán y Eva.

Según John Milbank también las filosofías y las ciencias

⁶ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. I: L'homme faillible*, Paris, 1960.

humanas presuponen sus propios protorrelatos⁷, es decir, una *precomprensión del hombre y la sociedad* humana, aunque llevada a la reflexión y basada en argumentación, que intentan ser críticas. De acuerdo a ese autor, las teorías -filosóficas y científico-sociales- de la modernidad (el paleo y neoliberalismo individualistas, sea del *homo homini lupus*, sea de la *pura competencia del mercado*; la dialéctica hegeliana o marxista de la *negación de la negación*; el positivismo de la *diosa razón* y de la *supervivencia del más fuerte*, etc.) continúan la línea heraclítica del conflicto como fundante. De ese modo dan un lugar privilegiado a la violencia, o bien considerándola fuente de vida, de selección y de desarrollo de la vida, o bien, tomándola como dato primero irreductible, suponiendo que sólo puede ser controlada y hasta regulada, pero nunca radicalmente superada.

Aún más, la reflexión no dejó de plantearse la proclividad humana a la violencia y el mal, de la que hablan los mitos. Así es como tienen entrada en la filosofía la "*alienación*" (Hegel, Marx), la "*caída*" y la "*inautenticidad*" (Heidegger), el "*siervo albedrío*" (Ricoeur), la "*espontaneidad egoísta*" (Lévinas) y -en forma aún más profunda e inescrutable- el *mal radical* de la misma libertad, en cuanto está *inclinada* (¡no necesitada!) al mal, sin perder con todo su innata disposición al bien (Kant); para no hablar de la concepción tanto teológica como filosófica del *pecado original* (San Agustín).⁸

2.2. Filosofías actuales de la donación

En cambio, "más allá de la modernidad", se (re)plantan hoy comprensiones filosóficas y teórico-sociales de lo humano que vuelven a reconocer -como ya antes lo hiciera la filosofía cristiana patristica y medieval- un lugar *originario* a lo que se ha llamado *la lógica y la economía del don*. Aunque lo hacen sin olvidar ingenuamente la realidad del mal radical y de la violencia injusta en sus distintas formas.

En este contexto dejaré de lado lo referente a las ciencias del hombre. Sólo mencionaré, como ejemplos indicativos, "la economía del don" estudiada en antropología cultural por Marcel Mauss y sus seguidores, la "economía popular de la solidaridad", investigada empíricamente

⁷ Cf. J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, 1990.

⁸ Sobre San Agustín y Kant, cf. P. Ricoeur, "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I", en: *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 283-310; Kant expone el tema del mal radical en su "Ensayo sobre el mal", en: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en: *Kantswerke. Akademie Aufgabe VI*, Berlin, 1968.

y planteada teóricamente como alternativa al neoliberalismo, por Luis Razeto y por la economía social, la "sociología del amor" de Luc Boltanski, etc.⁹

En filosofía, *la superación de la modernidad* ha desembocado, por un lado, en el "pensamiento débil" postmoderno -continuador de la "violencia ontológica" de Nietzsche y su voluntad de poder; pero, por otro lado, en la interpretación de la *facticidad* no nihilísticamente como mero hecho gratuito o como absurda, sino en cuanto *don* gratuito, referido no pocas veces, aunque no siempre, explícitamente a Dios.

Así es como ya el segundo Heidegger habla del *don* del ser y el tiempo al hombre en cuanto éste es el *ahí del mismo ser*. Ricoeur afirma que no es el "yo" quien *pone* al ser con su acto de pensar, sino que el ser se *le da al pensamiento*, es decir, se le *dona sobreabundantemente* en y por el lenguaje -especialmente simbólico y poético-, constituyendo al hombre como *sí mismo* y aun abriéndole la comprensión del don de Dios. Lévinas se refiere a la *interpelación del rostro del otro* como don ético originario, gracias al cual el hombre no es ante todo un "yo" en nominativo -como en la modernidad-, sino un "me" en el acusativo del "¡heme aquí!" como respuesta ética responsable al otro como otro, hasta la substitución por él. Y así encuentra tanto en el rostro interpelante del otro -sobre todo, del pobre- como en dicha respuesta ética al mismo, la *huella* de Dios.¹⁰

Ese nuevo "giro" de la filosofía actual revierte y supera el giro copernicano de la modernidad, y es considerado por algunos -críticamente- como un "giro teológico" de la filosofía, en especial, de la fenomenología francesa.¹¹ Según mi opinión, tal viraje encuentra por ahora su mayor radicalización en Jean-Luc Marion, con su fenomenología de la

⁹ En el texto aludo, respectivamente, a: M. Mauss, "Essai sur le don", en: *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950; L. Razeto, *Economía de solidaridad y mercado democrático* 4 tomos, Santiago de Chile, 1984-1985-1988-2001; L. Boltanski, "Agapè, une introduction aux états de paix", en: *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, 1992.

¹⁰ Me refiero, respectivamente, a: M. Heidegger, "Zeit und Sein", en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, 1-25; P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II: La symbolique du mal*, Paris, 1960 (ver la conclusión: "Le symbole donne à penser"); E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, e id., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974.

¹¹ Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, 1991.

donación entendida como filosofía primera.¹² Para ella el hombre no es ya considerado como "sustancia pensante" o "sujeto" en la relación de dominación (especulativa o práctica, empírica o trascendental) "sujeto-objeto". Ni siquiera se trata meramente del "ahí del ser" (Heidegger), o del mero "sí mismo" (comprendido sea reflexivamente, como en Ricoeur; sea en un acusativo de respuesta ética, como en Lévinas). Para Marion el "yo" del hombre se declina ante todo en *dativo*, pues él es el *donatario*, (co)donado (*adonné*), *destinatario* y *testigo* de la donación. Ésta se descubre en su exceso y sobreabundancia sobre todo en los 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, pero también las hierofanías y aun la *revelación* de Dios en Jesucristo. Claro está que nuestro autor intenta estudiarla a ésta filosóficamente, sólo en su *posibilidad* fenomenológica, dejando el tratamiento de su *realización efectiva* a la teología.

En nuestra América, la *filosofía latinoamericana de la liberación* -sin la radicalidad del método fenomenológico de Marion-, ya había planteado *avant la lettre* un necesario complemento a la filosofía de éste. Pues, en primer lugar, interpretó *social y estructuralmente* la ética levinasiana y, por lo tanto, la donación comprendida desde los rostros de los otros. La comprendió como interpelación incondicionada de *los pobres y estructuralmente empobrecidos* y, actualmente, de *las víctimas de la exclusión estructural* "en la época de la globalización y la exclusión" neoliberales (Enrique Dussel).¹³ Y, en segundo lugar, a partir de dicha interpelación y donación, fundó la *praxis des-interesada de liberación* y la *creación de nuevas instituciones* justas y solidarias,¹⁴ según una *lógica del don, la gratuidad y la com-pasión*. Esa lógica, sin

¹² Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997; id., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris, 2001. En la primera obra, Marion refuta a Janicaud, mostrando que no abandona el terreno de la fenomenología, a pesar de que se abre a una fenomenología filosófica de la religión, tomando a las hierofanías y la revelación como fenómenos saturados.

¹³ Cf. E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid-México, 1998. Ver también, entre otros estudios, la segunda parte (filosófica) de mi obra: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, y mis trabajos publicados en: J.C. Scannone-M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993.

¹⁴ Cf. mis artículos: "Institución, libertad, gratuidad", *Stromata* 49 (1993), 239-252, y "Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas", *ibid.* 50 (1994), 157-173.

embargo, no deja de lado la contribución de otras lógicas y estrategias, como la *dialéctica* de negación de la negación (es decir, negación de la opresión y la exclusión), aunque *la supera y la transforma* desde la gratuidad del *don* (y aun del *per-dón*). Así fue posible para el filósofo latinoamericano actual plantear la comprensión filosófica del hombre desde la gratuidad y la "nostridad"¹⁵ (es decir, la comunidad ético-histórica del "nosotros"), sin negar por ello ingenuamente el hecho bruto de la violencia, la injusticia y el conflicto, aun social y estructural. Pero -como lo diré más abajo-, sólo según una lógica y una estrategia dialógicas de gratuidad (*anadialéctica*), es posible el camino de superación de la violencia.

3. Ética de la violencia

3.1. Morales y éticas del interés propio y de la gratuidad: sus relaciones opuestas con respecto a la violencia

A los dos modelos de antropología simbólica y reflexiva arriba mencionados, el del *propio interés* y el de la *gratuidad*, corresponden dos tipos opuestos de *moral vivida* y de *ética* filosófica. El primero está de hecho orientando el proceso histórico actual de globalización excluyente de las mayorías, el segundo -ante las graves consecuencias que así se generan- intenta *reorientarlo* hacia un mundo global más justo y más humano. La Comisión "Justitia et Pax" del episcopado francés los simbolizó a ambos en las figuras bíblicas opuestas de la torre de *Babel* y de *Pentecostés*.¹⁶ La primera muestra cómo la *soberbia dominadora y uniformizante* lleva a la desintegración humana y a la desinteligencia mutua de las lenguas, hasta la guerra. La segunda, en cambio, representa la paz mediante la unidad de *comunidad en el respeto de las diferencias* de lenguas y culturas.

¹⁵ Según Gerardo Remolina, éstas son las dos categorías más importantes empleadas por el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, las cuales "ofrecen un núcleo extraordinariamente fecundo de reflexión y, ante todo, de realizaciones éticas": cf. su "Reflexión final", en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Sociedad civil y Estado. Reflexiones ético-políticas desde América Latina*, Bogotá, 1996, p. 254. La "nostridad" ha sido trabajada especialmente por Miguel Manzanera (ver su artículo en la mencionada obra, pp. 119-162, y los publicados en otras obras del Equipo).

¹⁶ Cf. "Controlar la mundialización. Documento de la Commission Justice et Paix - France", en: *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad* N° 96 (oct.-dic. 2000), 381-424.

3.1.1. La ética del utilitarismo paleo y neoliberal

El primer tipo de ética (vivida y reflexiva) se ha concretado sobre todo en el *utilitarismo*, que es la expresión teórica justificadora tanto del individualismo y liberalismo clásicos, especialmente en la versión de Hobbes, como también del actual neoliberalismo, aunque éste generalmente no tenga pretensiones filosóficas. Sin embargo, detrás de su concepción del mercado como *autorregulado y regulador* de toda la vida social, están supuestas y, frecuentemente, se esconden una concepción individualista del hombre y una concepción utilitarista de la ética.

Esta se funda así en el *interés* individual o colectivo y supone el carácter *originario* de la *violencia* (Hobbes). Las instituciones y el derecho se remiten entonces a un mero *contrato social* -que es del interés propio de cada individuo- a fin de superar el estado "de naturaleza" del todos contra todos y del predominio de la fuerza bruta. El *Estado* -resultante de dicho contrato- es reconocido entonces como el exclusivo detentador del poder de coerción y de guerra, por lo tanto, del uso -considerado justo, porque según el derecho positivo- de la fuerza y la violencia, a fin de guardar el orden institucional e internacional. Pero frecuentemente se trata del "orden" del *status quo*, es decir, del *desorden*.

Por ello la violencia reaparece así continuamente, por ejemplo, en forma de absolutización de la *competencia* (contracara liberal de la dialéctica marxista de la *lucha de clases*) o en distintas figuras de la "seguridad nacional" o internacional, hasta el terrorismo de Estado o la "guerra preventiva". Aún más, suele enmascararse *ideológicamente* en forma de *violencia institucionalizada* -aun del mismo Estado sobre los ciudadanos, o contra otros Estados-, *so capa* de defender valores como las instituciones del Estado mismo, la libertad (de personas y grupos, la del mercado, etc.), la propiedad privada, la seguridad de individuos, de naciones, de la comunidad internacional, etc.

3.1.2. Contribuciones éticas de las filosofías griega y medieval

La segunda tradición se abreva en distintas fuentes, tanto helénicas como cristianas y modernas. Ya la antigüedad clásica afirmaba que el *bien honesto vale por sí*, y por ende no se puede reducir al bien *placentero* o al bien *útil* (Platón), diríamos hoy: al propio interés. Así es como para la ética de Aristóteles la *recta razón* -característica esencial humana- tiende al *fin último*, a saber a la actualización *total e integral* de lo humano en cuanto tal (la felicidad, que supone la virtud), comprendida esta última también en su dimensión *social y política* como realización del *bien común*. Por ello dicha razón (ética y ético-política) *trasciende* intrínsecamente la racionalidad utilitarista medios-fines

(empíricos) y supone la *amistad social* entre los ciudadanos de la *polis*; aunque ella no se extiende, sin embargo, a los que no lo son, v.g. a los extranjeros y los esclavos. Con todo, en la filosofía antigua se afirman la *justicia* (Platón) y la *prudencia* (Aristóteles) como componentes -modernamente diríamos: *formales*- de toda virtud moral y, por ello mismo, se condena toda violencia injusta.

La comprensión ética cristiana, por ejemplo, de Tomás de Aquino, asumiendo esa herencia griega, la recomprende reconociendo a Dios como *fin último y bienaventuranza total* del hombre, y a todo hombre y mujer, por el mero hecho de serlo -aunque sea esclavo-, como su *imagen y semejanza*. Por consiguiente se le debe a toda y cada persona humana no sólo justicia -aun social y política-, sino también *amor*, preferencialmente a las sufrientes y más débiles, con respecto a quienes el amor se transforma en *misericordia*. Además, el *bien común*, *la paz y la comunión social* de la ciudad terrena son reconocidos como exigencia, imagen, anticipo y preparación de la ciudad de Dios (San Agustín).

3.1.3. Una modernidad no utilitarista: la ética de la persona según Kant

Kant, sacando las consecuencias de esa tradición, a la par que *secularizando* la comprensión cristiana del reino de Dios, trata en su ética sobre el "reino de los fines en sí, cuya cabeza es Dios", en el cual cada persona humana es concebida como "fin en sí", *personificando* así el "bien en sí" o bien honesto de Platón. Por lo mismo, el imperativo ético (categórico) va a consistir en "tomar a la humanidad, tanto en la propia persona como en la de todos y cada uno de los otros, nunca como puro *medio*" (es decir, como *mero útil* o instrumento) "sino siempre también como *fin*".¹⁷ De ahí que Kant reconozca explícitamente -quizás como nunca hasta entonces- el valor *incondicionado* de la persona humana sólo por serlo, aun *antes* de haber aceptado la existencia de Dios. Y afirme la *dignidad absoluta* de su *libertad* por el solo hecho de ser persona, prescindiendo de sus caracteres empíricos: riqueza, poder, ciencia, edad, nacionalidad, religión, cultura, raza, género, etc.

A la persona se le debe entonces el único sentimiento que para Kant no es pasional: el *respeto*, que él considera como la forma racional del amor. De ese modo el filósofo de Königsberg estaba proporcionando una fundamentación estrictamente *racional* al reconocimiento de los *derechos humanos*, y las bases de lo que él mismo denominó "paz

¹⁷ Esa es la segunda formulación kantiana del *imperativo categórico*, cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en: *Kantswerke. Akademie Aufgabe VI*, Berlin, 1968.

universal". Y derivaba entonces filosóficamente las consecuencias *jurídicas y políticas* -aun en el *orden internacional*- de la concepción cristiana del hombre. Pues, como lo dirá luego Antonio Rosmini, todo derecho no es sino la mediación temática del "derecho subsistente", que es la persona humana misma.¹⁸

A pesar de todos sus méritos, la ética kantiana adolece todavía, además de otros defectos, de racionalismo e individualismo. Entre los intentos actuales de superarlos sin renunciar a sus aportes, sólo retomaré algunos ya mencionados más arriba: Lévinas, la filosofía latinoamericana de la liberación y Ricoeur.

3.1.4. El rostro ético del otro según Emmanuel Lévinas

Para Lévinas la paz -el *cara a cara ético* con el otro y con los otros- es metafísicamente anterior a la guerra y a la lucha política por el poder. La primera palabra que nos convoca éticamente desde el *rostro del otro* -sobre todo "del pobre, el extranjero, el huérfano, la viuda"- es el mandamiento "¡no matarás!", que podríamos traducir en nuestro contexto como: "¡no ejercerás violencia contra tu prójimo!".

Pero, para nuestro autor, dicha interpelación no se limita a lo meramente negativo, sino que nos convoca a *responder responsablemente* al otro, hasta la *sustitución por él*. Es decir, que su llamado ético -muchas veces mudo- nos exige más que meramente la no violación de sus derechos y más que sólo el respeto incondicionado. Pues nos urge el amor responsable y efectivo por el otro, llevado hasta ponernos a su *servicio* y *sacrificarnos* por él. Ello incluye asimismo nuestra disposición para escucharlo y *ser enseñados* por él.¹⁹

3.1.5. Ética de la liberación latinoamericana

Por eso la filosofía de la liberación latinoamericana, cuando interpretó a Lévinas en clave no sólo ética sino también *histórica, social, estructural y conflictiva*, puso su punto de partida en la interpelación *ético-histórica* de los pobres. Estos convocan a servirlos -aun por medio de la praxis teórica de la filosofía-, y a aprender -también como filósofos- de su *sabiduría popular*. Pero como se trata de una interpelación y

¹⁸ Citado por M. Cozzoli, en el artículo "Justicia" del *Nuevo diccionario de teología moral*, dirigido por F. Compagnoni, G. Piana y S. Privitera (adaptación de la edición española por M. Vidal), Madrid, 1992, 973-994, p. 988.

¹⁹ Ver las dos obras de Lévinas ya citadas en la nota 10. Para una bibliografía de Lévinas hasta el 89, cf. R. Burggraeve, *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1983) avec complément 1985-1989*, Leuven, 1990.

una respuesta práxica en un contexto histórico y social que es estructuralmente conflictivo, dicha praxis (aun teórica) debe serlo *de liberación humana integral*, también social, económica y política, no sólo *de y para*, sino también *con y desde* los pobres. De ellos aprende el filósofo en un *intercambio mutuo* de saberes -respectivamente, sapiencial y reflexivo- específicos e irreductibles entre sí.²⁰ Aún más, debido a la situación conflictiva y violenta, dicha opción -como en el caso ejemplar de Ignacio Ellacuría- puede llevar al filósofo hasta el servicio extremo del martirio por la paz y la justicia para todos. Como él lo decía, se trata no sólo de *encargarse de* la realidad, sino también de *cargar con* ella, en su caso, con la realidad de la violencia física y estructural injusta en El Salvador y en toda América Latina, que él denunciaba y combatía, usando aun el instrumental conceptual, crítico y desideologizador de la filosofía.

Quien ha desarrollado más una ética desde América Latina en la perspectiva de liberación, es Dussel.²¹ Así es como considera los distintos tipos de violencia (entre géneros, pedagógica, política, etc.), sobre todo *sistémica*, para superarlos ético-históricamente. Para él la ética tiene tres componentes *fundantes*, a saber: 1) un principio *material* (o de verdad y contenido): la *vida humana*, la cual es y debe ser, en cuanto humana, *digna*, en su integralidad al mismo tiempo *material y espiritual, personal, social y cultural*. 2) Pero ese principio se *aplica* mediante otro principio *formal* (de validez intersubjetiva); ya no se trata sólo de la mera *prudencia* individual -como en Aristóteles-, sino del *diálogo de la comunidad de comunicación* (hasta podríamos hablar de un discernimiento social), siguiendo en eso a la ética del discurso (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel), pero completándola. 3) Mas para que la acción sea plenamente moral, se necesita un tercer principio: el de *factibilidad*, que asume la racionalidad *estratégica* medio-fin, ya no más puesta al servicio de los intereses individuales o colectivos, sino habiendo sido transformada éticamente por los otros dos principios. 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).

²⁰ Ver mis obras: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990; y *Weisheit und Befreiung*, Düsseldorf, 1992.

²¹ En el texto aludo, sobre todo, a la obra citada más arriba, en la nota 13. Además, entre otras obras suyas, ver: E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I y II: Buenos Aires, 1973; III: México, 1977; IV y V: Bogotá, 1979-1980.

Pero, para Dussel, todo sistema, aun los sistemas teóricos de la ética y, sobre todo sus eventuales concreciones institucionales: sociales, políticas, económicas, culturales, religiosas, pedagógicas, etc., tienden a cerrarse y hasta a ideologizarse, y, por consiguiente, a crear *víctimas*. Se trata entonces de los *excluidos* del sistema convertido en una totalidad cerrada. De ahí que los tres principios éticos arriba mencionados deban ser continuamente reinterpretados y transformados *desde la interpelación al sistema por las víctimas* del mismo. Ellas son el *otro* -según lo entiende Lévinas-, pero releído a partir del contexto sociohistórico conflictivo latinoamericano "en la época de la globalización y la exclusión".

En ese sentido, no bastan la mera *legalidad* o la "justicia" y el "derecho" del sistema para que no triunfe la violencia. Se necesita la respuesta responsable de *conversión* personal e institucional *gratuitas*, porque desinteresadas, ante el sufrimiento, *gratuito* porque sin razón, de las respectivas víctimas históricas.

Por mi parte añado que así aflora otro principio ético, a saber, el *principio compasión* (que Hermann Cohen toma de la tradición bíblica e interpreta filosóficamente),²² el cual opera como *crítica desde la exterioridad* (al sistema), y se entrelaza con los tres principios arriba mencionados, transformándolos.

Pues se opta entonces por la *vida* y el *diálogo comunitarios*, incluyendo preferentemente a los excluidos de la vida y de la comunidad de comunicación, para hacer efectivamente *factibles* dicha vida y diálogo. Pero no desde meras estrategias de poder, sino usando el *poder* a partir de *estrategias de lo humano* (Otfried Höffe).²³ De éstas hablaré más abajo.

3.1.6. La "pequeña ética" de Ricoeur: "vida buena con y para los otros en instituciones justas"

Otra versión de la superación de Kant sin renunciar a sus contribuciones, la encontramos en Ricoeur. Para éste la ética se resume

²² Cf. H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden, 1988. Para una ética de la compasión, referida explícitamente a Lévinas, Franz Rosenzweig y Cohen, ver también: R. Mate, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, 1997.

²³ Se trata de "estrategias" (por lo tanto, de la razón instrumental), pero "de lo humano" (a saber, de dicha razón asumida y transformada por la racionalidad ética): cf. O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1975 (en castellano: *Estrategias de lo humano*, Buenos Aires, 1979).

en la "vida buena, con y para los otros, en instituciones justas".²⁴ Según aparece a primera vista, la expresión "vida buena" está inspirada en Aristóteles, aunque se trate de un Aristóteles mediado por Kant. Pues se reconoce lo *bueno* con respecto al *contenido* de la vida y convivencia, como *formal* y absolutamente *obligatorio*. Por otro lado, en la formulación "con y para los otros" se ve el explícito influjo de Lévinas (y, a través de éste, de la tradición bíblica). Pero para que esos dos momentos éticos puedan efectivamente darse -y se supere así toda violencia injusta hacia los otros, lo que haría que la vida no fuera buena, porque no se guardaría el respeto a ellos debido-, se hace para Ricoeur además imprescindible el hecho de que se viva y se conviva "en instituciones justas". De éstas tratará, entonces, el siguiente apartado.

3.2. *Ética de las instituciones: justas o violentamente injustas*

Institución es -en el sentido filosófico, no meramente sociológico, de la palabra- una "interacción reglada" (Ricoeur).²⁵ Ahora bien, toda *acción*, si es *inter-acción*, implica la *pasión* correspondiente en el otro; pero ésta puede ser -como lo experimentamos cada día- no sólo la obvia pasividad del mero ser-afectado, sino un verdadero *padecer* y *sufrir* como *víctima* de la violencia de los otros, aun *estructural*. Recuerdo aquí la mención -hecha más arriba- de la *violencia institucionalizada*.

Esta puede darse en las interacciones humanas "cortas" (es decir, en las relaciones "cara a cara", por ejemplo, familiares, pedagógicas, contractuales, etc.). Pero se trata sobre todo, de la violencia estructural encarnada en las *relaciones anónimas o casi-anónimas y funcionales*, es decir, en las así llamadas relaciones interhumanas "largas": sistemas políticos, sociales y económicos, el mercado (aun global), las leyes y ordenamientos jurídicos (también internacionales), las estructuras sociales y culturales (como la sociedad de clases o de castas), etc.

En todos esos casos (de relaciones cortas o largas) se trata de interacciones *humanas* regladas. En éstas, no sólo cada acto -considerado en sí mismo- puede ser éticamente evaluado: si es bueno o malo, obligatorio, prohibido o lícito, injustamente violento o no; sino que

²⁴ La así llamada "pequeña ética" de Ricoeur comprende los estudios 7º, 8º y 9º de su obra: *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 199-344. Aquí aludo especialmente al estudio 7º, pp. 199-236.

²⁵ Ludwig Wittgenstein afirma asimismo: "Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son costumbres (usos, instituciones)", cf. sus *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, 1977, Nº 199.

también la misma *regla* que regula dicha interacción -aunque implique interrelaciones "largas"- puede ser juzgada éticamente como justa o injusta, violatoria o no de los derechos de las personas, etc. Claro está que las reglas, leyes, instituciones y estructuras -en cuanto son meros ordenamientos o mecanismos- no son sujeto de libertad y, por ende, no merecen *inmediata* y *unívocamente* un calificativo moral. Con todo, cuando se trata de reglas, estructuras e instituciones de vida y convivencia *humanas*, ellas pueden y, no pocas veces, *deben* ser calificadas *éticamente* como buenas o malas, justas o injustas, violentas o no. Entonces se trata de una calificación *propia*, no meramente metafórica, aunque sea *mediata* y *analógica*.²⁶

Al menos tres razones fundan tal aseveración: 1ª) porque -como ya se dijo- esas estructuras regulan la vida y convivencia de la persona humana *como tal*, y, por ello, afectan la *libertad* y la *dignidad* de quienes las actúan y padecen; 2ª) porque *son establecidas por* los seres humanos, es decir, de hecho *son fruto, expresión y condensación* de muchos actos humanos morales o inmorales; y 3ª) porque asimismo *condicionan* nuevos actos, es decir, posibilitan o impiden, facilitan o dificultan acciones moralmente buenas o malas, justas o injustas, violentas o pacíficas.²⁷ Pues, como lo afirma Bernard Lonergan, dichas instituciones, sistemas y estructuras deben conformar un *bien de orden*.²⁸ Lo contrario sería un mal de desorden, es decir, un *desorden (ético) institucionalizado*.

²⁶ En el orden filosófico de lo éticamente justo e injusto, se aplica lo que Juan Pablo II afirma -en el nivel teológico- acerca del "pecado social" y las "estructuras de pecado", en *Reconciliatio et paenitentia* Nº 16 y en *Sollicitudo rei socialis* (SRS) Nº 36, nota 65. Asevera que se trata del "fruto, la acumulación y la concentración de muchos *pecados personales*". Esas estructuras operan como "mecanismos perversos" (SRS 17), "los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de modo casi automático" (SRS 16). Sin embargo, "una situación -como una institución, una estructura, una sociedad- no es, de suyo, sujeto de actos morales; por lo mismo no puede ser buena o mala en sí misma" (SRS, nota 65).

²⁷ Sobre dichos condicionamientos, cf. C. Hubig, "Die Unmöglichkeit der Übertragung individualistischer Handlungskonzepte auf institutionelles Handeln und ihre Konsequenzen für eine Ethik der Institution", en: C. Hubig (ed.), *Ethik institutionellen Handelns*, Frankfurt-New York, 1982, 56-80. Ver asimismo mi artículo "Institución, libertad, gratuidad", citado más arriba, en la nota 14, pp. 243 ss.

²⁸ Cf. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York, 1957 (en castellano: *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, México-Salamanca, 1999), ver el índice temático.

2.3. La dialéctica justicia-amor como superadora de la violencia

Por lo dicho hasta ahora, aparece que tanto la justicia como el amor se oponen a la violencia, al menos en cuanto es injusta. Sin embargo, ambos se basan en lógicas opuestas: la justicia, en una lógica de *reciprocidad y equivalencia* (fundada en la *igualdad* aritmética o proporcional, v.g. de deberes, derechos, posibilidades); y el amor, en cambio, se funda en una lógica del *don y la sobreabundancia* (que supone y crea diferencias). La justicia tiende a ser *formal*, pues no debe hacer acepción de personas, sino atender sólo a los argumentos racionales (en favor o en contra); el amor, en cambio, se dirige a la *persona* en su singularidad y contenido irreductibles y, aunque sea racional, implica no sólo razón, sino también sentimiento. ¿Acaso justicia y amor son por ello virtudes opuestas?²⁹

A pesar de sus coincidencias con Lévinas, Ricoeur tiene una comprensión distinta a la de éste acerca de la interrelación entre *amor y justicia*, y -en ese punto- se acerca más a Kant. Pues para él, como para éste, la dimensión ética es la del respeto y la justicia; la del amor, en cambio -como en Pascal-, *supera* toda ética y, en ese sentido, es *supraética*. Pues la excede gracias a su economía, no de la equivalencia sino del don. Pero ambas instancias -justicia y amor- no son paralelas o yuxtapuestas, ni -mucho menos- corresponden la primera a lo *público* y el amor, sólo a lo *privado*. Por el contrario, ambas no sólo pueden situarse en ambos órdenes (privado y público), sino que además se encuentran para Ricoeur en *mutua tensión dialéctica vivificante*.

El amor supone, implica y desborda la justicia, *mediándose* necesariamente a través de ella; si no, tendría el peligro de limitarse a un sentimentalismo subjetivo, sin la objetividad del derecho. Pero, a fin de que el *summum jus* no se transforme en *summa injuria*, y para que lo justo y recto (*right*) no se reduzca a un mero "interés desinteresado" (John Rawls),³⁰ a su vez la justicia y el derecho necesitan del *amor*. Pues sin éste la equivalencia y la reciprocidad podrían limitarse a significar el mero *equilibrio e intercambio de intereses*, y la cooperación social, reducirse a la competencia y su "mano invisible".

Para Ricoeur, si Rawls se libra de ello en su teoría de la justicia, es porque en su concepción de la "*fairness*" (que se puede traducir -aunque impropriamente- como *equidad*) se supone e insinúa -aunque no se explicita- la *gratuidad* de lo que humanamente vale *en y por sí* y no

²⁹ Sobre toda esta problemática, cf. P. Ricoeur, *Amour et Justice*, Tübingen, 1990.

³⁰ Ver su obra: *Teoría de la justicia*, México-Madrid-Buenos Aires, 1979 (en inglés: *A Theory of Justice*, Cambridge [Mass.], 1971).

sólo es *útil para* alguien (para mí, para cada uno o para la mayoría, etc.). Así se explica -a pesar del individualismo de Rawls- su principio del "*maximin*", es decir, de maximizar a quienes toca la parte mínima en el contrato social (que es como la versión de la "opción preferencial por los pobres" dentro de un liberalismo individualista moderado).

Por su lado, el amor, elevando la justicia y el derecho sobre sí mismos, los conduce a ser plenamente lo que deben ser, haciendo *desinteresada* la relación de *reciprocidad*. Es decir, que justicia y derecho necesitan *del amor y la misericordia* para que los *corrijan*, en el doble significado del término "corregir", a saber, para que los corrijan y purifiquen de todo rigorismo, juridicismo y utilitarismo. Y, además, los *co-rijan* o co-orienten hacia el *desinterés* en la relación mutua y aun hacia la auténtica consideración de toda y cada persona, *aun la de los culpables*, superando así toda violencia, también la eventualmente ejercida contra éstos. Pues, aun en su caso, las personas *no se reducen a sus actos*, por más execrables que ellos sean o hayan sido; ya que, ni siquiera pervirtiéndose, dejan de ser personas y, por lo tanto, sujetos de dignidad.³¹ Por lo tanto, la dialéctica justicia-amor lleva a una *acción sinérgica* de ambos y de uno en el otro, en *tensión y equilibrio inestable*.

De ese modo se abre para Ricoeur la problemática del máximo *don* gratuito, es decir, el *per-dón*. Así vuelve a reencontrar a Lévinas y a la ética latinoamericana de la gratuidad, que se inspira en éste. Pues para el filósofo israelita la respuesta responsable hasta la sustitución por el otro, se ofrece como *rehén* no sólo por el otro *como víctima*, sino aun por el otro *en cuanto victimario*. En ese punto de su antropología y ética filosóficas, Lévinas -aunque no es cristiano sino un judío practicante-, confiesa que se inspira en el paradigma de Jesucristo (que para el cristiano Ricoeur es, aun como filósofo, el paradigma del "*amor sacrificial hasta el extremo*").³² Así es como Lévinas comprende desde el modelo de Jesús tanto la misión del pueblo de Israel en la historia, como también -filosóficamente- la de todo hombre interpelado éticamente por la persona del otro en cuanto otro.

También un antropólogo cristiano, quien asimismo puede ser, según mi opinión, considerado filósofo, René Girard, encuentra en el modelo (no sólo para el creyente, sino para todo hombre) de Jesús, la respuesta superadora de la violencia, aun la de *lo sagrado*, enraizada

³¹ Sobre este punto, cf. P. Ricoeur, *La memoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, 2000, en especial, el Epílogo: "Le pardon difficile", pp. 593-642.

³² Ver, respectivamente, E. Lévinas, "Un Dieu homme?", en: *Qui est Jésus-Christ?* (Recherches et Débats 62), Paris, 1968, 186-192; P. Ricoeur, "La philosophie et la spécificité du langage religieux", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), 13-26, en especial, pp. 24 s.

para él en la *rivalidad humana* (actitud *mimética* de querer lo que los otros son, quieren o tienen). La cual -según su opinión- desemboca en el mecanismo *sacrificial* del "chivo emisario". No quiero aquí juzgar la teoría de ese autor acerca de lo sagrado. Sólo deseo indicar que, con justeza, pone el principio de la superación de la violencia y de las interminables espirales de violencia, en la asunción de la misma *gratuitamente* por el inocente, es decir, en último término, por Dios mismo, que es amor. Este, como lo diría Ellacuría, *carga sobre* sí dicho mecanismo del chivo expiatorio -en quien se descarga la violencia de los rivales- para disolverla desde dentro, trascendiéndola y redimiéndola por medio del amor gratuito.³³

4. Dialéctica existencial y ético-histórica para superar la violencia

4.1. Conversión, aberración y absurdo social según Lonergan

La dialéctica de mutua necesidad entre justicia y amor, expuesta por Ricoeur, tiene -a mi parecer- su correspondencia y complemento existenciales e histórico-sociales en la teoría de Bernard Lonergan sobre las *conversiones* intelectual, *ética* y *afectiva*,³⁴ en especial, en lo referente a la interrelación entre las dos últimas. Pues, para el jesuita canadiense, la conversión ética (que corresponde al obrar la justicia), sin la afectiva, movida por el *amor desinteresado*, no se hace realmente *efectiva*, al menos en forma *permanente*.

Lonergan reconoce la enorme importancia, no sólo en el nivel personal, sino también en el grupal y en el social general, de dichas conversiones, pues sin ellas no se dan las verdaderas *autenticidad* y *autotrascendencia humanas*. Según nuestro autor, si faltan, los hombres caemos en *aberraciones*, sea individuales, sea grupales, sea las *generalizadas* del sentido común (común a una sociedad o una cultura determinadas, aun globales). Sin embargo, estimo que, para completar a Lonergan y *concretizar* el alcance de las conversiones ética y afectiva (aun religiosa), es necesario, al menos en América Latina, explicitar todavía otra cuarta conversión, a saber, la conversión *ético-histórica*

³³ Sobre la teoría de Girard, ver su obra *La violence et le sacré*, Paris, 1972. Ese autor evolucionó hasta descubrir que el cristianismo supera la "violencia de lo sagrado": entre otros trabajos suyos, cf. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978; *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

³⁴ Cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, London, 1972 (en castellano: *Método en teología*, Salamanca, 1988). Allí el autor habla de las conversiones intelectual, ética y religiosa (cf. el índice temático); sobre las "aberraciones" ("*bias*"), ver también *Insight*, citado más arriba en la nota 28 (tiene asimismo un buen índice temático).

(histórico-social e histórico-cultural) a los pobres. La oposición *dialéctica* entre las conversiones y las aberraciones que las rechazan, es -para Lonergan- una de las causas principales no sólo de los conflictos históricos, tanto prácticos como teóricos, sino también y sobre todo de lo que nuestro autor denomina: "*absurdo social*".³⁵ Como ejemplo del mismo podría hoy mencionarse la situación de violencia generalizada que estamos viviendo en el mundo globalizado y en América Latina.

Pues bien, Lonergan, en *Método en teología*, habla de conversión intelectual, ética y *religiosa*, interpretando a esta última como "el amor de Dios derramado en nuestros corazones" y haciéndola extensiva a toda auténtica religión (aun no cristiana). Pero el último Lonergan comenzó a hablar, ya no sólo de conversión religiosa, sino -más ampliamente- de conversión *afectiva*, relacionándola siempre con el *amor desinteresado*, pero distinguiendo en ella tres grados cualitativos, a saber: la *familiar*, la *civil* (al otro como otro, aun fuera de la propia familia) y la *explícitamente religiosa*.³⁶ En las tres se da el estado dinámico de "*estar enamorado*" ("*being in love*"); en los tres casos se trata de un amor *incondicionado* (pues se refiere a personas en cuanto tales), aunque en el último, ese amor es también *irrestringido*. Si añadimos la opción por los pobres como una conversión histórica, ella representaría un caso *especial y preferencial* de conversión afectiva al otro como otro, en cuanto *víctima* de violencia injusta. En ese caso, como lo afirma Jon Sobrino, el amor se transforma en *misericordia*.³⁷ De paso recuerdo lo dicho más arriba del *principio compasión* (del que habla el último Cohen) en cuanto informa y transforma los otros principios éticos. Pues bien, sin dicho cambio radical *afectivo* de la vida y de su horizonte de comprensión, *gracias al amor gratuito*, la conversión ética -y, por ende, el obrar la justicia- no es duradera y eficaz. En cambio, la conversión afectiva no sólo posibilita y favorece la conversión ética, sino que también tiende a darle *eficacia existencial e histórica*.

Aquí conviene recordar que, para Lonergan, cada dimensión de la vida "sobresume" (es decir, asume, incluye, conserva, eleva y trans-

³⁵ El traductor traduce de ese modo la expresión en inglés: "*social absurd*", empleada en *Insight* (ver índice temático).

³⁶ Cf. B. Lonergan, "Natural Rights and Historical Mindness", en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, New York/Mahweh-London, 1985, 169-183, en especial pp. 175 ss.; ver también: W.E. Conn, "Affective Conversion: The Transformation of Desire", en: Th.P. Fallon-Ph.B. Riley (eds.), *Religion and Culture. Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Albany N.Y., 1987, 261-275.

³⁷ Cf. J. Sobrino, "Hacer teología en América Latina", *Theologica Xaveriana* 39 (1989), 139-156.

forma) las anteriores (Lonergan, siguiendo más a Karl Rahner que a Hegel, traduce la palabra típicamente hegeliana: "*Aufhebung*", por "*sublation*", que se pueden traducir, respectivamente, por los neologismos "sobreasunción" y "subsunción").³⁸ Pues bien, en nuestro caso, la *agápe* (o amor desinteresado) "sobreasume" no sólo la *philia* (amor de amistad), sino aun el *éros* (amor de deseo), que son así "subsumidos" en toda su especificidad y, por tanto, conservando su *poderosa fuerza vital*, pero ya no orientada hacia el propio interés y la violencia, sino "elevada" hacia el amor y la justicia. Recordemos que Ricoeur, inspirado por Freud, tampoco contrapone *éros* y *agápe*, sino que -para él- la última informa y eleva al primero, recibiendo de éste su *energía afectiva humana* tanto corporal como espiritual.³⁹

4.2. Don de Dios, conversión afectiva y nuevo comienzo social

Las consecuencias de lo dicho para la vida personal y grupal, y para la superación de sus aberraciones, saltan a la vista. Pero ahora quiero sacarlas sobre todo para el plano *histórico y social*, aun *institucional*, planteando así *estrategias* de superación de la violencia como absurdo social y aberración generalizada. Para ello me ayudará la *dialéctica lonerganiana*, aplicada a la praxis (acción y pasión) histórica(s).

Cuando el absurdo social se extiende y profundiza -sobre todo si con San Agustín, Kant y Ricoeur reconocemos la existencia del *mal radical*-, los hombres necesitamos de una dimensión superior a la meramente humana, que nos libre del mal, liberando la libertad para el bien y el bien común. Lonergan dirá que, porque Dios existe y es omnipotente y bueno, dicha instancia superior consiste de hecho en el *don gratuito* del "amor de Dios derramado en nuestros corazones", propio de la *conversión religiosa* auténtica, cuyos estadios previos pueden ser, sin embargo, los otros grados de conversión afectiva. Pues el "estado dinámico de estar enamorado" (con amor *desinteresado* en el orden familiar o en el civil, preferencialmente hacia los pobres) permanece de suyo abierto a una ulterior trascendencia hacia lo divino. Y, viceversa, el tercer grado de conversión afectiva implica los otros dos y en ellos influye con su fuerza.

³⁸ Lonergan emplea el término "*sublation*" (lo traducimos "subsunción"), v.g. en *Method in Theology*, p. 241, donde cita a Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, München, 1967, p.40, quien usa en alemán la palabra "*Aufhebung*". Pierre-Jean Labarrière traduce este último término alemán al francés, como "*sursomption*": en castellano corresponde a: "sobreasunción".

³⁹ Cf. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965.

De ahí la importancia, para superar el absurdo social, del *diálogo interreligioso* (tan sabiamente promovido por el Papa) y de la consecuente *colaboración interreligiosa* en favor de la paz y la justicia en estos tiempos de globalización y de exclusión. La fuerza afectiva de la religión da *poder moral* para el cambio, si ha pasado por la correspondiente conversión afectiva al amor desinteresado, habiéndose así liberado de la eventual "violencia de lo sagrado".

Toda conversión es *dialéctica*, en cuanto *opone* el bien al mal; en el caso de las conversiones prácticas (ética, histórica, afectiva, religiosa) no sólo se *niega* el mal (*negación de la negación*), sino que se le *contrapone* el bien como *respuesta dialéctica práctica* al mal, en nuestro caso, a la *violencia injusta*, aun *institucionalizada*. De ese modo, aunque se niegan la acción, situación e institución injustas, con todo se *responde al mal con el bien* hecho a las personas que lo cometen o de él usufructúan, rompiendo así con la espiral de violencia. Ya dije que Ricoeur distingue las personas de sus actos, aun perversos; y que Lévinas propugna la respuesta responsable al otro como otro -*aun al ofensor*- hasta la sustitución por él. Para Girard es la entrega del inocente por amor, lo único que supera el ciclo de la violencia y -podemos añadir- se constituye en suprema interpelación ética para la conversión de las libertades inmersas en la aberración.⁴⁰

De tal modo se concluye entonces una eventual dialéctica de siempre mayor violencia, y se ponen las bases para comenzar un proceso "dialéctico" (o, mejor, "anadialéctico") distinto, con la *novedad ético-histórica* propia de la gratuidad del amor. De ahí que otra pensadora judía: la ya citada Hannah Arendt, haya reflexionado sobre la importancia *política* del perdón y sobre su carácter de *otro y nuevo comienzo*.⁴¹

A partir de la conversión afectiva al amor gratuito por los otros (sobre todo, los pobres) se pueden dar, al menos, tres actitudes distintas: a) la *profética* de quienes, siendo inocentes, superan la violencia sufriendola sin responder violentamente -según el paradigma de Jesús-; b) la de quienes asumen una *política de no-violencia* (cuyo modelo es Gandhi); y c) la de *políticos* convertidos, quienes -con una actitud personal semejante a las anteriores- ejercen, sin embargo, la coerción *legítima* del Estado o de una comunidad -aun mundial- de Estados contra los violentos que, violentando a los inocentes, no quieren convertirse. Pero, en esa obra de defensa del inocente y/o de justicia -aun penal-, permanece la necesidad de la dialéctica de ésta con el amor -según

⁴⁰ Blondel habla de ello -aunque con una terminología diferente- en su primera *Acción*, cf. *Les premiers écrits de Maurice Blondel: L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1950.

⁴¹ Ver la primera obra citada en la nota 5.

quedó dicho más arriba citando a Ricoeur-, a fin de que la justicia sea informada y aun transformada por la misericordia.

4.3. *Diálogo socio-político, consensos básicos, instituciones más justas y humanas*

Como lo dije, la conversión afectiva puede darse en el orden civil, aun sin una explícita conversión religiosa, sobre todo si aquella incluye la conversión ético-histórica a las víctimas. Y, además, siguiendo a Dussel y, parcialmente, a la escuela de Frankfurt (Habermas, Apel), señalé 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. De ahí la importancia de la *educación social* para la conversión afectiva y para el diálogo; y la eventual repercusión de la afectividad en la imaginación colectiva, generando *nuevas utopías* que *muevan* al cambio social y político.

De hecho, como lo insinué en la introducción, actualmente, ante el absurdo social al que nos lleva la globalización neoliberal, se está ya dando la *emergencia de la sociedad civil* -aun internacional-, distinta del mercado y los Estados. Se trata de un nuevo agente *público*, aunque no estatal, que -según Adela Cortina- busca no los propios intereses sectoriales, sino "intereses universalizables". Entre otros movimientos de la sociedad civil merecen especial atención la formación de *redes de solidaridad*, los *voluntariados*, muchas *ONGs* que buscan no ser funcionales al sistema, algunos de los *nuevos movimientos sociales*, el Foro Social de Porto Alegre, etc.⁴² En general, 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".⁴³

El *diálogo* (interreligioso, intercultural, social, político) puede ser la estrategia humana que lleve a *consensos mínimos básicos* en los diferentes órdenes de lo civil y lo político, que sean compartidos no sólo por quienes se convirtieron afectiva y éticamente, sino también por quienes buscan -en forma inteligente- su propio interés individual o de grupo, pues -en el mediano y largo plazo- el *interés inteligente* coincide de hecho con el desinterés puesto al servicio del bien común. Tales

⁴² Entre otros trabajos, ver mi artículo: "El comunitarismo como alternativa viable", en: Mons. L. Mendes de Almeida (et alii), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, 1996, 195-241.

⁴³ Así reza el título que los editores le pusieron al N° 55 de la exhortación apostólica postsinodal de Juan Pablo II, *Ecclesia in America* (EiA).

consensos crean *poder social y político*, si se logra -como lo propugna Arendt- un *querer y actuar juntos*, tanto en el orden local como en el nacional e internacional. Tal *poder* tiene una especial *fuerza política*, especialmente allí donde existen una cultura e instituciones *democráticas*, aunque sean formales. Aun más, 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.

Pues las nuevas actitudes ético-históricas tienden a encarnarse y expresarse, no sólo en *cultura* (Juan Pablo II habla de la "cultura globalizada de la solidaridad"),⁴⁴ sino también en *instituciones sociales, políticas y aun económicas* que reglen la interacción del mutuo reconocimiento y la amistad sociales ("estructuras solidarias", dice el Papa).⁴⁵ Ellas son fruto -nunca definitivo- de la *conversión* existencial, histórica, cultural, social e institucional, la cual, sin embargo, ha de ser *continuamente renovada*, a fin de que no vuelva a cerrarse en un sistema generador de víctimas.

4.4. *La "anadialéctica" de liberación*

Por ello la filosofía latinoamericana de la liberación llamó al proceso liberador: "*anadialéctico*" o "*analéctico*".⁴⁶ Para designarlo se inspiró en la dialéctica propia de la *analogía tomista*, aplicada a la historia. Pues se trata de *dialéctica*, en cuanto se da un *paso mediador por la negación*, es decir, por la negación del mal, la injusticia, la opresión y la violencia -aun estructural-; pero se habla de *analéctica*, en cuanto la *negación* supone una *afirmación* previa y, en lugar de cerrarse en una totalidad dialéctica, se trasciende en *eminencia*.

Recordemos que el ritmo de la analogía según Santo Tomás es: *afirmación, negación y eminencia* como los tres momentos interre-

⁴⁴ Cf. EiA 55.

⁴⁵ Juan Pablo II habla del "desarrollo en una cultura solidaria" y de una "cultura de solidaridad", en su "Discurso a los participantes en la semana de estudios organizada por la Pontificia Academia de las Ciencias", cf. *L'Osservatore Romano* (ed. semanal en español), 17 de diciembre de 1989, respectivamente, N° 5 y N° 4.

⁴⁶ La expresión "analéctica" fue acuñada por Bernhard Lakebrink para contraponerla a la dialéctica hegeliana, a partir de la analogía según Santo Tomás, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968. Tanto Dussel como yo la empleamos sin atarnos a la comprensión de Lakebrink; Dussel habla también de "anadialéctica".

lacionados entre sí de un único proceso⁴⁷: 1º) La *afirmación* previa es la del *valor en sí* de cada persona y comunidad de personas, que *nunca se reducen* a ser sólo oprimidos o meros opresores, en cuanto son personas. 2º) La *negación* de la negación, es decir, de la injusticia y la violencia-, *no se cierra dialécticamente* en sí misma -como en Hegel o Marx- sino que, por el contrario, se abre, a través de la *gratuidad* del amor, a la *eminencia*. 3º) Esta implica entonces, por un lado -verticalmente-, la *altura y trascendencia éticas y ontológicas* de las personas y las comunidades (los oprimidos, pero también los opresores) y, últimamente, de Dios. Y, por otro lado -horizontalmente-, se abre a la *novedad histórica* de un nuevo orden (cultural y social, aun político y económico), *alternativo* al (des-)orden violento constituido por el absurdo social.

Para hacer *viable y factible* ese nuevo bien de orden, las correspondientes "estrategias de lo humano" han de tener en cuenta los aportes teóricos y prácticos de las distintas ciencias del hombre, la sociedad, la cultura y la historia, con tal que ellas -por ser humanas- hayan también pasado por la *conversión hermenéutica* correspondiente a las conversiones arriba mencionadas. Sin embargo, tales ciencias no bastan, sino que han de ser asumidas y trascendidas por una *filosofía "anadialéctica" de la gratuidad* puesta al servicio de la *liberación humana integral*. Dicha filosofía ha de ser, a su vez, eventualmente asumida, elevada y transformada por una *teología de la liberación*, que haya pasado por dichas conversiones, incluida la opción preferencial y solidaria por los pobres.

4.5. Breve conclusión: las categorías de la esperanza

Lo dicho más arriba podría expresarse usando las formulaciones de Ricoeur en su "filosofía del umbral" (es decir, del umbral de la filosofía con la teología). Pues habla entonces de las *categorías de la esperanza*.⁴⁸ Las llama así porque articulan racionalmente el *sentido* de los símbolos religiosos de salvación, reconciliación y liberación, *signos* de esperanza. Ellas corresponden -según el mismo Ricoeur- a "esquematismos de la esperanza" que, según creo, están constituidos no sólo por dichos símbolos, sino también por las arriba mencionadas nuevas *utopías* del imaginario colectivo, pues éstas sirven de mediación a la esperanza. La primera de dichas categorías es la del "desmentido": "*a pesar de*".

⁴⁷ Cf. J. Splett-L.B. Puntel, "Analogía del ser", en: *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica* I, Barcelona, 1972, cc. 144-152. Ver también mi artículo (con bibl.): "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999), 19-51.

⁴⁸ Entre otros textos de Ricoeur sobre ese tema, cf. *De l'interprétation*, op. cit., pp. 507 s.

Pues *a pesar del mal* y la violencia, de hecho también se dan el bien, el don y el perdón. La segunda es: "*gracias a*", ya que *gracias al mal* y a la violencia, se ofrece la ocasión real para acrecentar y profundizar el bien, por ejemplo, cuando el inocente responde con bien al mal que se le hace o que se hace. Pero la tercera categoría es la que expresa mejor la *sobreabundancia* que nace del amor y del estado dinámico de "estar enamorado" sin condiciones ni restricción: la del "*tanto más*", a saber: "cuanto más abunda el mal, *tanto más* el bien sobreabunda". Ella corresponde -según Ricoeur- a la dialéctica paulina: "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia".

Donde abunda hoy la violencia, *esperamos* que, a través de la conversión (personal, cultural y social) al "estar enamorado" que nos viene "de arriba", como *don* de Dios Amor, y a las utopías y estrategias de liberación que de ahí nacen, finalmente *sobreabundarán* la paz, la reconciliación, la liberación y la justicia, en personas, comunidades e instituciones *nuevas*. Pero éstas han de ser siempre *renovadas* según la nunca acabada dialéctica del amor y la justicia.