

LA FRATERNIDAD EN PERSPECTIVA POLÍTICA  
Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado

La fraternidad en perspectiva política: exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado / compilado por Antonio María Baggio. -1a ed.- Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2009.

200 p.; 20x13 cm. - (Actualidad - Política y Sociedad)

Traducido por: Honorio Rey y Michelle Amaral

ISBN 978-950-586-242-9

1. Ciencias Políticas. 2. Valores. I. Baggio, Antonio María, comp. II. Rey, Honorio, trad. III. Amaral, Michelle, trad.

CDD 320

I  
Introducción:  
fraternidad y reflexión  
politológica contemporánea

*por* Antonio M. Baggio\*

*Primera edición:* agosto de 2009

*Traducción del italiano:* Honorio Rey  
*Traducción del portugués:* Michelle Amaral  
*Corrección:* María José Molteno  
*Revisión:* Lorena C. Klappenbach

*Diseño de interiores:* Agustín Chozas  
*Diseño de tapa:* Matías Blanco  
*Coordinador de la edición:* Damián García

© 2009, Editorial Ciudad Nueva  
Lezica 4358, Buenos Aires, Argentina  
[www.ciudadnueva.org.ar](http://www.ciudadnueva.org.ar)

ISBN: 978-950-586-242-9

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina  
*Printed in Argentina*

¿Por qué hablar, hoy en día, de fraternidad en relación con la teoría y con la praxis de la política? Esta pregunta no es inútil ni retórica, si tenemos en cuenta que la idea de fraternidad no le pertenece a ninguna teoría consolidada de las diferentes disciplinas que se ocupan de la política. No tenemos una tradición de estudios que haya profundizado la fraternidad en la política. Incluso el término fraternidad está casi ausente, excepto en poquísimos casos, en los diccionarios de política. Encontramos en ellos, en cambio, los conceptos de libertad y de igualdad, los cuales componen, junto al de fraternidad, el conocido tríptico de la Revolución Francesa de 1789. Pero mientras los principios-deberes de igualdad y de libertad encontraron un desarrollo desde 1789 en adelante y se convirtieron en verdaderas categorías políticas, inspirando por ejemplo las constituciones de numerosos Estados, esta misma suerte no le tocó a la fraternidad.

El tríptico francés constituye un precedente teórico de notable relevancia. De hecho, éste no se presenta como un simple dato o como un hecho de 1789. Su naturaleza es mucho más compleja. Es sólo con la Revolución de 1848 que se eleva como el lema oficial de la Francia republicana, y proyecta en la historia su significado, transformándolo, al mismo tiempo, en el lema de 1789. Pero en la realidad no lo fue. En 1789 este tríptico convivió junto a muchos otros, y su centralidad tuvo una breve duración. La diada libertad-igualdad fue, más bien, la que caracterizó de manera estable a la primera revolución. La segunda revolución, la de 1848, proyecta hacia atrás, en 1789, una importancia histórica que el tríptico no tuvo, y lo adopta para presentarse como la continuación y la realización de 1789.

Es esta operación de interpretación histórica militante la que crea el tríptico y nos lo transmite. El elemento nuevo es que por primera vez la fraternidad es presentada como un principio universal de carácter político. Ciertamente, la fraternidad existía como idea y como práctica incluso antes de 1789. Sin embargo, se trataba de una fraternidad profundamente ligada a la vida cristiana. Es con el término “hermanos” que los cristianos se llamaban entre sí. De hecho, es éste el apelativo que aparece al inicio de las Cartas del *Nuevo Testamento*. En el transcurso de la historia, la fraternidad cristiana había sido vivida, había practicado la hospitalidad, había construido hospitales y hospicios para los pobres y para los ancianos, escuelas para los niños pobres. Es decir, la fraternidad había dado vida a prácticas y a instituciones que los países democráticos de la era contemporánea han consagrado como derechos ciudadanos, en nombre de la libertad y de la igualdad.

Antes de que la libertad y la igualdad se afirmaran y dieran inicio a la época de los derechos del ciudadano, la fraternidad había sustituido a estos principios, que aún no habían ganado un espacio público. Es cierto que en algunos autores, tales como La Boétie y Fénelon, el tríptico llega a ser intuido como un conjunto de principios reguladores de la vida social<sup>1</sup>; y si se quisiera hallar su paternidad histórica, ciertamente no podríamos ignorarlos. Pero es sólo con la revolución de 1789 que los dos principios se vuelven constitutivos del orden político y se imponen. Desde ese momento, la fraternidad revolucionaria que los acompaña no puede identificarse con la fraternidad que los cristianos habían practicado a lo largo de los siglos. La fraternidad, junto a la libertad y a la igualdad, que se había transformado en un principio político en el espacio público, es otra cosa; y los mismos cristianos deben comprender su nuevo significado.

1. Para el pensamiento de La Boétie y de Fénelon sobre la fraternidad, ver: BAGGIO, A.M.: “La idea de ‘fraternidad’ entre dos Revoluciones: París 1789 – Haití 1791. Pistas de investigación para una comprensión de la fraternidad como categoría política”, en *El principio olvidado: la fraternidad. En la Política y el Derecho*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006, pp. 54-57.

Pero también la libertad y la igualdad, que en el período histórico sucesivo a 1789 se habían encontrado frecuentemente en competencia entre ellas, tienen en el tríptico un significado original e inédito; se caracterizaron como libertad fraterna e igualdad fraterna. Sin embargo, los tres principios, juntos en el tríptico, viven un dinamismo de relaciones que crea significados inexplorados, y que luego la historia no logrará mantener unidos. En consecuencia, el tríptico se disolverá en conflictos entre sus componentes; pero el tríptico existió; osó anunciar una época y trazó un horizonte, aunque desapareció de inmediato, casi en el acto mismo del anuncio.

¿Qué nuevos elementos nos llevan, hoy en día, a analizar este precedente y a plantear el problema de la fraternidad? Considero que se pueden indicar dos clases de motivos, que están relacionados entre sí: la fraternidad como exigencia y pregunta; y la fraternidad como experiencia y recurso.

#### FRATERNIDAD COMO EXIGENCIA Y PREGUNTA

La fraternidad ha emergido, en los años más recientes, como una exigencia de la política misma. Sin embargo, si se compara su realización con la de los otros dos principios que hemos tomado como puntos de referencia, la libertad y la igualdad ha quedado incompleta, o ha fracasado de plano. Hago una referencia, solamente como ejemplo, a dos tipologías de los fracasos o de los límites en la realización de estos principios:

a) Sobre la tipología “externa”, que tiene que ver con las relaciones entre las áreas geopolíticas y económicas en las que se divide el planeta, por ejemplo las relaciones Norte-Sur, preferiría no entrar en la infinita variedad de modalidades posibles; sin embargo, me limito a señalar como signo paradójico, pero muy significativo del fenómeno que nos interesa, el hecho de que los indicadores del subdesarrollo encuentren aplicación no sólo en los países en vías de desarrollo, sino en aquellos más fuertemente industrializados, para compenetrarse en los dife-

rentes “mundos”: primero, segundo, tercero y cuarto. Hace algunas décadas se pensaba que estos conceptos correspondían a delimitaciones geográficas precisas; hoy, en cambio, existen un tercer y un cuarto mundo dentro del primero y del segundo; no compuesto por inmigrantes recientes y pobres, sino generados a partir de la incertidumbre del sistema; es decir, por la fragilidad que continúa acompañando la realización de los principios de libertad e igualdad;

b) Es precisamente la tipología “interna” de las sociedades mayormente industrializadas, en las cuales la producción de bienes (materiales y culturales) es exorbitante respecto de las necesidades de la población –y por lo tanto podría decirse que libertad e igualdad han tenido una realización satisfactoria– que el problema se presenta del modo más inesperado. En estas sociedades siguen existiendo amplias franjas de pobreza, que han sido denominadas de diferentes maneras por diversos estudiosos. Se habla, por ejemplo, de sociedad de los “dos tercios”, en la cual la mayoría de la población (justamente los dos tercios) no entiende o no logra encontrar los motivos racionales para socorrer a la minoría necesitada; al punto que hubo quien se preguntó si un cierto modo de hacer funcionar la democracia no produciría por sí mismo, fisiológicamente, la desigualdad<sup>2</sup>. Otros estudiosos subrayan la permanencia –incluso en las sociedades industrialmente más desarrolladas, capaces de absorber continuamente nuevos sujetos en el interior del mecanismo productivo– de una *underclass* compuesta por población marginada o marginal, que el funcionamiento fisiológico de la economía de mercado no consigue recuperar, sino que por el contrario ella misma produce<sup>3</sup>.

En estas condiciones comenzó a zigzaguear la *tentación de renunciar a la idea de que los grandes principios universales de la democracia sean realizables en nuestras sociedades vastas y com-*

2. NERVO, L.: *Il consenso democratico rafforza le disuguaglianze?*, EDB, Boloña, 1994.

3. AULETTA, K.: *The Underclass*, Random House, Nueva York, 1982; WILSON, W.J.: *The Truly Disadvantaged: The Inner City, The Underclass, and Public Policy*, University of Chicago press, Chicago, 1987.

*plejas*<sup>4</sup>. En algunos casos, tenemos la pura y simple renuncia a luchar para mantener un horizonte ideal de pensamiento, para contentarnos con aquello que parece fácilmente posible. En otros casos, los principios universales se modifican; se modulan de manera diferente; casi como si se quisiera cambiar la perspectiva de la cultura política, pero sin dar un aviso explícito. La sociedad contemporánea tiene, de hecho, una gran capacidad de transformación que involucra profundamente al orden del pensamiento. Es decir, es capaz de producir nuevos “trípticos”; inéditas combinaciones de principios de actuar que, incluso cuando no se presentan a través de un pensamiento fundacional, o cuando no desarrollan una ideología explícita, se convierten en formidables principios prácticos y normativos de la vida cotidiana. En nuestras sociedades las transformaciones ocurren sin que nadie nos lo advierta, sin que aparezcan carteles con “instrucciones para su uso”. Nos encontramos inmersos en un ambiente diferente al que nacimos y diferente de aquel donde se hicieron las elecciones existenciales más importantes. El significado de las cosas cambia y la sociedad toma una orientación diferente; como un gran barco que gira suavemente en el agua, mientras que todos se ocupan de otra cosa.

Zygmunt Bauman, por ejemplo, abordó estos deslizamientos de significado analizando justamente el tríptico de 1789, que contenía, subraya él, “la declaración esencial de una filosofía de vida [...]. La felicidad es un derecho humano y la búsqueda de la felicidad es una tendencia humana universal [...]. Y para alcanzar la felicidad los seres humanos tienen que ser libres, iguales y fraternos”<sup>5</sup>. Para Bauman el tríptico expresaba la con-

4. Ver el razonamiento de Robert A. Dahl y su discusión en: BAGGIO, A.M.: *Spirituality of Unity in Politics, in Bhakti. Path Way to God. The Way of Love. Union with God and Universal Brotherhood in Hinduism and Christianity*, K. J. Bharatiya Sanskriti Peetham (Bombay, India) and The Centre for Interfaith Dialogue, Focolare Movement, Rocca di Papa (Roma), Somaiya Publications PVT. LTD, Mumbai-New Dehli, 2003, pp. 162-173.

5. BAUMAN, Z.: *Liquid Identity*, relación presentada el 22 de marzo de 2007 en el Congreso “Arquitectura y política”, Politécnico de Milán, 22-23 de marzo de 2007; publicado parcialmente en el “Corriere della Sera”, con el título *Le Parole chiave del XXI secolo*, el 22 de marzo de 2007.

vicción de que la felicidad, aún cuando esencialmente involucra la vida personal, tenía un fuerte vínculo con la construcción de las condiciones sociales más favorables para su persecución por parte de los individuos. La felicidad, por lo tanto, era entendida como fruto de la búsqueda personal, *pero ésta tenía que ver también con el espacio público*, por lo que se entiende que no es posible ser felices individualmente en una sociedad socialmente infeliz. En la actualidad, según Bauman, el tríptico revolucionario ha sido sustituido por otro. La fórmula que actualmente aflora para el objetivo (inmutado) de la búsqueda de la felicidad, escribe él, se podría expresar con los términos de “seguridad” (en lugar de la libertad), “paridad” (en lugar de la igualdad) y “red” (en lugar de la fraternidad).

A mi entender, en lo que se refiere al primer principio, un número cada vez mayor de personas que vive en los países desarrollados hoy solicita mayor seguridad (de orden público, de trabajo, de futuro) y está dispuesta, en cambio, a renunciar a una parte de libertad. La paridad que sustituye a la igualdad tiene una semejanza superficial de tipo imitativo, en relación a los consumos difundidos y a los *status symbol*, de modo que vemos que muchos se ponen la misma ropa y usan los mismos electrodomésticos, pero tienen profundas diferencias en las oportunidades de elección más importantes: la posibilidad de educación, de vivienda, el acceso a la salud. En definitiva, la paridad en lo superfluo esconde la desigualdad en lo necesario. Por “red” se puede entender –en el significado negativo que el término adquiere en este discurso– la posibilidad que hoy la tecnología entrega a cada individuo de construir (por ejemplo, a través de internet) un conjunto de conexiones, de relaciones virtuales, que están totalmente disponibles para el sujeto que las construye. No hay relación con una realidad que se resiste y que se opone, no hay una verdadera relación con el otro –no hay una real alteridad– porque si el individuo se aburre, se desconecta. La red, entendida en este sentido, es una expansión del yo, sustitutiva de la relación humana real.

Entre los muchos aspectos que esta sustitución ofrece al análisis, subrayamos solamente uno. El pasaje de un tríptico a otro corresponde al pasaje de una concepción de la vida y de la persona a otra; es decir, de la valorización de la dimensión pública a una concepción en la cual aquello que es “personal” se reduce a la sola dimensión privada; y, de tal modo, se modifica también la percepción del concepto de persona. Referirse al tríptico tradicional tiene entonces el significado de “apartarse”, de darse vuelta, de abrir un proyecto de transformación en la reconquista del espacio público.

De hecho, hay también quien no acepta los procesos de adecuación a nuevos “trípticos” y empieza a desarrollar una idea diferente. No se debe renunciar a los principios universales sino, por el contrario, superar los obstáculos que los frenan y, sobre todo, tomarlos en consideración a todos y en su integridad.

Frente a la manifestación de la crisis, Edgar Morin, por ejemplo, sostiene la incapacidad general de “pensar la crisis”: “Incapaz de considerar el contexto y el complejo planetario, la inteligencia ciega genera inconscientes e irresponsables”<sup>6</sup>. Pero no por esto se está autorizado a desistir; por el contrario, él subraya la necesidad de echar a andar un nuevo proceso de aprendizaje, que supone la superación de la racionalidad “racionalizadora” para llegar a una inteligencia capaz de interiorizar nuevas “normas antro-po-éticas”, basadas en principios tales como la comprensión, la solidaridad, la compasión, que se inscriben en el horizonte de la fraternidad universal.

En *Terre-Patrie*, Morin y Kern recuperan la libertad, la igualdad y la fraternidad como principios de tipo programático para la realización de una plena democracia planetaria, subrayando el rol de la fraternidad como criterio dirimente: “El llamado de la fraternidad no debe solamente superar la viscosidad y la impermeabilidad de la indiferencia. Debe vencer la enemistad [...]. Y el problema clave del cumplimiento de la humani-

6. MORIN, E.; KERN, B.: *Terre-Patrie*, Seuil, París, 1993; tr. it *Terra-Patria*, Cortina, Milán, 1994, p. 166.

dad es el de ampliar el *nosotros*, de abrazar, en la relación matri-patriótica terrestre, cada *ego alter* y de reconocer en él un *alter ego*, es decir, un hermano humano”<sup>7</sup>.

Morin interpreta la fraternidad en clave de humanismo *feurbachiano*: es decir, se trata de sacar al amor de la petrificación en la cual –en su opinión– lo han puesto las religiones y las “abstracciones”<sup>8</sup>. Justamente, la no-religión de Morin, la convicción de la ausencia de salvación, les abre la tarea de la fraternidad, en la perspectiva de compartir un destino mortal: “He aquí la mala nueva: estamos perdidos [...]. Tenemos que cultivar nuestro jardín terrestre; lo que quiere decir civilizar la Tierra. El evangelio de los hombres perdidos y de la Tierra-Patria nos dice: tenemos que ser hermanos, no porque nos salvaremos, sino porque estamos perdidos”<sup>9</sup>. Es importante esta adhesión a la fraternidad por parte de Morin, que declara la no-pertenencia a la comunidad de los creyentes; es decir, a la comunidad de los hermanos que se sienten tales porque están salvados. Pero no parece extraña esta sensibilidad no-creyente desde el punto de vista cristiano. Si la redención realizada por Cristo es real, ha tocado la naturaleza de cada hombre volviéndolo hermano de cada uno de los otros. Por lo tanto, no se pueden sorprender los cristianos si un no cristiano descubre la dimensión fraterna en la medida que es hombre, sin preocuparse de darle un fundamento teórico. Una de las paradojas en las que es rico el cristianismo es, de hecho, justamente ésta: el haber creado las condiciones para una comunidad fraterna mucho más amplia que la de la Iglesia visible.

He encontrado una conclusión acorde con estos puntos en Ignacio Massun, quien también desarrolla un razonamiento desde el interior de una adscripción religiosa. Como conclusión de su análisis sobre las ideologías políticas tradicionales, apuntando a las perspectivas del futuro, llama la atención sobre la fraternidad como principio regulador de los otros dos del tríp-

7. *Ibid.*, p.178.

8. *Ibid.*, p. 176.

9. *Ibid.*, p. 177.

tico; y considera la fraternidad como una virtud en la que los ciudadanos deben ser educados. Pero una virtud de ciudadanía es algo universal, no sólo religioso: “Una vez más debemos aclarar que, aunque estas ideas se originan en el mensaje cristiano, trascienden la misma fe religiosa, porque contienen un mensaje humanístico que la filosofía puede recoger, sin necesidad de dotarlas de una dimensión sobrenatural”<sup>10</sup>.

Desde este punto de vista –de la no renuncia a construir una sociedad verdaderamente humana– se abre camino la idea de que vivimos una especie de “déficit” de la reflexión política, que luego se manifiesta también en la praxis y que puede ser colmado sólo a través de la plena recuperación –en la praxis y en el pensamiento político– del principio de fraternidad. Pero atención, esta posición no expresa simplemente el anhelo de aquellos que Max Weber criticaba como almas románticas embriagadas<sup>11</sup>. Se funda, en cambio, en la existencia de importantes experiencias de la historia política contemporánea que han visto la presencia caracterizadora de la fraternidad, lo que introduce el siguiente punto de nuestra reflexión.

#### FRATERNIDAD COMO EXPERIENCIA Y COMO RECURSO

Una segunda clase de motivos que lleva a considerar el tema de la fraternidad proviene del hecho de haber asistido a varios fenómenos, en el curso de las últimas décadas, en los que el elemento fraterno –en el sentido de una fraternidad consciente, deseada, explícita– ha tenido un rol político relevante. Menciono solamente algunos ejemplos:

a) Experiencias importantes de fraternidad han caracterizado algunas transiciones pacíficas –incluso aún en curso y para

10. MASSUN, I.C.M.: *Las ideologías en el siglo XXI*, Editorial Métodos, Buenos Aires, 2004, p. 261.

11. WEBER, M.: *Politik als Beruf* (conferencia en la Universidad de Mónaco, 1918); tr. it. “La política como professione”, en *Il lavoro intellettuale come professione*, Turín, 1976, p. 119.

nada definitivas— desde regímenes autoritarios a regímenes democráticos, o que se proponen serlo. Pongo el ejemplo de Filipinas, después de Marcos. Es difícil olvidar las imágenes de grupos de ciudadanos que se interpusieron en muchas ocasiones entre facciones opuestas, pues de lo contrario estas facciones se habrían enfrentado generando, con toda probabilidad, una cadena creciente de violencia que habría comprometido cualquier solución pacífica de la situación política. Pienso en Sudáfrica, con Nelson Mandela y Frederik Willem de Klerk, y en la superación del *apartheid*, que fue preparada por un largo período preliminar durante el cual se llevaron a cabo coloquios privados, hasta el establecimiento de vínculos de confianza y de fraternidad a nivel personal, con la toma de responsabilidades riesgosas, antes de poder alcanzar el terreno del entendimiento y de las declaraciones públicas;

b) Como experiencias de pacificación social durante los procesos de transición política están los casos de Sudáfrica y de Ruanda. Desmond Tutu nos señalaba la imposibilidad, para la Sudáfrica del día siguiente del *apartheid*, de afrontar con medios legales-formales todos los problemas relacionados con la reparación de las injusticias y las reparaciones por el período de la segregación. El país no podía permitírselo desde el punto de vista económico, pero tampoco podía sostener el impacto provocado en la opinión pública y en la vida civil, por el hecho de recordar día tras día, y en el modo conflictivo y lacerante con que se desarrollaban los procesos en los tribunales, la infinita violencia de las décadas anteriores. Sería una manera de recordar que habría multiplicado el dolor y la rabia y que le habría impedido a la nueva Sudáfrica empezar de nuevo. Tutu cuenta que se recurrió a medios que pueden conducirnos a la categoría de fraternidad: “Nosotros sostenemos que existe otro tipo de justicia, la justicia restitutiva, hacia la que apuntaba la jurisprudencia africana tradicional. El núcleo de esa concepción no es la pena o el castigo. En el espíritu de *ubuntu*, hacer justicia significa, antes que nada, cicatrizar las heridas, corregir los desequilibrios, sanar las fracturas de las relaciones, tratar de reha-

bilitar tanto a las víctimas como a los criminales, a los que se les da la oportunidad de reintegrarse en la comunidad a la que ofendieran con su crimen”<sup>12</sup>. En Sudáfrica, así como en Ruanda<sup>13</sup>, se verificó que el resurgimiento de un país está vinculado a una doble necesidad: la de mirar de frente a la verdad y la de perdonar;

c) Experiencias de fraternidad que actúan como elemento reconstructivo de los vínculos sociales, en situaciones de emergencia civil ocasionadas por conflictos o calamidades naturales;

d) Al rol del componente fraterno en los procesos de mediación y superación de los conflictos. Recordemos el diálogo entre católicos y protestantes promovido por las iglesias para favorecer la pacificación en Irlanda del Norte; así como el diálogo actualmente en curso entre gobierno y exponentes de la guerrilla en Colombia; y también la mesa de diálogo durante las fases más agudas de la reciente crisis económica argentina, etc.

Agrego, como un último e importante elemento, el desarrollo de movimientos e iniciativas que se proponen de manera explícita la profundización y la difusión de la fraternidad; entendida no sólo en la dimensión de las relaciones personales, sino como principio de incidencia pública. Entre los fenómenos más relevantes, la fraternidad, considerada un principio de origen religioso, desarrolla contenidos de carácter universal, y los expone de manera racional para compartirlos dentro del espacio público.

Se despliegan así acciones de gran importancia. Cito como ejemplo la obra de mediación de los conflictos realizada por la Comunidad de San Egidio en numerosos casos, entre ellos el de Mozambique<sup>14</sup>; o las perspectivas de renovación política abier-

12. El entonces arzobispo anglicano de Cape Town nos ha dejado un importante testimonio en su libro: *No Future Without Forgiveness*, Doubleday, Nueva York, 1999; edición italiana: *Non c'è futuro senza perdono*, Feltrinelli, Milán, 2001, p. 46.

13. Para el caso de Ruanda ver: BÜHRER, M.: *Rwanda, mémoire d'un génocide*, Unesco, París, 1996; THIRIOT, V.: *RMI, La dimension sociale du pardon. Aspects interpersonnels et publiques*, “Tesi per il Magistero in Scienze Religiose”, Instituto de Ciencia Religiosa, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2006.

14. Ver: [www.santegidio.org](http://www.santegidio.org)

tas por el Movimiento Político por la Unidad de Chiara Lubich<sup>15</sup>, que tuvo justamente en América Latina un momento de notable importancia en el congreso “Ciudades por la Unidad” en junio del 2005 en Rosario, Argentina<sup>16</sup>. En relación a éste y otros fenómenos, la estudiosa brasilera Ana Maria de Barros comenta así la ausencia de debate sobre la fraternidad en las “facultades tradicionales de ciencia política”: “Al contrario de esta posición, vemos crecer este debate en los circuitos alternativos a las universidades, reuniendo organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales y grupos religiosos”<sup>17</sup>. Al volver a proponer el tríptico se puede obtener, en opinión de Barros, una fundamentación adecuada de los derechos humanos, capaz de vencer la indiferencia social y de dar una justificación a la toma de responsabilidad.

En definitiva, lo que acabo de desarrollar son rápidas observaciones; alusiones más que argumentaciones. De todas maneras, espero haber logrado transmitir –por cierto– no respuestas, sino al menos la convicción de lo oportuno que resulta interrogarse acerca de la fraternidad.

El presente libro recoge, justamente, algunos ensayos de estudiosos que han comenzando a plantearse este tipo de preguntas. Es así mismo continuación de un volumen precedente, que tuvo el mérito de abrir el debate<sup>18</sup>. Este volumen mantiene la característica interdisciplinar del primero pero, al mismo tiempo, realiza un verdadero salto cualitativo: mientras que en

el primer caso todos los autores eran europeos, en éste vemos en acción a estudiosos de distintos continentes y culturas que interactúan entre sí, dando vida a una verdadera comunidad internacional de estudio, académicamente rigurosa, abierta a todos los aportes constructivos, unitaria en la intención de ahondar en las potencialidades de la fraternidad entendida como categoría política, y pluralista en los posibles caminos a recorrer para alcanzar ese objetivo.

Este libro es, por consiguiente, una experiencia de encuentro: no sólo de encuentro entre algunos estudiosos con los problemas de su tiempo, sino también de encuentro de los estudiosos entre sí y de sus diferentes culturas. Los numerosos encuentros internacionales que en estos años han ido creando la trama de las relaciones personales y académicas nos han hecho experimentar una realidad muy simple: la fraternidad, para poder ser verdaderamente estudiada, comprendida, transformada en proyectos, en primer lugar tiene que ser vivida.

15. Fundadora además, del Movimiento de los focolares, fallecida en Roma el 14 de marzo de 2008.

16. Ver: [www.mpu.org.ar](http://www.mpu.org.ar)

17. DE BARROS, A.M.: “Fraternidade, política e direitos humanos”, en *Rivista da Faculdade de Direito de Caruaru*, v. 37, n° 1 Jan./Dez., 2006, p. 54.

18. Me refiero al ya citado *El principio olvidado: la fraternidad* (ed. original italiana: *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova Editrice, Roma, 2007), editado también en portugués. Cabe señalar otra importante y reciente publicación a cargo de una docena de juristas italianos: Mattioni A., Marzanati A. (ed.), *La fraternità come principio del diritto pubblico*, Città Nuova Editrice, Roma, 2007.

## II

# Apuntes para una investigación sobre el principio de fraternidad en el pensamiento latinoamericano

*por* Domingo Ighina<sup>\*</sup>

<sup>\*</sup> Profesor a cargo de la cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Cuando, en 1967, el filósofo e historiador de las ideas mexicano Leopoldo Zea recibió el encargo de UNESCO para preparar un tomo referido a América Latina y sus ideas<sup>1</sup>, no incluyó trabajos que aludieran a la fraternidad, por lo menos como una idea regulativa que de algún modo orientara la producción intelectual, como sí lo hicieran la libertad y la igualdad. El reciente diccionario *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*<sup>2</sup>, coordinado por el chileno Ricardo Salas Astrain, tampoco registra entrada para “fraternidad”. Bien podría hacerse un rastreo rápido por la bibliografía más relevante de y sobre el pensamiento latinoamericano y será evidente lo que ya se indicó: “fraternidad” no es una idea o concepto recorrido; es más, prácticamente está omitido.

Sin embargo, por otra parte, en los mismos textos en los cuales no se habla de fraternidad se discurre más o menos ampliamente sobre la influencia de la Ilustración europea en nuestros pensadores independentistas y en las clases ilustradas desde fines del siglo XVIII hasta la tercera década del siglo siguiente. Las matrices francesa y norteamericana influyeron sin duda en las concepciones de los más importantes pensadores y políticos de las revoluciones independentistas, incluso de manera radical. Dice Serrano Caldera, en su artículo “Las últimas etapas de la Ilustración”, que esta etapa en Hispanoamérica tuvo como rasgos generales “la creencia optimista en el poder de la razón, el despotismo ilustrado, la secularización de la cultura, la reacción contra el escolasticismo contrarreformista, la importancia y el valor que se concede a la crítica como ejercicio

1. ZEA, L. (coord.): *América Latina en sus ideas*, UNESCO/Siglo XXI, México, 1986.

2. Santiago, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.

de la razón, la oposición a los valores de la tradición, la convicción profunda de la igualdad y la concepción igualitarista de la sociedad”<sup>3</sup>. Esta caracterización de la Ilustración en nuestro sudcontinente encierra una apelación explícita a la igualdad, como legado de la Revolución en Europa, y de modo implícito la libertad, por su apelación a la crítica y al desprendimiento de la tradición que, en ese contexto, no es otra cosa que desprenderse de los valores culturales y políticos que representaba la monarquía española. Es, sin duda, una apelación a la libertad. La caracterización de Serrano Caldera advierte también una contradicción: la Ilustración, entre nosotros, también apeló y valoró el Despotismo Ilustrado, clara antinomia de la libertad y la igualdad.

Sin embargo, en la cita del intelectual nicaragüense no podemos encontrar una alusión explícita ni implícita a la fraternidad. Pareciera que ese principio revolucionario europeo no hubiera conformado a la Ilustración de las colonias y ex colonias españolas. ¿Qué sucedió con la fraternidad? ¿Fue, desde el comienzo, un “principio olvidado” entre los latinoamericanos?

Si nos guiamos por el rastreo del término debemos concluir que en el amplio *corpus* de textos y discursos variados que componen el llamado pensamiento latinoamericano, el principio de fraternidad es casi inexistente, salvo que, esperando las primeras décadas del siglo XX, las olas inmigratorias con perspectivas ideológicas novedosas instalen, si bien marginalmente, el término en el habla político-social, sobre todo en el Cono Sur. Pero limitarnos a esto sería desconocer el movimiento antropofágico de nuestro conocer: las ideas de Europa no se aplican sin más, ni se asumen como inmutables: antes se las selecciona, se las devora, se las transforma en instrumentos de un conocer situado, histórica y epistemológicamente<sup>4</sup>.

3. SERRANO CALDERA, A.: “Las últimas etapas de la Ilustración”, en ROIG, A.A. (ed.): *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Editorial Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

4. El comienzo de las posiciones antropofágicas como marca cultural latinoamericana se debe al poeta brasileño Oswald De Andrade, en su célebre “Manifiesto antro-

Lo que postulamos es que el principio de fraternidad en América Latina no se planteó como una solidaridad entre aquellos que por vínculos determinados *a priori* son “hermanos” –en el sentido más amplio de la palabra– ni tampoco a nivel de individuos, sino que mutó, en el discurso latinoamericano, hacia requerimientos históricos que lamentablemente aún persisten por acción de la colonialidad.

Mario Casalla, en su libro *América Latina en Perspectiva*<sup>5</sup>, no consigna la idea de fraternidad, pero sí establece que en los “sectores populares” estaba presente intuitivamente una larga tradición intelectual española, acallada por el despotismo de los Austrias y Borbones, y era la de la denominada “Escuela de Salamanca” –de desarrollo durante el siglo XVI, con los nombres claves de Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y el italiano Roberto Belarmino–. Esta escuela, con variantes y matices, postulaba la radicación del poder en el pueblo, que éste delegaba a su vez en la autoridad real. Cuando ésta por alguna razón caduca, es el pueblo quien recupera el poder y debe actuar de modo tal que se evite la usurpación de ese poder. El sujeto histórico que suponían esas ideas no era entendido como un individuo, sino como un conjunto histórico, una “sujetividad”, como propone el mendocino Arturo Andrés Roig<sup>6</sup>. Ese nuevo

pofágico” de 1928: “Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente”. [...]

Tupí or not tupí that is the question. [...]

Queremos la Revolución de los indios Caribes. Mayor que la Revolución Francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos del hombre.

“La edad de oro anunciada por América. La edad de oro. Y todas las girls”, en *Escritos Antropofágicos*, Corregidor, Buenos Aires, 2001, pp. 39-40.

Desde el manifiesto de De Andrade a hoy, se han sucedido distintas variantes que fundamentan la *diferencia* epistemológica de América Latina, desde los primeros textos del filósofo argentino Rodolfo Kusch (*América Profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962) hasta Walter Mignolo (*Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project –Duke University–, Buenos Aires, 2006).

5. CASALLA, M.: *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Altamira-OSDE, Buenos Aires, 2003.

6. ROIG, A.A.: “Eugenio y los comienzos y recomienzos de nuestra filosofía”, Quito, 1981. Reeditado en ROIG, A.A.: *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1988.

sujeto histórico para Casalla es el pueblo, e implica una solidaridad profunda, un compartir intereses políticos y sociales. En la base de ese sujeto histórico colectivo subyace una fraternidad tan sólida que lo convierte en “comunidad histórica”. Casalla encuentra que esa “comunidad histórica” actúa con fuerza autónoma tanto en España contra Napoleón como en América en la Independencia. En el primer caso, la llamada Ilustración española de Jovellanos y Floridablanca la ignoran, en el segundo caso, la Ilustración hispanoamericana hará un uso distinto de ella.

Carlos Beorlegui, en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*<sup>7</sup>, en el capítulo 4, sostiene tesis similares a las de Casalla –aunque destaca más la influencia de la Ilustración francesa– y esclarece aún más el que, creo, es el punto de partida para pensar el principio de fraternidad en el pensamiento latinoamericano. Cito a Beorlegui: “La Ilustración suponía una invitación a la libertad de pensamiento, que implicaba también un impulso a la emancipación política, en la medida en que suponía una incitación a tomar conciencia de la propia identidad hispanoamericana”<sup>8</sup>.

La mutación del principio de fraternidad puede enunciarse, entonces, del siguiente modo: la exigencia ilustrada de la libertad de pensamiento lleva a cuestionar los valores opresivos de las monarquías absolutistas europeas; el sostener la libertad crítica obliga a “conseguir” o “recuperar” el poder –esto según la lectura de cada experiencia histórica– y en el caso hispanoamericano eso implica la emancipación política de España. Tal emancipación política, para el conjunto de ideas que conforman nuestra Ilustración, puede ser llevada a cabo por una minoría ilustrada, pero en los hechos será consolidada por un “sujeto histórico colectivo”, llamado pueblo o “los pueblos”, como se decía en el discurso independentista de principios del XIX. Ese sujeto histórico colectivo actuaba para lograr la consecución de sus intere-

7. BEORLEGUI, C.: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

8. BEORLEGUI, C.: *Op. Cit.*, pp.188-189.

ses políticos y sociales; esto supone una solidaridad y compartir una solidez que promueve una “identidad” histórica.

#### LA FRATERNIDAD COMO UNIÓN E INTEGRACIÓN

Podría pensarse que la fraternidad fue relegada del temprano discurso latinoamericano por mera especulación política. La noticia cruel y anticatólica de la Revolución de 1789 y la experiencia napoleónica podrían entenderse como diques para el discurrir del lenguaje revolucionario. Sabemos que esto fue verdad sólo a medias. Si bien la apelación a la libertad no es patrimonio sólo de la Revolución Francesa, sí lo es la asociación con la igualdad que supone la ciudadanía. Además, las minorías revolucionarias en los focos más importantes de Caracas y Buenos Aires ejercieron un jacobinismo notorio, por lo menos al comienzo de su gesta.

No obstante, perdura la sensación de una moderación del lenguaje revolucionario, un intento de asociarlo sólo parcialmente con el producido en Francia desde 1789 y buscar una inserción mayor en las propias tradiciones españolas. Un ejemplo de eso sería el famoso discurso de Castelli el 22 de mayo<sup>9</sup> de 1810. Desde esta perspectiva, el paso de fraternidad a una apelación a un “sujeto histórico colectivo” llamado pueblo, parece una adaptación necesaria. Quizás sea así, pero cabría señalar la posibilidad de otra lectura.

En 1799, cuando en América los juicios negativos sobre la Revolución Francesa eran realizados no sólo por sectores ultra monárquicos, se difunde –con escaso éxito– entre los peruanos y venezolanos una carta escrita –en 1791, en francés– por un jesuita expulso peruano llamado Juan Pablo Viscardo y Guzmán<sup>10</sup>. El

9. Nos referimos al discurso que dio Juan José Castelli en el Cabildo Abierto de Buenos Aires el 22 de mayo de 1810, primer paso hacia la formación de un gobierno autónomo. En él propone que, al estar vacante el trono español por los sucesos de Bayona, el poder debe volver, legítimamente, al pueblo. Esto es llamado principio de retroversión.

10. Nace en Paucabamba, Perú, en 1747. Muere en Londres en 1798.

texto, conocido como “Carta a los españoles americanos”, el cual según Mitre fue escrito a pedido de Francisco de Miranda<sup>11</sup>, comienza con una apelación a los “Hermanos y compatriotas”, con lo que excluye como receptores a los españoles peninsulares por no formar parte de esas dos categorías. La carta resalta amargamente la “ingratitude, injusticia, esclavitud y desolación” con que España pagó el esfuerzo de los conquistadores, quebrando la fidelidad debida a la monarquía y el respeto por la “madre patria”. Así presenta el panorama contemporáneo. Fundamenta su lectura en la historia de 300 años de colonia y toma su argumentación principal del Inca Garcilaso. El dato no es menor si se piensa la utilización de los *Comentarios Reales* en la propaganda antiespañola del momento<sup>12</sup>, pero cobra aún mayor importancia si tenemos en cuenta que el fragmento de los *Comentarios* que toma es aquél que cuenta la represión que el virrey Toledo ejerce sobre los primeros mestizos, a los que margina de toda relación con España y de solidaridad con los peninsulares. Viscardo, que en su comentario del relato toma partido por los mestizos, comienza a tejer la comunidad de intereses –que en este momento llama “deberes”– entre los conquistadores, los mestizos y los indígenas, tres grupos amenazados por el despotismo de la corona ibérica.

Viscardo y Guzmán forja así una afinidad histórica profunda entre todos los americanos decibles –los negros no son siquiera mencionados en la carta– que excluye a los europeos. Esa afinidad implica a la vez un reclamo imperioso por la liber-

11. MITRE, B.: “Fue entonces cuando, por vía de manifiesto y declaración de derechos de la América del Sur, hizo redactar en 1791 una carta a los americanos, en que se hacía el proceso del sistema colonial de la España”, en *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, Peuser, Buenos Aires, 1946, p. 36.

Francisco de Miranda (Caracas, 1750- Cádiz, 1816) es considerado el precursor de la Independencia de Hispanoamérica. Participó en la Revolución Francesa y fue uno de los principales sujetos ilustrados de acción en el continente americano. Llegó a ser el Presidente de la primera República venezolana (1810-1813). Murió preso en Cádiz cuando aún la libertad política del continente no se había afianzado.

12. Garcilaso de la Vega, nacido en Cuzco en 1539 y muerto en España en 1616, fue quizás el primer escritor mestizo americano. Su obra monumental, *Los comentarios reales* (1609), narra la memoria materna sobre el Incario y los procedimientos de conquista y colonización española en los Andes peruanos.

tad y el reconocimiento de una identidad histórica común –son todos esclavos del mismo amo–, que conlleva el deber de unirse para enfrentar al invasor. Se plantea así una solidaridad evidente que forja una identidad. La fraternidad deviene así en una identidad, la colonial, limitada por la experiencia histórica. No estamos ante la proclamación de una esencia americana, sino de una comunidad histórica cuyo rasgo es la colonialidad. Acabar con ese rasgo –que paradójicamente coloca en relación fraternal a varias de las castas coloniales– es una idea regulativa para ese sujeto histórico colectivo que son los “españoles americanos”. Afirma Viscardo: “Hemos visto la ingratitude, la injusticia y la tiranía con que nos ha maltratado el gobierno español desde la fundación de nuestras colonias, es decir cuando muy lejos estaba del poder absoluto y arbitrario a que ha llegado; pero actualmente, que no conoce otra regla que su voluntad, y que ya se acostumbró a contar con nuestra propiedad como si fuera su hacienda, todo su cuidado no puede tender sino a buscar aumentarlo a costa nuestra, enmascarando siempre con el pretexto del interés de la Madre Patria el infame sacrificio de nuestros derechos e intereses más importantes; pretexto vergonzoso y que haría legítima toda usurpación del bien ajeno, por el beneficio que recae en el usurpador”<sup>13</sup>. La solidaridad es la de los dominados contra el dominador. Se trata al mismo tiempo del quiebre de la fraternidad con los españoles, por acción de estos últimos, y del surgimiento de una nueva, limitada por la situación histórica.

A pesar de las limitaciones que Viscardo pone a la asociación de los españoles americanos en la contingencia histórica, la identidad nueva de los oprimidos se proyectará más allá de su circunstancia, pues no se trata en definitiva de la constitución de una nueva nacionalidad, sino del primer paso hacia una fraternidad universal: “¡Qué agradable y conmovedor espectáculo presentarán las costas de América, llenas de hombres de todas las Naciones, intercambiando de buena fe y con equidad los

13. VISCARDO Y GUZMÁN, J.P.: “Carta a los españoles americanos”, *Obra completa*, Ediciones del Congreso del Perú, Tomo I, Lima, 1998, p. 213.

productos de sus países por los nuestros! ¡Cuántos, huyendo de la opresión y la pobreza, preferirán establecerse entre nosotros para enriquecernos con su industria, con sus conocimientos y principalmente con el incremento de nuestra población, tan desfallecida! De esta manera, por América se acercarán los extremos más alejados de la tierra, y sus habitantes se unirán en los intereses comunes de una sola gran familia de hermanos”<sup>14</sup>. La fraternidad se constituye, entonces, en un rasgo fundamental de la identidad latinoamericana en ciernes. Sólo que integrada de lleno en esa misma identidad, que dejará de definirse, por acción de la misma fraternidad humana, desde su condición colonial.

La carta de Viscardo, valiosa por su carácter de precursora de la independencia, tiene un valor mayor aún, pues anuncia el argumento y el método del discurso del Libertador Simón Bolívar. Es posible que Francisco de Miranda haya puesto en conocimiento del Libertador el texto del jesuita, y que aquél haya decidido repetir el tipo de argumentación en su famosa “Carta de Jamaica” de 1815. Sin embargo, Bolívar advierte algo que Viscardo no vislumbró: si la opresión obliga a la solidaridad de los esclavos de la monarquía, si esa solidaridad está afincada profundamente en una historia común que obliga a una fraternidad de intereses tal que implica la constitución de una identidad histórica, ¿qué sucederá cuando acabe la opresión por obra de la revolución?

A diferencia de Viscardo, Bolívar escribe su carta en pleno proceso independentista, cuando el poder monárquico parece restaurarse no sólo en América sino en Europa también. Eso obliga a una definición categórica de los americanos como un “otro” distinto de los europeos y mucho más de los españoles. Pero el extraordinario lazo que obliga a la fraternidad americana caerá cuando su contrario caiga también. Entonces, ¿en libertad podrán los americanos reconocerse como comunidad, como sujeto histórico colectivo? Ante la solidaridad cortada definitivamente entre España y América –“menos difícil es unir

los dos continentes que reconciliar el espíritu de ambos países”– Bolívar reclama la necesidad de una nueva fraternidad americana entre pueblos, que forje la “más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria”<sup>15</sup>. A esta afirmación retruca el mismo Libertador con un escepticismo que luego no practicaría: es imposible tal fraternidad, tal unión, pues no se tienen las herramientas políticas y morales para concretarla. Para el venezolano, los americanos venimos de la esclavitud más abyecta y carecemos de la suficiente experiencia de autogobierno. Pero a ese defecto debemos sumar una paradoja: “Mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos ni indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores”<sup>16</sup>. Así, la comunidad americana tiene límites históricos muy acusados, y si bien el discurso del Libertador tiende a su superación, no deja de instalarse una tensión que agrieta la solidaridad de los pueblos americanos.

Bolívar iba siendo consciente de que el fraccionamiento de la hasta hace poco colonia española iría en detrimento de sus propios intereses, ensangrentada en luchas intestinas, perdiendo las múltiples posibilidades nacidas de una colaboración entre todos. Bolívar –según Leopoldo Zea<sup>17</sup>– “aspiraba, como un heredero y recreador de la vieja idea de solidaridad ibérica, a crear una comunidad, no una sociedad anónima de intereses. Comunidad de pueblos que se saben unidos por la aspiración a lograr metas comunes, con independencia de sus muy concretas personalidades y no menos concretos intereses”.

15. BOLÍVAR, S.: “Carta de Jamaica”, en *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p. 68.

16. BOLÍVAR, S.: *Op. Cit.*, p. 62.

17. ZEA, L.: *Simón Bolívar, integración en la libertad*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1989.

La fraternidad americana se constituiría entonces en una idea regulativa, en una orientación, un mandato para la libertad e independencia de los americanos.

#### CODA

La comunidad histórica, devenida en identidad histórica que requiere la integración, es la forma que el discurso latinoamericanista desde sus comienzos ha dado al principio de fraternidad. Probablemente otras coordenadas históricas hayan permitido ver la fraternidad como un principio de solidaridad entre individuos, sobre todo en los países de fuerte inmigración europea, como los del Cono Sur. Intentos de generar un socialismo que no sea “calco y copia”, como el del peruano José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), han redescubierto la matriz prehispánica de la fraternidad sin embargo, la persistencia de la dependencia de los pueblos americanos respecto de un poder imperial obliga todavía a pensar la fraternidad en los términos de los tiempos de la Independencia, o a pensar con José Martí: “Ni se han de esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno y la unión tácita y urgente del alma continental. ¡Porque ya suena el himno unánime, la generación actual lleva a cuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América Nueva!”<sup>18</sup>.

Hasta aquí unos breves apuntes para comenzar el estudio del principio de la fraternidad en el pensamiento latinoamericano. La hipótesis de su mutación e inclusión en los conceptos de unión e integración continental requiere mayor cuidado y análisis, pero no se podrá negar su valor como componente identitario temprano en los latinoamericanos.

18. MARTÍ, J.: “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo VI, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 22.

### III “Unidos o dominados”. Sobre una lectura de la fraternidad en función latinoamericana

por Domingo Ighina

*“Creemos no equivocarnos,  
las resonancias del corazón nos lo advierten:  
estamos pisando sobre una revolución,  
estamos viviendo una hora americana”*

Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria de 1918.

## EN UN PRINCIPIO, LA DESIGUALDAD

El principio de la fraternidad, entendida como principio que implica la construcción de una comunidad política cohesionada y por lo tanto moderna, reconoce, como sabemos, orígenes antiguos. Para no derivar en una lectura demasiado amplia, podemos simplemente recordar su génesis cristiana<sup>1</sup> en Occidente y señalar con Antonio Maria Baggio<sup>2</sup> que este principio actuó en la modernidad como una fuerza de efectiva ampliación de la ciudadanía. En efecto, el principio de fraternidad permite suponer un ciudadano igual a cualquier otro, un ciudadano capaz de asumir su situación política en paridad con su prójimo, de tal modo que la polis se convierta en algo que supere cualquier compartimiento de casta o clase. Sobre ese principio, explícito o no, se construyeron los modernos Estados nacionales a lo largo del siglo diecinueve.

La fraternidad requiere, sin dudas, una fuerte articulación con los principios de libertad e igualdad, sin los cuales es imposible pensar en la equivalencia política de los habitantes de una nación. Tal asociación fue tan activa que, en América Latina, el estatus nacional del Brasil como Estado moderno se resuelve recién con la abolición de la esclavitud en 1889. Los republicanos y abolicionistas insistían en el carácter “antiguo” del imperio en tanto éste mantuviera la inequidad social y política de la esclavitud, negación absoluta de la libertad y de la igualdad. El

1. Cf. CODA, P.: “Para una fundamentación teológica de la categoría política de la fraternidad”, en BAGGIO, A.M. (comp.): *El principio olvidado: la fraternidad*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

2. BAGGIO, A.M.: “La idea de fraternidad entre dos revoluciones: París 1789 – Haití 1791”, p. 49, en BAGGIO, A.M. (comp.), *Op. Cit.*

razonamiento de los positivistas que promovieron la libertad de los negros y luego derrocaron a Pedro II era simple: no puede lograrse una sociedad homogénea y de cultura estandarizada si gran parte de su población carece de los derechos básicos de igualdad y libertad. Sin esos derechos elementales no puede lograrse jamás una sociedad cohesionada capaz del “orden y progreso” que exige la modernidad para su desarrollo. La desaparición de la esclavitud era necesaria para hacer del Brasil una nación homogénea. Y esa homogeneidad sólo sería posible a partir del reconocimiento de lazos solidarios entre los habitantes de un territorio. La fraternidad, en tanto ligazón solidaria, era entendida como el contenido político del tercer principio del tríptico francés.

Cuando Euclides Da Cunha escribe su célebre libro *Os Sertões*, analizando la guerra civil de Canudos al comienzo de la república, juzga así a los sertaneros rebeldes:

“...el jagunzo es tan inapto para aprender la forma republicana como la monárquico-constitucional. Ambas son para él abstracciones inaccesibles. Es espontáneamente adversario de ambas. Está en la fase evolutiva en que sólo es concebible el imperio de un jefe sacerdotal o guerrero”<sup>3</sup>.

La cita supone que el habitante del sertón bahiano es distinto del brasileño del litoral, sobre todo del paulista y carioca, y esa desigualdad es fruto, en definitiva, de una historia de esclavitud –el *jagunzo* es mestizo estabilizado de indio, portugués y negro– que impide las formas políticas de la modernidad. Un primer paso hacia esa modernidad tan escurridiza para los Estados latinoamericanos era establecer sujetos que desearan ser aptos políticamente, ser modernos. Y ese deseo debía implicar el principio de fraternidad como primer paso de la ciudadanía.

El positivismo y su tarea de construir Estados-nación en América Latina redujo el principio de fraternidad a un principio nacionalista, al entender que los ciudadanos eran compatriotas y en tal sentido definían su condición de hermanos con el prójimo a partir de una identidad política y cultural común, no siempre dada, pero posible de ser adquirida. De allí que en nuestras tradiciones político-culturales latinoamericanas toda apelación a la hermandad, como sinónimo restrictivo de la fraternidad, fuera un recurso político cohesionante destinado a aplanar diferencias e ignorar la diversidad. Vale como rápido ejemplo la mención del libro *Pueblo enfermo* del boliviano Alcides Arguedas, cuya primera edición es de 1909. En el texto se intenta dilucidar por qué “en Bolivia todo es grande, menos el hombre”. Para tal fin hace una disección de las razas humanas en el país andino: indios –quechuas y aymaras–, mestizos y blancos. Hay culpas en todos, pero las de los primeros son verdaderas taras irredimibles. Sin embargo, esas taras son enfermedades que afectan a todos los bolivianos. Prima la razón nacional sobre la racial, aunque esta última haya sido el hilo de Ariadna para explicar el mal de Bolivia<sup>4</sup>.

#### IDENTIDAD, MODERNIDAD, FRATERNIDAD

No obstante, como expresamos anteriormente, la fraternidad como principio político activo debe ser entendida en forma relacional con el resto del tríptico. La fraternidad lleva en su seno la conciencia de la libertad y el derecho de la igualdad. De tal manera la operación de reducirla a una mera política de cohesión estaba destinada a encontrar límites casi inmediatos.

La trampa de definir la fraternidad como “hermandad cultural, racial y religiosa” abundó a la hora de justificar la unidad

4. Cf. ARGUEDAS, A.: *Pueblo enfermo*, Editorial Juventud, La Paz, 1986, reimpresión de la edición definitiva de 1936. Arguedas, haciendo gala de un positivismo declinante, apela a psicologías de multitudes, regionales, raciales, causas económicas y determinismos mesológicos para “explicar” Bolivia.

3. DA CUNHA, E.: *Los sertones*, FCE, Buenos Aires, 2003, p.160.

de América Latina. Desde temprano la idea de un continente unido a partir de los legados culturales de Iberia encerraron el peligro que Da Cunha ya ejercía como discriminación: quien no era heredero de la obra civilizadora de España, quien no era católico, quien no hablaba español o portugués según la norma del eje Río de Janeiro-San Pablo, quien no creía en los fundamentos culturales de su nación, corría el riesgo de ser excluido y las soluciones eran o la asimilación o la expulsión de la polis, ser considerado apátrida o traidor.

El historiador chileno Eduardo Devés en su libro *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*<sup>5</sup> sostiene que el pensamiento latinoamericano puede caracterizarse como una alternancia entre momentos identitarios y modernizadores. Se trata de una cuestión de énfasis: de acuerdo con la lectura de la situación histórica, las sucesivas redes de pensadores latinoamericanos han intentado definir la identidad de los latinoamericanos, casi siempre en oposición a otras identidades leídas como ya conformadas –europeas o norteamericanas–, o procurar los caminos necesarios para alcanzar un desarrollo de niveles noratlánticos. Esta sucesión de momentos –cuyos paradigmas serían el momento independentista y el de organización nacional– no implica una desaparición total de ninguno de los dos, sólo la preponderancia de uno de ellos. En este juego espiralado, pues siempre un nuevo momento implica la recuperación parcial del anterior, la fraternidad sirvió para justificar identidades, deseos de unidad o integración, o para procurar homogeneidades que sirvieran a la modernización de los Estados, todo mediante el expediente de transformar la fraternidad en una categoría usual que muchas veces olvidaba la libertad y/o la igualdad.

Proponemos leer el uso implícito del principio de fraternidad en uno de los momentos identitarios del pensamiento latinoamericano, para atisbar al menos los diversos alcances que tuvo, y su también capacidad proyectiva.

5. DEVÉS VALDÉS, E.: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Biblos, Buenos Aires, 2000.

En 1922 visitó Buenos Aires José Vasconcelos, quizás el intelectual más relevante que produjera la Revolución Mexicana. En un “ágape fraterno” –así se calificó a la reunión– José Ingenieros –filósofo y psiquiatra argentino– saludó al visitante y pronunció un discurso titulado “Por la unión latinoamericana”. En él, el pensador argentino destaca el sentido profundo de la revolución en México por abrir una nueva etapa en la historia del continente. Esa nueva etapa está bajo el signo de la conciencia y la resistencia. Conciencia del peligro que tiene la libertad de América frente al imperialismo capitalista, sobre todo el estadounidense, y resistencia activa de algunos estados o grupos a la acción del poderoso hegemon.

La conciencia y la resistencia que advierte Ingenieros son opuestas a la “paz y el orden” del porfiriato mexicano<sup>6</sup>, que sólo había servido para generar menos libertad y más desigualdad entre los mexicanos<sup>7</sup>. La conciencia y la resistencia suponen el desorden y la alteración de la paz, pero porque ésta había sido cimentada en la violencia, el despojo y el despotismo. De tal modo que adquirir conciencia de la dominación de la injusticia de los poderosos internos y externos –oligarquía e imperialismo– y resistirlos para cambiarlos, implica una actitud epistemológica. Es decir, el conocimiento de la situación de carencia de libertad e igualdad, de sus causas y consecuencias, mediatas e inmediatas. Ese conocimiento lleva a constatar la acción depredadora y diversa del imperialismo en el continente: invasión y dominio de Cuba, agresión a México, secesión de Panamá, ocupación de Santo Domingo y Haití, agresión a Nicaragua, colonización de Puerto Rico. El *racconto* de la política del garrote y la diplomacia del dólar permite rápidamente a Ingenieros reconocer cierta comunidad de historia e intereses que incumbe a todos los latinoamericanos. Así, la fraternidad entre los latinoamericanos proviene de una comunidad forjada por la sistemática condición

6. Me refiero al extenso gobierno autoritario y positivista que el general Porfirio Díaz encabezó en México entre 1870 y 1910.

7. Orden y paz; paz y administración; *Ordem e progresso*, fueron los lemas de los Estados positivistas latinoamericanos.

de oprimidos que sufren esos hombres y los países que conforman. Así, América Latina es una comunidad: una comunidad en peligro de dominación, una comunidad de oprimidos, de desheredados y vulnerados, en síntesis, de colonizados.

La conciencia de esa situación colonial lleva a Ingenieros a demandar libertad política y justicia social, principios ambos que desaparecen en una situación colonial. En esa situación y en esa carencia advierte implícitamente Ingenieros la posibilidad de la fraternidad, pues ésta se convierte en un hacer conjunto, proyectivo, destinado a revertir la condición de oprimidos. El principio político de la fraternidad surge entonces como requerimiento contra la opresión, pues articula el de la libertad —a la que llama libertad política— y el de igualdad, expresado en la justicia social. Una unión latinoamericana será posible entonces no a partir de un legado hispánico común, de lo dado, sino a partir de una construcción común a futuro que consiga la igualdad y la libertad. La fraternidad no es un *a priori*, sino un hacer histórico, político y consciente. En definitiva, un proyecto hecho desde las diferencias.

Ahora bien, la agresión colonial y la opresión oligárquica, para Ingenieros, son resultado de la crasa materialidad que supone el desenfrenado capitalismo norteamericano. Monopolio del comercio, control de las comunicaciones, dominio de la renta del Estado, son, según el argentino, los “cimientos inmorales” del sistema depredatorio que oprime a nuestro continente. Ingenieros no propone una acción estatal en sentido inverso para contrarrestar esos cimientos inmorales. Esto sería imposible por la sencilla razón de que los Estados latinoamericanos son, en buena medida, conductores de esos nefastos cimientos del colonialismo. Pero además de imposible, esa acción no es deseable, porque la toma de conciencia de la condición colonial surge a partir de los individuos que la sufren, de la propia experiencia vital de sufrir la falta de libertad y la desigualdad. De allí que fraternidad, en primera instancia, sea un proyecto de los hombres latinoamericanos, no de los Estados.

La valoración por parte de Ingenieros de los intelectuales mexicanos como provocadores y catalizadores de esa toma de

conciencia parece ratificar esta lectura; sólo después de la toma de conciencia, de que los hombres hagan de la fraternidad su proyecto, los Estados-nación harán lo propio. El orden, en el caso mexicano para Ingenieros, es primero la toma de conciencia, luego la revolución.

Tal vez por eso mismo la fraternidad puede ser entendida como una “fuerza moral”, una decisión espiritual de procurar la justicia y buscar la libertad. Afirma Ingenieros:

“Las fuerzas morales deben actuar en el sentido de una progresiva compenetración de los pueblos latinoamericanos, que sirva de premisa a una futura confederación política y económica capaz de resistir conjuntamente las coacciones de cualquier imperialismo extranjero”<sup>8</sup>.

Ingenieros, claramente, se inscribe en un idealismo filosófico convencido de la posibilidad de enfrentar la realidad material del dominio colonial; la fuerza moral de una fraternidad forjada históricamente en el intento de la liberación de los hombres y, consecuentemente, de la sociedad y el Estado. Tal fraternidad, en el plano internacional, debe tener como consecuencia la unión latinoamericana. Pero no será, queda claro, su objetivo último, siempre cifrado en la libertad, igualdad y fraternidad de la humanidad, tal como lo establece en su libro *Las fuerzas morales*, de 1925.

Leopoldo Lugones, escritor y ensayista argentino, quizás el más relevante de nuestra literatura, respondió al discurso de Ingenieros en un artículo publicado en 1927 en el diario “La Nación”, recopilado luego en su libro *La patria fuerte*, editado en 1930.

Lugones, entonces ubicado en una militancia nacionalista anticlerical, cuestiona la existencia misma de cualquier unidad latinoamericana. Sostiene el célebre poeta que cualquier deseo

8. INGENIEROS, J.: “Por la unión latinoamericana”, en *José Ingenieros: pensar la nación. Antología de textos*, Alianza, Buenos Aires, 1986, prólogo de Oscar Terán, p. 245.

o intento de unidad continental debe ser comprendido desde su factibilidad material. Tal factibilidad sólo puede darse si existe una fuerza que genere derecho, es decir una fuerza violenta, material, que obligue a individuos y Estados a cumplir lo que el concierto del continente hubiese decidido. En tal sentido Lugones sostiene que ese poder reside en personas y Estados que detentan la potencia necesaria de imposición. Cree que sólo EE. UU. puede tener ese poder y por lo tanto el proyecto de asociación panamericana que sostiene la unión norteamericana es el único posible.

Para este escritor la unidad es una posibilidad de fuerza, de ejercicio de la desigualdad entre los hombres y las naciones. Cualquier otra especulación es una quimera que ni el mismo Bolívar, con condiciones favorables, pudo concretar. En todo caso la búsqueda de la justicia y de la libertad, más allá de que ambas son resultado de la fuerza y de la soberanía —entendida ésta como resultado de la capacidad de violencia de un Estado—, pueden promoverse con cierta “cooperación” entre los latinoamericanos, siempre que se limiten a objetivos específicos, como la promoción de la cultura.

La lectura de Lugones se desprende de su premisa fundamental: no hay situación colonial en América Latina, no hay pruebas de la existencia de un imperialismo opresor, sino apenas la manifestación de la potencia vital de algunas sociedades pujantes: la norteamericana en el presente, la argentina en el futuro:

“Destinados a constituir por mucho tiempo aún una república pastora y agrícola, mediante la incorporación de trabajadores enérgicos a quienes sólo arraiga de veras la posesión del suelo, esto nos predestina a ser, como los Estados Unidos, un país conservador, capitalista, nacionalista, quizá guerrero. En todo caso, como lo es ya, un país contento de su suerte, y con ello poco dado a comprometerla en aventuras”<sup>9</sup>.

La opción de Lugones excluye todo principio de fraternidad, no ya como algo dado, sino incluso como construcción histórica. El Estado-nación depende de su fuerza, de su potencia, circunstancia que excluye todo lazo, toda “fuerza moral” que busque la liberación del prójimo, tanto en el plano del individuo, como en el de los pueblos y de los Estados.

#### JUSTIFICACIÓN

En la década de 1920 el debate en torno a la unidad de América Latina se configuraba entonces sobre el eje implícito del principio de fraternidad. No era un eje nuevo, pues estaba presente en los primeros textos independentistas de Viscardo y Bolívar, en las utopías de Simón Rodríguez, Francisco Bilbao y José Martí, entre muchos otros. Pero lo particular de esta discusión que hemos leído aquí es que la conjetura sobre la fraternidad asocia, esta vez sí explícitamente, identidad, fraternidad y modernidad en nuestros países. La misma encrucijada surge hoy en tiempos de globalización: ¿la modernización de nuestro continente es tal si está disociada de la fraternidad? La respuesta, de especial interés en los actuales procesos de integración, aún no se formula con claridad desde los Estados. Quizá convenga, como proponía Ingenieros, “espíar” lo que van haciendo los pueblos de América Latina, aquellos que hicieron de la fraternidad su modo de sobrevivir y que cada tanto la sacan a la luz política, más allá de los analistas y políticos. ¿O toda la historia se limita a las instituciones de los poderosos? Tal vez procesos como el de la Bolivia actual puedan empezar a responder algunas de las demandas de José Ingenieros y los latinoamericanistas.

9. LUGONES, L.: “América Latina”, en WARLEY, J.: *Vida cultural e intelectuales en la década de 1930*, CEAL, Buenos Aires, 1985, p. 104.

IV  
¿La fraternidad  
es una categoría política?\*

*por* Giuseppe Tosi\*\*

\* Este ensayo es una reformulación extendida de la charla desarrollada en la mesa redonda con el Prof. Antonio Maria Baggio en la Universidad Federal de Paraíba (Brasil), el 27 de marzo de 2008.

\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad de los Estudios de Padua (Italia), y profesor de Historia de Filosofía y Derechos Humanos en la Universidad Federal de Paraíba.

## MODERNIDAD: SECULARIZACIÓN *VERSUS* LEGITIMACIÓN

Para entender la fraternidad en su dimensión política tenemos que, primeramente, estudiar la historia del concepto, su surgimiento y eclipse, tema abordado con mucha competencia por los estudiosos que colaboraron en el primer y segundo volumen sobre la fraternidad<sup>1</sup>.

Podemos considerar la Modernidad, como afirma el filósofo alemán Karl Löwith<sup>2</sup>, como un largo y contradictorio proceso de secularización del cristianismo y en particular de las categorías teológicas que se cristalizaron durante el Medioevo; proceso que encuentra su punto máximo en la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche, que inaugura la época del nihilismo contemporáneo. Esto vale tanto para las categorías metafísicas de la tradición, que Heidegger<sup>3</sup> ha definido como onto-teológica, como para las categorías políticas, como defiende Carl Schmitt<sup>4</sup>. Desde este punto de vista, sería ilusorio pensar en poder librarnos definitivamente de la influencia del pensamiento cristiano, de sus valores, de sus coordenadas conceptuales: aunque esté secularizado, el cristianismo permanece como el paradigma que fundó el espíritu del Occidente.

Hans Blumenberg<sup>5</sup> respondió a Löwith afirmando que, si es verdad que los conceptos modernos encuentran sus raíces en el

1. BAGGIO, A.M. (comp.): *El principio olvidado: la fraternidad*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2009.

2. LÖWITH, K.: *O sentido da história*, Ediciones 70, Lisboa, 1991; LÖWITH, K.: *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milán, 1998.

3. HEIDEGGER, M.: *A Constituição Onto-teológica da Metafísica*, Nova Cultural, San Pablo, 1999, pp. 185-200 (Los pensadores).

4. SCHMITT, C. *Teología política*, Struhart & cia., Buenos Aires, 1985. ID. *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2004.

5. BLUMENBERG, H.: *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Madrid, 2008.

cristianismo y en la teología cristiana, desde la síntesis patrística hasta el nominalismo del Medioevo tardío, es verdad también que tales conceptos se emanciparon definitivamente de esta tradición, adquiriendo una legitimación propia y ocupando un lugar nuevo y distinto, y con una nueva función hermenéutica.

Así, por ejemplo, el concepto de progreso lineal no sería una mera secularización de la idea cristiana de la historia de la salvación, que nace a partir de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, como afirma Löwith, transportando el nacimiento de la Modernidad para el final de la Antigüedad. Así, en este contexto, afirma Blumenberg, no se entiende la ruptura epocal que la Modernidad introdujo en cuanto antítesis de la visión medieval del mundo. Como afirmó Kant en el famoso ensayo *Qué es el Iluminismo*, la Modernidad iluminista finalmente permitió que la humanidad saliera de su estado de minoridad, de tutela, de paternalismo y osara pensar con su propia cabeza: *¡sapere aude!*<sup>6</sup>

La apología de Blumenberg de la legitimidad de la Modernidad puede ser vista como un caso particular de una concepción más amplia de la relación entre continuidad y cambio en la historia de las ideas. Ella se aproxima a aquellas concepciones que afirman que el cambio se da a través de rupturas epistemológicas y paradigmáticas epocales, y no a través de una evolución continua y acumulativa. Ejemplos de esta concepción son el concepto de “umbral epocal” (*sattelzite*) de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) alemana, elaborado por Reinhart Koselleck<sup>7</sup>, y la teoría de las revoluciones científicas como cambio de paradigmas radicalmente inconmensurables de Thomas Khun<sup>8</sup>. Podríamos también introducir las pretensiones de amplias corrientes de la filosofía contemporánea de representar

6. KANT, I.: “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?”, en *A paz Perpétua* e outros opúsculos, Ediciones 70, Lisboa, 1990, pp. 11-19. Ed. cast.: *La paz perpetua*, Long Seller, Buenos Aires, 2001.

7. KOSELLECK, R.: *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1993. ID. “Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos”, *Estudios Históricos*, CPDOC-FGV, Río de Janeiro, 1992, vol. 5, n° 10, pp. 134-46.

8. KUHN, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económico, Buenos Aires, 1992.

un corte profundo con toda la tradición anterior; como por ejemplo la doctrina nietzschiana de la muerte de Dios, heideggeriana del olvido del ser en donde habría terminado toda la tradición occidental, o la superación (*überwindung*) “definitiva” de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje del primer Carnap y del Círculo de Viena.

Pero podríamos extender también esta concepción en la historia social de las ideas, es decir, a todos aquellos movimientos de transformación que proponen un cambio “ab imis”, “ex novo” de las relaciones sociales humanas: basta con pensar en la grandiosa y fascinante tradición utópica de Platón a Ernst Bloch, pasando por Thomas Moro, o la sugestiva idea del joven Marx del comunismo como fin de la “prehistoria” e inicio de una verdadera historia humana en la cual se verá definitivamente abolida la explotación del hombre por el hombre, y todas las contradicciones de la historia encontrarán su superación<sup>9</sup>.

En este sentido, la posición de Karl Löwith podría ser anexada a una visión más generalizada que defiende la sustancial unidad y continuidad del proceso histórico, más que una radical discontinuidad provocadora de rupturas epocales inconmensurables. Así, los estudios de Etienne Gilson sobre Descartes mostraron la deuda que el nuevo paradigma de la conciencia y de la subjetividad mantenía con la tradición escolástica de Agustín, Anselmo y Tomás, relativizando la pretensión del filósofo de hacer *tabula rasa* de toda la filosofía aprendida en el colegio jesuita de La Fleche<sup>10</sup>. Del mismo modo, podríamos leer la gran síntesis cristiana entre filosofía greco-romana y judaísmo, como una reinterpretación de la metafísica platónica (sobre todo neoplatónica), en el campo dogmático y de la ética estoica, en el campo moral. Para citar otro ejemplo, el cristianismo, sobre todo en la versión católica, supo operar una síntesis muy compleja entre el rígido monoteísmo judaico y el politeísmo grecorromano, a través de la doctrina de la Trinidad y de todo

9. MARX, K.; ENGELS, F.: *La ideología alemana*, Ed. Laia, Madrid, 1987.

10. GILSON, E.: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1930.

el *pantheon* de los santos, que posee semejanzas y proximidades con el *pantheon* romano y el culto doméstico de los *penati*. Esto no significa negar que la “buena nueva” haya producido una ruptura profunda con esta tradición, introduciendo nuevos conceptos y colocando a los antiguos en una nueva constelación de significados.

En este sentido, presentan un gran interés las observaciones de Carl Schmitt sobre el catolicismo como *complexio oppositorum*; por ejemplo la conciliación entre Antiguo y Nuevo Testamento, la compatibilidad entre la trascendencia del mono-teísmo judaico y la inmanencia del Dios trinitario cristiano, la capacidad del catolicismo de calmar la tensión entre las antropologías negativas, como las luteranas y calvinistas, y las antropologías positivas. De manera diferente de la dogmática protestante, que afirma una total corrupción de la naturaleza humana, el catolicismo, como enseñaba Tomás de Aquino, afirma que el pecado original lastima pero no anula la imagen originaria de Dios presente en todos los hombres<sup>11</sup>.

El modelo de las rupturas epistemológicas epocales parece ser más apto para interpretar los cambios que ocurren en las ciencias naturales, donde se origina un progreso efectivo y donde un paradigma reemplaza y hace caer el precedente en el olvido; esto es lo que, contrariamente, no sucede en la filosofía, ya que no hay un progreso efectivo del conocimiento, porque ningún gran filósofo o corriente filosófica pueden considerarse superados de manera definitiva. El desarrollo de la historia de la filosofía, que en su gran parte es el desarrollo de la misma filosofía (sin llegar necesariamente a la total identificación hegeliana), puede ser comprendido mejor a la luz de la hermenéutica en un amplio sentido. El ejercicio filosófico es una continua reinterpretación de textos, leídos en contextos distintos, que ofrecen nuevas respuestas a antiguas preguntas en el interior de una continuidad sustancial. Existen distintos paradigmas, pero al contrario de la ciencia y en sintonía con el arte ningún paradigma puede ser considerado definitivamente superado o reba-

11. SCHMITT, C.: *Teología política*, cit. e ID: *Catolicismo y forma política*, Op. cit.

tido, de tal modo que varias tradiciones filosóficas conviven en un continuo e incesante diálogo.

Nuestra intención no es penetrar en la complejidad de este debate, sino utilizarlo para comprender la historia de la génesis conceptual de los derechos humanos y, de este modo, ubicar mejor el tema de la fraternidad.

#### DERECHOS HUMANOS: ¿ANTIGUOS O MODERNOS?

¿Cuándo nacen los derechos humanos? ¿Éstos ya se encuentran en la antigua tradición medieval o son una absoluta novedad de la Modernidad? Según una difundida opinión, éstos existieron desde tiempos remotos, como muestra Antígona, la “heroína del derecho natural” protagonista de la homónima tragedia de Sófocles. Antígona desobedece las leyes de la ciudad para obedecer las leyes no escritas (*ágraphta nómina*)<sup>12</sup>. Los críticos de esta concepción afirman que así se confunde el derecho con los derechos humanos. El derecho (*dikaion* en griego, *jus* en latín) tiene su origen cuando los grupos humanos constituyen ciudades y Estados, es decir, en el inicio de las primeras civilizaciones urbanas (*civitates*); mientras que los derechos humanos son típicamente modernos y occidentales, es decir, nacen en un determinado período histórico y en una determinada civilización: la europea de los siglos XVI /XVII.

Durante la Antigüedad clásica y la Edad Media prevaleció la larga y rica tradición del derecho natural, desde Aristóteles hasta finales de los siglos catorce y quince<sup>13</sup>. El *jusnaturalismo*

12. “Pero Zeus no fue su heraldo ante mí/ tampoco esas leyes son las dictadas entre los hombres/ por la Justicia, compañera de morada/ de los dioses infernales; y no me pareció/ que tus determinaciones hayan tenido fuerza/ para imponer a los mortales hasta la obligación/ de transgredir normas divinas, no escritas (*ágraphta nómina*)/ inevitables; no es de hoy, no es de ayer, / es desde los tiempos más remotos que ellas están en vigor/ sin que nadie pueda decir cuándo surgieron”. SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 450-457. En: *Trilogía Tebana*, trad. Mário da Gama Kury, Zahar, Río de Janeiro, 2001. Ver también ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 13, 1373 b 1.

13. FASSÓ, G.: “Jusnaturalismo”, en BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G.: *Diccionario de Política*, Editora UNB, Brasília, 2003.

(el derecho natural) antiguo, tenía sus fundamentos en una concepción objetiva del derecho, entendido como conformidad a un orden natural que el hombre no había construido y al cual tendría que obedecer. En esta perspectiva, el mundo humano y social era pensado en estricta analogía con el mundo natural y cósmico, lo que comportaba una determinada naturalización de la política. El derecho no estaba fundado en la voluntad de los individuos, sino sobre lo que objetivamente todos debían respetar en las relaciones intersubjetivas, que era establecido a partir de un orden que gobernaba el mundo y era legitimada por Dios; orden al que los sujetos tendrían que conformarse, ocupando cada uno su propio lugar, en el mismo tiempo social y natural.

En ese contexto, los individuos tenían más deberes y obligaciones con la sociedad que derechos propiamente dichos. Titular absoluto de derechos es Dios quien, a través de las dos máximas autoridades terrenas, el Papa y el Emperador y sus respectivas jerarquías eclesiásticas y civiles, gobierna el mundo, y los individuos son vistos como partes, miembros de un todo mayor, en una concepción organicista de la sociedad<sup>14</sup>.

Por otra parte, los conceptos de ciudadanía y de derechos subjetivos ya eran conocidos en la Antigüedad clásica y en la Edad Media y ya existían doctrinas que atribuían un papel más relevante a los sujetos. Es el caso de las *polis* griegas, sobre todo de la ateniense, que en los períodos de gobiernos democráticos reconocía una esfera de ciudadanos (*polites*) libres e iguales (*eleutheroi kai isoí*) que rotaban en el gobierno (*archein kai archensthai*) y que ayudaban a la formación de las leyes, a las cuales todos se sometían de la misma forma (*isegoria e isonomia*). Sin embargo, como se sabe, tal ciudadanía estaba restringida a un limitado número de sujetos, los ciudadanos libres; el sistema de la democracia participativa, como también aparece en la *Athenaion Politéia*, era tan perfecto y minucioso que no se encuentran comparaciones en la historia de la humanidad<sup>15</sup>.

14. Ver ARISTÓTELES, *Política*. I 2, 1253, trad. de Mário da Gama Kury, UNB, Brasília, 1997. Ed. castellana: *Política*, Losada, Buenos Aires, 2009<sup>4</sup>.

15. *Idem.*, *Política*, I, 7, 1255b 16-22. *Idem.*: *Constituição de Atenas*, Hucitec, San Pablo, 1995.

Tal concepción de ciudadanía fue ampliada por los estoicos que elaboraron, en el período de transición de la *polis* griega a la *cosmópolis* de los imperios helenístico y romano, una concepción compleja y refinada de la ley natural que la identificaba con Dios (*theos*) y *al logos* (razón, lenguaje), principio ordenador que rige y gobierna todo el universo<sup>16</sup>. Los estoicos proponían como modelo de una nueva *polis* una comunidad civil mundial, compuesta por los dioses y por los hombres y regida por la misma ley natural. En esta *Cosmópolis* (ciudad universal), donde todo está subordinado al bien superior del universo, los esclavos y los bárbaros son considerados iguales y libres porque son seres humanos unidos por el principio del amor universal (*philia*). Una consecuencia del universalismo estoico es que la recta razón (*orthos logos*) es conforme a la naturaleza, presente en todos los hombres, que le comanda de hacer el bien y de evitar el mal. Esta ley no puede ser abolida por el Senado ni por el pueblo, siendo igual tanto en Roma como en Atenas; esta ley es la misma ahora, en el pasado y lo será también en el futuro. Quien la originó y la promulgó fue el mismo Zeus y su desobediencia no es solamente una negación del mandamiento divino, sino de la naturaleza humana misma.

Se constituye así, sobre tal ley, una comunidad natural, que comprende tanto a los hombres como a los dioses, que deben obedecer a una ley común, y que se manifiesta en la natural propensión del hombre a amar a sus semejantes, no solamente a sus conciudadanos, sino a todos los hombres en tanto ciudadanos de una misma república de la cual Zeus es el señor. Los hombres, afirmaban los filósofos de la *Stoa*, pueden conocer esta ley a través de la razón y deben obedecerla, porque solamente así se volverán virtuosos. La ley natural constituye la base de cualquier ley positiva y todas las leyes positivas que entren en contradicción con ésta no son consideradas válidas.

La influencia estoica, sobre todo a través del estoicismo romano, será fundamental para la ampliación de la ciudadanía en la época imperial; proceso que consolida el famoso edicto de

16. Ver: GAZOLLA, R.: *O ofício do filósofo estoico*, Loyola, San Pablo, 1999.

Caracalla (*Constitutio Antoniana*) de 212, que concede la ciudadanía a todos los hombres libres del Imperio Romano independientemente de su origen étnico, y se extiende hasta las constituciones justinianas del fin del Imperio.

El cristianismo, aunque polemizando con el panteísmo subyacente a la doctrina estoica, se identifica con el igualitarismo y el cosmopolitismo estoico en nombre de la fraternidad universal, sin distinciones entre “bárbaros o griegos, judíos o romanos, esclavos o libres”<sup>17</sup>.

El cristianismo hace así una síntesis entre las dos tradiciones: ley natural y decálogo se identifican; el decálogo expresa el contenido fundamental de la ley natural, explícita y sanciona las normas universales escritas por Dios en el corazón de todos los hombres y afirma que todos, inclusive los paganos, pueden conocerlo y deben respetarlo, como afirma San Pablo en un famoso pasaje:

“Porque, a los ojos de Dios, no son justos los que oyen la Ley, sino los que la practican. Cuando los paganos, que no tienen Ley, guiados por la naturaleza, cumplen las prescripciones de la Ley, aunque no tengan la Ley, son Ley para ellos mismos, y demuestran que lo que ordena la Ley está inscripto en sus corazones”<sup>18</sup>.

A partir de esos principios, los teólogos y juristas escolásticos medievales elaboraron un sistema complejo que estructuraba el derecho y la ley. El punto central del sistema era la existencia de un orden cósmico, universal e inmutable establecido por Dios, definido como ley divina (*lex divina*), expresión del mismo *logos*, o sea, de la misma sabiduría divina. Esta ley podía ser conocida por los hombres a través de la revelación directa de Dios en su palabra, es decir por medio de sagradas escrituras o por la razón natural. En el primer sentido, se puede hablar de una ley divina positiva (*lex divina positiva*) que se expresa fun-

damentalmente en los diez mandamientos de la tradición judaica; en el segundo caso, se trata de la ley natural (*lex naturalis*) que es común a todos los hombres, cristianos o no.

El mayor ejemplo de ley divina positiva es dado por el pueblo hebraico. Para los hebreos la ley (*torah*) constituye un código de conducta moral que encuentra su fundamento en el mandamiento divino revelado a través de la escritura sagrada al pueblo elegido. El cristianismo concilia la tradición judaica, –que limitaba la entrega de la ley sólo a un pueblo– con la tradición del derecho natural griego, especialmente estoico, universalizando así el mensaje de Cristo.

#### UN MOMENTO EPOCAL DE TRANSICIÓN: CONTINUIDAD Y RUPTURA

A partir del fin del Medioevo y del inicio del Renacimiento, esta concepción del derecho comienza a cambiar, acompañando el “giro antropocéntrico” que invierte todos los campos del saber humano. La Modernidad instaura una ruptura con el modo de vivir y de pensar del mundo antiguo y medieval, que encuentra su punto de mutación entre el siglo dieciséis y diecisiete. El derecho tiende, ahora, a ser identificado con el dominio (*dominium*), que a su vez es definido como una facultad (*facultas*) o un poder (*potestas*) del sujeto sobre sí mismo y sobre las cosas<sup>19</sup>. Nace entonces la concepción subjetiva de los derechos naturales, que desvincula y libera progresivamente al individuo de la sujeción a un orden natural y divino objetivos, y le confiere una dignidad y un poder propio y original casi ilimitado o, mejor dicho, limitado sólo por el poder igualmente propio y original de otro individuo, bajo la protección de la ley y del contrato social. Inicia así la transición del derecho hacia los derechos<sup>20</sup>.

19. Ver: TOSI, G.: “La doctrina subjetiva de los derechos naturales y la cuestión indígena en la Escuela de Salamanca y en Bartolomé de Las Casas”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, v. XXX, Salamanca, 2003, pp. 577-587.

20. Ver: VILLEY, M.: *Direito e direitos do homem*, Martins Fontes, San Pablo, 2007; *Idem.: A formação do pensamento jurídico moderno*, Martins Fontes, San Pablo, 2003.

17. Cf. *El libro del Pueblo de de Dios, La Biblia, Col 3*, 11 (Carta de san Pablo).

18. *Idem., Rom 2*, 13-15 (Carta de san Pablo).

Este cambio encuentra sus raíces en algunos fenómenos históricos, como la jurisprudencia de la Alta Edad Media, a partir de los siglos XII y XIII, asociada a la emergencia de un nuevo estamento urbano, formado por mercantes y artesanos organizados en gildas y corporaciones. También ha contribuido a la afirmación de una concepción subjetiva de los derechos, el debate entre el papa Juan XXII y la orden franciscana sobre la pobreza de Cristo en el siglo catorce, sobre todo la contribución de Guillermo de Ockam y sus seguidores nominalistas. Un momento decisivo se dio en el siglo dieciséis con el debate sobre la conquista de América que tuvo como protagonistas a los teólogos de la Escuela de Salamanca, Francisco de Victoria, Domingo de Soto y los dos antagonistas principales, Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas<sup>21</sup>.

En ese contexto, algunos conceptos centrales de la tradición política y jurídica como *jus*, *dominium*, *potestas*, *jurisdictio*, *libertas*, comienzan a asumir un nuevo significado, aunque la estructura conceptual en la cual están injertados continúe siendo la tradicional, como ha demostrado de forma brillante el estudioso inglés de derecho medieval Bryen Tierney en su libro fundamental *La idea de los derechos naturales*<sup>22</sup>.

Tierney afirma que el debate sobre la conquista es uno de los momentos cruciales del desarrollo histórico de la idea de los derechos naturales que, en su opinión, no ingresan en la historia del pensamiento occidental con las teorías secularizadas de los derechos humanos del liberalismo y del Iluminismo moderno, sino que “son el producto final de un largo proceso de evolución histórica”:

“En realidad –escribe Tierney– este concepto fundamental de la teoría política occidental [los derechos naturales] nació casi

21. Ver: HANKE, L.: *Aristotle and the American Indians*, Bloomington & London, 1959. Ver también TOSI, G.: *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573): “Veri domini” o “servi a natura”?*, Edizioni Studio Domenicano, Divus Thomas, Bolonia, Italia, 2002.

22. Ver: TIERNEY, B.: *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law (1150 - 1625)*, Scholars Press, Emory, 1997, p. 97 y pp. 255-287. Traducción italiana: *L'idea dei diritti naturali*, Il Mulino, Bolonia, 2003.

imperceptiblemente en las oscuras glosas de los juristas medievales. Se podría decir que, en las obras de los primeros decretalistas, se verificó una mutación distintiva en el pensamiento y en el lenguaje, que dio origen a una nueva especie de ideas: la de las teorías de los derechos naturales”<sup>23</sup>.

Los escolásticos de Salamanca no traicionan el pensamiento de Tomás de Aquino, pero tampoco lo siguen literalmente, realizando un deslizamiento del significado para responder a los nuevos problemas suscitados por el nuevo contexto histórico, sobre todo por la Conquista del Nuevo Mundo. Entre los temas estudiados por Tierney es crucial la relación entre *ius* (derecho) y *dominium* (propiedad). Francisco De Vitoria, el fundador de la Escuela de Salamanca, afirma Tierney, recibe de la tradición diversos significados de *dominium*: algunos más restrictivos, que no permiten la identificación con *ius* (como el concepto de usufructo de un bien), otros más amplios (como la de *facultas* o *potestas*), que tienden a una identificación entre *dominium* e *ius*.

En la concepción objetiva, el derecho era definido *prima facie* como una relación objetiva, como *iustum* o *res iusta*. Se trataba de un humanismo social, idealizador, fundado no sobre la voluntad, el gusto o las preferencias de los artífices de la justicia, sino sobre la “materia debida”, medida en la relación objetiva entre diversos sujetos humanos, Dios y la naturaleza<sup>24</sup>. Los maestros de Salamanca aparentemente reafirman tal concepción y restablecen, por lo menos formalmente, la doctrina tomista; pero terminan asumiendo la definición de los teólogos *moderni*, es decir, la identificación entre *dominium* e *ius*<sup>25</sup>, y la definición del *dominium* como “poder o facultad de poseer un bien cualquiera para su uso lícito, en conformidad con las leyes

23. TIERNEY, B.: *L'idea dei diritti naturali...* cit., p. 480.

24. Ver: COMPOSTA, D.: “Il concetto di diritto nell’umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria”, en *I diritti dell’uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*, Massimo, Milán, 1988, p. 273.

25. DE SOTO, D.: *De Iustitia et Iure*, IV, I, p. 279: “Deinde aiunt (iuniores) dominium idem esse prorsus quod ius secundo modo acceptum (pro legitima potestate), qua quis fungitur in personam aliquam vel rem”.

y los derechos instituidos racionalmente” (*potestas vel facultas propinqua assumendi res aliquas in sui usum licitum secundum leges et iura rationabiliter institutas*)<sup>26</sup>. Reciben, de este modo, la concepción subjetiva de los derechos naturales, y el paso del derecho natural (*jus*) a los derechos naturales (*iura*).

Una aplicación muy importante de estos principios fue la cuestión indígena: *fundamentum domini est imago Dei* (el fundamento de la propiedad/ dominio está implícito en la imagen de Dios), decían De Soto, Vitoria y Las Casas. *Barbari isti sunt ita veri domini publice et privatim sicut christiani* (los indígenas eran verdaderos señores de sus bienes, desde el punto de vista del derecho público y privado, de la misma manera que los cristianos), decía Francisco de Vitoria. *A principio generis humani, omnis homo, et omnis terra, et omnis res, de iure naturali et gentium primaevae, fuit libera et allodiali, id est, franca, nulli subiecta servituti* (“Desde el inicio del género humano, todo hombre, toda tierra y todo bien, que está en función de un primordial derecho natural y de las gentes, eran libres y exentos, es decir, no sujetos a ninguna servidumbre”) es *incipit* del tratado *De Regia Potestate* de Bartolomé de Las Casas.

Será Bartolomé de Las Casas quien desarrolle de forma más original y radical el pensamiento de los escolásticos de Salamanca, utilizando fuentes jurídicas y jurisprudencias medievales ya existentes<sup>27</sup>. Para Tierney, “la obra entera de Las Casas fue inspirada en la convicción de que los indios sólo se convertirían al cristianismo bajo una persuasión pacífica, sin ningún tipo de violencia o coerción”, y que “al final de su vida, en el *De Thesauris*, Las Casas defendió la tesis de que el gobierno español de las Indias, como en realidad se había producido —o sea una conquista hecha a través de la violencia, seguida por el saqueo de las tierras y de sus habitantes— era un gobierno completamente ilegítimo. Sólo se repararía esa situación si se restituyera completamente a los indígenas de todos los derechos, las tierras y los tesoros que les habían sido robados”. Y concluye:

26. *Ibid.*

27. TIERNEY, B.: *L'idea dei diritti naturali...* cit., pp. 393-94.

“apelando a los principios del derecho comúnmente aceptados, Las Casas dio cuerpo y vida a la idea de los derechos naturales que había sido desarrollada en las academias”<sup>28</sup>.

Por último el estudioso analiza la hipótesis historiográfica de que se puede encontrar en este debate uno de los eslabones que faltan para solucionar la disputa entre Karl Löwith y Hans Blumenberg sobre la legitimidad de la Modernidad. Seguramente los derechos naturales de los escolásticos españoles no son los derechos secularizados de los modernos, sino que constituyen un momento crucial de transición de la Edad Media a la Modernidad<sup>29</sup>:

“Cuando esta teoría apareció, la idea de que todas las personas poseían derechos ha demostrado una notable vitalidad y adaptabilidad y se reveló importante en relación con una variedad de problemas emergentes [...] La idea de los derechos naturales, en sus primeras formulaciones, no era considerada una teoría del ‘individualismo atomista’; es decir, no estaba necesariamente contrapuesta a los valores de las sociedades tradicionales; y no dependía de ningún tipo particular de filosofía occidental. Ella coexistía con las diversas filosofías, que iban desde los sistemas de la orientación religiosa de la época medieval hasta las doctrinas secularizadas del Iluminismo. El único fundamento necesario de una teoría de los derechos humanos es la creencia en el valor y en la dignidad de la vida humana”<sup>30</sup>.

La doctrina de los derechos naturales, que los pensadores cristianos elaboraron a partir de una síntesis entre la filosofía griega y la tradición judaica, valoriza la dignidad del hombre y considera como naturales algunos derechos y deberes fundamentales que Dios imprimió “en el corazón” de todos los hombres<sup>31</sup>. Es casi una obviedad afirmar que las raíces teológicas de los

28. *Idem.*, p. 400.

29. *Idem.*, pp. 449-485 (“Grozio. Dal medioevo alla modernità”).

30. *Idem.*, p. 494.

31. Ver: MARITAIN, J.: *Os direitos do homem e a lei natural*, trad. de Afrânio Coutinho, prefacio de Alceu Amoroso Lima, José Olympio, Rio de Janeiro, 1967; LIMA, A.A.: *Os Direitos do Homem e o Homem sem Direitos*, Vozes, Petrópolis, 1999.

derechos humanos<sup>32</sup> se encuentran en algunos conceptos fundamentales del cristianismo: en el concepto de persona, en su unicidad y dignidad, en la idea de que cada ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios y que existe en todos los hombres, inclusive en los más despreciables, una llama, una chispa divina que no se apaga; en la idea de que existe un único Padre y que, por esta razón, todos los hombres son hermanos, superando así las barreras sociales y culturales. Desde este punto de vista, la doctrina moderna de los derechos humanos puede ser considerada como una “secularización”, es decir, una traducción en términos no religiosos, pero sí laicos y racionalistas, de los principios fundamentales de la antropología teológica cristiana<sup>33</sup>.

La historia de los derechos humanos, por esta razón, es considerada moderna aunque sus raíces sean antiguas, porque solamente en la Modernidad estos conceptos adquieren un significado propio y distinto del antiguo. No sólo hay una ruptura, sino también hay continuidad entre la tradición *jusnaturalista* antigua y moderna: el concepto antiguo y medieval no desaparece abruptamente, no sólo por la permanencia de las tradiciones religiosas en las sociedades modernas y contemporáneas, sino también por la secularización de los conceptos religiosos, es decir, por su traducción a un lenguaje ya no sagrado, sino secular y laico. Así, los conceptos de la teología política y de la metafísica cristiana, consolidados en Occidente durante largos siglos, continúan obrando con profundidad en las legitimaciones últimas de las convicciones morales y éticas de nuestra cultura laica y secularizada.

32. TOSI, G.: “The Theological roots of subjective rights: *Dominium, Ius* and *Potestas* in the Debate on the Indian Question (Sec. XVI)”, en: KAUFMANN, M.; SCHNEPF, R. (Hrsg.): *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik*, Peter Lang, Frankfurt – Main, 2007, pp. 125-154.

33. 135-180. Norberto Bobbio afirma al respecto: “La doctrina filosófica que hizo del individuo, y no más de la sociedad, el punto de partida para la construcción de una doctrina de la moral y del derecho fue el *jusnaturalismo*, que puede ser considerado, bajo muchos aspectos (y seguramente lo fue en las intenciones de sus creadores), la secularización de la ética cristiana (*etsi daremus non esse diom*). BOBBIO, N.: *A era dos direitos*, Campus, Río de Janeiro, 1992, pp. 59-59. Ed. cast.: *El tiempo de los derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991.

## LA FRATERNIDAD Y LOS DERECHOS DEL “OTRO”

Si esto es verdad, podemos afirmar que no sólo la fraternidad, sino también la igualdad y la libertad son conceptos que encuentran sus raíces en el cristianismo: los derechos humanos son parte de la tradición histórico-conceptual del cristianismo y la prueba directa de eso es que son vistos así por las tradiciones no occidentales, que acusan a los derechos humanos de no ser universales, sino justamente occidentales y cristianos. Sin embargo, ¿por qué la fraternidad fue “olvidada” y hasta hoy no encuentra el reconocimiento que merecería como una categoría política tan significativa como la libertad y la igualdad?

La respuesta más fácil sería responsabilizar a la secularización misma y a la pérdida de las raíces religiosas y cristianas. En efecto, toda secularización comporta también una pérdida; en este caso específico, la dimensión subjetiva de los derechos adquiere una fuerza desconocida anteriormente, acorde al individualismo de los modernos, en detrimento de la dimensión objetiva del derecho y por lo tanto de los límites del desarrollo del sujeto.

A pesar de poseer una determinada plausibilidad, esta respuesta encuentra lo que fue desmentido en la historia de la Iglesia misma, que debería alertarnos acerca del hecho de que, en los largos siglos en los que el paradigma de la fraternidad fue hegemónico en la *Societas* y en la *Respublica Christiana* esto no impidió la creación de sociedades altamente jerarquizadas, con privilegios de estatus, con fuertes conflictos internos y externos, donde prevalecía un paradigma organicista de subordinación de las partes hacia el todo, en donde los súbditos tenían más obligaciones que derechos, etc. No podemos tampoco decir que esto sea resultado de la falta de religiosidad o del individualismo burgués, ya que aún no habían surgido.

Al final, como bien dijo el filósofo “laico” Bobbio, es una señal de los tiempos que en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 hayan confluído las tres principales doctrinas ético-políticas del Occidente: el liberalismo, el

socialismo y el cristianismo social<sup>34</sup>. Todos sabemos que esta conjunción no está desprovista de tensiones y hasta de contradicciones porque, por detrás de la declaración existen concepciones ideológicas muy diferentes, sin embargo esta convergencia de las tres doctrinas es algo muy precioso y original en la historia de la humanidad, que es preciso preservar.

En este sentido, sería necesario abandonar una postura anti-moderna, y abrir un diálogo crítico con la modernidad: no se trata de poner la fraternidad en contra de la libertad y la igualdad, sino junto a ellas, articulando dialécticamente los tres conceptos y retomando la antigua tradición del humanismo cristiano. La fraternidad puede jugar un papel político si se muestra capaz de interpretar y transformar el mundo real en el que vivimos, mostrando así un valor heurístico y una eficacia práctica.

Tal vez aquí resida la principal dificultad de la fraternidad como categoría política: una ética de la solidaridad es una ética, pero no una política, es decir, es un valor que es más difícil de realizar “efectivamente” como categoría política. Un iluminista como Kant, a pesar de las claras raíces teológicas de su imperativo categórico y de su cosmopolitismo, rechazaría este concepto por “paternalista”. Un marxista lo rechazaría porque es un concepto que escamotea las divisiones irreductibles entre clases antagónicas; un realista político también lo haría porque Schmitt consideraría la fraternidad como un concepto “apolítico”, que desconoce la “categoría política” por excelencia, es decir, la dura realidad de las relaciones amigo/enemigo. Por su parte, un *weberiano* la rechazaría porque es un concepto que es parte de una ética de principios que son incompatibles con una ética de la responsabilidad que tiene que guiar la esfera política.

El dilema está bien representado por Weber, cuya posición podría resumirse de la siguiente manera: el mundo sería mucho peor si no existieran los grandes profetas religiosos con sus mensajes éticos, y entre éstos el más alto mensaje es el Evangelio de Jesucristo. Sin embargo, con el *discurso de la montaña* no se

gobiernan los pueblos o, como decía Maquiavelo, con los *pater noster* no se gobiernan las naciones<sup>35</sup>. Este dilema de la relación entre ética y política todavía no encontró una solución satisfactoria en la teoría y en la práctica.

Todos los ensayos de este libro, sobre todo aquellos que se ocupan de las ciencias políticas, de la democracia, del análisis histórico de las revoluciones, buscan responder a esas objeciones, reivindicando el papel no sólo ético y religioso, sino también político, liberador y hasta revolucionario de la fraternidad, cuestionando así el realismo político y la teoría de las élites (Alberto Lo Presti); el liberalismo burgués que predica la libertad en casa, pero reprime duramente y niega la liberación de los esclavos negros en Haití (Antonio Baggio); las revoluciones que pretenden crear *ex nihilo* un hombre y una nueva sociedad, tarea más mesiánica y religiosa que política (Rocco Pezzimenti).

Al enfatizar la libertad y la igualdad en detrimento de la fraternidad, la Modernidad acentuó los aspectos individualistas y egoístas de los derechos humanos, olvidándose del carácter social, fraterno y solidario de esos derechos, que no son simplemente del individuo y de los grupos o clases, sino también del “otro”, del más pobre, del más desfavorecido. Si la libertad remite al individuo en su singularidad y la igualdad lo abre a una dimensión social que permanece en el ámbito de la identidad de un determinado grupo o clase social contra otros, la fraternidad remite a la idea del “otro” que no soy yo y ni tampoco mi grupo social, sino el “distinto” ante el cual tengo deberes y responsabilidades y no sólo derechos que imponer. La fraternidad es entendida aquí de manera opuesta a la famosa respuesta de Caín cuando, interpelado por Jahvé: “¿Dónde está tu hermano Abel?” él respondió: “¡No lo sé! ¿Acaso soy yo responsable por mi hermano?”. Caín era hermano en el sentido carnal, sin embargo no fue fraterno, porque no se sentía responsable por el otro. Por eso, Jesucristo dijo (*Mt 12, 46-50*) que sus hermanos eran aquellos que lo seguían, desvinculando el

34. BOBBIO N.: “I diritti dell’uomo, oggi”, en *Letá dei diritti*, Einaudi, Turín, 1992, p. 262 (este ensayo no está incluido en la edición brasilera. La traducción es del autor).

35. WEBER, M.: *Ciencia y política*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991.

sentido de fraternidad de los lazos de sangre y vinculándolos con lazos más amplios y tendencialmente universales.

Este es el gran desafío que los derechos humanos enfrentan en el siglo veintiuno, en el mundo globalizado, ésta es la nueva y gran tarea a ser realizada en el siglo veintiuno: la superación de una lógica meramente personal, en dirección a un efectivo reconocimiento de la alteridad, de la diversidad y de la reciprocidad. En la segunda mitad del siglo veinte, a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, tuvo lugar una proliferación impresionante de derechos: multiplicación, especificación, universalización fueron todos procesos que llevaron a un aumento asustador de la “cantidad y de la calidad” de los derechos en nombre del principio utópico: “todos los derechos son para todos” o “todos tienen derecho a tener derechos”. Esta proliferación no sólo crea una gran frustración –porque de hecho al aumento de la “lista” de derechos humanos corresponde el aumento aún más vertiginoso de su trasgresión–, sino que coloca en discusión el fundamento individualista de los derechos. En la tradición liberal, el espacio de libertad del sujeto sólo está limitado por el espacio de la libertad del otro bajo la *égida* de la ley. Sin embargo, sabemos que el conjunto de derechos no es armónico, sino que existen conflictos entre clases de derechos y límites al gozo de esos derechos. Por ejemplo, la cuestión ambiental y el surgimiento de los “derechos ecológicos” muestran la existencia de límites “naturales” para la realización de los derechos, límites tan rígidos que, si no son respetados, pueden poner en peligro la supervivencia de la especie humana. El debate sobre bioética también evidencia la necesidad de límites éticos: no todo lo que “podemos” hacer técnicamente “debemos” hacerlo. Los debates sobre el derecho al desarrollo introdujeron la cuestión de los límites sociales” del desarrollo, si se pretende que éste sea socialmente justo y distribuidor y no un mero concentrador de riquezas. Todo esto nos lleva a pensar que una mera ética de los derechos con sus fundamentos individualistas debe ser insuficiente y que debiera ser injertada en una ética de la responsabilidad que considere al

“otro”, tal como fue defendida por Hans Jonas<sup>36</sup> y otros filósofos y teólogos latinoamericanos de la liberación<sup>37</sup>.

Es preciso, por lo tanto, rever la dialéctica identidad/alteridad. Cada ser humano nace en un determinado lugar geográfico y social y esto sobrelleva la asimilación de una determinada lengua, cultura y “manera de ser en el mundo”, que posibilita que nosotros nos volvamos lo que somos. El hombre, en efecto, no nace hombre sino que se hace hombre. Es imposible renunciar a esta identidad originaria que forma parte de nuestra condición humana y que es totalmente predeterminado por la naturaleza. Ella se construye necesariamente a través de la confrontación inter subjetiva de un “yo” y un “otro”, y entre “nosotros” y los “demás”. Pero, como decían los filósofos escolásticos medievales: “*Omnis determinatio est negatio*”, toda determinación es, al mismo tiempo, negación: el “yo” se define como tal pues se relaciona con el “no yo”, el otro, el distinto. Pero esta negación, que es lógica y ética a la vez, no puede llegar al punto de desconocer en la diversidad, lo que hay de común, es decir, la identidad.

La identidad se construye en la relación dialéctica entre subjetividad y alteridad. Esta relación puede ser meramente negativa: el otro es visto como un no-yo, que es distinto de mí. Si la alteridad permanece en este nivel, el otro se vuelve el enemigo, el adversario, aquel que es mi rival y del cual debo desconfiar. La dialéctica entre subjetividad y alteridad no puede ser suprimida porque ella es parte constitutiva de la construcción de nuestra identidad; sin embargo, tal dialéctica no implica que el otro deba ser visto necesariamente como el enemigo, desconociendo la común condición humana.

Esta dialéctica, que es parte integrante del proceso de reconocimiento social, vale tanto en nuestras relaciones individuales en lo cotidiano, como en las relaciones entre grupos, clases, pueblos, estados, civilizaciones. La violencia nace de la descalificación del otro, de despojar al otro de sus características

36. JONAS, H.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Ed. Herder, Madrid, 2008.

37. OLIVEIRA, M.A. de: “Os direitos humanos na ótica da filosofia e da teologia latino-americana da libertação”, en *Teologia e Pastoral*, Loyola, San Pablo, 2002, pp. 59-81.

humanas, para poner en evidencia sus aspectos negativos y así deshumanizarlo. Este procedimiento puede llevar hasta el aniquilamiento del otro cuando este es visto como un enemigo absoluto, como en el caso extremo del nazismo y de la “solución final” para el pueblo judío y otros individuos y grupos sociales considerados inferiores<sup>38</sup>.

Algunos teóricos del “choque de civilizaciones” tienden a reproducir este mecanismo de descalificación: las civilizaciones no occidentales, especialmente la islámica, son diferentes, peligrosas, enemigas y deben ser combatidas: todo islámico es potencialmente un terrorista peligroso. En la verdadera guerra que se traba en las *favelas* brasileras entre el traficante y la policía se reproduce también este fenómeno: para matar y torturar el otro es necesario primero “matarlo” simbólicamente en mi mente, retirarle sus características humanas. En las relaciones cotidianas muchas veces recurrimos, consciente o inconscientemente, a mecanismos de descalificación y deshumanización de este tipo: “ese tipo es un cerdo, un animal”, etc...

Como se sabe, el hombre es uno de los pocos seres vivos o tal vez el único que desarrolló una altísima agresividad intra-específica, casi desconocida en el mundo natural, aunque este esté dominado por la lucha por la supervivencia. El hombre, a diferencia de los demás animales cuya agresividad es generalmente extra-específica y determinada por necesidades vitales, posee una alta dosis de agresividad contra su semejante. En este sentido, no podríamos afirmar que el hombre es el lobo para el hombre, según una máxima latina que Thomas Hobbes hizo famosa: *homo homini lupus*. En verdad, los lobos no agreden a otros lobos de forma tan generalizada, cruel y violenta como los hombres hacen con sus semejantes.

¿Cómo superar esta dialéctica negativa de la alteridad? Promoviendo una dialéctica de la inter-subjetividad en la que el otro no sea reconocido como un enemigo, o sea, simplemente

como un “no yo”, sino como “otro yo”: “yo mismo como otro” según la feliz fórmula de Paul Ricoeur<sup>39</sup>. Reconocer al otro como yo mismo implica superar una dialéctica puramente negativa de la alteridad para alcanzar el reconocimiento común de pertenencia, que es parte de nuestra condición humana. Al fin, esta máxima es una secularización del principio cristiano de amar al prójimo como a sí mismo. Por eso, precisamos reconocer en el otro lo que hay en común con nuestra condición humana: todos sufrimos los mismos dolores, todos tenemos el mismo cuerpo, todos tenemos los mismos sentimientos, todos necesitamos de reconocimiento social y afectivo, de ser reconocidos en nuestra identidad y diversidad. En este sentido, me resultan esclarecedores los últimos ensayos de este libro que se refieren a la relación entre fraternidad y derechos humanos (Marco Aquini), y a la fraternidad en la teoría política internacional (Vincenzo Bonomo e Pasquale Ferrara).

Persisten las dudas sobre la eficacia de la fraternidad como categoría política, porque no sólo en la sociedad en la que vivimos, sino también en las sociedades que nos precedieron, la política siempre fue gobernada por intereses personales o de grupos. Pero la idea de fraternidad tiene muchas posibilidades de cumplir un papel político relevante en el ámbito de las relaciones internacionales, porque hace referencia a la idea-fuerza de que “la humanidad es una” como ya decía Bartolomé de Las Casas, retomando una antigua tradición de derecho natural, y negando las teorías *no-adámicas* sobre el origen de los indios que circulaban en su tiempo<sup>40</sup>. En el ámbito de las relaciones entre los pueblos, en una época de globalización caracterizada como sociedad de riesgo (*risikogesellschaft*) la idea de una fraternidad universal puede alcanzar un nivel más amplio de consenso, en el momento en que lo que está en juego es la supervivencia de la humanidad misma.

39. RICOEUR, P.: *Si mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

40. HANKE, L.: *La humanidad es una: estudio acerca de la querrela sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos que sostuvieron en 1550 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

38. El testimonio más dramático y, tal vez, más lúcido sobre hasta qué punto puede llegar el “mal absoluto”, según la fórmula de Hannah Arendt, se encuentra en el libro de Primo Levi: “Si esto es un hombre”. LEVI, P.: *Si esto es un hombre*, Proyectos editoriales, Buenos Aires, 1998.

Por esta razón, coincido con los ensayos finales que señalan la necesidad de una transición del derecho internacional de los Estados soberanos hacia un derecho cosmopolita que se preocupe con las cuestiones ecológicas, de la paz y de la guerra, del desarrollo, en resumen, de todas las cuestiones que trascienden las fronteras de los Estados y exigen la superación de una lógica meramente individualista, del interés personal, de grupo, de clase o de etnia. Ante los peligros que amenazan la supervivencia de la humanidad tenemos dos caminos: el regreso al estado de naturaleza de la guerra de todos contra todos o el reconocimiento de que estamos en un mismo barco y debemos buscar salidas colectivas que puedan salvar a todos. La historia humana no nos autoriza a apostar al éxito de la segunda propuesta, pero tampoco nos autoriza a permanecer en la inercia. Como dijo Bobbio citando a Kant: “Los que dicen que el mundo va a ser siempre como fue hasta hoy contribuyen para que su previsión se realice”<sup>41</sup>.

Al final, este libro no pretende simplemente presentar un análisis sociológico, político y jurídico, sino provocar, incentivar una acción ético-política, es decir, contribuir para crear una cultura del respeto al otro, de la tolerancia, de la fraternidad activa, de la no-violencia, que fortalezca una educación en los valores fundamentales de los derechos humanos en su generalidad, que no son sólo mis derechos, sino también los del otro. Es muy bueno saber que estamos todos empeñados en esta ardua tarea, aunque con distintas motivaciones. Más que la ortodoxia es importante la orto-praxis de las personas de “buena voluntad” para la realización del ideal regulador del Reino de Dios, como afirman los Evangelios, o del Reino de los Fines, como dice Kant usando un lenguaje secularizado.

Tenemos que continuar luchando no sólo con el optimismo de la voluntad para que esto se realice, sino también con el realismo de la inteligencia, conscientes de que la realidad es mucho más compleja y dura que nuestros deseos.

41. BOBBIO, N.: “Kant e a Revolución Francesa”, en *A era dos direitos*, Campus, Rio de Janeiro, 1992, p. 140. Ed. cast.: *La era de los derechos*, Op. cit.

## V

### En búsqueda de la unidad: obstáculos históricos y desafíos institucionales en la construcción de una comunidad nacional

por Julio Saguir\*

\* El autor, licenciado en Filosofía e Historia, es doctor en Ciencias Políticas (Univ. de Chicago) y profesor de Teoría Política y Teoría de la Decisión en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, de Tucumán. Ha sido ministro de Educación y Cultura de la provincia de Tucumán, y actualmente se desempeña como Secretario de Estado de Planeamiento de la misma provincia.

## INTRODUCCIÓN

“*E pluribus unum*”, decía el primer gran sello de los Estados Unidos. De la diversidad a la unión, del conflicto al acuerdo: ésta es la dinámica básica que desafía el proceso mismo de organizar una comunidad nacional. ¿Cómo se reúnen los países y se organizan en un marco social e institucional único y común? ¿Qué tipo de antagonismo puede obstaculizar el logro de tal organización? ¿Hay algún tipo de mecanismo institucional que puede evitar o resolver esos conflictos y ayudar al establecimiento de un acuerdo común? ¿Qué se espera que suceda si los actores no alcanzan la unidad?<sup>1</sup>.

El tema no es menor. El diseño y organización de un marco institucional común es uno de los datos básicos de la vida política moderna. La comunidad política emergente de tal acuerdo –un país, una nación– es la realidad institucional por excelencia alrededor de la que cualquier sociedad moderna ha organizado las posibilidades de su realización común y conjunta. Allí radican las chances mayores de organizar y plasmar un conjunto de condiciones materiales y morales que permitan que los miembros de un grupo humano, y el mismo grupo, puedan aspirar a su realización en cuanto personas. Más aún, allí se sustenta la posibilidad misma de una vida social fraterna, esto es, caracterizada por la realización conjunta y comunitaria de uno con los otros.

Sin embargo, a pesar de tal posibilidad cierta, el deseo común de organizar un país y acordar un marco institucional

1. Estas preguntas han sido tratadas con mayor profundidad y amplitud en el libro *Unión o Secesión*, Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2007. El presente trabajo resume algunos de los argumentos allí desarrollados.

común que ordene la vida social y promueva el bien común no es condición suficiente para lograrlo. El camino hacia la organización nacional bajo un diseño institucional común tiene un final abierto: puede conducir al acuerdo, pero también al desacuerdo... y a la guerra.

En los últimos veinte años, la disolución de regímenes políticos abrió una nueva ola de diseños constitucionales en Europa del Este. Muchas de estas constituciones debían reunir regiones que habían permanecido separadas por largo tiempo, y otras, organizar una región que deseaba separarse de un país al que había pertenecido. De cualquier manera, viejos y nuevos actores debían reunirse y decidir un nuevo orden institucional común.

Algo similar sucedió en los comienzos del siglo diecinueve en América latina. Revoluciones locales rompieron con el viejo orden colonial español y abrieron un proceso hacia la independencia política y el diseño constituyente. Venezuela, Colombia, Argentina, Chile, Perú, Bolivia, México y Uruguay decidieron rebelarse contra España y organizarse como repúblicas nuevas. Algunos de sus líderes políticos deseaban mantenerse dentro de los límites espaciales establecidos por sus respectivos virreinos —y permanecer unidos al resto—, mientras otros preferían crear organizaciones políticas nuevas e independientes de otras regiones de sus antiguas administraciones coloniales.

Dos de estas historias serán el objeto de análisis de este trabajo: la de Estados Unidos, desde 1776 a 1787, y la de Argentina, de 1810 a 1861. A través de ellas trataremos de estudiar los obstáculos y posibilidades que pueden presentarse históricamente para el proceso de organización de una comunidad nacional y el establecimiento de las bases institucionales de la vida en comunidad.

#### LA CONTINGENCIA DE LOS PROCESOS HISTÓRICOS

Uno de los aspectos más intrincados en la conformación de estas comunidades nacionales es el proceso mismo de su organización, en el sentido de que son trayectos históricos eminen-

temente contingentes. Esto es, procesos cuyos resultados, a partir de un momento original dado, están siempre abiertos a concluir de una manera distinta de la que finalmente sucede.

Sucede que los actores (individuos, grupos, comunidades) de tales procesos deciden y actúan no sólo a partir de lo que ellos estiman mejor y conveniente para sí, sino a partir de lo que los otros van haciendo de manera similar. El otro, sus preferencias y acciones posibles, son un factor permanente de referencia sobre lo que uno, a su vez, quiere y puede hacer. De tal modo que el proceso mismo de conformación de una comunidad nacional, y su resultado final, no son el producto de una decisión común y única tomada al inicio de tal proceso, sino de las interacciones sucesivas que van generando, cada una de ellas, nuevas circunstancias y escenarios de decisión a la inmediatamente posterior. Así, muchas de las variables a través de las cuales pensamos hoy las bases históricas relevantes sobre las que se sustenta una vida en común y fraterna —territorio, costumbres, normas e instituciones— difieren de las que estuvieron presentes en el origen y a lo largo del devenir mismo de la comunidad.

Este aspecto contingente tiene, por lo menos, dos implicancias. Por un lado, alerta sobre la manera misma en que percibimos lo que aparece como una unidad —en este caso, una comunidad nacional—. Esta unidad así conformada no es necesariamente cerrada, monolítica u homogénea. Por lo menos no lo ha sido históricamente, ni ha sido considerada así desde un inicio. Hoy se la percibe como una unidad, y se desea justificarla como tal. Pero generaciones anteriores no la percibieron ni experimentaron de esta manera; y no se sabe, o no se puede asegurar por lo menos, de qué manera lo harán las generaciones futuras.

Por otro lado, y muy vinculado con lo anterior, las bases históricas que hoy conforman esta unidad tal como se la conoce, contienen, resguardan u ocultan gran parte de esas interacciones. Como confirmaremos más adelante, muchas de estas interacciones han sido parte de procesos eminentemente conflictivos. Algunas veces, las tensiones posteriores que experimenta

una comunidad tienen que ver con aquellas diferencias. Éstas se organizaron de una determinada manera y en un momento particular: se negociaron, se postergaron, se suprimieron por la fuerza. Esas mismas diferencias pueden reaparecer, bajo una nueva forma o no, y desafiar una vez más la unidad anteriormente adquirida.

En el caso de la República Argentina, su actual territorio era parte en el inicio del siglo XIX del virreinato del Río de la Plata, entidad que también incluía a los actuales territorios de Bolivia, Paraguay y Uruguay. Esta unidad institucional se desmembró a partir de las revoluciones locales, a pesar del esfuerzo de muchos de sus líderes por mantener aquellos territorios bajo una misma nueva nación independiente. Los revolucionarios de Buenos Aires intentaron desde el inicio incorporar –a veces con espíritu beligerante– a los dirigentes locales altoperuanos (hoy bolivianos) y paraguayos al movimiento de independencia. La Banda Oriental del Uruguay envió representantes a la Asamblea del año 1813 en Buenos Aires, una de cuyas tareas era organizar el país y escribir una Constitución. Ciudades del Alto Perú estuvieron representadas y firmaron el Acta de Independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata en 1816 en el Congreso reunido en la ciudad de Tucumán, que escribió una Constitución para todo el país tres años más tarde.

En ese entonces, más de una región de la actual Argentina pensó en separarse de lo que progresivamente se constituía como una comunidad nacional única. La región del Noroeste Argentino y de Cuyo en 1820; o la del Litoral en 1860. Más aún, la provincia de Buenos Aires efectivamente se escindió del resto del país en 1853, y permaneció de ese modo durante seis años, hasta que fue anexada por la fuerza de las lanzas al resto del país. La unión de Buenos Aires a las otras provincias de la llamada Confederación Argentina no fue un acto de buena voluntad por parte de ella. Fue derrotada en un campo de batalla en 1859 y coaccionada a hacerlo posteriormente.

Algo similar pasó en Estados Unidos. Factores geográficos y económicos permitían distinguir y organizar a las trece colo-

nias en tres regiones distintas: Nueva Inglaterra o del Este, del Medio y del Sur. Algunos años después de la Revolución de 1776, cuando la experiencia de convivencia común e independiente bajo los Artículos de la Confederación comenzó a mostrar sus dificultades, varios líderes revolucionarios pensaron en más de una ocasión en la posibilidad de que aquellas regiones se organizaran por su propia cuenta en subconfederaciones. Estas ideas, motivadas por intereses que analizaremos luego, se opacaron luego del acuerdo de la Convención de Filadelfia en 1787. Pero volvieron a encontrar sustento material décadas más tarde, y constituirían la base histórica de las divisiones que provocaron la Guerra de Secesión entre las dos regiones del Norte (Nueva Inglaterra y del Medio) y la del Sur.

#### INTERESES Y CONFLICTOS

Gran parte del aspecto contingente de este proceso tiene que ver con una variable que juega un factor clave en la organización de una comunidad nacional: los intereses (económicos y políticos) de los actores que participan de este proceso y los conflictos que surgen de la relación entre ellos. Estos intereses condicionan seriamente las chances de los protagonistas para acordar la organización nacional. A veces tales intereses coinciden, y las posibilidades de coordinación son amplias. En otras ocasiones coinciden pero también divergen, y se requieren largos procesos de negociación para llegar a un acuerdo. Y en muchos otros momentos tales intereses se oponen de tal manera que dificultan y obstaculizan seriamente las posibilidades de alcanzar un arreglo que satisfaga a los actores; más aún, tales dificultades y obstáculos pueden ser de tanta envergadura que conducen a enfrentamientos, luchas y guerras.

Esto último, por ejemplo, es lo que sucedió en Argentina. Allí, el período que siguió a mayo de 1810 se caracterizó por la persistencia de cuestiones económicas y políticas conflictivas entre las provincias que la formaban. Hasta 1853, estos temas

fueron el control del único puerto internacional del país (Buenos Aires) y de sus ingresos de aduana, las políticas comerciales y la oposición entre centralización y descentralización gubernamental. De acuerdo con sus respectivos intereses en cada uno de estos temas, las catorce provincias se dividieron de la siguiente manera: aquellas que querían libre navegación de los ríos y las que preferían un control monopólico del puerto; las provincias que deseaban nacionalizar los recursos aduaneros y las que pretendían un control provincial de sus propios ingresos de aduana; las proteccionistas y las librecambistas; las centralistas y las descentralizadoras.

En los Estados Unidos, las condiciones históricas posrevolucionarias también se caracterizaron por la existencia de cuestiones económicas y políticas conflictivas —unas más persistentes que otras—: las tierras del Oeste, la representación estadual en el Congreso, las contribuciones al tesoro nacional, las políticas comerciales y la cuestión de la centralización y la descentralización. Del mismo modo que en Argentina, los intereses de los actores alrededor de estas cuestiones dividieron a los trece Estados norteamericanos de la siguiente manera: norteños y sureños, *con tierra* y *sin tierra*, pequeños y grandes, centralistas y descentralizadores.

Pero aún cuando en ambos casos había múltiples cuestiones conflictivas —y algunas hasta del mismo tipo—, la estructura de los conflictos fue diferente. En Argentina, los conflictos polarizaron siempre a los actores en dos grupos enfrentados de intereses. Lo que algunos estudiosos llaman conflictos *sobreañadidos*. Los intereses de la antigua capital del virreinato, Buenos Aires, se oponían sustancial y sistemáticamente a los de las provincias del litoral y del interior. Tanto el control monopólico del puerto y de su aduana como las políticas de libre comercio convenían al mejor interés económico de Buenos Aires. Lo primero era contrario a lo que pretendían las provincias del litoral, y lo segundo atentaba contra los intereses del interior. Por su parte, estos dos grupos de provincias, aún cuando tenían ciertas diferencias regionales, coincidían en la cuestión crucial de naciona-

lizar los ingresos de aduana y en su oposición a las acciones hegemónicas de Buenos Aires.

Por su parte, en los Estados Unidos los diversos antagonismos dividieron a los actores en alianzas múltiples, según el tema en discusión. Lo que se ha dado en llamar conflictos *entrecruzados*. Tal estructura de conflictos no permitió la formación de dos grupos polarizados de intereses. Estados que se enfrentaban alrededor de ciertos conflictos se unían a la hora de tratar otras cuestiones; incluso cuando ciertos Estados tenían intereses regionales comunes, motivados por similitudes económicas, otros antagonismos dividían sus propósitos y sus acciones.

Una segunda diferencia es que en Argentina uno de los actores, Buenos Aires, fue claramente hegemónico tanto en el nivel político como económico. A la hora de organizar institucionalmente el país, no había provincia que pudiera competir con la antigua capital del virreinato ni en el poder económico ni en su influencia política. Más aún, por diferentes razones (estructurales en el caso del interior, de intereses de corto plazo en el caso del litoral), el resto de las provincias dependía económicamente de Buenos Aires. Por su parte, ésta no podía transformar su hegemonía económica en control político institucional debido a que, entre otras cosas, los espacios institucionales comunes de representación y decisión la colocaban siempre en situación minoritaria frente a las restantes provincias.

En los Estados Unidos hubo más de un actor dominante en los niveles económico y político, los llamados Estados grandes: Massachussets, Nueva York, Pennsylvania, Virginia y Carolina del Sur. Estos actores estaban unidos por ciertos intereses comunes (por ejemplo, la cuestión de la representación política de los Estados), pero también divididos a raíz de sus intereses regionales y económicos. Algunos de ellos podían formar una alianza dominante, pero la diversidad de sus intereses no les permitía formar una coalición estable. Dada la ausencia de una alianza hegemónica estable, los Estados grandes —y también los chicos— podían satisfacer parte de sus intereses dentro de los límites de ciertos marcos institucionales comunes. Estos marcos

institucionales no constituían una amenaza decisiva a sus intereses económicos.

#### LA BÚSQUEDA DE INSTITUCIONES

Estos conflictos de intereses condicionaron seriamente el diseño de instituciones comunes. Específicamente, de las instituciones que podían organizar de alguna manera la interacción política y económica entre las provincias o los Estados. Más aún, condicionaron seriamente la posibilidad de organizarse bajo un marco institucional común, o de separarse en regiones independientes y autónomas entre sí.

Lo que sucedió fue que, dados los intereses y conflictos mencionados anteriormente, las instituciones que podían aglutinarlos (confederación, federación, unidad) tuvieron consecuencias distintas para los Estados y provincias. Dicho de otra manera, a los actores no les daba igual cualquiera de esos esquemas organizativos. Para cada uno de ellos, cada mecanismo institucional común, y eventualmente la unión misma, generaba resultados distintos, dispares e incluso opuestos. En uno de los casos de análisis, tales diferencias fueron relevantes.

En efecto, en el caso de Argentina, a partir de 1820 la posibilidad de independizarse del resto de las provincias, es decir la secesión, se transformó en la mejor alternativa para Buenos Aires en términos de beneficios económicos. Aunque no era la mejor opción en términos estratégicos, ya que provocaría la reacción del litoral y del interior, de todos modos persistió como una alternativa posible y deseable, hasta que finalmente se concretó en 1853.

En el caso de los Estados Unidos, la mejor opción económica para la mayoría de los Estados grandes era unirse a los otros Estados, es decir, la unión. Como consecuencia, estos Estados líderes preferían buscar una solución dentro de esos límites. Esto no significa que la secesión haya sido desechada como alternativa. Pero la mayor parte de las veces fue vista como una

estrategia a ser elegida en caso de que la unión no funcionase, y nunca como la primera y mejor opción.

En Argentina, la estructura de los conflictos también influyó sobre la percepción de los beneficios de cada opción institucional en el caso de las distintas alternativas de organización común. Como dijimos antes, dada la posible reacción de las provincias en su contra si se separaba, Buenos Aires decidió continuar su participación en el juego político nacional una vez terminadas las guerras de Independencia. A partir de 1820, el diseño institucional que más le convino fue la confederación. Dada su permanente minoría en asambleas o cuerpos colegiados, este mecanismo le permitía mantener su propio puerto y el control de las políticas comerciales que dependían de ello. Para las provincias del interior y del litoral, la mejor solución institucional era la federación. Su principal característica (un fuerte gobierno nacional) les permitía, dado que conformaban una mayoría frente a Buenos Aires, proteger de mejor manera sus intereses contra la independencia económica y el poder de la provincia más grande del país.

En Estados Unidos, los actores también tenían distintas preferencias en relación con las alternativas institucionales comunes, pero esas diferencias eran menos decisivas que en el caso argentino. Por un lado, sus preferencias estaban divididas por la existencia de distintos tipos de conflictos. Massachussets, un Estado grande y del Norte, por razones políticas era partidario de un sistema de confederación, mientras que Pensylvania, también grande y del Norte, por las mismas razones, optaba por un sistema de federación. Pero además, la confluencia de distintos intereses en un mismo actor hacía las diferencias entre cada alternativa menos significativa para él mismo. Por razones económicas, Virginia prefería el gobierno débil de la confederación, pero a través del tema de la representación política podía esperar mayores beneficios bajo una federación. Massachussets prefería un sistema de confederación por razones políticas, pero la mayor fuerza de los poderes del Congreso —propia de un sistema federativo— beneficiaría sus intereses comerciales.

Los Estados pequeños en Estados Unidos, a diferencia de sus pares argentinos, preferían un sistema de confederación, ya que era el que mejor protegía sus intereses a través del sistema de representación: un Estado, un voto.

Hay una similitud interesante en ambos casos en relación con esta última conclusión. Los actores políticos que estaban a la defensiva en cuanto a la protección de sus intereses, o se daban cuenta de que no podían ser mayoría, tendían a preferir la confederación. Las características institucionales de la confederación parecían preservar mejor el *status quo* y las posiciones y estructuras de intereses ya existentes.

#### LAS POSIBILIDADES DEL DIÁLOGO

Más aún, la influencia de la particular estructura de intereses no se hizo patente sólo sobre el conjunto posible de alternativas institucionales, sino sobre la posibilidad misma de reunirse en asamblea (congreso o convención) para discutir y negociar cualquiera de esas alternativas. Los actores sabían qué querían ellos y qué querían los otros, y tenían por lo tanto expectativas razonables sobre cuáles podían ser los resultados de una eventual reunión para discutir un acuerdo institucional. Esas expectativas condicionaron la chance misma de convocar a una reunión con el objetivo de diseñar una Constitución.

En Argentina existían pocas probabilidades de que una asamblea se reuniera y, si lograba reunirse, de que pudiera producir con éxito un acuerdo constitucional estable. Buenos Aires, hegemónica en el nivel económico, no tenía su propia mayoría y no podía ser parte de una coalición mayoritaria permanente en el nivel institucional. Conocía los intereses de las otras provincias, y por lo tanto, podía esperar con razonable certeza que los resultados de una convención le fueran adversos. Por esta razón, su mejor estrategia era obstruir su formación y generar una estrategia de pactos que le permitiera mantener su hegemonía, o controlar estrictamente su organización y sus

resultados. Aun en este último caso, tenía serias dificultades para generar resultados institucionales que fueran estables en el tiempo. Por su parte, las provincias del interior y del litoral eran incapaces de convocar a una convención constituyente por su propia cuenta. O mejor quizás, éstas no estaban interesadas en una convención que no contara con la presencia de Buenos Aires, ya que esta última –con su puerto, sus ingresos aduaneros y sus políticas comerciales– era crucial para una organización común y para los intereses de las provincias. La definición y la resolución de estos conflictos eran los pilares fundamentales a partir de los cuales se elaborarían los mecanismos que organizarían el país. Y tal posibilidad dividía siempre y de la misma manera a Buenos Aires del resto de las provincias.

En Estados Unidos había muchas más posibilidades para la reunión de una convención y la elaboración de un acuerdo constitucional común. La existencia de conflictos *entrecruzados* no permitía que alianza alguna, aunque fuera dominante, permaneciera estable lo largo de una convención. Más aún, también a diferencia de Argentina, esa misma estructura de conflictos e intereses proveía a los actores de elementos variados para la negociación y los intercambios, lo que motivó que las negociaciones fueran complejas y, por sobre todo, que los acuerdos posibles fueran múltiples. Ello tuvo un doble efecto. Por un lado, los actores no pudieran prever cuáles serían los mecanismos institucionales específicos que finalmente se acordarían en un congreso. Pero por otra parte, dada la diversidad de posibilidades y la ausencia de coaliciones hegemónicas permanentes, los actores –principalmente los Estados grandes– podían esperar razonablemente no ser perjudicados de manera sustancial en ninguna de estas asambleas.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

En Estados Unidos, luego de once años de vida independiente, el arreglo sobre la Constitución que organizaría la vida

en común fue negociada y acordada en Filadelfia en 1787 y aceptada por los Estados dos años más tarde. En Argentina, tal arreglo no fue posible: a lo largo de cuarenta años de vida independiente, las provincias fracasaron en cinco ocasiones (1813, 1819, 1826, 1828 y 1834)<sup>2</sup> en acordar un marco institucional para su vida común, y se enfrascaron en duras y sangrientas guerras civiles. Con Buenos Aires segregada en 1853, las otras provincias acordaron su propia Constitución; seis años más tarde derrotaron a Buenos Aires en el campo de batalla y le obligaron a aceptar su Carta Magna. Aún así, la poderosa Buenos Aires logró negociar ciertos beneficios en el acuerdo final.

Durante todo ese período, en Argentina los actores diseñaron e implementaron mecanismos provisorios o acuerdos parciales, a los fines de mantener ciertos niveles de relaciones hasta que las circunstancias permitieran un compromiso estable y permanente. Sin embargo, fueron arreglos muy precarios, y expuestos a nuevos enfrentamientos y luchas entre las partes, tal como sucedió.

En ambos países, algunas de las cuestiones problemáticas requirieron que ambos compromisos constitucionales incluyeran acuerdos específicos y sustantivos para su resolución. A veces fueron arreglos explícitos, como el caso de la cláusula del comercio y la esclavitud en la Constitución de 1787 de Estados Unidos; o el tema de las aduanas en la Constitución Argentina de 1853. En otras ocasiones, ciertos conflictos se “resolvieron” ya sea evitando su mención explícita o simplemente posponiéndolos para más adelante: estos fueron los casos del tema de la religión en Estados Unidos y el de la capital de la nación en Argentina.

Sin duda que, además de los intereses económicos y políticos, muchos otros factores juegan en la dificultad de un conjunto de actores para ponerse de acuerdo y, como en este caso,

arreglar las bases para su vida en común. Algunos de ellos distorsionan nuestra percepción de las cosas al punto de exagerar la existencia cierta de tales dificultades. Howard Raiffa, un excelente estudioso del análisis estratégico y de la teoría de la negociación, ha dicho que “realmente no somos una sociedad donde lo que uno gana lo pierde el otro; el problema es que a veces actuamos como si lo fuera.”

Dicho esto, una de las tareas es tratar de desentrañar cuáles son los distintos factores que juegan en la percepción de los actores. Las historias que acabamos de relatar persiguieron ese objetivo, destacando en particular la manera en la que ciertos tipos de intereses juegan en ocasiones para condicionar u obstaculizar las posibilidades de un acuerdo común.

En efecto, la existencia simultánea de intereses divergentes y similares crea condiciones más propicias para establecer acuerdos. En los Estados Unidos, tales circunstancias permitieron que las trece colonias originales diseñaran esquemas institucionales que les posibilitara acordar en un tipo de organización común para seguir adelante con su vida social. En otros momentos, sin embargo, la existencia de intereses divergentes puede polarizar de tal modo a los protagonistas que el hallazgo de instituciones comunes que organicen la vida social se hace particularmente difícil. Así sucedió en Argentina: bajo condiciones especialmente conflictivas, catorce provincias se esforzaron, sin éxito, para alcanzar un marco institucional común que les permitiera establecer las bases de su vida social conjunta.

Una de las conclusiones más dramáticas de este último caso es que a veces tales intereses en conflicto persisten junto a un verdadero afán por organizar la vida en común –y lo impiden–. El sólo hecho de que las provincias hayan intentado –y fracasado– en cinco ocasiones reunirse en asamblea común es testimonio de tal afán. Pero también de la persistencia y envergadura de las dificultades y de los obstáculos. Nadie mejor que Domingo Faustino Sarmiento, uno de los padres fundadores argentinos, para poner de relieve esa tensión paradójica entre el deseo de unirse y los intereses que pujaban en sentido contrario.

2. Se refiere a la Asamblea Constituyente de 1813, los Congresos Nacionales de 1816-9 y de 1824-7, la Convención Nacional de 1828 y el Pacto Federal de 1831.

Con ocasión de la Convención que se había reunido en 1860 para acordar los términos de la anexión de Buenos Aires al resto de las provincias, manifestó: “¿A qué resultados llegará la Convención? Todos nosotros (los representantes de Buenos Aires) estamos de acuerdo en unirnos a la República, y estoy seguro de que no existen esos sentimientos que la preocupación o la lógica atribuyen a Buenos Aires. Pero luego vienen los hechos y la realidad de las cosas, que son superiores a toda convicción nacional”.

Estos “hechos y realidad de las cosas”, constituyen el desafío más importante y profundo, tanto teórico como práctico, para estudiar y comprender aspectos de los procesos históricos que obstaculizan acordar las bases de la convivencia fraterna de una comunidad. Los protagonistas de un determinado momento histórico desean la unión, y sin embargo, las diferencias entre ellos pueden más que tal afán.

En cualquier caso, el diseño de instituciones adecuadas es uno de los modos, aunque sin dudas no el único, para entender de qué manera, bajo ciertas circunstancias, un grupo de actores sociales puede, con mayor o menor posibilidad, llevar adelante el difícil proceso de acomodar sus diferencias y encarar el desafío de transformar su pluralidad de intereses en uno. Este es uno de los pilares sobre los que se asientan algunas de las bases sustantivas de la vida fraterna de una comunidad política.

## VI

### La idea de fraternidad en el Congreso de Panamá de 1826 y los intentos de integración política de la América Latina luego de su independencia

*por* Osvaldo Barreneche\*

\* El autor es doctor en Historia. Profesor de Historia Latinoamericana Moderna y Contemporánea en el Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y Director de la Cátedra Libre “Sociedad, Política y Fraternidad” de la misma universidad.

El estudio de la fraternidad como categoría política ha despertado un interés particular entre los especialistas de diversas ciencias sociales. Se parte de una afirmación que estimula a indagar sobre este tema: mientras los tres principios del tríptico francés –Libertad, Igualdad, Fraternidad– fueron parte constitutiva de las consignas revolucionarias de la Francia de 1789, parece que sólo los dos primeros lograron una dispar, trabajosa concreción a lo largo de la historia de los dos últimos siglos. La fraternidad fue “el principio olvidado”<sup>1</sup>. Y aunque los otros dos postulados centrales de la modernidad y su política –libertad e igualdad– hayan abierto espacios fundamentales para las sociedades contemporáneas, la ponderación más reciente de sus resultados evidencia ciertas limitaciones. Así, por ejemplo, “Libertad e igualdad, traducidos al plano jurídico, han reforzado los derechos individuales, pero esto no es suficiente para asegurar la vida de relaciones y de la comunidad. Falta la fraternidad”<sup>2</sup>.

¿Falta la fraternidad? Sí, falta, pero no está del todo ausente. Aunque sin ella en plenitud, sin el despliegue armónico de la trilogía principal del ideario revolucionario francés en la historia, las otras dos sólo se han “realizado” parcialmente, de manera dispar, fragmentaria desde su formulación conjunta inicial hace más de doscientos años. Sin embargo, superada la perplejidad y las primeras explicaciones del porqué de esta ausencia de la fraternidad en la historia, surge inmediatamente, si no una hipótesis, al menos una sospecha: más que “olvidado”, el prin-

1. BAGGIO, A.M. –comp.–: *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

2. VOCE, M.: “Comunione e diritto: Le origini, la proposta, la idealità”, en *Relazionalità nel diritto: quale spazio per la fraternità? Atti del Convegno. Castelgaldolfo, 18-20 novembre 2005*. Città Nuova Editrice, Roma, 2006, p. 19.

cipio de la fraternidad ha estado “oculto” en los pliegues de la modernidad. Si esto es así, puede entonces verificarse la existencia de trazas, de recorridos históricos alternativos donde los principios y prácticas que sustentaron y acompañaron la inclusión de la fraternidad en el tríptico primigenio francés se han manifestado históricamente desde aquella formulación, sin llamarla por su nombre. Pero, ¿cómo discernir si estos trazos de fraternidad están verdaderamente presentes en la historia? ¿Cómo distinguirlos de aquellas señales que con mayor fuerza emiten la libertad y la igualdad en este mismo pasado? ¿Cómo no confundirlas y pretender ver la (supuestamente ausente) fraternidad, en lugar de la libertad y/o la igualdad que trabajosamente se han desplegado en la modernidad?

Estas son preguntas difíciles de asir, pero son las mismas que nos ponen de una vez por todas en el camino de dilucidar si la fraternidad como categoría política, se ha encarnado o no históricamente desde que fue incorporada al famoso trío programático. Si la fraternidad se hubiese finalmente olvidado, de cara al futuro querríamos que vuelva a la agenda y a la praxis política. En eso podemos estar de acuerdo todos los que la valorizamos. En el presente, podríamos debatir activamente su inclusión categórica en, por ejemplo, las políticas públicas. Pero en el pasado, en la historia, todavía tenemos que saber si estuvo o no, si jugó algún papel en los eventos y procesos que nos conducen desde 1789 hasta hoy. Porque si estuvo realmente, aún con sus supuestos “seudónimos”, ello significará un gran aporte para los que la estudian y la practican contemporáneamente. Por empezar, éstos serán más continuadores y menos innovadores que lo que originalmente se pensaba, capitalizando las “fraternales” experiencias pasadas en beneficio del presente.

Este artículo presenta un mapa conceptual sobre la fraternidad en perspectiva histórica. De esta manera, se busca explorar e identificar aquellas características propias del término que es, a su vez, objeto de estos estudios. Así, la detección de los trazos pretéritos de fraternidad tendría que confrontarse con la identificación de algunos –sino todos– atributos que van a describirse,

para luego poder confirmar su presencia en un evento o proceso histórico dado. Asimismo, esta pieza propone el análisis específico de un estudio de caso: el Congreso Americano de Panamá de 1826 y sus secuelas en la América Latina decimonónica. De esta manera, se somete el ejemplo histórico elegido a un escrutinio preciso: definir si la idea de fraternidad, a través de la tipología desarrollada en la primera parte del trabajo, estuvo o no presente en dicho momento histórico, en sus propósitos, en sus metas y en sus alcances. Pero, ¿qué tiene de particular ese evento? ¿Por qué es relevante, si es que realmente lo es?

La lucha por la emancipación de las colonias españolas y portuguesas en América se dio en el contexto de la llamada *Era de las Revoluciones*<sup>3</sup>. Esta *Era* abarcó todo el espacio Atlántico, que pareció estrecharse en el ir y venir de ideas entre el viejo y el nuevo mundo. En efecto, el pensamiento de la Ilustración durante el siglo dieciocho y los postulados políticos de la Revolución Francesa hacia fines del mismo siglo, tuvieron gran impacto e influencia en la génesis y desarrollo de la independencia latinoamericana. La libertad y la igualdad, pero también la fraternidad, surcaron esas aguas para instalarse en un lugar inesperado de América: la colonia francesa de Haití. Como ha demostrado Antonio M. Baggio<sup>4</sup>, la revolución independentista de Haití, triunfante en 1804 como primera colonia (latino) americana emancipada –y primera república negra del mundo– incorporó a su ideario político aquello que su ex metrópolis comenzaba a dejar de lado: la fraternidad<sup>5</sup>. Más allá del devenir posterior del caso haitiano, tenemos aquí un primer ejemplo histórico del principio de la fraternidad llevado a la práctica, en este caso en un proceso de liberación colonial. No es casualidad que esto haya ocurrido en el contexto de lo que luego se deno-

3. HOBBSAWM, E.: *La era de las revoluciones, 1789-1848*, Editorial Crítica, Barcelona, 1997.

4. BAGGIO, A.M.: “La idea de fraternidad entre dos revoluciones: París 1789 – Haití 1791”, en: *Op. Cit., El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

5. FICK, C.E.: *The making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1990.

minará América Latina. Fuera del contorno espacial europeo, fue esta región del mundo la primera en poner a prueba los postulados y alcances del trípico francés como ideario político. De allí la importancia de su estudio.

Siguió luego, en el mismo marco epocal, el proceso emancipador de las colonias españolas y portuguesas, acontecido a partir de la década de 1810. Durante éste, sobresalió un sentido de pertenencia a una dimensión regional americana que excedió ampliamente los localismos coloniales. Fue la emergencia de un sujeto histórico nuevo, devenido en “comunidad histórica”, que al impulsar el logro de sus intereses políticos y sociales en el novel (¿y fraternal?) escenario revolucionario americano, promovió y dio vida a una “identidad histórica”<sup>6</sup>. ¿Cuál es el momento en que todo esto puede ponerse a prueba y comenzar a encarnarse políticamente? Pues cuando finalizó la lucha emancipadora a nivel continental y los nuevos espacios ya liberados contaron con la potestad y la autonomía necesaria para comenzar a definir su destino común<sup>7</sup>. En las vísperas del Combate de Ayacucho, ocurrido en esa región peruana un 9 de diciembre de 1824 y en la que el general Sucre venció a las fuerzas españolas (lo que se considera la batalla final por la independencia latinoamericana), Simón Bolívar convocó a una reunión de ministros plenipotenciarios de todas las regiones americanas ya liberadas del dominio colonial, en el “Istmo de Panamá [que] está a igual distancia de las extremidades; y, por esta causa podría ser el lugar provisorio de la primera asamblea de los confederados”<sup>8</sup>. Fue en este escenario poscolonial donde las ideas y principios que habían inspirado dicha gesta se pusieron en juego para dar un nuevo marco político a la etapa que se iniciaba. De allí la relevancia de estudiar lo ocurrido en

este Congreso. ¿Tuvo la fraternidad alguna incidencia en todo esto? Lo podemos analizar luego de precisar qué buscamos.

#### LA FRATERNIDAD COMO CATEGORÍA POLÍTICA

Estudiamos, a continuación, aquellas características específicas de la fraternidad como categoría política en la historia, ejemplificando cuando es posible en el escenario latinoamericano. Se aclara, sin embargo, que esta tarea es exploratoria. No pretende agotar ni mucho menos cerrar una definición sobre la fraternidad, que por otra parte está siendo estudiada desde una perspectiva interdisciplinaria. Sin embargo, estas puntualizaciones que siguen pueden contribuir a ampliar la densidad conceptual del tema desde una mirada histórica.

##### 1- Universalidad

Este aspecto es esencial para distinguir la fraternidad de otras categorías y conceptos. A lo largo de la historia, podemos ver distintos casos y ejemplos de relaciones y asociaciones fraternales. Sin ir más lejos, en el mismo momento de la independencia latinoamericana, había una corriente fraternal fuerte que unió a muchos líderes criollos que lucharon para la emancipación: la masonería. Este tipo de organizaciones secretas, como tantas otras formas asociativas, buscaban esencialmente unir facciones y aunar voluntades para fines específicos. Los procesos para alcanzar dichos fines debían ser liderados por los miembros de la logia respectiva, quienes a su vez se convertían en sus principales beneficiarios. No aparece, entonces, el carácter universal en estas asociaciones fraternas, el cual es un componente indispensable para la categoría que estamos delineando. Sin embargo, puede estudiarse en el devenir de un proceso histórico determinado (por caso, la emancipación americana), cómo este tipo de propuestas fueron adoptando una fisonomía universal. En otras palabras, que las fuerzas dinámicas que se despliegan en la historia tienen la capacidad de expandir (de

6. Ver IGHINA, D.: “Apuntes para una investigación sobre el principio de fraternidad en el pensamiento latinoamericano”, en éste volumen, pp. 21-32.

7. BETHELL, L., Editor: *Historia de América Latina. 5. La independencia*, Crítica Editorial, Barcelona, 2000.

8. BOLÍVAR, S.: “Convocatoria al Congreso de Panamá (7 de diciembre de 1824)”, en: *Simón Bolívar. Escritos políticos y sociales*, Escuela Talleres Gráficos Manchita, Buenos Aires, 2001, p. 66.

universalizar) el alcance de acciones fraternales inicialmente acotadas, siempre que la finalidad original de su formulación sea compatible con este curso de acción. Así, muchas de las iniciativas de la generación que luchó por la independencia americana pueden haber nacido de acciones fraternales específicas (de logias) pero luego fueron ampliadas, universalizadas, por los acontecimientos históricos que ellas mismas desataron. En sentido opuesto, las propuestas de grupos americanos que propiciaban una excluyente centralización política y estatal de estas naciones emergentes (como el caso de los Unitarios en la región del Río de la Plata), probablemente no devinieron en universales, fraternalmente hablando, porque su origen ya estaba signado por el interés mezquino y particular de quienes se beneficiarían por su aplicación<sup>9</sup>.

## 2- Diversidad

La fraternidad es universal, tal como se indicó precedentemente, pero no suprime las diferencias. De hecho, tiende a la unidad sobre la base del respeto a la diversidad. Este aspecto es fundamental para distinguirla de otras ideas y acciones, incluso formuladas desde una perspectiva fraternal, pero que se orientan a suprimir lo distinto. En el caso latinoamericano, podemos identificar al general Artigas de la Banda Oriental (Uruguay), como alguien que en el contexto de las luchas por la independencia procuró la unidad de los pueblos y etnias que habitaban el territorio que se quería liberar de España. Por el contrario, también marcamos aquellas acciones que no tuvieron en cuenta este aspecto de la fraternidad. Por ejemplo, algunas de las reformas liberales del siglo diecinueve en países como México, con importante presencia de comunidades de los pueblos originarios de América. Obsesionados por el ideario modernizador imperante

9. SAFFORD, F.: "Política, ideología y sociedad", en BETHELL, *Op. Cit.*, *Historia de América Latina. Volumen 6 (América Latina independiente, 1820-1870)*, Crítica Editorial, Barcelona, 2000.

en ese momento, muchos actores políticos de la época pensaron que la mejor manera de atraer el progreso a sus territorios era reconvirtiendo a los indígenas en pequeños y medianos propietarios individuales<sup>10</sup>. Para ello, e invocando un supuesto beneficio universal, centrado en lo económico, se pretendía poner fin al sistema comunitario en el que estos habitantes autóctonos habían vivido desde tiempos inmemoriales.

Así también, hacia finales del siglo diecinueve y comienzos del veinte, se evidencia históricamente una fraternidad de clase, centrada en ciertos grupos subalternos –particularmente obreros–, que buscó revertir su condición de dominados a través de acciones revolucionarias, muchas veces violentas, tendientes a eliminar a aquellos sectores oligárquicos que los oprimían, y a obtener compulsivamente la adhesión de otros grupos sociales como las emergentes clases medias<sup>11</sup>.

Resulta, pues, relevante buscar estos signos de fraternidad universal y de respeto a las diferencias, distintos de los casos anteriores. Podría parecer que esta característica sólo es susceptible de ser encontrada en la historia reciente, a través del concepto de un "otro" como sujeto histórico, pero existen otros ejemplos. El caso de José Martí y de la lucha emancipadora que él encarnó hacia finales del siglo diecinueve es revelador en este sentido. Aunque no logró su cometido –la libertad de Cuba– vivió y murió para que ésta se diese, no en beneficio de unos pocos, sino a través de una unidad nacional con proyección latinoamericana, que respetase las diferencias sociales y culturales de la población<sup>12</sup>. En otras palabras, unidad en la diversidad.

10. GUERRA, F.X.: *México: del antiguo régimen a la revolución*, Volumen I, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

11. HALE, C.: "Ideas políticas y sociales en América Latina 1870-1930", en BETHELL, *Op. Cit.*, *Historia de América Latina. Volumen 8 (América Latina. Cultura y Sociedad. 1870-1930)*, Crítica Editorial, Barcelona, 2000.

12. MARTÍ, J.: *Escritos políticos y sociales*, Escuela Talleres Gráficos Manchita, Buenos Aires, 2001.

### 3- Reciprocidad y responsabilidad

No basta con que la fraternidad tenga un apelativo universal ni respete la diversidad. Bajo la inclusión y la distinción puede ocultarse la indiferencia. Deben buscarse, en la historia, las relaciones de reciprocidad e integración –de fraternidad– que completan la idea de libertad y de igualdad<sup>13</sup>. Estas relaciones de pertenencia se articulan con la idea de responsabilidad, de reconocimiento de la identidad y del aspecto unitario del cuerpo social, respetando a su vez las multiplicidades. Es decir que la fraternidad no implica solamente respeto externo sino compromiso interior, y éste comienza poniendo al marginado, al excluido, en un mismo plano relacional que el resto de la sociedad. Tenemos ejemplos de algunas experiencias democráticas en la historia de la América Latina, especialmente en las primeras décadas del siglo veinte, donde se apoyó la inclusión y el reconocimiento de la diversidad, pero sin la responsabilidad de establecer relaciones de reciprocidad fraterna, especialmente hacia los sectores menos favorecidos por el orden social vigente en ese entonces<sup>14</sup>. Esto, entre otros muchos factores, puede haber contribuido a deteriorar el apoyo popular a dichas experiencias políticas, abriendo el camino para salidas autoritarias a las crisis de representación abiertas durante estos mismos procesos históricos. Por el contrario, varios ejemplos de movimientos indigenistas pudieron haber encarnado este aspecto de la fraternidad en la historia latinoamericana, al capitalizar su experiencia ancestral de relaciones de reciprocidad y redistribución conjugándolas con propuestas de integración, no exentas de contradicciones, a una entidad política mayor<sup>15</sup>. Habrá que ver el alcance de estas experiencias.

13. ROPELATO, D.: “Notas sobre participación y fraternidad”, en BAGGIO, *Op. Cit.*, *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*. Buenos Aires, Editorial Ciudad Nueva, 2006.

14. FERRARI, M.: *Los partidos políticos en la república radical. Prácticas políticas y construcción de poder*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

15. MALLON, F.: *Campesinado y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*, CIESAS, Colegio de Michoacán y de San Luis Potosí, México, 2003.

### 4- Experimentación

La fraternidad no puede ser sólo enunciada o debatida desde un punto de vista netamente intelectual y en un nivel teórico. Debe ser también experimentada, puesta en práctica. En episodios como la Revolución Mexicana de 1810, por ejemplo, se elaboraron discursos con continuas referencias a la unidad fraternal de las facciones combatientes contra el régimen dictatorial depuesto (el *Porfiriato*). Pero, en la experiencia histórica concreta, se trató de una guerra civil donde los postulados fraternales y universales se abrieron paso a sangre y fuego, muchas veces a expensas de las vidas de sus propios mentores e impulsores<sup>16</sup>. Por otro lado, la resistencia a la opresión y a las dictaduras militares de la segunda mitad del siglo veinte en Latinoamérica, tuvo llamamientos al debate y discusión de estrategias de supervivencia y oposición, todo ello sustentado por experiencias concretas de desobediencia civil, militancia pacífica y ampliación de las bases sociales de la creciente protesta contra los abusos y crímenes de dichos regímenes autoritarios. La idea de militancia fraternal, sumada a la experiencia vital de su aplicación en situaciones concretas, fue la característica de estos sucesos que pueden ser también estudiados desde la perspectiva de la fraternidad.

### 5- Creación colectiva

La fraternidad universal como categoría política fue el resultado de un proceso de elaboración conceptual y de experiencias colectivas que confluyeron, junto a la libertad y la igualdad, en ese momento histórico de finales del siglo dieciocho. La idea de la fraternidad se reconoce en una larga tradición cultural. Esas mismas raíces formaron parte del patrimonio y del ideario sobre el que la fraternidad se articuló con los otros dos componentes de la trilogía conceptual. Sin embargo, en la dinámica revolucio-

16. AGUILAR CAMIN, H.; MEYER, L.: *A la sombra de la Revolución Mexicana*, Editorial Cal y Arena, México, 1992.

naia desde 1789, el concepto de fraternidad fue enmendado, perdiendo su apelativo universal. Los Iluministas ya se habían apropiado del término cambiando el significado, como fue el caso de Rousseau, para quien la fraternidad debía difundirse entre los ciudadanos y contribuir, desde la infancia, a reforzar la unión dentro del Estado, es decir, fronteras hacia adentro (Baggio, 2006b)<sup>17</sup>. Al ser reinterpretada y despegarse de la experiencia popular que la había instalado en el ideario programático de la revolución, la fraternidad perdió fuerza en un discurso político francés para el cual la libertad y la igualdad sólo se aplicaban en territorio europeo. Sin la interpelación ni la dimensión universal de la idea de fraternidad, este nuevo discurso pudo articular los otros principios a su medida y a su propio interés<sup>18</sup>.

El proceso emancipador de la América Latina pondría a prueba esta nueva interpretación. Los actores políticos que participaron del proceso de independencia en la región advirtieron la visión europeizante que emanaba de estas ideas. Muchos miembros de los sectores dirigentes criollos buscaron replicarlas en sus territorios, apropiándose de estos principios como lo habían hecho los revolucionarios franceses después de 1789. Pero en América, estos grupos de la elite criolla encontraron una gran resistencia entre los sectores populares, como los mulatos, mestizos, negros y también las comunidades indígenas. Éstos se opusieron, algunas veces tenazmente, a imposiciones que venían a borrar sus rasgos culturales más marcados<sup>19</sup>. De allí que la fraternidad puede ser rastreada históricamente como un factor desequilibrante y desarticulador de diseños y arquitecturas políticas elitistas o facciosas. Su riqueza también radica en que no puede decirse que es reivindicada por y para unos, sin los otros. Su origen y trayectoria como experiencia histórica colectiva que confluye en la revolución francesa no resiste esa apropiación mezquina.

17. Ver BAGGIO, A.M., *Op. Cit.*

18. ROSANVALLON, P.: *El modelo político francés. La sociedad civil contra el Jacobinismo, desde 1789 hasta nuestros días*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

19. ANNINO, A.; CASTRO-LEIVA, L.; GUERRA, F.X., Editores: *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, IberCaja Editorial, Zaragoza, 1994.

## 6- Pertenencia

Este aspecto es uno de los que se considera crítico a la hora de explicar el ostracismo de la fraternidad universal en la historia política moderna. Si se reconoce una relación fraternal y ésta es universal, significa que todos somos hermanos e integrantes de una misma familia humana, postulado éste que encontramos en las principales religiones del mundo. Pero los fundamentos de la política moderna separaron lo religioso de lo laico, hasta el punto tal que lo segundo negó completamente lo primero, constituyendo una verdadera “teología civil”<sup>20</sup>. Existe, en verdad, un prejuicio religioso que es refractario a todo lo que provenga de dicha esfera. No obstante, la fraternidad universal se instala en el tríptico fundante de la política moderna procedente de esa experiencia colectiva también de tipo religioso. Evidentemente, esta procedencia no es inmediatamente explicitada y reconocible en las experiencias históricas donde la fraternidad universal puede haber jugado un cierto rol. Pero se puede comenzar estudiando el grado de amplitud y acogida de los actores de esas experiencias fraternales, como primer y necesario paso. La pertenencia a una única familia humana genera la fraternidad, mientras que, a su vez, la fraternidad hace visible a dicha familia.

## 7- Conflictividad optimista

Sencillamente no puede negarse la existencia de los conflictos en la historia, en la política, en la condición humana. Una perspectiva integrista podría argumentar, erróneamente, que si hay fraternidad no hay conflictos, y viceversa. En todo caso, un paso importante es descubrir, en las experiencias históricas, cómo la fraternidad pudo haber contribuido a encauzar y poner fin a ciertos conflictos. Así, por ejemplo, las primeras comunidades cristianas buscaron resolver fraternalmente las divisiones

20. PEZZIMENTI, R.: “Fraternidad: el porqué de un eclipse”, en BAGGIO, *Op. Cit.*, *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

de su época: la religiosa (entre judíos y paganos), la social (entre esclavos y libres) y la antropológica (entre hombre y mujer), tal como lo anunciase San Pablo en sus cartas<sup>21</sup>.

Para diversas concepciones e ideologías de la modernidad, la fraternidad universal no constituyó un instrumento adecuado para hacer frente a las complejidades de la política. La Ilustración dejó de lado los presupuestos religiosos y la experiencia histórica para formular principios generales y abstractos que requirieron cada vez más de una mano autoritaria para su sostenimiento. Los conservadores y defensores del Antiguo Régimen recelaron del triunfo de la sociedad de la opinión sobre el saber, lo que juzgaron como la derrota de lo concreto y lo real en nombre de la ideología, potenciando su desconfianza hacia las masas. Y algunos marxistas (como Gramsci) propusieron profundizar la revolución sobrepasando lo económico y llegando a un plano cultural, a través de una nueva cosmovisión del hombre y del mundo que debía ser revelada y transmitida por los intelectuales<sup>22</sup>.

En todos estos casos, la concepción del poder fue la de un bien escaso y distribuido desigualmente en la sociedad. Éste debía ser asido para el ejercicio de la autoridad y para la legitimación de las propias ideas y voluntades. El poder, como síntoma de la voluntad de potencia, tal cual se lo ha descrito, dejó poco margen para la introducción de un principio inclusivo como el de la fraternidad universal<sup>23</sup>. Al mismo tiempo, la modernidad se ha caracterizado por la incorporación de las masas a la vida pública y la simultánea necesidad de controlarlas, evitando inclusiones generalizadas e idealizadas de los ciudadanos en la esfera pública ligada a la acción y fines de la

21. CODA, P.: "Para una fundamentación teológica de la categoría política de la fraternidad", en: BAGGIO, *Op. Cit.*, *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

22. PEZZIMENTI, R.: *Política y religión. Legado cultural de la secularización*, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2008.

23. LO PRESTI, A.: "El poder político en búsqueda de nuevos paradigmas", en: BAGGIO, *Op. Cit.*, *El principio olvidado: la fraternidad. En la política y el derecho*, Editorial Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

política. Esto llevó a la separación neta entre los ideales de la sociedad liberal-democrática y la praxis política basada en el control, la coerción física y la verticalidad de las relaciones sociales. Recostada sobre este último aspecto pragmático, la política y las relaciones políticas de la modernidad han sido constreñidas en un paradigma conflictual y hegemónico. No es extraño pues, para este modelo, la desconfianza y el rechazo de todo moralismo político que contradiga el terreno de la praxis.

El paradigma de la fraternidad universal no niega ni se propone suprimir los conflictos. Sin embargo, la concepción de poder que le viene asociada es incompatible con la producción y la exacerbación de los conflictos para asegurar privilegios, para dominar a otros, o como medio para obtener más poder. La fraternidad cuestiona la visión pesimista de la historia, motorizada por el conflicto social permanente. Efectivamente, en el paradigma conflictual, no hay espacio para el altruismo, la reciprocidad, el amor, como fuerzas vitales de la historia. Y sin embargo, aun en las situaciones conflictivas más exacerbadas, estas fuerzas positivas aparecen y se pueden constatar. Sólo que son leídas desde el conflicto como gestos ingenuos, acciones estúpidas o prácticas sin sentido ni impacto alguno en lo real. La historia latinoamericana tiene muchos ejemplos donde todo esto puede someterse a escrutinio.

Por lo tanto, la fraternidad no reniega del conflicto sino que plantea una conflictividad positiva. Una donde la solidaridad, el diálogo, las mutuas concesiones, la aceptación del otro, traccionan hacia la resolución inclusiva y equitativa de los problemas. La aceptación de la posibilidad real que estas fuerzas positivas actúen en la historia, junto a todas aquellas que potencian o perpetúan la lucha y la disputa social, parece constituir un problema epistemológico para el paradigma conflictivo. Sus premisas no lo admiten, contrariamente a la fraternidad, que sí admite el conflicto junto con otras categorías de análisis de la realidad histórica. En este sentido, no resulta ingenuo estudiar una historia, como la latinoamericana, donde ambas fuerzas se ponen de manifiesto y nos muestran una realidad matizada por

las llagas y desigualdades sociales pero también por la irreducible fuerza de la solidaridad y la esperanza.

Todas las características descriptas, propias de la fraternidad universal como categoría política, pueden ser rastreadas históricamente. Éstas constituyen una metodología para su búsqueda en el pasado, sin forzamiento interpretativo de las fuentes primarias que se han preservado. De allí la propuesta que sigue, de estudiar todo esto a través de un ejemplo histórico concreto: El Congreso de Panamá de 1826.

#### EL CONGRESO ANFICTIONICO DE PANAMÁ (1826)<sup>24</sup>

La idea de convocar a una reunión general para organizar políticamente a los territorios americanos recientemente independizados de España y Portugal, no era exclusivamente parte de una estrategia de concentración de poder pergeñada por Simón Bolívar y sus seguidores. Si bien fue el *Libertador* quien tomó la iniciativa a fines de 1824, lo hizo siguiendo una línea de pensamiento que habían inaugurado los precursores de la independencia latinoamericana. Tal fue el proyecto de Francisco de Miranda, quien ya en 1791 propuso constituir “de la América Unida una grande familia de hermanos”<sup>25</sup>. Luego, durante la gesta emancipadora, los latinoamericanos avanzaron en su proyecto de liberar toda la América Hispánica, sin contentarse con ganar la libertad solamente para sus regiones de origen.

No habían culminado las luchas en pos de la libertad cuando Colombia, siguiendo el mandato bolivariano, comenzó a negociar y rubricar tratados bilaterales con los otros territorios emancipados o a punto de hacerlo: con Perú y Chile en 1822, y

24. Anfictionico. De *Anfictionia*: confederación de antiguas ciudades griegas, reunidas en igualdad, para tratar asuntos de interés general. Con ese significado, el término fue incorporado a la convocatoria del Congreso de Panamá.

25. DE LA REZA, G.A.: *El Congreso de Panamá de 1826 y otros ensayos de integración latinoamericana en el siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana, Ediciones y Gráficas Eón, México, 2006, p. 13.

con Argentina, México y Centro América en 1823. Todos estos documentos tuvieron en común mucho del texto, para facilitar lo que se consideraba una eventual confirmación en conjunto. Para ello, varios de los tratados preveían la conformación de “una asamblea compuesta de dos plenipotenciarios por cada parte [para lograr un] pacto de unión, liga y confederación perpetua”<sup>26</sup>. Estos dos enviados por cada región emancipada deberían contar con poderes extraordinarios para llegar rápidamente a los anhelados acuerdos políticos que se esperaban luego de la independencia. Pero, al mismo tiempo, dichos pactos no afectarían “el ejercicio de la soberanía nacional” de las partes. Por lo tanto, la convocatoria tenía una aspiración universal, pero con respeto a la diversidad. A su vez, se referían a “la prosperidad, la mejor armonía y la buena correspondencia” entre los “pueblos, súbditos y ciudadanos”, apelando a la (re) creación colectiva de los lazos preexistentes de estos “pueblos hermanos”, más allá de las formas de organización estatal diversa que los Estados miembros adoptasen<sup>27</sup>.

Aún cuando las propuestas de Bolívar no escondían sus pretensiones hegemónicas en ese escenario postindependiente, su convocatoria al congreso general ponía de relieve la continuidad y confirmación de los ideales emancipadores. En efecto, el Libertador sostenía que “consolidar el poder de este gran cuerpo político pertenece al ejercicio de una autoridad sublime, que dirija la política de nuestros gobiernos, cuyo influjo mantenga la uniformidad de sus principios, y cuyo nombre solo calme nuestras tempestades”<sup>28</sup>. Sólo faltaba poner su nombre a esa “autoridad sublime”. Pero junto con estas pretensiones, que debían luego confirmarse o no, Bolívar propuso dos cosas que

26. Cf. por ejemplo, artículos 12, 13 y 14 del *Tratado de unión liga y confederación perpetua entre Colombia y México*. Ciudad de México, 3 de octubre de 1823. Todos los documentos citados a continuación se encuentran publicados por Germán A. de la Reza en su *Estudio y fuentes documentales anotadas. El Congreso de Panamá de 1826, Op. Cit.*

27. Nótese la correspondencia del texto con la universalidad, diversidad y creación colectiva, tres características *fraternas* como hemos visto en la primera parte de este trabajo. Cf. artículos 1, 15 y 17 del tratado ya citado.

28. Ver BOLIVAR, S., *Op. cit.*, p. 66.

se acercaban al ideario fraternal: la formación de una *confederación* y la sede inicial del congreso, en la ciudad de Panamá.

La convocatoria al congreso le asignaba un carácter *anfictiónico*, derivado de esta forma organizacional de la Grecia antigua, que originalmente había tenido un carácter religioso pero al que eventualmente se le habían sumado funciones políticas. Entre sus características se destacaban la igualdad en la representación (dos por ciudad) y la rotación de sus sedes, siempre en la búsqueda del equilibrio e igualdad entre las partes. De allí que se impulsaba también la creación de una confederación como el sistema político más apropiado para lograr la integración de todas las regiones recientemente emancipadas. Junto con ello, Bolívar propuso y logró que el congreso se reuniese en Panamá, una ciudad cuyo principal atributo en aquel momento era la de estar equidistante de las regiones participantes, incluyendo eventualmente a los Estados Unidos a pesar de los deseos bolivarianos en sentido contrario. Se buscaba así evitar la preeminencia de alguna de las ciudades donde se afianzaban los poderes regionales más fuertes. Y a pocos meses de la apertura formal del Congreso, Bolívar se refería a que “ningún [Estado miembro] sería débil con respecto a otro, ninguno sería más fuerte (...). La diferencia de origen y de colores perdería su influencia y poder (...)”<sup>29</sup>. Por lo tanto, la convocatoria se basaba y tenía en cuenta algunas de las premisas políticamente fraternas, que también habían emergido durante las guerras de independencia en América.

Sin embargo, la insistencia de Bolívar al intentar personificar un poder centralizador y mediador durante esos años, trajo oposiciones al proyecto confederal. Su mismo vicepresidente en Colombia, Francisco de Paula Santander, quien atendía los asuntos de gobierno mientras Bolívar se ocupaba de consolidar la organización de los territorios recientemente emancipados, consideraba muy difícil poder llegar a concretar una organización política de esta naturaleza, al menos en lo inmediato. Pero

Santander no se opuso a la realización del congreso, sino que instruyó a los ministros plenipotenciarios colombianos que concurren para que discutieran asuntos que él consideraba importante tratar allí. Por un lado, buscó profundizar los acuerdos en materia de cooperación militar defensiva entre todos los países miembros. Por otro, impulsó el carácter inclusivo de los posibles acuerdos, al proponer “fijas las relaciones políticas y comerciales que deben existir entre las partes contratantes y los Estados que, como Haití, han declarado su independencia de la metrópoli, pero que no han sido reconocidas”<sup>30</sup>.

Fue por incidencia de la fraternidad que se buscó afirmar la legitimidad en la relación con Estados aún no reconocidos como independientes por sus ex metrópolis, como el caso anterior de Haití. Y esa misma inspiración sirvió de base para asumir el compromiso de luchar por la independencia de Puerto Rico y Cuba, todavía colonias de España al momento de celebrarse el congreso<sup>31</sup>. Si bien la libertad había sido conquistada durante las guerras de independencia por los países presentes en el congreso, la igualdad todavía no hallaba un amplio espacio entre los impulsores del congreso panameño. En este sentido, las instrucciones del colombiano Santander a sus ministros plenipotenciarios, procurando “abolir el tráfico de esclavos de África”, igual a la que traían los otros representantes de los países participantes, indica la creciente importancia de esta cuestión. Sin embargo, ninguna mención se encuentra respecto a la inclusión de los pueblos originarios de América. Aún más, las instrucciones a los ministros peruanos se distanciaban de las del colombiano, aconsejando evitar tomar la iniciativa respecto de las relaciones políticas y comerciales con Haití, por temor a que el ejemplo de esa primer república negra del mundo “incendiara a nuestros esclavos inspirándoles un deseo ardiente de emanciparse y el país se viera amagado de involucrarse en una

30. DE PAULA SANTANDER F.; GUAL P.: *Agenda de las negociaciones del congreso*, Bogotá, 9 de febrero de 1825.

31. *Primeras Instrucciones a los ministros plenipotenciarios del Perú*, Lima, 15 de mayo de 1825.

29. BOLÍVAR, S.: *Un pensamiento sobre el Congreso de Panamá*, Lima, febrero de 1826.

revolución desastrosa”<sup>32</sup>. Esto último indica que sin la experimentación ni el sentido de reciprocidad y responsabilidad analizadas en la primera parte del trabajo, las relaciones fraternales que se planteaban iban a tener una fuerte limitación por la reticencia a la igualdad que se puso de manifiesto en algunos de estos documentos instructivos.

Pero no debe verse a estos documentos como posiciones tomadas y definitivas de los países participantes. La dinámica política del escenario postindependiente latinoamericano iba modificando posturas y, si se quiere, enriqueciendo los aportes de cada uno. Así, las terceras instrucciones a los enviados peruanos, a mediados de 1826 y en vísperas al inicio del congreso, incluyeron el proyecto de unidad “respetando todas las formas de gobierno por diferentes que sean”<sup>33</sup>. Además de impulsar el fin de la trata de esclavos y comprometerse a luchar por la independencia de Cuba y Puerto Rico, el tercer instructivo peruano llamaba “a robustecer las alianzas entre los Estados americanos y a estrechar los vínculos de su recíproca amistad [lo que] sería muy conforme a los sentimientos de fraternidad que deben reinar entre ellos”<sup>34</sup>.

Junto con Perú, la Gran Colombia<sup>35</sup> y la Federación Centroamericana<sup>36</sup>, los Estados Unidos de México formaron el grupo de los países confederados y miembros plenos participantes del Congreso Anfictiónico de Panamá. También convocados, aunque finalmente ausentes, fueron Chile, Brasil y las Provincias Unidas del Río de la Plata (Argentina). Esta última se encontraba por esa época con varias disputas por el liderazgo de esa región sudamericana. Si bien para ese entonces Uruguay

32. *Segundas instrucciones a los ministros plenipotenciarios del Perú*, Lima, 18 de febrero de 1826. No obstante ello, Perú también quería impedir, junto con Colombia y los demás miembros plenos, el “tráfico de esclavos en toda la América”.

33. *Terceras instrucciones a los ministros plenipotenciarios del Perú*, Lima, 25 de mayo de 1826.

34. *Terceras Instrucciones... Op. Cit.*

35. Integrada, en aquel momento, por lo que hoy son Venezuela, Colombia y Ecuador.

36. Integrada, en aquel momento, por Guatemala, Nicaragua, Honduras, El Salvador y Costa Rica.

y Paraguay ya tenían un perfil totalmente independiente, luchaban por consolidarlo frente al centralismo de Buenos Aires. Quizá por no haber hasta entonces definido dicho proceso emancipador, estos dos países no fueron tenidos en cuenta al momento de la convocatoria al congreso. A su vez, se invitó a Gran Bretaña y a los Estados Unidos de Norteamérica. Los británicos, como país poderoso e influyente en esa época, participaron como observadores, mientras que los Estados Unidos de Norteamérica designaron a sus representantes, los instruyeron, pero éstos no llegaron a tiempo a Panamá. Evidentemente, los aportes de cada invitado reflejaban sus propias preocupaciones. México, que venía de una corta y despótica experiencia monárquica luego de su independencia, propuso el compromiso de los confederados “a sostener las formas republicanas”<sup>37</sup>. El representante de Gran Bretaña, por su parte, tenía instrucciones de no intervenir en los debates y tratar de obtener ventajas comerciales de la confederación, que era uno de los objetivos centrales de ese país en el contexto posterior a la independencia del continente americano<sup>38</sup>. El mismo interés económico primó en las instrucciones del gobierno norteamericano a sus ministros plenipotenciarios, como miembros plenos del congreso al que finalmente no llegaron. Tal había sido el carácter de la invitación hecha por México y Colombia, pese a la posición recelosa de Bolívar que no veía bien la inclusión de los Estados Unidos de Norteamérica en el proyecto anfictiónico. De hecho, el instructivo norteamericano “desecha la idea de un consejo anfictiónico (...) que quizá convendría a un número de Estados pequeños y reducidos”. La propuesta de inclusión selectiva y jerarquización de los eventuales miembros de la confederación llevó a los norteamericanos a proponer “que en la actualidad, Haití no debe ser reconocido como una potencia soberana independiente”. Pero esta era una idea contraria a la inspiración de universalidad y diversidad fraternal que hemos visto en las ins-

37. *Instrucciones a los ministros plenipotenciarios de los Estados Unidos Mexicanos*, México, 9 de marzo de 1826.

38. Ver DE LA REZA, G.A., *Op. cit.*, p. 27.

trucciones de los otros países latinoamericanos que estuvieron en Panamá. Ninguna de estas cuestiones pudo ser tratada en Panamá ante la ausencia de los representantes norteamericanos, pero dan una clara idea de la posición de este país respecto de las cuestiones que allí se trataron. En ese orden, un aporte interesante del país del Norte fue el de propiciar, de manera explícita, el “libre ejercicio de religión [es decir] la libertad de conciencia”, lo que no había sido incluido en las otras propuestas señaladas<sup>39</sup>.

La ausencia de otros países latinoamericanos obviamente debilitó el encuentro internacional panameño. Las razones fueron diversas, aunque siempre vinculadas con la inestabilidad política interna de cada lugar, que fue una característica general de ese período y una de las principales razones por las que no pudo sostenerse la continuidad del proyecto confederativo. A esto deben sumarse intereses particulares. Las Provincias Unidas del Río de la Plata (Argentina), por ejemplo, siempre recelaron del proyecto bolivariano objetando los esfuerzos de integración y, de hecho, boicoteándolos en lo posible. Chile, en cambio, había suscripto uno de los acuerdos bilaterales previos a la convocatoria del congreso anfictionico, pero al momento de llevarse a cabo en 1826, estaba atravesando un periodo de fuerte inestabilidad política interna y al mismo tiempo reconfigurando sus prioridades regionales. Bolivia, por su parte, declaró su independencia en agosto de 1825 y designó sus representantes en julio de 1826, prácticamente cuando el Congreso de Panamá estaba terminando. Al poco tiempo, los enfrentamientos con Perú alejaron a Bolivia del proyecto confederativo. Bolívar también invitó a Brasil a enviar ministros plenipotenciarios a Panamá, aun cuando se trataba de un gobierno monárqui-

39. *Instrucciones a los ministros plenipotenciarios de Estados Unidos de Norteamérica*, Washington, 8 de mayo de 1826. En las *Segundas Instrucciones a los ministros plenipotenciarios de los Estados Unidos de Norteamérica*, (Washington, 16 de marzo de 1827), se refiere también a que “los proyectos y miras ambiciosas de Bolívar, han disminuido en extremo las bien fundadas esperanzas que tuvimos de las resultas favorables del congreso...”.

co regido por un Emperador de origen portugués y con una economía basada en el sistema esclavista. Aunque finalmente el Imperio Brasileño no participó del congreso, su inclusión muestra la amplitud y diversidad de la convocatoria más allá de las diferencias sustanciales que existían en aquel momento entre los nuevos países latinoamericanos.

El Congreso Anfictionico sesionó en la ciudad de Panamá entre el 22 de junio y el 15 de julio de 1826. Los principales temas debatidos en las diez sesiones en las que se dividió fueron la ratificación de los tratados de unión y la eventual constitución de una confederación, el sostenimiento y defensa de la independencia recientemente alcanzada, la ayuda a aquellas colonias que aun no lo habían logrado (se menciona a Cuba y Puerto Rico, pero también a las Islas Canarias y a las Filipinas), afianzamiento de los lazos comerciales, abolición de la esclavitud y el criterio para fijar los límites de los nuevos países latinoamericanos entre sí. Se trataba de una agenda amplia que incluía puntos concretos y de interés para los participantes. En el desarrollo de las sesiones “habían reinado la fraternidad, la franqueza y el amor más puro a la causa pública,” según dichos de sus participantes<sup>40</sup>. El proyecto de confederación resultante del congreso incluyó los principales puntos señalados, indicando que en adelante se reunirían cada dos años para profundizar la unión y la paz, “deseando las partes contratantes hacer cada vez más fuertes e indisolubles sus vínculos y *relaciones fraternales* por medio de conferencias frecuentes y amistosas”, e invitando a otros países de la región a sumarse<sup>41</sup>. En algunos pasajes, el tratado hacía referencia explícita al tipo de unidad política que se buscaba construir: “En el caso de que alguna de las Partes Contratantes pida a la Asamblea su dictamen o consejo sobre

40. *Protocolos del Congreso de Panamá. Décima Conferencia*. Ciudad de Panamá, 15 de julio de 1826. Acta firmada por todos los ministros plenipotenciarios presentes.

41. *Protocolos del Congreso de Panamá. Tratado de Unión, Liga y Confederación Perpetua. Artículo 11*, Firmado en la ciudad de Panamá, 15 de julio de 1826. El tratado se encabezaba con la fórmula: “En el nombre de Dios Todopoderoso, autor y legislador del universo”.

cualquier asunto o caso grave, deberá ésta darlo con toda la franqueza, interés y buena fe que exige la *fraternidad*<sup>42</sup>.

Expresiones tales como *amistad, hermandad, armonía y buena inteligencia, conciliación y mediación, transigir amigablemente, decisión conciliatoria, vivir en paz con todas las naciones del Universo*, aparecen en el tratado. Todos son sinónimos de una relación política que se basaba en algunas de aquellas características de la fraternidad política analizadas en la primera parte de este trabajo. Inclusive, ciertas previsiones del tratado ayudaban a amar la patria ajena como la propia (otra característica *fraternal*), estableciendo que “Si un ciudadano o ciudadanos de una República aliada prefiriesen permanecer en el territorio de otra, conservando siempre el carácter de ciudadano del país de su nacimiento o de su adopción, dicho ciudadano o ciudadanos gozarán igualmente en cualquier territorio de las Partes Contratantes en que residan de todos los derechos y prerrogativas de naturales del país en cuanto se refiere a la administración de justicia y a la protección que correspondiere a sus personas, bienes y propiedades”<sup>43</sup>.

Entre sus carencias, el proyecto de confederación no era explícito acerca de los mecanismos arbitrales propuestos para resolver las eventuales diferencias entre los miembros. Hablaba también de una alianza militar cuyo propósito era la defensa común, pero dejaba más dudas que certezas respecto de su conformación, comando y forma de intervención. Todo esto, sumado a la inestabilidad política como trasfondo constante de la historia regional del período posindependiente, fue debilitando las chances de ratificación de dicho tratado, aún entre los países representados en Panamá. Sin embargo, los informes de los participantes ratifican el ambiente de consenso político que se logró en la ocasión, confirmando “superabundantemente el espíritu de moderación y *fraternidad* que nos conducía”, según el ministro plenipotenciario de Colombia, Pedro Briceño Méndez. Refiriéndose a la actitud de la delegación mexicana,

por ejemplo, Méndez señaló que no se avanzó más en un tratado comercial porque Gran Bretaña y Estados Unidos de Norteamérica presionaban para obtener ventajas, mientras que “el gobierno mexicano estaba decidido a sostener sus principios de preferencia a favor de sus *cohermanos* [confederados]”. Según este mismo testimonio, fue el clima de fraternidad política lo que ayudó a avanzar en los acuerdos, “que sobre todo nos importaba dar pruebas de amor a la paz, y disposición para abrazarla aunque fuese a costa de algún sacrificio...”<sup>44</sup>.

Mientras tanto, se resolvió que el congreso se trasladase a la ciudad de Tacubaya, vecina a la capital de México. Al cabo de un tiempo de dicho traslado y debido a los acontecimientos políticos en la región, se fue agotando la incidencia y actuación del congreso mismo. Finalmente, y ante la falta de respuesta de sus respectivos países, los representantes que quedaban decidieron dar por finalizada su labor. Esto ocurrió el 9 de octubre de 1828 y en esa sesión final escribieron “que les causaba el dolor más profundo, cual no podrían jamás decir cumplidamente, considerar separados de sus compañía a Sus Excelencias [los participantes del congreso]”. Quizás no era aquel el momento propicio para avanzar en los proyectos de unidad que ellos habían discutido y consensuado, pero quedaban las propuestas para que “en otro tiempo y circunstancias acaso se puedan renovar con mejor éxito”<sup>45</sup>.

Estos tiempos se vislumbraron en ciertos momentos a lo largo del siglo diecinueve: Lima, Perú (1847-48); Santiago de Chile (1856-57) y nuevamente en Lima, Perú (1864-65). Pero en ninguno de estos encuentros regionales estuvieron presentes todos los países latinoamericanos ni se llegaron a acuerdos ratificados y duraderos. Diplomática y políticamente, el proyecto de confederación pareció extinguirse. Si bien las rivalidades

44. Informe del ministro plenipotenciario Pedro Briceño Méndez al Secretario de Estado del Departamento de Relaciones Exteriores de Colombia sobre las negociaciones en el Congreso de Panamá. Bogotá, 15 de agosto de 1826.

45. Protocolos del Congreso de Panamá. Conferencia final. Tacubaya, México, 9 de octubre de 1828.

42. *Ibid.*, artículo 20.

43. *Ibid.*, artículo 23.

habían ido creciendo y por lo tanto ahuyentando las chances de unidad, estos encuentros recordaron una y otra vez los lazos comunes entre los pueblos latinoamericanos. Como se afirmó en 1848 en Lima: “ligados por los vínculos del origen, el idioma, la religión y las costumbres, por su posición geográfica, por la causa común que han defendido, por la analogía de sus instituciones y, sobre todo, por sus comunes necesidades y recíprocos intereses, no pueden considerarse sino como partes de una misma nación”<sup>46</sup>. O en 1856 en Chile: “...como miembros de la gran familia americana, ligados por intereses comunes [...], y por muchos otros vínculos de *fraternidad*”<sup>47</sup>. Este fue el legado del primer siglo independiente en América Latina, cuyos lazos iban a revitalizarse a lo largo del siglo veinte hasta hoy.

#### CONCLUSIONES

La fraternidad como categoría política se recortó claramente en el umbral histórico de la Revolución Francesa de 1789 junto a la libertad y la igualdad. También tuvo una incidencia concreta en el pensamiento y la acción política latinoamericana, especialmente para la generación de la independencia, a comienzos del siglo diecinueve. Algunas de sus características, que la distinguen de otros significados de lo “fraternal”, pueden rastrearse históricamente. Y si bien no se puso de manifiesto con todos sus atributos en el marco epocal analizado, tampoco lo hizo la libertad o la igualdad. Los tres componentes del tríplico francés fueron abriéndose paso en la experiencia independiente latinoamericana y, se puede argumentar, todavía empujan. En este sentido, el estudio de caso escogido en este trabajo –Congreso de Panamá de 1826– demuestra que la fraternidad

46. *Tratado de Confederación. Prólogo*. Congreso de Lima, Perú, 8 de febrero de 1848. Dicho tratado comienza invocando “El nombre de la Santísima Trinidad”.

47. *Tratado Continental. Prólogo*. Congreso de Chile, Santiago, 15 de septiembre de 1856. En el artículo 24 de este tratado se señalan iguales derechos “otorgados, todos y cada uno de los que concede cada Estado en reciprocidad de todos y cada uno de los que otros Estados le otorguen”.

fue entendida políticamente por los actores históricos que, con limitaciones, quisieron aplicarla. Y su significado y legado no fue “olvidado” sino que transitó, quizá, por otras dimensiones vinculadas al universo cultural de la América Latina, para emerger nuevamente al plano político en la segunda mitad del siglo veinte.

Los potenciales confederados reunidos en Panamá a mediados de 1826, de acuerdo a sus propios testimonios y con los acuerdos alcanzados, construyeron acuerdos políticos en los que la idea de fraternidad no estuvo ausente. Esta era parte del legado de las luchas por la independencia, especialmente en lo atinente a la universalidad de la causa emancipadora. No habría libertad plena si ésta no lograra llegar a todos los confines de América. Las instrucciones que los plenipotenciarios recibieron de sus gobiernos hablan de la conciencia de diversidad política que debían respetar, tanto sea en la forma de gobierno que decidiesen adoptar los nuevos países y futuros confederados como los asuntos internos de cada uno. El modelo anfictiónico, más allá de sus posibilidades concretas de aplicación, justamente apuntaba a la conformación de una confederación amplia, plural y, sobre todo, de iguales. Claro que la igualdad política todavía no reconocía su dimensión social: lo pueblos originarios no fueron tenidos en cuenta ni mencionados en estos acuerdos. En tal caso, se esperaba que éstos se integrasen como ciudadanos individuales en los países emergentes de la región. Distinto fue el caso de la población de origen africano, puesto que pese a ciertas reticencias que se han marcado, primó el criterio de impulsar el fin de la trata de esclavos y la abolición de la esclavitud, lo que en parte explica la reticencia a la iniciativa confederal, por parte de países esclavistas como el Imperio Brasileño y los Estados Unidos de Norteamérica.

La mención explícita de la unión y amistad entre “pueblos, súbditos y ciudadanos” de América, más allá de los países y los Estados, indica el reconocimiento de la fraternidad como una creación epocal y colectiva, que no debía ser apropiada por ninguna nación o grupo social en particular. Y esto ayudó a

desnudar, en muchos casos, las aspiraciones personales y hegemónicas de los actores históricos de esta trama, desde Bolívar mismo hasta Gran Bretaña y los Estados Unidos de Norteamérica. Al mismo tiempo, fue esta última la que propuso la libertad de conciencia como un aspecto a tener en cuenta, lo que había sido completamente omitido por los representantes latinoamericanos. Por ende, el carácter colectivo de los aportes reconoció una interesante variedad de procedencia y un cierto sentido de pertenencia a un ámbito común que, trabajosamente, buscaba abrirse paso. Claro que mucho de esto no prosperó en realidades concretas en aquel tiempo, pero fue constituyendo un legado, una base sólida para otros tiempos que llegarían luego.

La fraternidad política fue experimentada por los ministros plenipotenciarios que estuvieron en Panamá. Muchos de los acuerdos, de los mismos términos utilizados en la redacción de los documentos, no se explican sin ella. Al mismo tiempo, estos representantes no eran ejemplos extraordinarios o casos raros de políticos y diplomáticos, sino emergentes de una voluntad general de unión que sólo fue doblegada por las dificultades que tuvieron que enfrentar los nuevos gobiernos y sus actores. Claro que su actuación no debe ser idealizada. De hecho, como vimos, fueron casi “abandonados” por sus propios países debiendo ellos mismos tener que poner fin al congreso que habían sostenido en Panamá primero y en Tacubaya (México) después. Ese desinterés y reticencia a ratificar los acuerdos alcanzados, muestra la contradicción epocal de un ideal fraternal con aspectos ciertamente delineados y una realidad política que empujaba en otra dirección. La conciencia política de la construcción de naciones soberanas y totalmente autónomas en América Latina fue abriéndose paso a medida que los liderazgos de la generación de la independencia iban extinguiéndose. Esto trajo mayores rivalidades, recelos y la convicción de mirar cada uno hacia adentro de sus propios límites geográficos. Límites estos, que iban a inaugurar una larga serie de conflictos “fratricidas” entre países latinoamericanos, a medida que la confederación moría aún antes de nacer. ¿Moría realmente? Quizá sí, de

la forma que había sido imaginada por Bolívar y tantos otros. Pero al mismo tiempo alimentaba y continuaría alimentando un terreno común, un espacio cultural colectivo, “oculto” durante mucho tiempo, cuya riqueza iba a servir de base más sólida para los nuevos proyectos de integración, pero 150 años después, a finales del siglo veinte.

Puede argumentarse que la fraternidad, como categoría política, es un concepto elusivo desde el punto de vista histórico. Quizá tan amplio que casi se encuentra donde quiera que miremos, aunque en realidad estemos reemplazando otra cosa por su nombre. Es un riesgo, sin duda. Pero en el caso estudiado contorneamos una experiencia fraternal donde pudimos reconocer algunas de sus características específicas, referenciadas en la tipología con la que buscamos primero aclarar de qué estábamos hablando cuando hablamos de *fraternidad*. En todo caso, como la libertad y la igualdad, la fraternidad ha tenido muchas muertes y resurrecciones en la historia de la América Latina, pero no ha estado ausente ni la hemos perdido en la noche de los tiempos. Claro que pasarían varias generaciones de latinoamericanos antes de que la idea de fraternidad tuviese nuevamente un espacio receptivo en la sensibilidad política de la región. Por eso, entre tantos otros legados de los hombres y mujeres que lucharon por la independencia de la América Latina, podemos también contabilizar la inclusión de la fraternidad política como una de las tantas semillas que iban a germinar lentamente en el largo proceso, aún en marcha, de la integración latinoamericana.

VII  
La dialéctica de la fraternidad,  
de la dignidad y del pluralismo

*por* Alexandre José Costa Lima\*

\* El autor es Master en Filosofía por la Universidad de Sussex, Inglaterra. Profesor de la Asociación Caruaruense de Enseñanza Superior (Pernambuco, Brasil) y de la Facultad Pernambucana.

## RESALTAR LOS CONTRASTES: UNA PROPUESTA METODOLÓGICA

“La filosofía es la investigación sistemática de conceptos confusos”, escribió Chäim Perelman y resalta que, sin embargo, eso no la hace confusa sino valiente. En verdad, la filosofía enfrenta problemas ante los cuales la mayoría de las personas se queda perpleja o simplemente los esquiv<sup>1</sup>. El abordaje filosófico, entretejido con la prueba argumentada, viene leído con elementos muchas veces incompletos y fragmentarios. La disposición intrínseca de la filosofía al orden y a la jerarquía conceptual la lleva a localizar, reconocer, describir y evaluar a los elementos enfocados, dando coherencia a lo que antes parecía incomprendible. Schopenhauer, combatiendo la erística, escribió que el rechazo de una proposición puede ser directo o indirecto. “La directa ataca la tesis en sus fundamentos; la indirecta, en sus implicaciones: la directa muestra que la tesis no es verdadera; la indirecta, que esa no puede ser verdadera”<sup>2</sup>.

Nuestra tarea aquí consiste en evaluar el concepto de fraternidad, una noción tan fragmentaria y dispersa como las diversas concepciones de justicia que habitan, de forma idiosincrásica, en la mente de cada ser humano. El profesor Antonio María Baggio, renombrado investigador de filosofía política de la Universidad *Sophia*, en Florencia, refiriéndose a la complejidad de ese concepto, señala:

“Es verdad que los estudios en ese campo no deben abordar sólo la situación de olvido de la fraternidad, sino también

1. PERELMAN, C.; OLBRECHT-TITECA, E.: *Tratado da Argumentação*, Martins Fontes, San Pablo, 1996, p. 6.

2. SCHOPENHAUER, A.: *El Arte de Tener Razón*, Martins Fontes, San Pablo, 2001. Ed. cast.: *El Arte de Tener Razón: expuesto en 38 estrategias*, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2005, p. 21.

remover los ‘escombros’ que molestan los campos de estudio, producidos por las interpretaciones reducidas de la fraternidad de los últimos dos siglos y que contribuyeron a generar una especie de desconfianza con relación a ella”<sup>3</sup>.

En consonancia con la tesis de Baggio, la intención del presente trabajo es hacer, de modo transversal y aún muy preliminar, el estudio del concepto de fraternidad, tratando de despojarlo de su coloración emotiva y de mostrar que la *fraternidad* se volvió un concepto exiliado del vocabulario del pensamiento político moderno, de la misma forma que los valores del *individualismo*, del *auto-interés* y del *egoísmo metodológico* pasaron a ocupar el palco principal.

Investigar una noción significa reconocer los contornos de la cuestión indagada, contrastándolos con los elementos conceptuales disponibles y, al mismo tiempo, asegurándose de su veracidad. En el contexto de los sistemas formales, por ejemplo, el significado de algo surge cuando hay un isomorfismo entre las cosas del mundo real y los símbolos, comandados por las reglas. Un isomorfismo muy simple, por ejemplo, no exige una gran reserva de informaciones para extraer de él un significado. Si el estado de cosas en el mundo corresponde, punto a punto, a la proposición, entonces el significado se puede ver explícitamente. Esa era una pretensión típica del positivismo materialista del siglo diecinueve, cuyo reduccionismo entronizaba la demostración según los datos sensoriales.

Pero el psicoanálisis y el derecho, por ejemplo, son ciencias cuyas reglas de refutabilidad se ubican en un contexto heurístico amplio y flexible que no admite un sentido de equivalencia a lo real tan rígido cuanto presupone la ortodoxia positivista y empirista. Podríamos llamarlas ciencias “conjeturales”, en el sentido de que valoran lo imaginario como contrapunto al apego reduccionista de todo y cualquier significado de lo real concreto demostrable (modelo positivista). Psicoanálisis y derecho utilizan la dialéctica para derribar la supuesta continuidad

sin rupturas entre conciencia y realidad, configurando una racionalidad diferente de la del empirismo científico, el cual, a su vez, valora los poderes de observación de la razón apoyada en lo sensible y defiende el privilegio cartesiano de una razón identificada a la evidencia y la certeza.

Carlo Alberto Molinaro, profesor de la PUC-RS, propone el concepto de racionalidad ecológica, entendida como todo ejercicio de la razón que privilegia las formas impuras y periféricas del pensamiento, sugiriendo un compromiso de aprender a aprender, a partir de la posibilidad de desarrollar el pasaje del pensamiento lineal al pensamiento sistémico y complejo a través del uso de recursos expresivos<sup>4</sup>.

En el caso, la racionalidad ecológica utilizaría como recurso expresivo la comprensión del contraste *figura/fondo*, una distinción retórica y artística común en la pintura. Cuando alguien observa una “figura” o un “espacio positivo”, entendido aquí como el dibujo intencional y efectivamente realizado sobre una superficie por el dibujante (una jarra o un cuerpo humano, por ejemplo), frecuentemente no se percibe el “fondo” o el “espacio negativo”, una especie de forma periférica de importancia aparentemente secundaria.

La figura equivale a la forma, al perfil o al contorno del objeto dibujado, logrando también ser vista como el aspecto externo de un objeto, o sea, su configuración, ya que el fondo es considerado un subproducto accidental del acto de dibujar. Es necesario un acto deliberado del dibujante para que venga valorizado el fondo, viéndolo como una figura por sí sola.

El artista gráfico holandés M.C. Escher (1889-1971) es considerado un maestro en esa técnica, dibujando tanto un plano central como un plano de fondo en el cual ambos se confunden, ocasionando efectos muy hermosos y dotados de sentido. Hofstadter llamó las figuras de Escher recurrentes. En primer lugar, por tener un carácter mimético y dependiente de las pers-

4. MOLINARO, C.A.: “Racionalidade Ecológica – Algumas Reflexões”, en *Meio Ambiente e Acesso à Justiça*, (orgs. HERMAN, B.A.; LECEY, E.; CAPPELLI, S.), Imprenta Oficial del Estado de San Pablo, San Pablo, 2007, p. 120.

3. BAGGIO, A.M.: *El principio olvidado*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2009, p. 19.

pectivas del observador. En segundo lugar, por poseer un aspecto rizomático, es decir, porque nuevas ramas brotan constantemente de las antiguas, como un árbol que crece a partir de un tronco, desdoblándose al infinito el tema dibujado, sin que se requieran esfuerzos adicionales<sup>5</sup>.

*Mutatis mutandis*, a los conceptos centrales del pensamiento político moderno, con foco en el individualismo (el “espacio positivo”), corresponden conceptos que, a pesar de ser importantes, permanecen irreconocibles, como la fraternidad (el “espacio negativo”). Se hace necesaria la decisión teórica de resaltar los contornos de conceptos normalmente considerados secundarios, como por ejemplo el de fraternidad, y atribuirles nuevos lugares en la jerarquía de las ideas. Y si nadie lo puede asegurar en carácter definitivo, que un determinado fondo no pueda ser simultáneamente una figura, entonces la complejidad de las figuras recurrentes exigirá una mirada no-lineal, es decir, una mirada sensible y armoniosa que pueda integrar los múltiples datos y ángulos de abordaje de un mismo problema. Una mirada abierta a lo imprevisible.

#### EL CONFLICTO DE LOS ÓRDENES

Cuando alguien analiza el dibujo recurrente de figuras esparcidas por regiones negras y blancas, por ejemplo, las áreas negras se podrían caracterizar por el espacio negativo de las regiones blancas o por las copias alteradas de las regiones blancas (obtenidas cuando se colorean las blancas). Y si se atribuyera un valor verdadero al color negro y de falsedad al color blanco, podría dibujar un mapa con el conjunto de todas las afirmaciones verdaderas de un determinado sistema contrastándolo con el conjunto de las afirmaciones falsas<sup>6</sup>.

5. HOFSTADTER, D.: *Gödel, Escher e Bach: Un enlace de Genios Brillantes*, UNB, Brasilia, 2001. Ed. cast.: *Gödel, Escher e Bach: un eterno y grácil bucle*, Tusquast, Madrid, 2007, p. 76.

6. Ver HOFSTADTER, D., *Op. cit.*, p. 80.

Sucede que, en el conjunto de todas las afirmaciones consideradas verdaderas, podrán ser encontradas afirmaciones falsas y viceversa. Usar el patrón recurrente del crecimiento de un árbol nos conduce a la siguiente aporía: las ramas de las afirmaciones falsas, por ejemplo, penetrarían en los recintos de la región límite (el conjunto de las verdades), sin embargo, no ocuparían todo el espacio lógico disponible. Esto significaría que, a despecho del crecimiento rizomático –que aparentemente se desplaza por el espacio lógico estudiado–, no existiría sólo un conjunto de falsedades inalcanzables, sino también de verdades que permanecerían para siempre inabordables por el método empleado. Además de la frontera entre ambos conjuntos, se configuraría un terreno repleto de nervaduras aleatorias y sutiles, cuyas estructuras presentarían insuperables dificultades en la descripción. De ahí que, muchas veces, las fronteras entre lo verdadero y lo falso sean tan difíciles de definir. El conocido enunciado de Heinz von Foerster, “no se puede ver ya que no se ve lo que no se ve”, comentado por Niklas Luhmann en el artículo “¿Cómo observar estructuras latentes?”, ilustra muy bien las dificultades en el trato de un concepto todavía oscuro como el de la fraternidad<sup>7</sup>.

Sin embargo, lo que sirve a la geometría, a la estadística y a la lógica, no sirve necesariamente para la vida política de los hombres porque las acciones humanas suceden en el terreno de la ambigüedad, lo que hace siempre equívoco al lenguaje adecuado para describirlo. En el caso de un concepto que comporta diversas interpretaciones, como el de fraternidad, cuyos límites coinciden con los de otros conceptos complejos, la evolución del análisis servirá para vaciar las contradicciones generadas por las emociones, principalmente porque una fuerte connotación religiosa toca su comprensión.

Esto genera una paradoja, en la medida en que el concepto de fraternidad consiste en una cierta aplicación de la idea de igualdad. Kant diría que la tesis religiosa que afirma “todos los

7. LUHMANN, N.: “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, en *El ojo del observador* (orgs. WATZLAWICK, P.; KRIEG, P.), Gedisa, Barcelona, 1998, p. 60.

hombres son hijos de Dios”, carece de la comprobación empírica y sólo encuentra fundamento en el mundo moral. El filósofo brasileño Roberto Romano, comentando las relaciones entre el pensamiento de Kant y el del Siglo de las Luces, dice que el filósofo de Koenigsberg estaba afinado con la melodía que exalta la suave y lenta unidad genérica de los hombres y que, si el todo armónico de lo colectivo no existe de inmediato en el mundo empírico, su idealización proporciona esperanzas de alcanzar, paso a paso, formas de convivencia cada vez menos brutales. El futuro no está garantizado, pero puede ser proyectado<sup>8</sup>.

Romano todavía llama la atención sobre el hecho de que, en el título original del libro de Kant *La Paz Perpetua (Zum Ewige Frieden. Ein Philosophischer Entwurf)*<sup>\*</sup>, la palabra *Zum* remite a una acción urgente, una invitación a los actos. *Entwurf* sería un esbozo, un croquis, algo provisorio mientras todavía no se alcanzó la plenitud del cuadro. Romano señala que se trata de un plano siempre modificable, visible de un modo muy tenue, una sutil señal antecesora de todos los lineamientos de colores que podrán surgir o no<sup>9</sup>. Se trata en verdad de un dibujo conciso, despojado, ascético, a ser completado por la creatividad de la acción humana.

André Comte-Sponville, inspirándose en Blaise Pascal, propone que en realidad existen por lo menos cinco órdenes crecientes de importancia ontológica y de alcance existencial: el primero sería el orden tecno-científico, el segundo sería el jurídico-político, el tercero el moral, el cuarto sería el ético y, en fin, en el dominio de la fe, que hoy está bastante limitado, el orden espiritual<sup>10</sup>.

Cada uno de esos órdenes limita el inmediatamente inferior, es decir, cada orden, al ser incapaz de limitarse a sí mismo, exige una limitación a partir del exterior, al mismo tiempo en que

8. ROMANO, R.: “Esbozo para a Paz Perpétua” en KANT, I.: *A Paz Perpétua*, (GAINSBURG J., org.), Martins Fontes, San Pablo, 2005, p. 104.

\* KANT, I.: *La Paz Perpétua*, (org. J. Gainsburg), Perspectiva, San Pablo, 2004. Ed. cast.: *La paz perpetua*, Longseller, Buenos Aires, 2001.

9. Ver ROMANO, R., *Op. cit.*, p. 104.

10. COMTE-SPONVILLE, A.: *¿Es moral el Capitalismo?*, Martins Fontes, San Pablo, 2005. Ed. cast.: *El capitalismo, ¿es moral?*, Paidós, Madrid, 2004, p. 49..

extiende sus ramas hacia los conjuntos de verdades de los niveles vecinos, provocando un conflicto de valores y de interpretaciones. Esto sucede, por ejemplo, cuando los avances de la genética parecen viabilizar la clonación humana, sin que al científico le toque directamente la reflexión sobre los problemas éticos de allí generados, que pertenecen al nivel jurídico-político asociado al ético, estableciendo las fronteras de lo lícito, de lo legítimo y de lo aceptable en biología. Entregada a sí misma, la biología no conocería límites.

Como ya fue dicho, el concepto de fraternidad presenta connotaciones fuertemente religiosas y su riqueza se desvanece al limitar su contribución a lo espiritual. Es posible especificar el orden espiritual como un conjunto de verdades autónomas, un dominio con coherencia propia e independencia, al menos con respecto a los demás. Pero es posible y deseable extender el concepto a los demás niveles, permitiendo una contribución específica de cada uno. Dada la permeabilidad de las fronteras entre los niveles y las dificultades de su descripción, se puede recurrir a la estrategia retórica del contraste figura/fondo: la figura que antes parecía secundaria –la fraternidad– asume ahora una importancia inédita, siempre y cuando sean superadas las limitaciones de la connotación exclusivamente religiosa.

## NUEVOS CONTRASTES

Los antiguos conocían la idea de providencia, no como un poder extra-natural, sino como conformidad con la naturaleza; en todo caso, un comportamiento vicioso sería visto como algo en contra de la naturaleza y, consecuentemente, contrario a la idea de un orden natural universal y racional en el cual cada ser, según su grado de perfección y de realidad, poseería un lugar propio determinante de su carácter, de sus comportamientos y sus acciones. Además, el pensamiento antiguo admitía la idea de un mundo regido por una ley universal de características propias: el cosmos era un espacio finito, dotado de centro y de periferia y con lugares naturales, la expresión sensible de un orden racional inmanente del cosmos o trascendente a éste.

La modernidad disolverá la idea de un orden universal, reemplazándola por la de universo infinito, desprovisto de centro y de periferia, cuyos cambios visibles se explican por leyes mecánicas.

De la misma manera, el individuo deja de tener un lugar propio en aquella jerarquía ontológica y pierde sus virtudes. Blas Pascal expresa magistralmente las angustias del hombre moderno, perdido en el vasto universo sin fronteras, al definirlo como una caña pensante, la criatura que oscila entre “el todo y el nada”.

Un concepto común de la filosofía contemporánea nos dice que el mundo moderno es un mundo desencantado, en el cual no existen fuerzas naturales secretas para descifrar. Gobernado por leyes naturales racionales e impersonales, este mundo tendrá que someterse al dominio de la técnica sobre la naturaleza. Lo importante es saber, no cómo las cosas están, sino cómo funcionan.

Sin embargo, al ideal individualista de la modernidad, con sus criterios de utilidad y de eficacia, se puede confrontar el ideal de la tolerancia y de la solidaridad<sup>11</sup>, cuyos efectos prácticos son, hasta cierto punto, análogos a los de la fraternidad.

Ferrater Mora señala dos significados para el concepto del individualismo: en el primero, el individuo sería una especie de “átomo social”, definición predominantemente negativa, según la cual el individuo se constituye por oposición a diversas realidades (sociedad, Estado, los demás individuos, etc.); el segundo sentido, a su vez, es predominantemente positivo, en el cual cada individuo humano se constituye en virtud de sus propias cualidades irreductibles. De todas maneras, queda el problema de saber como sería posible la relación entre los diversos individuos de una comunidad.

Según Marco Aquini, de la Pontificia Universidad S. Tomás:

“La fraternidad es considerada un principio que está en el origen de un comportamiento, de una relación que debe ser instaurada con otros seres humanos, actuando unos en relación con otros, lo que implica también la dimensión de la recipi-

11. Estudios mucho más avanzados que el nuestro establecen una clara diferencia-ción teórica entre fraternidad y solidaridad.

dad. En ese sentido, la fraternidad, más que un principio al lado de la libertad y de la igualdad, aparece como aquella que es capaz de hacer que esos principios sean efectivos”.

Cuando se trata de vivir en el mundo o estar entre los demás, si la acción es efectiva y reduce el sufrimiento ajeno, si el orden ético influencia decisivamente la dosis de reciprocidad con que los hombres se tratan mutuamente, entonces la fraternidad estará presente, aunque sea como el fondo de una figura recurrente. Sin embargo, el observador sabrá atribuirle el debido *status*, dependiendo de la manera en que establece sus distinciones conceptuales.

Niklas Luhmann afirma que “una distinción tiene siempre dos lados y consiste, por lo tanto, en un límite que permite distinguirlos y, eventualmente, pasar de uno a otro (Spencer Brown: *crossing*)”<sup>12</sup>.

La latencia indica que no se puede entablar una comunicación con ciertas estructuras y funciones de lo observado y que describirlas exige el auxilio de otros elementos. Ahora, una metodología que explique cómo pasar del latente al patente es adecuada a nuestros propósitos.

#### LA NATURALEZA DE LAS CREENCIAS

El comportamiento y la visión de mundo de las personas son determinados por sus percepciones; las percepciones, a su vez, son determinadas por la estructura cognitiva de cada uno. Por lo tanto, cambiar las percepciones implica cambiar esa estructura, un trabajo arduo sobre los factores que condicionan la mente. Edgar Morin subrayaría la necesidad de una educación para el pensamiento complejo.

Entonces, las creencias son recursos cognitivos, suposiciones y presuposiciones que hacemos sobre la realidad y que incluyen, no solamente representaciones claras y lógicas de los “estados de

12. Ver LUHMANN, N., *Op. cit.*, p. 63.

cosas en el mundo”, sino igualmente valores, imágenes y emociones a ellas asociadas. Percibir una relación entre dos cosas o entre algo y sus características corresponde a una creencia. El conjunto de las creencias de alguien o el repertorio de sus opiniones fundamenta lo que los filósofos llaman de sentido común.

Cuando Perelman define el sentido común como “una serie de creencias admitidas en el seno de una determinada sociedad, que sus miembros presumen son compartidas por todo ser racional”<sup>13</sup>, alega que todas las sociedades subrayan esta unanimidad, pues conocen el valor y la fuerza.

Perelman aún afirma:

“Contrariamente a lo que pasa en las ciencias, para resolver un problema basta conocer las técnicas que permitan conseguirlo; para intervenir en una controversia cuyo resultado afectará a determinado grupo, es fundamental formar parte de este grupo o serle solidario”<sup>14</sup>.

Las ciencias trabajan con los hechos y cualquier esfuerzo adicional para obtener la adhesión ajena es casi innecesario, dado el carácter de evidencia del caso. Normalmente, una ciencia racional elabora un sistema de proposiciones necesarias, que se impone a todos y sobre las cuales el acuerdo es inevitable. Cualquier desacuerdo sería una señal de error. Propositiones relativas a los estados de cosas normalmente fundan su validez en las concepciones de verdad como correspondencia, es decir, en las concepciones que entienden la verdad como la correspondencia entre enunciados y hechos; así, un hecho aparentemente indiscutible o una premisa evidente excluyen la posibilidad de su cuestionamiento, demandando un acuerdo unánime entre los interlocutores. Tal postura, por cierto, contribuye al establecimiento del pensamiento lineal.

Por otro lado, muchas de las creencias humanas están ligadas a cuestiones prácticas que podrían y deberían ser resueltas

racionalmente, aunque la lógica de la argumentación teórica y la lógica de la argumentación práctica sean bastante distintas.

Las proposiciones prácticas no serían exactamente verdaderas o falsas, sino correctas o incorrectas. Infelizmente, en términos de cuestiones prácticas, la mayoría de los individuos presenta un comportamiento que denota superficialidad, credulidad y obediencia.

La mente humana mira sólo lo que está preparada para ver, u observa lo que está condicionada a mirar.

#### LÓGICAS EXCLUYENTES

El individualismo moderno se cree improductivo e irracional y no considera los proyectos ajenos en la construcción de los proyectos personales. Esa es una opinión muy difundida, parte del sentido común burgués y liberal, y admite implícitamente que las demás personas deben dejar sus proyectos a favor del proyecto del individuo más competente.

Analizando el utilitarismo, el filósofo canadiense Will Kymlicka escribe que satisfacer nuestros gustos no siempre contribuye a nuestro bienestar. Afirma que lo que es bueno para nosotros puede ser diferente de las preferencias que ahora tenemos y que los gustos, por lo tanto, no definen nuestro bien; éstos son *previsiones* de lo que, a lo mejor, puede llegar a serlo. Incluso afirma que queremos tener las cosas que valen la pena y que nuestras preferencias actuales reflejan nuestras creencias actuales sobre lo que representan esas cosas. Sin embargo, mi utilidad aumentará no por la satisfacción de cualquiera de mis preferencias, sino por la satisfacción de las preferencias que no se basen en creencias equivocadas<sup>15</sup>.

Para Kymlicka, el problema de las preferencias equivocadas parece ser superado por la satisfacción de preferencias “racionales” o “informadas”. Se trata de satisfacer las preferencias que se basan en informaciones completas y en juicios correctos, en

13. Ver PERELMAN, C.; OLBRECHT-TITECA, E., *Op. cit.*, p. 112.

14. Ver PERELMAN, C.; OLBRECHT-TITECA, E., *Op. cit.*, p. 66.

15. KYMLICKA, W.: *Filosofía Política Contemporánea*, Martins Fontes, San Pablo, 2006. Ed. cast.: *Filosofía Política Contemporánea*, Edit. Ariel, Madrid, 1995, p. 35.

cuanto rechazan las que son equivocadas e irracionales. Sin embargo, es muy difícil lograr informaciones adecuadas en el ámbito de las creencias prácticas porque las ideologías se apropiaron de las mentes, ofreciendo a las personas todo tipo de estímulos alienantes y reduciendo la felicidad al acumular bienes materiales. Además, el incentivo a la competencia y a la satisfacción casi exclusiva de los sentidos nos lleva a la falsa creencia de la existencia de una única realidad que debe ser vista de igual manera por todo el mundo. Esa vía excluyente conduce al nacionalismo, a un gueto, a la intolerancia y a la falta de respeto a la diversidad.

El pensamiento complejo integra los múltiples datos y ángulos de abordaje de un mismo problema e implica la apertura a lo aleatorio, a la sorpresa y las transformaciones; el pensamiento lineal es excluyente y analítico, eficaz para trabajar con las partes separadas, al tiempo que es ineficaz para la comprensión del todo y para trabajar con éste.

La tendencia a la exclusión lleva a rechazar todo lo que no encaja en nuestro individualismo; además, el pensamiento lineal fragmenta y simplifica. Este se contenta con las pruebas “convincientes” que satisfacen los parámetros de inmediatez y de causalidad simple, atendiendo al requisito de coherencia en un mismo contexto del espacio y del tiempo. El pensamiento complejo, a su vez, muestra que acciones mínimas pueden llevar a consecuencias amplias y que la exclusión, en cualquier dominio, empobrece considerablemente la realidad.

En el ámbito de las creencias prácticas, la práctica excluyente es inaceptable. Ahora, la intolerancia y el racismo son una cuestión de creencia: quien las posee admite que los miembros de una raza dada o grupo étnico diferente son inferiores moral e intelectualmente a los miembros de su mismo grupo y que, por lo tanto, tienen que ser discriminados y “puestos en su verdadero lugar”.

El hombre racional, no obstante, debe tener la capacidad de distanciarse de sus propias creencias, para evaluarlas y juzgarlas de acuerdo a algún criterio independiente. Esto significa que él tiene creencias *de segundo orden sobre sus creencias* y que una

ética sólo puede desarrollarse en un ambiente en el cual el individuo critica su información sobre el mundo. Un agente racional debe saber cuándo ha reunido ya la información suficiente para decidir, pero el agente contaminado por la lógica lineal vive, piensa y actúa en línea recta, aplicando ese modelo de pensamiento donde éste es eficaz (la vida mecánica) y también donde no es eficaz (los problemas humanos no mecánicos).

El razonamiento lineal terminó transformándose en un sistema de creencias, en una ideología conformista en la cual los deseos y las preferencias son “dadas” en una concepción “llana” de la motivación humana. La cuestión de la fraternidad es víctima de esa lógica: el individualismo burgués eligió el bien privado y la utilidad egoísta como los criterios últimos de evaluación de la acción y, ante la escasez de bienes, adoptó la competencia como el paradigma distributivo. Aquí no hay lugar para la igualdad y le toca al individuo acumular indefinidamente bienes materiales.

Sucede lo que Arendt llama *la pérdida del mundo*: la instrumentalización se estableció como patrón de referencia y el conformismo de la cultura de masa eliminó la esfera pública en el debate político. En su hermoso libro *Los Orígenes del Totalitarismo*, Hannah Arendt, al comentar el surgimiento del imperialismo, escribe:

“La acumulación de capital que dio origen a la burguesía cambió el mismo concepto de propiedad y riqueza: éstos ya no eran considerados como un resultado del acumular y del adquirir, sino su comienzo: la riqueza se volvió un proceso interminable de volverse cada vez más rico. La clasificación de la burguesía como clase propietaria es apenas superficialmente correcta, ya que su característica es que todos pueden pertenecer a ella, siempre y cuando conciban la vida como un proceso permanente de aumentar la riqueza y consideren el dinero como algo sacrosanto que de ningún modo tiene que ser usado como simple instrumento de consumo<sup>16</sup>.”

16. ARENDT, H.: *As Orígenes del Totalitarismo*, Compañía de las Letras, San Pablo, 2004. Ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1999, p. 174.

Y, fiel a la ironía socrática, la filósofa enseguida añade:

“Los dueños de propiedades que no consumen, sino que continuamente buscan aumentar sus bienes, se encuentran con un límite inconveniente: el lamentable hecho de que los hombres mueren. (...) Un sistema social basado esencialmente en la propiedad no puede llevar a otra cosa sino a la destrucción final de todas las propiedades. El fin de la vida personal es un desafío tan serio a la propiedad como fundamento social como los límites del globo son un desafío a la expansión como fundamento del sistema político”<sup>17</sup>.

Ahora, la disputa por bienes, asociada a la acumulación desenfrenada, se volvió una lógica excluyente que relegó la idea de fraternidad al conjunto de conceptos ultrapasados y dispensables, como si fuera un elemento de fondo que no mereciera volver a un primer plano.

Ya sabemos que el individualismo, el punto de partida adoptado por la modernidad como el origen del pensamiento racional, es compatible con la subjetividad cartesiana, que es ella misma la fuente última de todo el conocimiento. Al hombre le bastaría concentrarse en la propia realidad del pensamiento para no depender más de cualquier auxilio exterior. Habiendo sido el dinero elevado a la condición de fin a sí mismo, el hombre burgués construye un muro alrededor de su casa y se dedica a hacerse cada vez más rico. La moral burguesa se reasume en la creencia de que el cuidado en proteger el interés privado promueve el interés público, pretensión inconcebible para los antiguos, cuya idea de libertad suponía el plan político, y no apenas la vida privada, como piensa el burgués. El Estado burgués existiría para garantizar la íntegra libertad de comercio, además, la única función imaginable en una sociedad en la cual los bienes naturales y los artificiales se vuelven mercaderías, meros artículos intercambiables en el mercado.

## UNA LÓGICA ECUMÉNICA

Hannah Arendt ya afirmó que la política es fenoménica, porque abre un espacio de apariencias en el cual los hombres pueden mostrarse a sí mismos a través de sus acciones en público. Es el espacio de la pluralidad, donde cada uno es diferente y, al mismo tiempo, igual a los demás. Ese derecho sólo puede ser garantizado en una comunidad cuya política sea una actividad de autorevelación colectiva de los hombres, donde todos experimentan la libertad a través del habla y la acción, los cuales dan sentido a la existencia terrena, comprendida entre el nacimiento y la muerte.

El descubrimiento del destino común de los hombres –que aparecen en el mundo, venidos no se sabe de dónde y desaparecen, después de algún tiempo, no se sabe hacia dónde– es un momento propicio para la fraternidad, la aceptación del otro como es, sin prejuizarlo y sin la convencional mirada fría y clasificadora. Recordando a Kant, Arendt dice que la facultad del juicio ayuda a vivir en este mundo de fenómenos y de apariencias que ciertamente presupone la pluralidad. El hecho de compartir un mundo con los demás es la raíz de lo que Arendt, inspirándose en Kant, llama sentido común, entendido como el consenso de diferentes sujetos que juzgan. Así, tener en mente los puntos de vista de otras personas o tratar de imaginar cómo sería el pensamiento del otro caracteriza la mentalidad kantiana ampliada.

Dicho de otro modo: el sentido común es el sentimiento fundamental, el entendimiento sano, el requisito mínimo que se puede esperar de quienes pretenden ser considerados hombres<sup>18</sup>. Esto significa que el juicio debe ser autónomo y no heterogéneo: el individuo tiene que aprender a juzgar por sí mismo. La mentalidad ampliada, a su vez, fundamenta la fraternidad.

Ella es el antídoto contra el fanatismo. Las tres máximas básicas de esta mentalidad ampliada son:

18. La personalidad, evidentemente, es una cualidad reconocida en todo ser humano vivo, aún cuando éste no disponga de autonomía y plena conciencia de sí mismo.

17. Ver ARENDT, H., *Op. cit.*, p. 174.

- 1) *Pensar por sí mismo* = característica del modo de pensar libre de preconceitos;
- 2) *Pensar poniéndose en el lugar del otro* = máxima de lo extensivo;
- 3) *Pensar siempre de acuerdo con uno mismo* = máxima de lo consecuente.

La primera máxima sería la del entendimiento, la segunda de ellas sería la del juicio, y la tercera, la máxima de la razón. En verdad, jamás fue una evidencia la noción de persona aplicable a todo hombre en calidad de un “yo” único, autónomo e igual en derecho y dignidad. El concepto de persona en la cultura occidental evolucionó lentamente a lo largo de los siglos y sufrió modificaciones profundas: del *prosópon* griego –la máscara (ancestral, ritual y de teatro) impersonal– se transformó progresivamente en dirección hacia la noción de personaje y papel y, enseguida, a la noción de actor, y luego a la de persona individualizada, dotada de derechos.

Queda claro, así, que la dignidad de la persona humana es una calidad incompatible con la de animal o de cosa. En el plan religioso, el cristianismo considera a todo hombre igual en dignidad, como criatura de Dios destinada a la salvación. En el plan jurídico, desde el derecho romano, surge la *persona civile*, estatuto jurídico y privilegiado de los hombres libres, ciudadanos romanos.

*Personae* se distinguían de *res*. Se establecía aún una desigualdad intrínseca: el esclavo no era considerado persona, siendo un individuo que no poseía ancestros, nombre, bienes propios y tampoco su mismo cuerpo. Sin embargo, lentamente, la persona se volvió esa entidad tridimensional, orgánica y simbólica, una persona objeto del reconocimiento legal, confiriéndose a cada uno el derecho a la protección de la ley y al gozo de los derechos subjetivos recurrentes, estando éste capacitado o no para ejercer por sí solo estos derechos.

En el plan político, el siglo dieciocho reconoce la evidencia del principio solemne de la igualdad y de la libertad de todos los

hombres en las sociedades occidentales. En el siglo siguiente, tiene lugar la abolición de la esclavitud y, finalmente, en el siglo veinte se da la universalización de la Declaración de los Derechos del Hombre.

Finalmente, en el plan ético, se admite que los intereses de cada miembro de la comunidad tienen igual importancia. Esos intereses necesitan ser dialécticamente concretizados por la interacción entre el conjunto de las oportunidades y el conjunto de las preferencias del sujeto. Esa dialéctica señala lo que sería la “buena vida”, la expectativa de felicidad garantizada por el uso autónomo y adecuado de los medios para lograr los fines. J. B. Schneewind, refiriéndose a la invención kantiana de la moralidad como autonomía, afirma:

“La nueva perspectiva que emergió a fines del siglo dieciocho se concentró en la creencia de que todos los individuos normales son igualmente capaces de vivir juntos con una moralidad de autogobierno. Según esto, todos nosotros tenemos igual capacidad para ver lo que la moralidad requiere y somos en principio igualmente capaces de movernos para actuar de manera adecuada, independientemente de las amenazas o recompensas de los demás”<sup>19</sup>.

Dadas, por lo tanto, las premisas teóricas que permiten al sujeto la reflexión y la deliberación autónomas, resta preguntar sobre las garantías de mantención de la paridad axiómica entre los hombres, resultante de la evolución del concepto de persona y de fraternidad. Hannah Arendt ya mostró, en *Orígenes del Totalitarismo*, que, lejos de ser natural, la noción de persona es una noción cultural, una forma particular, entre otras, de la representación del ser humano, solidaria de las estructuras sociales particulares e independiente de lo que los atributos biológicos y psicológicos del hombre posean de universal. Según Arendt, el nazismo redujo a las víctimas de los campos de concentración al mínimo denominador biológico común, des-

19. SCHNEEWIND, J.B.: *A Invenção da Autonomia*, Unisinos, San Leopoldo, 2005, p. 30.

truyendo la noción de que cada hombre encarna algo que es incomparable o insustituible, por encima de cualquier precio: esto es lo que Kant llamaba “dignidad”. La dignidad –el hecho de ser encarado como un fin en sí mismo– lo vuelve merecedor del respeto (*achtung*).

#### LA PERFECTIBILIDAD DEL HOMBRE

Eduardo Rabenhorst muestra que la concepción kantiana de la dignidad humana, al proponer la irreductibilidad del hombre al mundo natural, tiende a generar un antropocentrismo incompatible con la tendencia contemporánea de pensar la naturaleza no como algo al servicio del hombre sino como condición de su misma existencia. Argumenta también que, en otros tiempos, las tentativas de negación de la dignidad humana siempre partieron de suposiciones infundadas sobre las distinciones existentes entre los seres humanos. El mismo autor aún afirma que la génesis del valor, que es siempre humano, no debe ser confundido con la *centralidad*. Una ética para el siglo veintiuno tiene que ser antropocéntrica, es decir, capaz de hacer compatibles los intereses humanos con un punto de vista global sobre el mundo (Rabenhorst, 2008).

Al establecer las distinciones esenciales, una investigación sobre la fraternidad tendrá que conducirnos a un nuevo nivel de comprensión, dando las indicaciones que permitan pasar de un lado a otro del problema y hacer, de lo que antes parecía ser apenas fondo –el concepto de fraternidad–, una figura con dimensión propia. La importancia latente de la idea de fraternidad tiene que volverse evidente. Baggio escribe que la fraternidad dejaría de ser un principio olvidado para “adquirir una dimensión política adecuada”, siempre y cuando se realicen, por lo menos, dos importantes condiciones:

- 1) Que la fraternidad constituya un criterio de decisión política, junto a la libertad y la igualdad;

- 2) Que la fraternidad influya sobre el modo de interpretar esas dos categorías políticas, en los contextos económico, legislativo, judicial e internacional<sup>20</sup>.

Ya vimos que las preferencias legítimas de cada ser humano tienen que respetar las preferencias de los demás y tienen que ser adecuadamente informadas. Vimos aún que, siendo un orden transitivo de los deseos o de las preferencias del individuo en cuestión, tales preferencias tienen que formar un conjunto de creencias que conecten causalmente sus acciones con sus resultados en el mundo y que, finalmente, deben ser un conjunto de acciones posibles y compatibles con las preferencias ajenas. En el sentido kantiano, el respeto es la capacidad de tratar el otro como a sí mismo y a sí mismo como a los demás.

Si una preferencia es, simplemente, la expectativa de un bien, el deseo sería la facultad por medio de la cual el ser humano podría vivir por sentidos o finalidades imaginarias, configurando una ética, dibujando las condiciones de una “buena vida”. Aquí se da la exigencia de una pluralidad ética, la posibilidad de vivir por finalidades múltiples, por los diversos sentidos de la “buena vida”. La fraternidad, volviendo al primer plan, enseñaría a cada uno a admitir, para sí y para los demás, el respeto universal por los diferentes órdenes de valores.

Paul Ricoeur, al comentar el concepto del pluralismo, señala que es necesario retener la idea de un juego libre, con dos polos: de un lado, el *entendimiento* –la función de poner en orden los datos del conocimiento– y del otro lado, la *imaginación* –la función de invención, de creatividad, de fantasía–<sup>21</sup>. A partir del juego de la fraternidad y del pluralismo, cada uno podría vivir en conformidad con lo que cree, construyendo su propia subjetividad a partir de una lógica de la inclusión y del respeto. Tendríamos aquí la concretización de un antiguo sueño de los filósofos: la vía segura para la perfectibilidad del hombre.

20. Ver BAGGIO, A.M., *Op. cit.*, p. 23.

21. RICOEUR, P.: *O Justo ou a Essência da Justiça*, Instituto Pia-get, Lisboa, 1997, p. 55.

VIII  
Fraternidad, Política  
y Derechos Humanos\*

*por Ana Maria de Barros\*\**

\* Artículo presentado a la Revista de la Facultad de Derecho de Caruaru, Brasil.

\*\* La autora es Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad Federal de Pernambuco; profesora de la Asociación Caruaruense de Enseñanza Superior (Pernambuco, Brasil) en la Facultad de Derecho de Caruaru y en la Facultad de Agreste de Pernambuco; profesora de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Caruaru y del Instituto de Teología de Caruaru.

## LA FRATERNIDAD Y LAS PROMESAS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Es imposible no comenzar discutiendo el concepto de fraternidad sin recordar los principios básicos de la Revolución Francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad.

Enaltecida por filósofos y poetas a lo largo de la modernidad, poco a poco la fraternidad se convirtió en el lado indiferente del tríptico, siendo asociada exclusivamente con ideas de caridad, filantropía y romanticismo político.

Con el paso de la modernidad, observamos que no sólo en las sociedades liberales desarrolladas bajo la bandera de la libertad se prestó poca atención a las cuestiones referentes a la fraternidad, sino también, los estados socialistas que centralizaron sus gobiernos en la defensa de la igualdad, también dedicaron poca atención a la fraternidad.

La filosofía política y aún las ciencias políticas han dado poca o casi ninguna importancia a los estudios e investigaciones sobre la fraternidad. Por consiguiente, la propuesta de discutir sobre esta temática dentro de un ambiente académico tradicional puede hasta parecer una broma de mal gusto y estar seguida de la pregunta polémica: ¿Quién lo orientaría?

Muchas personas son llevadas a desistir de la temática de la fraternidad por la ausencia de este debate político en las academias tradicionales de ciencias políticas. Como contrapartida a esta postura, vemos que este debate crece en los circuitos alternativos en las universidades, reuniendo organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales y grupos religiosos. ¿Sería entonces la fraternidad simplemente un discurso retórico utilizado por la izquierda o por la derecha sólo para manipular las masas ignorantes para después abandonarlas a su misma suerte?

Para escribir este artículo nos basamos inicialmente sobre obras y autores tradicionales. Para esto, consultamos un diccionario político, uno de los más utilizados por los estudiantes y profesores de ciencias políticas, y para nuestra sorpresa, este concepto no aparece allí. No aparece tampoco el concepto de solidaridad, muchas veces asociado al de fraternidad<sup>1</sup>. Sin embargo, las demás banderas de la Revolución Francesa allí estaban: El concepto de igualdad viene profundizado por la filosofía, en la teoría política de la página 597 a 605, y el concepto de libertad de la página 708 a 713. Nos parece muy raro que la tercera parte de este tríptico no reciba ninguna contribución político-filosófica en ninguna de las páginas de ese tradicional diccionario, fuente común de investigaciones en el área.

Sin embargo, si buscamos en este mismo diccionario otros conceptos que nos pudieran proporcionar herramientas para nuestras reflexiones, encontramos en el concepto de tolerancia algunas cuestiones importantes. La tolerancia es presentada como un principio fundamental de la vida democrática, cuando nos orientamos a convivir con estas diferencias, tanto en el campo de la religión, de la política, de la sexualidad, de las relaciones entre clases, porque se ve en la tolerancia, principios y valores promotores de la paz.

La postura del papa Juan XXIII ante la intolerancia y desigualdades denunciadas en sus encíclicas, los efectos del Concilio Vaticano II, el encuentro de la Iglesia católica en Medellín y en Puebla contribuyeron enormemente a restablecer el debate sobre los valores democráticos, más allá de la filantropía y de la limosna, exigiendo una acción política y positiva de los cristianos en el sentido de la lucha por la dignidad humana y por el bien común en el mundo<sup>2</sup>.

En América Latina, tales movimientos incentivaron la formación de grupos progresistas dentro de la Iglesia católica que

1. Ver, BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G.: *Diccionario de Política*. Vol I y II, Editorial UNB, Brasília, 2001. Ed. cast.: *Diccionario de política* (obra completa), siglo XXI, Madrid, 1998.

2. Traducción del *Dicionário Aurélio Básico da língua portuguesa* [N.d.E.], Editora Nova Fronteira, Río de Janeiro, 1988, pp. 1245-1246.

pasaron a difundir su opción por los pobres, acompañando el desarrollo de la Teología de la Liberación y de la politización de la Iglesia nacional a través de la CNBB [Conferencia de Obispos Católicos de Brasil, N.d.E.] en su lucha contra la tortura en la dictadura militar en Brasil, en defensa de los ideales democráticos, del restablecimiento de la democracia y de la reforma agraria.

Figuras como monseñor Hélder Câmara en el Nordeste y monseñor Evaristo Arns, en San Pablo, hicieron de la democracia y de los derechos humanos banderas de su práctica político-religiosa y la Iglesia católica actuó como un canal de lucha política, atrayendo enemigos, persecuciones, torturas para religiosos y laicos involucrados en las luchas por la redemocratización. Observaremos que a partir de estos movimientos de politización entre los cristianos católicos, las campañas anuales de la fraternidad en Brasil, organizadas por la CNBB, buscaron dar visibilidad a los problemas sociales que necesitan una amplia movilización de la sociedad civil<sup>3</sup>.

Observaremos cómo las preocupaciones por la fraternidad se volverán una reflexión constante en el debate cristiano como un principio político fundamental. Esta postura puede ser observada en los escritos de Chiara Lubich:

“Cuando alguien llora, debemos llorar con él. Y si sonríe, alegrarnos con él. Así, la cruz es participada y llevada por muchos hombros, la alegría es multiplicada y compartida por muchos corazones. [...] Estar con el prójimo en aquel completo olvido de sí, existente en quienes se acuerdan de los demás, del prójimo sin esperar nada, ni preocuparse por ello. [...] Quienes están próximos al hombre y lo sirven en sus mínimas necesidades, como Jesús ha mandado, fácilmente entienden también los vastos problemas que atormentan a la humanidad; pero quien falta a la caridad, queda día y noche sentado a una mesa para tratar y discutir los grandes problemas del

3. MAINWARING, S.: *Iglesia Católica e Política no Brasil. 1916-1985*, Brasiliense, San Pablo, 2004, pp. 182-190.

mundo, terminando sin comprender aquellos pocos problemas que pesan sobre cada hermano que vive a su lado”<sup>4</sup>.

El concepto de fraternidad propuesto por Chiara Lubich tiene como base los ideales cristianos que congregan valores difundidos por Jesucristo: el amor al prójimo, la caridad, la generosidad y la lucha contra la omisión. Entiende la fraternidad como un principio de reunión de todos los seres humanos sin barreras étnicas, políticas, ideológicas o económicas. Junto con la fraternidad se propone la idea de un mundo unido, principio fundamental del *Movimiento Políticos por la Unidad*, en que la fraternidad se consolida en la acción de los individuos y no solamente en su debate político. Se entiende que la fraternidad renueva nuestros valores e influencia la acción ética de los gobernantes contribuyendo a que, independientemente del sector en que nos encontremos, desde el punto de vista político, ideológico o económico, seamos responsables de la preservación y la superación de la condición humana de todos. En ese sentido, Lubich nos habla de la responsabilidad política y social de los cristianos con la promoción de valores dignificantes para todos, y de la responsabilidad de los gestores de la política gubernamental en particular<sup>5</sup>.

“La fraternidad es un empeño que favorece el desarrollo auténticamente humano del país sin aislar a las categorías más débiles en un futuro incierto, sin excluir otras del bienestar y sin generar nueva pobreza. Así el país protege los derechos y el acceso a la ciudadanía y da una nueva esperanza a todos los que buscan la posibilidad de una vida digna. Éste puede mostrar su grandeza ofreciéndose como patria a los que perdieron la suya. Puede ayudar también la investigación científica y la invención de nuevas tecnologías, pero debe salvaguardar, a la vez, la dignidad de la persona humana desde el primero al último instante de su vida y proporcionar siempre las condiciones

4. LUBICH, C.: *Chiara Lubich, la doctrina espiritual*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2005, pp. 284-285.

5. *Idem*, pp. 304-306.

para que cada persona pueda ejercer la propia libertad de elección y crecer asumiendo sus responsabilidades”<sup>6</sup>.

En el *Diccionario de la lengua portuguesa* encontramos la siguiente definición: “fraternidad” es parentesco de hermanos; hermandad; amor al prójimo, armonía, paz, concordia. En “fraternizar” encontramos “unirse estrechamente como hermanos, cada grupo olvidando viejos disensos”<sup>7</sup>. Si para los científicos sociales y políticos la fraternidad es un concepto indefinido, al menos en la lengua portuguesa y en la Doctrina Social de la Iglesia encontramos algunas percepciones que ofrecen un excelente punto de partida a nuestros interrogantes.

Así, la fraternidad se relaciona con la lucha por la paz, con la construcción de una sociedad que busca la armonía, el equilibrio entre sus fuerzas vitales y el reconocimiento del otro como hermano, como igual, mirando la política como el instrumento de la realización del bien común y de la ascensión de la condición humana. Lo que nos hace recordar el pensamiento de Kant acerca de que el individuo es un fin en sí mismo. En este sentido, la sociedad, el Estado y todas las organizaciones e instituciones sociales deben existir como medios que garanticen la dignidad, el derecho de todos los hombres y no sólo de algunos privilegiados. Esta es una dimensión de la comprensión de la idea de fraternidad que nos aproxima como militante de derechos humanos, de la defensa de la fraternidad como bandera urgente e necesaria.

En ese sentido, como promesa de la Revolución Francesa, la fraternidad no sólo fue marginada como fundamento político, sino también resultó marginado su debate teórico-filosófico en su profundidad. La fraternidad se volvió preocupación y ocupación de religiosos y grupos que se responsabilizaron a lo largo de esta historia en ayudar a las poblaciones excluidas y marginadas.

Otra reflexión significativa que encontramos afirma la relación dinámica entre las banderas de igualdad, libertad y fraternidad. Estas tres dimensiones, que deben ser percibidas como

6. *Idem*, pp. 304-306.

7. Traducción del *Dicionário Aurélio Básico da língua portuguesa* [N.d.E.], *Op. cit.*

valores universales, son los pilares de las políticas de derechos humanos.

“Las tres dimensiones históricas de los derechos humanos –las cuales se confunden, de una cierta forma, con las etapas históricas de la ciudadanía– engloban y encierran los tres ideales de la Revolución Francesa: la igualdad, la libertad y la fraternidad o solidaridad. Además de naturales, universales e históricos, los derechos humanos son, también, indivisibles e independientes”<sup>8</sup>.

La crítica de la autora es importante en cuanto descalifica la idea del privilegio de un principio en detrimento de otro, afirmando que en las sociedades contemporáneas la democracia no se mantiene sin la práctica eficiente de la solidaridad.

La solidaridad, entonces, no viene sólo comprendida como una perspectiva personal y grupal, sino como condición política para la ciudadanía. La solidaridad viene entendida entonces como la única forma de presionar al Estado y a la sociedad civil contra los efectos siniestros de las políticas neoliberales sobre las poblaciones más pobres<sup>9</sup>. Aceptar esta situación es aceptar que los pobres, los excluidos y las minorías victimadas por los procesos de desigualdades no sean reconocidos como miembros de la comunidad de seres humanos.

#### LA FRATERNIDAD EN LA FORMACIÓN DE VALORES POSITIVOS

Si confundimos fraternidad con filantropía, con la ayuda a los pobres y desvalidos, abarcaremos sólo una parte de esta historia. Sin duda, socorrer a los necesitados es un gesto de generosidad y amor al prójimo que debe ser incentivado y valorizado en todas las sociedades, sean ellas sociedades miserables o prósperas.

8. SOARES, M.V.B.: “Ciudadanía e Direitos Humanos”, en CARVALHO, J.S.F. de: *Educação, Cidadania e Direitos Humanos*, Vozes, Río de Janeiro, 2004, p. 64.

9. *Idem.*, p. 65.

El gesto de generosidad expresa el desprendimiento de las cosas materiales, contribuye a la formación del individuo a una vida simple, lo prepara a compartir. A través de la generosidad se enseña el amor a los demás. Ayudando al otro, también nos ayudamos y nos sentimos útiles y necesarios a los hombres y al mundo.

Sin embargo, la generosidad es un valor positivo, pero no puede ser un valor aislado, individual. Sumándola a otros valores su sentido social crece y contribuye para la formación de una sociedad dentro de patrones humanizados y respetables, elevados para todos los seres humanos.

Una sociedad democrática se caracteriza por una educación a los valores. En su libro *Entre el Pasado y el Futuro*, en el capítulo dedicado a la crisis de la educación, Hannah Arendt reflexiona sobre el papel que los adultos tienen en la presentación del mundo a los niños.

El mundo y los valores que presentamos en la educación familiar, escolar, religiosa y política son responsables de la formación de los modelos que los niños, los jóvenes y los adultos tendrán que mantener o transformar.

“El educador simboliza para el joven un mundo en el cual él tiene que asumir su responsabilidad, aun si como adulto mismo no ha hecho todavía una elección y quiera, secreta o abiertamente, que éste sea diferente.

Esta responsabilidad no es impuesta arbitrariamente a los educadores; ésta está implícita en el hecho de que los jóvenes son injertados por adultos en un mundo que cambia continuamente. Cualquier persona que rechace asumir la responsabilidad colectiva del mundo, no tendría que participar de la educación de los niños”<sup>10</sup>.

En esta perspectiva traigo la reflexión de la autora no sólo al campo de la educación, sino también al de todas las institu-

10. ARENDT, H.: *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, San Pablo, 1978, p. 239. Ed. cast.: *Entre pasado y futuro: 8 ejercicios sobre la reflexión política*, Ed. Península, Madrid, 2003.

ciones sociales educadoras: la familia, la escuela, el Estado, los medios de comunicación, las iglesias, etc.

Hannah Arendt nos propone una reflexión sobre las responsabilidades colectivas, ya que en su visión –que puede ser considerada muy dura en ese texto–, afirma que aquellos que no están listos, ni tampoco preocupados en trabajar por un mundo mejor para las nuevas generaciones, tendrían que abdicar de la condición de educadores.

Reforzando la reflexión arendtiana, concordamos con que el ejemplo que ofrecemos es educativo. Cuando somos justos, enseñamos los valores y los principios de la justicia; si amamos, si enseñamos el respeto, no enseñamos sólo la tolerancia, sino también la solidaridad.

De la misma forma, sucede lo contrario: también por nuestro ejemplo, enseñamos la intolerancia, la arrogancia, promovemos el racismo y la indiferencia a quienes les mostramos el mundo. Los vicios que no respetan la dignidad de la persona humana también son enseñados por nuestro ejemplo<sup>11</sup>.

Así la fraternidad estará relacionada con la responsabilidad social. Es una categoría política de la vida democrática. En ese sentido, tanto como el ideal de libertad e igualdad, la fraternidad tiene que ser ejercida, enseñada, discutida en las diversas instituciones sociales y comprendida como instrumento de formación de valores humanitarios.

¿De qué nos sirve la riqueza individual si no vemos el empobrecimiento de la clase trabajadora y los millones de desempleados esparcidos por el mundo? ¿Si no vemos la sumisión al trabajo informal, despojado de la protección social del trabajador? ¿Si la destrucción del medio ambiente no nos afecta?

¿De qué nos sirve crecer en la balanza comercial si mantenemos a miles de personas en condiciones laborales inhumanas y casi de esclavitud? ¿De qué nos sirven los títulos y honores, si somos incapaces de educar a nuestras generaciones, presentes y futuras,

11. CARVALHO, J.S.F. de: “Podem a Ética e a Cidadania Ser Ensinadas?”, en CARVALHO, J.S.F. de: *Educação, Cidadania e Direitos Humanos*, Vozes, Río de Janeiro, 2004, pp. 102-103.

alertándolas ante los peligros de transformar a otro ser humano en nuestra propiedad, en objeto de placer, en un medio para ganar dinero o poder, olvidándonos de su condición humana?

“No puedo afirmar que yo soy, si no soy reconocido por el otro y si no lo reconozco como alguien como yo. No alguien idéntico a mí –porque esto sería imposible– sino alguien diferente e igual, que posee una connotación social y política única. La afirmación de la identidad se da en la posibilidad de la existencia de diferencia en la lucha por la superación de la desigualdad”<sup>12</sup>.

Así propongo que pensemos en la fraternidad como una categoría política que nació en la modernidad y que no se desarrolló aún profundamente como un discurso teórico-filosófico. Es nuestro desafío en la postmodernidad profundizarlo sin las amarras ideológicas tradicionales. Tal vez no sea fácil, ni tampoco difícil.

Comencemos aquí a indagar los argumentos de la crítica postmoderna que señala la falencia de los viejos paradigmas, en los cuales el liberalismo no cumplió su promesa de que allí donde el hombre fuera libre, entonces necesariamente llegarían el mercado y las ciencias, que lo volverían libre de la ignorancia y de la miseria. En nombre de esa libertad oprimió a los trabajadores, dominó a las naciones más pobres, produjo el subdesarrollo, las terribles guerras, diseminó el eurocentrismo, el racismo, redujo a muchos hombres a la esclavitud o a la producción en gran escala; transformó a países y personas en objetos de interés económico.

Otros, en nombre de la igualdad, optaron por un modelo alternativo y socialista, sin clases, sin propiedad privada y bajo un Estado controlador. En nombre de la igualdad vimos surgir regímenes totalitarios crueles, exterminadores de cualquier oposición y crítica, silenciadores de intelectuales y violadores de

12. RIOS, T.A.: “Ética, Ciência e Inclusão Social”, en CARVALHO, J.S.F. de: *Educação, Cidadania e Direitos Humanos*, Vozes, Río de Janeiro, 2004, p. 125.

los derechos humanos. La miseria y la desigualdad del liberalismo y el autoritarismo de los regímenes comunistas mataron la vida política de miles de sus ciudadanos o los destinaron a la miseria como humanos sin derechos, como prisioneros o traidores del Estado, sin derecho a la libertad política.

La falencia de estos modelos revela que estamos ante el desafío de construir nuevas opciones para que sigamos desarrollándonos, respetando lo que de bueno podemos extraer de los viejos paradigmas, pero sin caer en el extremo racionalismo iluminista y sin el caos postmoderno.

¿De qué forma la fraternidad como categoría política nos puede ayudar a repensar el espacio político dentro de una realidad tan sombría y marcada por la falta de esperanza como la mostrada por el neoliberalismo y la sociedad de mercado?

Cuando hablamos de que los valores de la fraternidad se unen a una nueva lectura de los fundamentos de la responsabilidad social, de la solidaridad y de los derechos humanos; porque no basta con que los valores positivos y de socialización estén en los documentos internacionales y en las leyes nacionales, como es el caso de nuestra Constitución.

Es necesario que creamos y luchemos colectivamente para su actuación, lo que exige, por un lado, un compromiso político de los administradores del Derecho y por otra parte, el control de la sociedad y de una organización que garantice que los derechos ya existentes sean efectuados y ampliados en la lucha por los derechos que todavía no están garantizados por la ley. Esta postura requiere una vida activamente democrática y un empeño social, sinónimo de compromiso político y respeto por los demás.

#### LA FRATERNIDAD Y LOS DESAFÍOS DE LA SOCIEDAD DE MERCADO

Ya en el siglo veinte, observamos a partir de la década del ochenta la destrucción de las bases del Estado social en Europa y en Estados Unidos y la adopción de una receta indigesta y inter-

vencionista: Estado mínimo, privatizaciones de empresas estatales, desordenamiento de las economías y de las relaciones de trabajo. El abandono de las políticas sociales de inclusión terminaron siendo reemplazadas por los proyectos asistencialistas y electoralistas. Éstos ayudan a los indigentes, pero no les posibilita una inclusión social ni los valoriza como seres humanos; tampoco los reintegran al mundo del trabajo, sino que, al contrario, los mantienen en la mendicidad de los poderes públicos.

El resultado catastrófico de las políticas neoliberales es el desempleo estructural en los países ricos y pobres, la crisis de las grandes industrias, la ascensión del sector de servicios, seguido de la reducción del trabajo formal y de la creciente formación de un sub-proletariado, un grupo de trabajadores cada vez más distante de la sociedad tecnológica y de las redes de protección social<sup>13</sup>.

Observamos que el vacío dejado por el Estado en la realización de acciones de apoyo a la sociedad y a los grupos victimizados por las variadas formas de desigualdades y violaciones de sus derechos, pasó a ser ocupado por organizaciones no gubernamentales y por movimientos sociales y religiosos. Tales movimientos asumieron el rol del Estado, o pasaron a trabajar junto a éste.

Sobre estas alianzas entre el Estado y las organizaciones sociales en América Latina a partir de la década del setenta y sus implicaciones políticas hacia la esfera local, Elenaldo Teixeira elabora algunas reflexiones significativas:

“El acentuado énfasis en lo local se ha constituido, inclusive, en soporte para políticas neoliberales de exoneración del Estado central, transfiriendo determinadas funciones al nivel local como pasaje a la privatización, en un proceso perverso de descentralización y neo-localismo[...]puede significar también una estrategia de élites tradicionales que controlan el poder local, realimentando el clientelismo. Por otro lado, han

13. ANTUNES, R.: *Adios al Trabajo: Ensayo sobre las metamorfosis de centralidad del mundo del Trabajo*, 4ª ed., Cortez, San Pablo, 1997, pp. 32-33. Ed. cast.: *¿Adiós al trabajo?: ensayo sobre la metamorfosis y el rol central del mercado del trabajo*, Antídoto, Buenos Aires, 1999.

provocado iniciativas innovadoras y creativas de gestión, con intensa participación de la sociedad civil”<sup>14</sup>.

Verificamos que, a partir de los años setenta, algunos países latinoamericanos superaron el comportamiento apático en relación con la política en el que predominaba la suspensión en las organizaciones de la sociedad civil en relación con el Estado. Sólo después de la superación de los regímenes autoritarios, estos países pudieron profundizar estos cambios. Los ideales románticos caracterizados por las acciones de estos grupos en las articulaciones con el poder del Estado, hicieron que muchos de ellos quisieran ocupar su lugar. En ese camino encontraron dificultades para trabajar a causa del *boicot* político a sus esfuerzos, muchas veces reflejos de la herencia de la continuidad autoritaria.

En esos Estados, la sociedad civil nunca es bienvenida en la vida política y el ejercicio de la ciudadanía y la participación popular son fenómenos recientes.

Las dificultades en trabajar con los juegos y tramas políticas, de desarrollar estrategias políticas de confrontación, terminan desanimando a los miembros de estas organizaciones que, en consecuencia, se alejan de las experiencias que iniciaron. Tiene lugar así un conflicto casi insoluble entre la realidad y la utopía:

“Dos factores contribuirían a un cambio: la globalización y la descentralización del poder. La primera, con sus efectos perversos en la cohesión social, suscitando programas compensatorios; la segunda, al exonerar el Estado central de determinadas tareas, transfiriéndolas a la esfera local que, a su vez, las envía al sector privado y desde allí vienen incluidas las organizaciones”<sup>15</sup>.

Son las experiencias del ámbito local las que vienen demostrando la necesidad de un ensayo mayor de la sociedad junto al Estado.

14. TEIXEIRA, E.: *Do Local ao Global. Limites e Desafios da Participação Cidadã*, Cortez, San Pablo; EQUIP, Recife; UFBA, Salvador, 2001, p. 48.

15. TEIXEIRA, E.: *Do Local ao Global. Limites e Desafios da Participação Cidadã*, Op. cit., p. 101.

Sobre algunas de las experiencias de gestión alternativa en el ámbito local que se desarrollaron en la década del noventa, las reflexiones que siguen son significativas.

“Dos tendencias se fortalecen en el escenario social brasileño en los años noventa, con relaciones directas a la temática de los movimientos sociales: el crecimiento de las ONG’s y las políticas de alianzas implementadas por el poder público, particularmente a nivel del poder local [...]. De esa experiencia de trabajo cooperativo se origina el tercer sector de la economía en el ámbito informal”<sup>16</sup>.

Maria da Glória Gonh considera que comienza un proceso de descentralización estatal y que algunos modelos de gestión se unen a las exigencias del nuevo orden mundial, que vislumbran la transferencia de gastos para el poder local. Sin embargo, reflexiona sobre el problema de la discontinuidad administrativa como uno de los principales obstáculos para la efectividad de estas experiencias, cuando consiguen resultados positivos.

“Cuando estas corrientes salen del poder –por haber perdido las elecciones– estas experiencias desaparecen de la cotidianidad de la gestión pública, dejando el recuerdo –por medio de sus registros y memoria colectiva de participación– sin inscribir las nuevas prácticas como partes constituyentes de la sociedad”<sup>17</sup>.

Elenaldo Teixeira nos llama la atención sobre las ambigüedades que pueden presentar las organizaciones locales en sus mecanismos de actuación.

“[...] Le toca así, a la participación ciudadana, contribuir a mejorar la calidad de las decisiones mediante el debate público y la construcción de alternativas, y exigir que los gestores asuman accountability y responsabilidad. De esa forma, se podrá compatibilizar la participación con la representación[...]

16. GONH, M.G.: *Os Sem Terra, ONGs e Cidadania*, Cortez, San Pablo, 1997, p. 34.

17. *Idem.*, p. 38.

Las experiencias de gestión local y participación ciudadana no muestran sólo innovaciones creativas, sino también ambigüedades y limitaciones, debiendo ser cuestionada su efectividad y la posibilidad de que se constituyan en mera estrategia de legitimación de gobiernos”<sup>18</sup>.

Santos resalta el protagonismo de las experiencias locales que, aún ante la complejidad del nuevo orden social, buscan de forma contra-hegemónica ocupar espacios en la construcción de estas alternativas que tienen como objetivo central la mejoría de las condiciones de vida y de conquista del espacio democrático<sup>19</sup>. Demuestra cómo la crisis del paradigma de clases trajo de nuevo el debate sobre los derechos humanos al centro de la discusión política, en una perspectiva de lucha contra la hegemonía. Aunque reconoce que estas luchas pueden presentarse fragmentadas en la actualidad, éstas han conducido este debate de la esfera pública local a la esfera pública global.

“La creación de redes trans-locales entre alternativas locales es una fuente de globalización contra-hegemónica de la nueva faz del cosmopolitismo[...]. La construcción de la emancipación neo-comunitaria avanza a medida que la argumentación introduce ejercicios de solidaridad cada vez más vastos. Esta construcción micro utópica tiene que fundamentarse en la fuerza de los argumentos que la promueven, o mejor, en el poder argumentativo de las personas o de los grupos que pretenden realizarla”<sup>20</sup>.

Al analizar los desafíos de la participación política en una sociedad neoliberal que está marcada por el autoritarismo, por la sobrevalorización del consumo como instrumento de inclusión social, nos encontramos con las dificultades que enfrentan

18. TEIXEIRA, E.: *Do Local ao Global. Limites e Desafios da Participação Cidadã*, Op. cit., pp. 41-95.

19. Ver, SANTOS, B.S. (org): *A Globalização e as Ciências Sociais*, Cortez, San Pablo, 2002, pp. 29-35.

20. SANTOS, B.S.: *Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência*, Cortez, San Pablo, 2002, p. 37.

los grupos locales, principalmente en América Latina, todavía ligados a los intereses de las oligarquías y de los grupos económicos tradicionales, hecho que representa un obstáculo al proceso de participación democrática.

Tal situación puede ser observada en la dificultad de funcionamiento de los consejos de salud, educación y tantos otros que, en muchos lugares de Brasil, funcionan como organismo de interés de intendentes y secretarios de gobierno.

Entonces, ¿cómo crear una participación política influyente, capaz de cambiar las realidades locales, si no se elimina antes el clientelismo en el espacio político local, el sistema de favor y tutela y la corrupción en la gestión de recursos públicos y en los comportamientos individuales de los ciudadanos?

En ese escenario caótico de desempleo estructural, la reducción/superación de la exclusión y de la miseria dependen de una acción política más solidaria. Necesitamos preocuparnos con la población por los indigentes sociales, personas que sobran, consideradas “basura humana”, población insolvente que no será nunca absorbida por el mercado de trabajo y que, de forma casi determinista, tiende a depender por el resto de sus vidas de los programas paliativos de gobiernos y organizaciones no-gubernamentales.

“La producción del deshecho humano, o más propiamente, de seres humanos rechazados (por ser excesivos y redundantes, es decir, porque no pudieron o no quisieron ser reconocidos) es un inevitable producto de la modernización, y un inseparable acompañante de la modernidad. Es un efecto colateral inseparable de la construcción del orden”<sup>21</sup>.

Bauman denuncia que hemos tratado a esta población refugiada como si el planeta precisara descartar a estas personas sin utilidad en algún lugar. Son desechos humanos cada vez más expuestos a las constantes degradaciones de su humanidad. Esa población

21. BAUMAN, Z.: *Vidas Desperdiciadas*, Zahar, Río de Janeiro, 2005, p. 14. Ed. cast.: *Vidas Desperdiciadas la modernidad y sus parias*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

creciente de miserables, es tratada con indiferencia, como enemiga, como una población ajena, indigna, impura e incómoda.

“Una vez que el criterio de pureza es la aptitud para participar del juego consumista, los dejados ‘afuera’ [son] como un ‘problema’, como una suciedad que necesita ser removida. [...] Son ellos los ‘nuevos impuros’ que no se ajustan al nuevo esquema de ‘pureza’. Tomados a partir de la perspectiva del mercado consumista, ellos son redundantes –verdaderamente ‘objetos fuera de lugar’. [...] Es preferible excluir y apartar consumidores imperfectos, para evitarles un mayor daño, a restablecer su status de consumidor a través de una política previsor de trabajo, conjugada con provisiones ramificadas de prevención”<sup>22</sup>.

Por esta razón la reflexión sobre la fraternidad no sólo pasa por la lucha contra la indiferencia, sino también, por la necesaria intervención política desde la esfera local a la esfera global, hacia la mejoría de la vida de todos. Reflexiones que proponen un amplio debate que debe trascender: la gestión de los recursos públicos con transparencia y respeto, el combate contra la corrupción, la distribución de la renta, la seguridad pública basada en programas sociales preventivos y represivos de la criminalidad; las políticas sociales volcadas hacia los niños, adolescentes, ancianos, aborígenes, mujeres, desempleados y todos aquellos que sufren directamente el peligro de formar parte de la población refugiada.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Nuestra defensa a favor de la fraternidad como categoría política, necesaria para el ámbito académico –en particular de las ciencias políticas y de la sociología política– tiene como punto de partida la comprensión de los efectos dañinos que pueden ser producidos por la indiferencia social.

22. BAUMAN, Z.: *O Mal – Estar da Pós – Modernidade*, Zahar, Río de Janeiro, 1998, pp. 24-25.

Las lecturas acerca de la importancia de la defensa de los derechos humanos en el escenario caótico de la globalización están forzando a quienes actúan en el área a rever las reflexiones de Hannah Arendt y su pertinencia con respecto a la actual realidad. Arendt nos demuestra cómo la indiferencia social puede producir personas apáticas, individualistas y que no se responsabilizan por el destino del mundo, del planeta y de la defensa de la democracia. En los inicios del totalitarismo denuncia cómo personas consideradas inferiores por la difusión de prejuicios, racismo o situaciones políticas, pueden ser víctimas de acciones discriminatorias, pueden ser exterminadas, porque se vuelven superfluas y sin lugar en el mundo<sup>23</sup>.

Ese sentimiento que desprecia y desvaloriza al otro lo hace vulnerable al exterminio y a la exclusión. ¿Quién nos garantiza que nosotros no seremos tratados mañana de igual forma, es decir como basura, desecho humano, sin derechos, si no nos preocupamos hoy por la creciente desigualdad?

Hannah Arendt nos muestra que personas sometidas a innumerables violaciones, como sucedió con los judíos apátridas, viven en una condición que es inferior a la de los esclavos, ya que ellos al menos tenían dueños.

En un documental brasileño llamado “La Isla de las Flores”, que narra la vida de personas que dependen de un basurero municipal de Porto Alegre donde buscan alimentos, vimos esta comparación. Antes que los seres humanos tengan acceso a la basura para recoger restos de alimentos, se prioriza a los cerdos.

Recuerdo la siguiente frase: “*Los cerdos no son humanos, no poseen pulgar opositor, pero poseen dueño*”. La palabra dueño puesta en el sentido arendtiano, está relacionada con el hecho de tener a alguien que se preocupe del mantenimiento de su vida: en el caso de la democracia, lo que sería la obligación del Estado y de la sociedad civil.

Es preciso explicar que Hannah Arendt no es defensora de la esclavitud, simplemente muestra esta cuestión para que

23. Ver, ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1999.

observemos los niveles de degradación humana al que estos grupos están sometidos.

Hannah Arendt y Zygmunt Bauman logran impresionarnos, sus reflexiones nos llegan como una puñalada en el estómago porque revelan nuestra crueldad y villanía, porque nos muestran que, de manera inconsciente, no somos tan diferentes de los nazis, en lo que respecta a nuestra indiferencia por el destino de otras personas como nosotros.

La solidaridad, la fraternidad y las relaciones de alteridad como valores positivos nos permitirán ver que todo lo que le sucede de malo al otro nos afecta, que debemos involucrarnos. Una vivencia democrática requiere de una indignación constante y una acción que contribuya a cambiar la realidad de todos.

Para Hannah Arendt el concepto de ciudadanía es el derecho de tener derechos, pues los hombres necesitan estar en el espacio público para poder ser reconocidos por los demás como iguales. Esto funda un mundo común, la pluralidad que permite la vida política, siendo este espacio construido por la acción y por la palabra<sup>24</sup>. De allí la dificultad que tenemos en defender a mendigos, marginales, prostitutas, niños de la calle. ¿Es porque nos sentimos iguales a ellos? ¿Somos capaces de transformar en nuestros sus dolores?

Luciano Oliveira también se aproxima a las reflexiones arendtianas para analizar la exclusión y la miseria en Brasil. Sostiene que en Brasil se está desarrollando un proceso de producción de personas superfluas y sin lugar en el mundo, y que nuestra indiferencia por el destino de esas personas puede reflejar un comportamiento neo-nazi<sup>25</sup>. Ese comportamiento se caracteriza por el miedo a los ladrones, a los niños de la calle,

24. FEDOZZI, L.: “Orçamento Participativo e Esfera Pública. Elementos Para Um debate Conceitual”, en FISHER, B.; MOLL, J. (org): *Por Uma Nova Esfera Pública. A Experiência do Orçamento Participativo*, Vozes, Río de Janeiro, 2000, pp. 40-41.

25. OLIVEIRA, L.: “Neo – Miséria e Neo – nazismo: Uma Revisita Crítica à Razão Dualista”, en *Revista Política Hoje*, Maestría en Ciencias Políticas, UFPE, enero/junio, Recife, 1996, pp. 104-105.

a las masas cada vez más miserables y agresivas. Demuestra cómo muchos de nosotros festejamos los asesinatos de prisioneros, traficantes, personas consideradas peligrosas. Esto, además, resulta ser una consecuencia de la pérdida de credibilidad en el Estado, en las soluciones pacíficas y democráticas. En forma disimulada, nos adaptamos al exterminio de estas personas subjetivamente; basta con observar los datos de homicidios y jóvenes asesinados en las periferias y villas cada fin de semana en Brasil.

Programas policiales de radio y televisión que defienden el tratamiento degradante de los prisioneros, la pena de muerte, la tortura, la exposición de personas pobres y sus dramas con el objetivo de garantizar la audiencia y las carcajadas del ciudadano común.

Éstas son personas molestas, agresivas; queremos librarnos de ellas. Sentimos más indignación por el agua con detergente que puede quemar la pintura de nuestro auto que por el destino de las personas que piden en los semáforos. Queremos que los mendigos salgan de las calles de nuestras ciudades y no nos importa dónde los pongan. La prostitución en calles tradicionales del barrio de Boa Viagem en Recife molesta a los vecinos de los edificios, no por la prostitución en sí o por la deshumanización que ésta produce, sino porque desvaloriza los departamentos y violenta a las “familias de bien”.

“Para Arendt: el nazismo –aunque sus líderes son personas fuera de lo común– es una empresa que se nutre de personas ‘normales’ atemorizadas por la perspectiva de perder, también ellas, su lugar en el mundo en épocas de crisis y volverse seres humanos ‘superfluos’”<sup>26</sup>.

En ese sentido, vemos en el debate sobre la fraternidad universal que se abre y profundiza no sólo una posibilidad de discutir la indiferencia social y los caminos degradantes producidos por el hombre, sino también la importancia de rescatar, a

26. *Idem.*, pp. 101-102.

partir de este debate, nuestro lugar de hermanos, de hijos de la Tierra, de seres que no soslayan su humanidad y la humanidad de los demás y que, de forma solidaria y armoniosa, respetando las diferencias y las ideologías, pueden ocupar con responsabilidad el espacio público, comprendiendo por los caminos señalados por Hannah Arendt que la política puede ser la mejor forma de expresión de amor al mundo, si nos involucramos y decidimos actuar fraternalmente.

Entendemos que el debate sobre la fraternidad pasa por la defensa de que la comunidad de seres humanos debe ser para todos y no apenas para la población de consumidores. Infelizmente, más que respuestas quedan las preguntas: son las inquietudes sobre los límites de nuestras acciones.

Pero surgen también las esperanzas de un camino nuevo a seguir. Si pretendemos difundir una cultura de paz tenemos que tener claro lo que enfrentaremos. ¿Estaremos dispuestos? Este es el desafío.

## IX La fraternidad en la teoría política internacional. Elementos para una reconstrucción

*por Pasquale Ferrara\**

\* El autor, diplomático de carrera italiano, prestó servicios en Santiago de Chile, Atenas, Bruselas (por la Unión Europea) y Washington. Actualmente guía la Unidad de Análisis y Programación del Ministerio de Relaciones Exteriores de Italia. Realizó investigaciones académicas para la Cátedra de Historia de las Doctrinas Políticas en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad "Federico II" de Nápoles (Italia) y fue profesor invitado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Santiago de Chile y docente en la School for Summer and Continuing Education de la Universidad de Georgetown, en Washington.

## UNA PREMISA EPISTEMOLÓGICA

Una reconstrucción de la idea de fraternidad en la reflexión politológica internacionalista tiene que habérselas, en primer lugar, con una larga tradición de neta separación conceptual entre el ámbito de la política interna y el de la política exterior. En efecto, el problema de la adaptabilidad de los principios organizativos y de las dimensiones ideales de la política “interna” de los Estados (como los principios de libertad, de igualdad y, sobre todo, de fraternidad) más allá de los confines nacionales constituye uno de los constantes dilemas de la teoría política<sup>1</sup>. Este límite concierne tanto a los principios éticos básicos puestos como fundamento y “justificación” del poder político, como a la impostación del sistema político (desde la perspectiva jurídica e institucional).

En cuanto al primer aspecto, los Estados parecen haber gozado por mucho tiempo de “exención ética” basada en que la ética es inevitablemente subjetiva, mientras que el interés nacional es objetivo<sup>2</sup>. Incluso las tesis más avanzadas, de corte “groziano” (generalmente relacionadas a la teoría de la “moralidad de los Estados”), invariablemente han admitido la labilidad de las normas universales o universalizables por el simple hecho de que su aplicabilidad, ante la carencia de una autoridad mundial común con poderes también coercitivos, puede ser sólo errática y atada a comportamientos voluntarios o “virtuosos” (Beitz). En el estudio de las relaciones internacionales generalmente ha prevalecido la idea de la sustancial imposibilidad de traducción

1. SUGANAMI, H.: *The domestic analogy and world order proposals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

2. TOSCANO, R.: *Il volto del nemico*, Guerini e Associati, Milán, 2000, pp. 63-69.

de los elementos fundantes de la reflexión política propia del ámbito intra-estatal al ámbito inter-estatal. Es el postulado, comúnmente aceptado, del *status* (en primer lugar, ético) diferente de la política internacional con respecto a la interna, con el corolario de la imposibilidad de proponer una “analogía doméstica” en las relaciones inter-estatales.

Con respecto al segundo elemento (el ordenamiento concreto del sistema político), la tradición del pensamiento político “soberanista”, vinculada al nacimiento y la consolidación del Estado moderno en Occidente, que se remonta a Maquiavelo, Bodin y Hobbes, prácticamente ha negado que fuera posible identificar y hacer efectivas las relaciones internacionales de comportamiento jurídicamente cogentes o éticamente vinculantes. Se trata de una impostación que puede ser definida en términos de “escepticismo internacional”. Hobbes, al postular que toda unidad política constituye una amenaza potencial para las otras, escribe –anticipando las características que en el siglo veinte asumirán la “disuasión” y el “equilibrio del terror”– que “la naturaleza de la guerra no consiste en el combate efectivo, sino en que sea conocida la disposición a la guerra y en que, durante todo el tiempo, no se dé seguridad de lo contrario”. Para Hobbes, las unidades políticas soberanas se encuentran una frente a otra en las condiciones de “gladiadores” dispuestos a atacar, “las armas apuntadas, los ojos fijos en el otro”<sup>3</sup>.

En términos más generales se debe tener en cuenta que, en la filosofía política, las relaciones internacionales (con la calificada excepción de las teorías de la guerra justa y, en general, del pensamiento polemológico/irenológico) han tenido un rol marginal (residual o limitado a las “ramificaciones” del tronco doctrinario principal), casi como que tal reflexión debería entenderse referida exclusivamente a unidades políticas cerradas y auto-suficientes. La “política internacional” se ha basado tradicionalmente en dos cuestiones: por una parte, una especie de “monismo subjetual”, dado que, sobre la base de un postulado “west-phaliano”, por largo tiempo sólo a los Estados se les ha recono-

cido titularidad de acción; por otra parte, un nuevo “reduccionismo objetual”, basado en una concepción de las relaciones internacionales como suma o proyección de las “políticas exteriores” nacionales. Además, tal esquema se ha complicado notablemente con la aparición en escena de sujetos internacionales verdaderamente tales, como las instituciones y las organizaciones internacionales, y de actores transnacionales de distinta naturaleza (desde las multinacionales a las organizaciones no gubernamentales, los movimientos pacifistas y los “neo-global”).

La reacción ante la tendencial hegemonía de la teoría política “intra-moenia” ha sido la reivindicación de la autonomía de la teoría política internacional, que ha subrayado, en el intento de afianzar los fundamentos de un ámbito nuevo e independiente de reflexión politológica, la discontinuidad con respecto a la filosofía política “interna”, renunciando además, de esa manera, a conectarse con una tradición de pensamiento muy rica y fecunda en motivos de inspiración también para el contexto internacional. Este enfoque está muy bien representado por la “escuela inglesa” de las relaciones internacionales y, en particular, por la obra de Martin Wight<sup>4</sup>, para el cual no caben dudas de que la teoría política en sentido estricto es la reflexión sobre temáticas *internas* de los Estados: el estudio de las relaciones entre los Estados es, en cambio, una disciplina distinta y especializada.

Por consiguiente, el primer paso para introducir la noción de fraternidad en el discurso político internacionalista consiste en subrayar la continuidad del espacio político (interno/externo) no sólo como una constatación empírica (pensemos en la globalización), sino también como ámbito de reflexión político-filosófico.

A propósito de esto, comenzaría por observar que, más allá de las cuestiones epistemológicas, la separación del orden político internacional con respecto al ordenamiento intra-estatal resulta una premisa o postulado sorprendente, precisamente a la luz de

4. WIGHT, M.: *International relations theory: the three traditions*, ed. Gabriele Wight & Brian Porter, University of Leicester Press, Londres – Leicester, 1991.

3. HOBBS: *Leviatán*, Losada, Buenos Aires, 2007, cap. XIII.

la misma conexión entre sistema político internacional y ámbito interno. Aún sin apelar a la globalización, fenómeno contemporáneo cuyos fundamentos serán discutidos más adelante, se trata evidentemente de una hipótesis irrealista e históricamente infundada. Bastaría con citar al respecto el principio *cuius regio eius religio* (que, sobre la base de la Paz de Augusta de 1555, le concedía al soberano la facultad de determinar la religión del pueblo a él sometido), la Revolución Francesa y el tema de su “exportabilidad”, la reacción del Congreso de Viena y la creación de la Santa Alianza (que en la práctica consolida la lealtad monárquica como uno de los pilares de la política nacional), la relación estrecha entre los equilibrios políticos internacionales y los procesos de unificación nacional (especialmente en lo que se refiere a Alemania e Italia), los catorce puntos de Wilson (por el pedido de la “transparencia interna” de las democracias en relación a sus compromisos internacionales y por la afirmación del principio de autodeterminación de los pueblos), las declaraciones de los derechos del hombre (que establecen límites *negativos* a la acción de los gobiernos *nacionales*), los fuertes condicionamientos impuestos sobre los ordenamientos políticos internos por la Guerra Fría y, más recientemente y a escala regional, los criterios de Copenhague (es decir, ordenamiento democrático, respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales y economía de mercado), que todo candidato a acceder a la Unión Europea debe demostrar que respeta. Se trata, en todos estos casos, de formas de influencia directa o indirecta por parte del sistema internacional sobre la configuración interna de las unidades políticas o, por el contrario, de la trasposición de fenómenos políticos internos al área internacional.

Dicho esto, trataré de identificar algunos fragmentos para una reconstrucción de la idea de fraternidad como elemento constitutivo de una teoría política internacionalista, que se base en algunas pistas de reflexión y sobre algunos filones del pensamiento político contemporáneo, más allá de los paradigmas espaciales (y mentales) comúnmente aceptados. Con “fraternidad” no me refiero a la vaga idea de “hermandad de los pue-

blos” que se remonta a la tradición filosófica iluminista o idealista (que, no obstante, ha jugado un rol no secundario en la maduración de la conciencia “conectiva” entre “partes de humanidad”) o a la retórica romántico-renacentista de las “naciones hermanas”. En este sentido, hasta parece más actual, además de algunas intuiciones de los trágicos griegos (las dos “hermanas” –por más que fuesen enemigas– Persia y Hélade, de las cuales habla Esquilo en *Los Persas*) o el aspecto de la cosmópolis estoica y helenista, la reflexión sobre la tensión entre universalidad y localidad del pensamiento medieval, la tradición aristotélico-tomista, el universalismo ético-igualitario de Bartolomé de Las Casas, o las intuiciones proto-modernas de Altusio. Entiendo más bien indagar sobre la “pensabilidad” de un efectivo ordenamiento político-institucional y socio-económico que asuma como presupuesto y como finalidad la centralidad de algunos factores esenciales de la condición humana (personal y comunitaria) en un espacio político global.

Con el objeto de encaminar esta paciente obra de reconstrucción de los “segmentos de fraternidad” en el pensamiento político internacionalista, utilizaré una noción crítica de globalización, entendida como fenómeno político antes aún que económico, como una suerte de “lente conceptual” para reconocer y reconectar tales fragmentos. Para evitar malentendidos, diré enseguida que la idea corriente de globalización no puede ser asumida, en cuanto tal, como un parámetro válido para reconstruir una auténtica concepción de la fraternidad en la teoría política internacionalista. Es más, en muchos aspectos constituye su antítesis. La globalización “versión estándar” designa, en efecto, un fenómeno de extensión de *una* visión del mundo, a nivel económico como también político, de todo el planeta. Se trata, en el fondo, de un proyecto global de civilización, que comporta dos elementos fundamentales: la adopción de un modelo de economía de mercado (incluida la propuesta de un mercado mundial sin barreras) junto a un modelo de organización del sistema político que privilegia la democracia liberal (y se habla, en efecto, de globalización neo-liberal). Des-

de este punto de vista, la globalización es interpretada efectivamente como una mundialización de una fase de desarrollo del pensamiento económico y político de Occidente y, por lo tanto, en hipótesis sería un proyecto de occidentalización<sup>5</sup>.

El debate sobre tales elementos de la globalización es muy activo. Por ejemplo, sus promotores consideran que en el fondo el único sistema económico funcional y funcionante, después de la caída “política” del proyecto socialista y comunista, es actualmente el modelo liberal (el llamado “acuerdo de Washington”), y que el sistema político liberal es el más eficaz para favorecer la participación en las sociedades complejas.

La combinación del pensamiento económico liberal con el pensamiento político liberal se presenta como algo inseparable, a tal punto que es posible hablar de un “pensamiento único”. Tal *unicidad* se refiere tanto a la estrecha conexión entre la dimensión económica y la dimensión política como al hecho de que no habría, hipotéticamente, ninguna alternativa válida a este modelo. Es la idea del “fin de la historia”. Para Francis Fukuyama, por ejemplo, la historia universal puede ser reinterpretada siguiendo la marcha de dos procesos paralelos: uno guiado por la ciencia natural moderna y por la “lógica del deseo” y el otro centrado en la “batalla por el reconocimiento” (de la dignidad personal). Fukuyama afirma que estos dos movimientos convergen y encuentran su realización más acabada en la democracia liberal capitalista<sup>6</sup>.

#### EL PRINCIPIO DE LIBERTAD UNIVERSAL: EL “GLOBALISMO DEMOCRÁTICO”

El elemento “político” de los fenómenos causados por la globalización tiene que ver con la posibilidad de representar tal

5. LATOUCHE, S.: *L'occidentalisation du monde: essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, París, 1989.

6. FUKUYAMA, F.: *The end of history and the last man*, Penguin Books, Londres – Nueva York, 1992. Ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Madrid, 1992 p. 289.

proceso en una óptica, se diría, “hegeliana”, como una progresiva ampliación espacial de los sistemas políticos fundados por la democracia liberal. Para Hegel, el “espíritu del mundo” (*Weltgeist*) se realiza cada vez en un pueblo particular (*Volksgeist*) y en el curso de ese proceso adquiere un mayor grado de autoconciencia y libertad<sup>7</sup>. Desde un enfoque distinto, más historicista, Benedetto Croce propone la identidad entre la causa liberal y la civilización moderna, concibiendo al Estado liberal casi en términos de *res publica perennis*, es decir, como forma política definitiva y sustancialmente inmortal. La libertad, para Croce, es “más que historia”, es un criterio de interpretación histórico, es el sentido general de la historia<sup>8</sup>.

Más que sobre la democracia, el acento se pone, desde esta perspectiva, sobre la libertad, considerada como un valor fundamental de la convivencia humana<sup>9</sup>. En este sentido se podría afirmar que se trata de un proyecto de “republicanización” más que de “democratización”.

Esta interpretación, que pone como base de los procesos de transformación de la política mundial el concepto de libertad, se presenta como una implicación de la teoría liberal-internacionalista, en base a la cual las liberal-democracias no se enfrentan militarmente entre sí, por estar sujetas al vínculo de estrechos controles internos (políticos antes que administrativos).

Al respecto, en el plano de la reflexión propiamente filosófica, ha sido Immanuel Kant<sup>10</sup>, en *La paz perpetua entre los Estados* (1795) el que señaló (en el primer artículo definitivo del proyecto) que una condición esencial para su logro debería constituir la adopción universal de una forma de gobierno “republicana” como alternativa a una “despótica”. Una constitución republicana, para Kant, es una forma política (*forma regiminis*, distinta de la *forma imperii*, que puede ser autocrática

7. ROSSI, P.: *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Florencia, 1975.

8. GALASSO, G.: *Croce, Gramsci ed altri storici*, Il saggiatore, Milán, 1978<sup>2</sup>, pp. 47-52.

9. SHARANKY, N.; DERMER, R.: *The case for democracy. The power of freedom to overcome tyranny and terror*, Public Affairs, Nueva York, 2004.

10. KANT, I.: *La paz perpetua*, Longseller, Buenos Aires, 2001.

ca, aristocrática o democrática) en la cual se respetan tres principios: la libertad de todos los miembros de la sociedad en cuanto personas; la sumisión de todos a una ley común; la igualdad de los ciudadanos. En tal condición política, la necesidad de obtener el consentimiento de los ciudadanos en el proceso decisional con respecto al inicio de las hostilidades –argumenta Kant– comporta una drástica reducción de los conflictos, debido a la evaluación de su alto “costo social”. Kant será luego parcialmente desmentido por la historia, dado que la forma política republicana y liberal se transformará, en algunos casos, en democracia plebiscitaria y, como tal, instrumentalizada y pervertida en sus fundamentos a través de la “nacionalización de las masas”<sup>11</sup>, avalará un nacionalismo agresivo: nada menos que la causa de otras dos guerras mundiales (y, en cierto sentido, también “globales”).

Volviendo a la actualidad, observamos que en la teoría de la “paz democrática” (en sus variantes institucional –o estructural– y normativa), se asume que la política exterior de las democracias liberales está basada en las *ideas liberales*, consideradas variables independientes. Éstas determinan dos variables dependientes, ambas relevantes en términos de influencia sobre la articulación de la política exterior: la *ideología liberal* y las *instituciones democráticas*.

Según el postulado fundamental de las *ideas liberales*, los individuos son siempre los mismos en cualquier lugar y tiempo: tienden a la auto-conservación y al bienestar material. Para lograr tales fines se requiere libertad, que a su vez presupone un contexto social basado en la tolerancia y en la contención de la coerción y de la violencia. En particular, la variante “normativa” de la idea de paz democrática tiende a externalizar las reglas políticas “internas” sobre la racionalización del conflicto y sobre la búsqueda del acuerdo, extendiéndolas a las relaciones con los otros Estados democráticos. Tal externalización, efec-

11. MOSSE, G.L.: *The nationalization of the masses: political symbolism and mass movements in Germany from the napoleonic wars through the Third Reich*, Howard Fertig, Nueva York, 1975.

tuada a partir de las condiciones de ejercicio de la libertad individual, implica, en la dimensión de las relaciones interestatales, la exigencia de relaciones internacionales pacíficas.

Para la *ideología liberal* de la política exterior, el mundo se subdivide en Estados liberales y Estados iliberales. A diferencia de la teoría realista, que distingue a los Estados sobre la base de las “capacidades”, la concepción liberal clasifica a los Estados de acuerdo al tipo de régimen político. Se asume que los Estados liberales persiguen los verdaderos intereses de los ciudadanos (que son universales) y que por lo tanto merecen confianza. Se recurre a la guerra sólo cuando ésta sirve a la obtención de finalidades liberales. En este contexto, los Estados no democráticos son considerados irracionales, imprevisibles y potencialmente peligrosos, porque son intolerantes y tienden a objetivos de conquista.

Las *instituciones democráticas*, finalmente, son las que permiten a las personas expresarse sobre las decisiones de sus gobernantes, especialmente respecto de las decisiones de iniciar hostilidades.

Una *democracia liberal* es un sistema político en el cual el liberalismo es la ideología dominante y los ciudadanos participan activamente del proceso decisional, incluido el que determina el estado de beligerancia. Para John Owen<sup>12</sup> (que ha esquematizado el proceso “causal” de la paz democrática), la ideología liberal impulsa a algunos ciudadanos a oponerse a la guerra contra otra democracia –con mayor razón cuando ésta es también percibida *subjetivamente* como un “Estado liberal– y las instituciones democráticas permiten que tal ideología influya sobre la política exterior. En el plano interno se crea una dialéctica positiva entre élites liberales, sociedad y actores político-institucionales.

La idea de la paz democrática, en sus formulaciones más recientes, está todavía ambiguamente vinculada, en la era del terrorismo global, a la de la seguridad. Desde el punto de vista “interno”, la seguridad es percibida como una *función* de la

12. OWEN, J.M.: “How liberalism produces democratic peace”, en *International Security*, Autumn 1994, pp. 87-125.

libertad del mundo; desde el punto de vista “externo”, la libertad es considerada como *causa* de la seguridad internacional. Los problemas que plantea este tipo de construcción tienen que ver, por un lado, con la justa combinación de libertad y seguridad, tanto en el ámbito nacional como en el internacional; por el otro, con los instrumentos y las modalidades (endógenas y exógenas) de la difusión de la democracia. Al analizarla más en detalle, esta concepción del “contagio democrático” presenta muchos rasgos comunes con la ideología de la globalización del modelo político liberal. Desde este punto de vista, tal enfoque podría definirse en términos de *globalismo democrático*. Sus características principales serían las siguientes: emanación desde un centro, cuya investidura en calidad de agente de la democratización es por lo menos controvertida; funcionalización de la democratización a la seguridad del mismo centro; enfatización de la libertad (mucho más que de la igualdad y la fraternidad) como factor central de la democratización.

Agregados a tales factores limitativos se puede inferir en lo que se refiere al nivel político interno, la naturaleza *asimétrica* e *instrumental* de este proceso específico de democratización. La centralidad de la noción de *libertad* (jurídico-formal) hace que las temáticas de la igualdad y de la fraternidad pasen a un segundo plano. Este enfoque contempla ciertamente el respeto de la dignidad de la persona, pero queda a mitad de camino de las otras categorías necesarias para la reconstrucción de una acabada teoría política internacionalista.

Por otra parte –como ha demostrado la reflexión de Amartya Sen<sup>13</sup>– la dignidad de una persona no se puede circunscribir a una “canasta” de libertades formales, sino que tiene que incluir también las capacidades (*capabilities*) como son, por ejemplo, los conocimientos, el nivel de instrucción, la formación que permita a las personas “convertir” los bienes primarios en “herramientas” para alcanzar finalidades de bienestar personal. En un plano

13. SEN, A.: *Development as freedom*, Anchor Books, Nueva York, 2000. Ed. cast.: *Desarrollo y libertad*, Planeta, Buenos Aires, 2000, p. 74.

general, la libertad puede ser concebida, para Sen, tanto como *proceso* (libertad de acción y de decisión) o como *oportunidades* (que pueden ser muy reducidas, por ejemplo, a causa de circunstancias personales y sociales).

#### EL PRINCIPIO DE IGUALDAD UNIVERSAL: LA “DEMOCRACIA GLOBAL”

Si el globalismo democrático pone como fundamento de los procesos mundiales de transformación política la idea de libertad, la concepción política de la “democracia global”, en cambio, traslada el acento sobre la noción de igualdad. En efecto, un elemento crítico fundamental –y esta es una consecuencia directa de la escasa consideración reservada a la igualdad y a la fraternidad– lo constituye precisamente el hecho de que al globalismo democrático no siempre corresponde una decidida iniciativa política para obtener una verdadera *democracia global*, es decir: en el plano político-internacional, un procedimiento realmente democrático de formación de la voluntad política, fundado sobre los principios de igual dignidad y de participación a todos los niveles (local, nacional, internacional); en el plano socio-económico y cultural, el reconocimiento de los derechos humanos en toda su amplitud y en todas sus dimensiones. Para comprender mejor tal divergencia hay que considerar que, a nivel de política interna, no es remota la hipótesis de la coincidencia no automática entre liberalismo político (afirmación y protección constitucional de las libertades individuales y de los derechos civiles y políticos) y democracia: entendida, en sentido minimalista, como rol activo y constitucionalmente garantizado de los ciudadanos de elegir a los gobernantes a través de elecciones periódicas y multipartidarias, sobre la base del sufragio universal, que asigna un voto secreto e igual a toda la población adulta”<sup>14</sup>.

14. Ver FUKUYAMA, F., *Op. cit.*, pp. 42-43.

A nivel político global, la distinción entre globalismo democrático y democracia global muestra un proceso análogo: en efecto, mientras la ideología liberal se dirige, en teoría, a *todos* los actores (individuos, Estados, instituciones internacionales, organizaciones no gubernamentales y entidades transnacionales), el concepto de democracia en la práctica es todavía selectivo, y es aplicado de modo preferencial y tendencialmente exclusivo a la dimensión política *interna* de los Estados (una ulterior complicación se debe a la circunstancia de que, en el plano interno, a la forma democrática puede no corresponder una cultura política republicana; pero ése es otro problema). Al universalismo liberal lo acompaña, por lo tanto, un “particularismo” democrático.

Como escribiera David Held<sup>15</sup>, partiendo también de una perspectiva “interna”, se manifiestan, en efecto, algunas innegables contradicciones estructurales y discontinuidades difícilmente justificables: la que hay entre la democracia hacia adentro de los Estados y las relaciones no-democráticas entre los Estados; el estrecho vínculo entre responsabilidades (*accountability*) y legitimidad democrática dentro de los confines estatales y la procura de la razón de Estado (y el máximo beneficio político posible) fuera de tales confines; democracia y derechos de los ciudadanos sobre la base de pertenencias y la recurrente negación de los mismos derechos para los que se encuentran más allá de la frontera. La premisa de tal enfoque está constituida por la reconceptualización de la misma noción de democracia como un proceso que no se limita al contexto nacional (y no es suficiente, a tal fin, que ella sea “reproducida”, con un proceso difusivo, dentro de las otras unidades políticas estatales) y no se agota en los fenómenos políticos.

Como se puede leer en un documento reciente (la “Declaración de Granada sobre la globalización”, firmada, entre otros, por Jürgen Habermas)<sup>16</sup>, “La sociedad globalizada es,

15. HELD, D.: *Democracy and the global order. From the modern state to cosmopolitan governance*, Stanford University Press, Stanford, 1995.

16. HABERMAS, J.: *El País*, 6 de junio de 2005.

por lo tanto, una sociedad mal estructurada y con efectos perversos sobre centenares de millones de seres humanos. Se puede, por eso, hablar también... de ‘injusticias globales’... El nuevo sistema de relaciones económicas, sociales y culturales requiere de un orden internacional nuevo. La globalización es también un proceso social deficitario de control y de regulación, guiado muchas veces por poderes con escasa o nula representatividad democrática”.

Para Held, es necesario introducir un “modelo cosmopolítico de democracia” que se base en principios de derecho válidos a nivel de asociaciones internacionales regionales, como también de los contextos nacionales y locales. La soberanía tendría, por lo tanto, que convertirse en una función *actuativa*, en las distintas dimensiones políticas de este *corpus* jurídico-político con validez universal, en el cual coexistirían distintos niveles de poder, que cooperen de modo tal que puedan configurar una “*governance* cosmopolita”. Dentro de este paquete de leyes y de poderes, deberían abrirse espacios de participación para el ejercicio de una ciudadanía múltiple.

#### EL PRINCIPIO DE FRATERNIDAD UNIVERSAL EN LAS RELACIONES INTER-ESTATALES: CONSENSO, IDENTIDAD, COMUNICACIÓN

Nuestro recorrido, en busca de pistas de reflexión sobre la fraternidad en la política internacional, se inicia en el espacio que, por lo menos desde hace cuatro siglos, se ha considerado como la realidad constitutiva de la vida política internacional, es decir, el Estado. En primer lugar, examinaremos los principales modelos analíticos de las relaciones entre los Estados, para luego indagar en algunos filones de pensamiento político internacionalista que parecen promisorios a los fines de un replanteo de tales relaciones en términos que puedan ser encauzados hacia la fraternidad, entre ellos consenso, identidad colectiva, acción comunicativa.

Las formas políticas internacionales se han caracterizado históricamente por ubicar en el centro de su construcción,

como elemento unitario fundamental, al Estado-nación. El Estado ha sido concebido en cada caso como *legibus solutus* (Hobbes hablaba del Leviatán como el “Dios mortal”), como unidad política dotada de una propia moral eminentemente racional, o bien como hecho socio-político que se debe desestructurar para alcanzar formas nuevas de conexión entre los conjuntos sociales. Las tradiciones especulativas que describen estas diversas perspectivas son, por orden, el realismo empírico, la idea del orden moral universal, y el racionalismo histórico (Boucher). El abordaje tricotómico en la clasificación de la teoría política de las relaciones internacionales es, por otra parte, un fenómeno difundido, ya sea que se recurra a la “tríada” Hobbes (o Maquiavelo), Grozio y Kant, o que se evoquen las tres “R” de la taxonomía de Wight, es decir, el realismo, racionalismo y “revolucionarismo”. Este último, para Wight, persigue el objetivo de una sociedad internacional que abarque a toda la humanidad; se trata, en otros términos, de la “utopía planetaria”<sup>17</sup>, cuya característica fundamental sería una visión “perfeccionista” del modelo social, que llevaría a los “revolucionarios” a rechazar el ordenamiento político dado y apuntar a su cambio radical.

La configuración del sistema internacional, o régimen internacional (que no siempre ha expresado una tendencia claramente dominante), ha padecido la influencia, una y otra vez, del entramado de estas distintas perspectivas. Un régimen internacional puede ser definido como un conjunto de principios, normas, reglas y procedimientos de decisión política sobre los cuales convergen las expectativas de los actores políticos en un área específica de las relaciones internacionales. Los principios representan el contexto general de un régimen, mientras que las normas funcionan como guía para el comportamiento de los actores. Las reglas, en cambio, son prescripciones o prohibiciones concretas para los actores, y los procedimientos sirven para canalizar

17. MATTELART, A.: *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, La Découverte, París, 1999. Ed. cast.: *Historia de la utopía planetaria: de la sociedad profética a la sociedad global*, Paidós, Madrid, 2000.

las opiniones y alcanzar un acuerdo sobre una determinada temática. El análisis de los regímenes políticos internacionales sigue también un enfoque tricotómico, privilegiando, según las orientaciones, la teoría basada en la noción de poder (*power-based*), la que a su vez se funda sobre la noción de interés (*interest-based*), o bien en el conocimiento, en sentido más amplio del término (*knowledge-based*). Estos tres enfoques específicos representan las bases teóricas de otras tantas escuelas de pensamiento: la *realista* (que se concentra en las relaciones de poder); la *neo-liberal* (que basa su análisis en la constelación de los intereses); y la *cognitiva* (que se concentra, en un enfoque típicamente postmoderno, sobre dinámicas del conocimiento, de la comunicación y de la formación de las identidades).

Estas tres escuelas ofrecen explicaciones e interpretaciones distintas de las relaciones internacionales. Los realistas, propulsores de un acentuado Estado-centrismo<sup>18</sup>, basan el análisis del ámbito internacional sobre los siguientes presupuestos: los Estados son actores racionales y atomistas, en cuanto sus identidades, poderes e intereses toman la delantera por sobre la sociedad internacional y sobre sus instituciones; un abordaje *estático* en el estudio de las relaciones internacionales, en el sentido de que el comportamiento de los Estados no variaría de modo significativo, a pesar de las “lecciones” de la historia; una metodología “positivista” que se concentra sobre el examen formal de las reglas, sin indagar a fondo sobre las raíces sociales y políticas de su existencia. Para los realistas (o “neo-realistas”) los dos conceptos clave para interpretar las relaciones internacionales son *jerarquía* y *anarquía*<sup>19; 20</sup>.

Hay que tener en cuenta, con respecto a las pretensiones de científicidad y objetividad del enfoque llamado realista, su natu-

18. YOUNGS, G.: *International relations in a global age: a conceptual challenge*, Polity, Cambridge, 1999.

19. WALTZ, K.N.: *Theory of international politics*, Addison-Wesley, Reading, MA, 1979.

20. BULL, H.: *The anarchical society: A study of order in world politics*, Columbia University Press, Nueva York, 1977. Ed. cast.: *La sociedad anárquica: un estudio sobre el orden en la política mundial*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2005.

raleza ideológica, en cuanto se vale de “una racionalización para nada objetiva de una específica opción político-moral a favor del Estado-nación, de su poder, de su derecho de perseguir finalidades políticas sin ser objeto de un examen moral ordinario. El realismo, en la teoría de las relaciones internacionales, tendría que ser definido con más propiedad, entonces, “realismo de Estado”<sup>21</sup>.

El enfoque *neo-liberal* (basado en los intereses) considera que las instituciones internacionales constituyen un instrumento esencial para que los Estados puedan alcanzar sus objetivos nacionales. Desde este punto de vista, los Estados son considerados como una suerte de “egoístas racionales”, dado que se dan cuenta de que sólo en el ámbito de una competencia organizada y regulada se puede maximizar el interés particular (saliendo, como diría Hobbes, del “estado de naturaleza”). Tal idea de maximización del interés es eminentemente utilitarista y basada en la “razón instrumental”. Al respecto, Thomas Pogge<sup>22</sup> sostiene que el orden internacional actual no es más que una forma racionalizada de *modus vivendi*, es decir, un modelo de equilibrio al que, aunque distanciándose de la hipótesis de una mera “anarquía” o estado de naturaleza, se lo concibe, sin embargo, para funcionar sin un fondo de valores compartidos. El *modus vivendi* es un acuerdo entre una pluralidad de actores sobre la contención voluntaria de su comportamiento competitivo, de modo tal que la participación en el esquema cooperativo se encuentra en el interés de cada una de las partes. Se trata de una forma de equilibrio prudencial donde todas las partes tienen fundadas razones para participar en los términos vigentes. No obstante, no se da por descontado que las relaciones entre las partes dentro de un *modus vivendi* sean pacíficas ni, mucho menos, justas. La conveniencia en la preservación y el respeto de tal esquema de interacción (que en la práctica es una forma de “armisticio” permanente) se basa en la constatación

de una determinada distribución de poder, intereses y condiciones específicas entre las partes. Un cambio en las posiciones relativas de los actores, o bien la voluntad de modificar el esquema cooperativo para beneficio propio, vuelven al *modus vivendi* estructuralmente inestable. Pogge observa que precisamente estos límites del *modus vivendi* hacen posible las situaciones de disparidad en la distribución de los recursos y en el usufructo de los derechos civiles y políticos de gran parte de la humanidad, dado que su solución exigiría poner en discusión el nivel y la calidad de los compromisos asumidos dentro del esquema de cooperación (que es minimalista por definición) y, en definitiva, la búsqueda de valores compartidos según el procedimiento propuesto por Rawls para el ordenamiento interno, es decir, la búsqueda de un “*overlapping consensus*” (el “consenso por intersección”, o sea, los puntos de cruce y de coincidencia de valores). La difícil gobernabilidad de las problemáticas mundiales no depende del bajo nivel de institucionalización o de centralización del poder, sino de la falta de progresos en la confrontación sobre valores y en la búsqueda de convergencias posibles. Un orden internacional basado en valores no implica, obviamente, un “acuerdo” sobre valores omnicomprensivos y finalísticos, sino la “determinación” de algunos puntos de referencia comunes que puedan justificar la lealtad al esquema de cooperación internacional, no a causa de conveniencias momentáneas, sino sobre la base de convicciones morales duraderas. Esta transformación haría al sistema internacional no sólo más confiable, sino también más eficaz para la solución concordada de problemáticas globales. Pogge afirma que un elemento esencial de tal evolución tendría que constituirlo la adhesión común de los actores a la idea del “pluralismo internacional”, sobre cuya base, excepción hecha de los regímenes que violan los derechos humanos fundamentales y de los diversos despotismos, se asume que existen distintos e igualmente legítimos sistemas de organización de los sistemas políticos, económicos y sociales. En otros términos, la aceptación del pluralismo comportaría el cese de las pretensiones de superioridad moral, o incluso sólo

21. Ver TOSCANO, R.: *Op. cit.*, pp. 62-63.

22. POGGE, T.W.: *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca – Londres, 1989.

“técnica”, de un sistema con respecto a otro. Un ulterior elemento de estímulo de las convergencias podría estar representado por un “diálogo ético internacional” que análogamente a las negociaciones para el control de las armas nucleares, debería llevar a definir criterios comunes y a aumentar la confianza recíproca y la mutua “legitimación”.

Para las teorías generalmente relacionadas con el pensamiento post-moderno<sup>23</sup> las relaciones internacionales son al mismo tiempo causa y efecto de la búsqueda de una identidad política, social y cultural por parte de los Estados y de los pueblos. Más fundamentalmente, la cuestión de la identidad constituye el vínculo estructural, “la justificación” de la continuidad teórica entre política y la teoría de las relaciones internacionales. Igualmente relevante es la referencia a la dinámica de la comunicación en el proceso de interpretación de las reglas de cooperación internacional (*intersubjective meaning*).

Se reencuentran aquí algunas huellas dignas de profundización a los fines de la reconstrucción de la idea de fraternidad en las relaciones entre los Estados, con particular referencia a los conceptos de comunicación y de identidad. En cuanto al primer elemento (la comunicación), una corriente de pensamiento retoma, adaptándola al nivel internacional, la distinción de Habermas sobre acción estratégica y acción comunicativa. En el ámbito internacional, especialmente sobre la base del enfoque realista, los Estados actúan tendencialmente según el modelo estratégico, es decir, poniendo en acción comportamientos orientados al propio éxito, imponiendo a los interlocutores restricciones fundadas en un sistema de incentivos positivos y negativos. La acción comunicativa, en cambio, está orientada al entendimiento, y tiende a la coordinación de los comportamientos sociales a través del uso de la argumentación. En este caso, los actores no se guían por un sistema de incentivos o de disuasiones, sino por la común comprensión del grado y de la modalidad de coordinación requeridos por una determinada situación o un determinado proceso.

23. GRIFFITHS, M.: *Fifty key thinkers in international relations*, Routledge, Londres – Nueva York, 1999.

La noción de identidad aporta muchas pistas y desarrollos para el replanteo de las categorías analíticas de las relaciones internacionales. No por casualidad el concepto de civilización en sentido cultural-antropológico está en el centro de la reflexión de Samuel Huntington<sup>24</sup>, que por otra parte representa las macro-identidades colectivas históricamente consolidadas como antinómicas y potencialmente conflictuales. Huntington<sup>25</sup> admite además múltiples “fuentes” de identidad.

Alexander Wendt sostiene que las identidades no tendrían que ser definidas en términos sustantivos, es decir, como datos inmutables, dado que son eminentemente relacionales. En la definición técnica de Wendt<sup>26</sup>, las identidades –en cuanto “objetos sociales”– son un conjunto de significados que un actor atribuye a sí mismo asumiendo la perspectiva de los otros. En particular las identidades sociales, que son relevantes en las relaciones internacionales, pueden ser de dos tipos. Por una parte, pueden ser colectivas, y por eso mismo inclusivas (desde el presupuesto de que los intereses del *ego* están íntimamente conectados con los intereses del *alter*), o bien ser egoístas y auto-contemplativas, considerando la alteridad como un instrumento manipulable. El progresivo desarrollo de un mayor número de “identidades colectivas” –que sin embargo respeten las identidades originarias– entre contextos socio-políticos distintos, es por eso uno de los procesos centrales de la política internacional. A largo plazo, gracias a la multiplicación de instituciones que favorecen la cooperación, las partes adquieren nuevas identidades colectivas. De este modo se genera un proceso que desalienta las iniciativas aisladas e instrumentales y alienta, por el contrario, una extendida reciprocidad y disponibilidad a soportar “costos” (para mantener la relación en un Estado activo y productivo) independientemente de la presencia de incentivos selectivos.

24. HUNTINGTON, S.: *The clash of civilizations and the remaking of world order*, 1996.

25. HUNTINGTON, S.: *Who are we? The challenge to America's national identity*, Simon and Schuster, Londres – Nueva York – Toronto – Sidney, 2004.

26. WENDT, A.: “Collective identities formation and the international state”, en *American Political Science Review*, (1994).

#### EL PRINCIPIO DE FRATERNIDAD UNIVERSAL EN LAS RELACIONES TRANSNACIONALES: REDISTRIBUCIÓN Y VALORES

El otro paso que debemos dar, después del análisis de las perspectivas de un discurso sobre la fraternidad en las relaciones entre los Estados, es el que nos conduce al universo de las relaciones transnacionales, es decir, de las relaciones entre los pueblos más allá (y a veces, a pesar) de los confines estatales. Al respecto, comenzaremos por observar que la globalización no transforma solamente la naturaleza del ambiente internacional; ella replantea la división conceptual entre espacio político nacional (o sub-nacional) y espacio político internacional. Con la globalización, en efecto, cobra nueva relevancia la idea de que las relaciones internacionales deben ser estudiadas a través de las categorías de la teoría política general. La que tiene que ser reconceptualizada por entero<sup>27</sup> es la dimensión espacio-temporal de la política. Por ejemplo, la noción de soberanía es una manifestación evidente de ese intento de diferenciación basado en una demarcación de confines territoriales y/o identitarios. Por otra parte, este enfoque tambalea hoy ante los golpes de las nuevas exigencias de orden internacional, a partir de la tendencial contradicción que se determina en muchos contextos críticos (por ejemplo, en las situaciones de genocidio o de violaciones a gran escala de los derechos humanos fundamentales) entre el principio de autodeterminación de los pueblos (y derechos humanos universales) y el principio de no injerencia, y más en general entre principios de justicia internacional, supranacional y transnacional y la pretendida condición absoluta de la soberanía de los Estados. Utilizando la terminología kantiana, afloran las situaciones creadas por la interacción y la confrontación de “tres” ordenamientos jurídicos, es decir, el *jus civitatis* (interno), el *jus gentium* (inter-estatal), y el *jus cosmopoliticum* (transnacional). Walter plantea la cuestión de la *discontinuidad* en el pensamiento político occidental entre la dimensión universal de

la democracia y su *confinamiento* dentro del particularismo estatal. Una interesante práctica democrática consiste precisamente en el sistemático rechazo a adecuarse a los postulados espacio-temporales que han influido sobre las grandes tradiciones de la teoría democrática, una tradición que, mientras apela públicamente a un universalismo cosmopolítico, en realidad cultiva –por lo menos en lo referido a las relaciones inter-estatales– un prejuicioso escepticismo y un profundo cinismo. El principio de soberanía estatal expresa una articulación históricamente caracterizada, en el tiempo y en el espacio, por la relación entre lo universal y lo particular. Mientras hay que tener en cuenta la persistencia del formato-Estado, también es necesario plantear si, y cómo, es posible articular un discurso sobre la identidad, sobre la democracia, sobre la comunidad, sobre la responsabilidad y sobre la seguridad, sin trazar una línea divisoria neta entre ámbitos políticos, sin las grandes “teleologías celebrativas” de la vida política moderna en los confortables pero estrechos confines del Estado moderno.

#### 1- *Cosmopolitismo y comunitarismo*

Precisamente a partir de la constatación de tales límites y de la responsable aceptación de estos desafíos teóricos, se ha desarrollado un nuevo debate sobre cómo superar la recurrente tentación dicotómica o, al contrario, reduccionista en uno u otro sentido. Los estudios se han repartido entre una concepción *cosmopolítica* y otra *comunitarista*.

El abordaje cosmopolítico pone el acento en la *continuidad* del espacio político y la necesidad de una referencia concreta a los derechos individuales. Por consiguiente, la teoría cosmopolítica puede ser calificada al mismo tiempo como *universalista* e *individualista*. La tesis central de la teoría cosmopolítica es que el orden político –al margen de que sea local, nacional o mundial– se tiene que justificar en relación a los efectos sobre los derechos y sobre las expectativas de los individuos, en cuanto a su bienestar general, previamente e independientemente de su

27. GALLI, C.: *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bolonia, 2001. Ed. cast.: *Espacio y política*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.

compromiso en un contexto de relaciones sociales. Por el contrario, los comunitaristas –que subrayan, en cambio, la *contigüidad* política– sostienen que los individuos encuentran la propia realización sólo en el contexto de una comunidad política concreta, considerada como fuente primaria de identidad.

Dicho esto, en la búsqueda de los fragmentos de una posible teoría de la fraternidad en la política internacional, en el plano de las decisiones concretas es revelador el análisis de la tesis cosmopolítica y de la comunitarista en cuanto a la temática de los desequilibrios socio-económicos y político-identitarios mundiales.

La reflexión teórica sobre la búsqueda de mecanismos correctivos de la globalización (asimétrica y desbalanceada) se concentra sobre la búsqueda de categorías analíticas, sobre “paradigmas” que puedan ofrecer un anclaje seguro a las políticas reequilibrantes. En este ámbito se confrontan dos enfoques que se pueden vincular, en línea de máxima, a cada una de las dos corrientes principales en cuestión: la que teoriza la “redistribución” (asociada al cosmopolitismo) y la que, en cambio, privilegia la política del “reconocimiento” (y cuya matriz es esencialmente comunitarista)<sup>28</sup>.

El término redistribución proviene del reciente pensamiento liberal-democrático anglosajón, pero sus raíces son kantianas y neo-contractualistas. Se trata del intento de conjugar el postulado de la libertad individual con el igualitarismo de la social-democracia, y de proponer una nueva concepción de la justicia social capaz de dar justificación teórica a la redistribución socio-económica. Por el contrario, la política del “reconocimiento” tiene antiguas raíces hegelianas (“*Kampf um Anerkennung*”, la batalla por el reconocimiento, tema reactualizado por Francis Fukuyama<sup>29</sup>, y designa una relación ideal recíproca entre sujetos en la cual cada uno considera al otro como igual y, al mismo tiempo, separado de sí (“política de la diferencia”<sup>30</sup>). En el plano de

28. FRASER, N.; HONNETH, A.: *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Verso, Londres – Nueva York, 2003.

29. Ver FUKUYAMA, F., *Op. cit.*

30. TAYLOR, C.; GUTMANN, A. (ed.): *Multiculturalism and the politics of recognition: an essay*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

las implicancias políticas las divergencias no son menores, dado que mientras el enfoque redistributivo se “limita” a plantear una serie de condiciones de procedimiento, el que se basa en el reconocimiento promueve la consecución de finalidades sustanciales de realización personal.

Estos dos enfoques –cosmopolitismo y comunitarismo– encuentran respectivamente en John Rawls y en Michael Walzer dos de sus exponentes más representativos. Desde nuestra perspectiva, que tiende a reunir las distintas partículas de una teoría política transnacional de la fraternidad (que se agrega a las menciones ya hechas anteriormente a la teoría internacional de la fraternidad), haremos dos operaciones. En un primer momento, trataremos de “universalizar” (es decir, volver trans-nacional) la reflexión política de tales autores, que por lo general tienen como referencia el ámbito político nacional. Sucesivamente, intentaremos vincular sus tesis a la perspectiva concreta de una fraternidad operante, hecha por ejemplo de criterios de redistribución de la riqueza o de coparticipación de fundamentos éticos para la teoría y para la praxis política.

## 2- Más allá de Rawls: una teoría de la justicia “global”

En la teoría cosmopolítica ha asumido una relevancia central el problema de la extendibilidad, más allá del ámbito estatal o de sociedades concebidas (por comodidad analítica) como “cerradas”, de dos famosos principios de justicia social formulados por John Rawls. El primer principio afirma que toda persona tiene igual derecho al más extenso sistema de libertades fundamentales, compatiblemente con un idéntico sistema de libertades para todos los demás. El segundo principio sostiene que las inequidades económicas y sociales, por ejemplo en la distribución del poder y de la riqueza, son justas solamente si producen beneficios compensatorios para los miembros más desaventajados de la sociedad (*principio de diferencia*) y si están vinculadas a funciones y posiciones abiertas a todos.

El elemento cardinal de la teoría de Rawls es el “principio de diferencia”, que él vincula expresamente a la idea de fraternidad.

Rawls afirma que es posible asociar a las tradicionales ideas de libertad, fraternidad e igualdad, una interpretación democrática de los dos principios de justicia, en el sentido de que la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad del primer principio unida al concepto de igual oportunidad contenida en el segundo principio, y la fraternidad al principio de diferencia. Es interesante observar que Rawls considera que de este modo el concepto de fraternidad, frecuentemente dejado afuera de la teoría política moderna, porque se lo considera restrictivo y “familista”, adquiere un standard perfectamente aceptable y, sobre todo, políticamente practicable<sup>31</sup>.

Mientras Rawls limita expresamente, sobre la base de postulados teóricos, la aplicabilidad de sus dos principios de justicia al ámbito nacional, algunos autores<sup>32</sup> consideran que los principios de justicia social deberían que estar limitados al contexto nacional; por el contrario, tendrían que ser aplicados a todas las personas, sin consideración de las fronteras estatales. Como premisa, Beitz critica dos características de la idea de la “moralidad de los Estados”. Por una parte, cuestiona la afirmación de que, tal como las personas en las respectivas comunidades nacionales, también los Estados tendrían que ser considerados, en el ámbito internacional, “fuentes autónomas de finalidades”, inmunes a interferencias externas, y moralmente libres de organizar sus asuntos a gusto de los gobiernos. Por otra parte, Beitz cuestiona la idea de que en el ámbito internacional no se aplique ni sea aplicable un principio de justicia distributiva. Si se observa con detenimiento, en efecto, los dos conceptos de autonomía política y de ausencia de vínculos económicos para los Estados representan, *grosso modo*, la analogía internacionalista de dos pilares del liberalismo del ochocientos, es decir, el individuo por una parte y la absoluta libertad económica por la otra. En definitiva, la teoría de la moralidad de los Estados une

al postulado de su libertad la indiferencia ante el resultado distributivo de sus interacciones económicas.

Beitz distingue entre un principio de redistribución de los recursos que tiene en cuenta los factores objetivos de concentración de los recursos mismos (por ejemplo, los naturales) y que sirve al objetivo, en la práctica, de restablecer una suerte de igualdad de oportunidades, y un principio de “distribución global” que, en cambio, presupone un sistema de intercambio y de cooperación ya funcionante, y que tiende a mejorar la condición relativa de los pueblos económicamente menos desarrollados. La extensión del segundo principio de justicia social de Rawls a las relaciones entre los pueblos puede llevarse a cabo de dos maneras. Se puede sostener una tesis fuerte, que propone principios específicos que tendrían que guiar la distribución de los recursos, y en particular una suerte de “principio de diferencia” global. O bien se puede adoptar una tesis “débil”, que sostiene solamente la imposibilidad de confinar la justicia social dentro de las fronteras de los Estados (o de las comunidades cerradas), dejando abierta la búsqueda de los principios aplicables.

Thomas Pogge recorre un camino análogo, proponiendo, en términos prácticos, la creación de mecanismos institucionales (como la creación de un *Global Resource Dividend* que alimente un fondo internacional constituido a tal fin) para la reducción de los desequilibrios y promover una concreta igualdad de condiciones a nivel internacional. Por otra parte, la argumentación de Pogge tiene que ver también con los fundamentos de la teoría de la justicia de Rawls y, como justificación de la distribución global, apela precisamente a la aplicación del primero de los dos principios de justicia formulados por Rawls, es decir, a la necesidad de asegurar a los sujetos el más amplio sistema de libertades compatible con un análogo sistema para todos los demás. En la formulación de este principio, en efecto, Rawls teoriza una situación fundante, o posición originaria, en la cual los sujetos llamados a establecer los principios de justicia para una sociedad deciden, detrás de un “velo de ignorancia”, beneficios sobre su efectiva posición relativa en la sociedad misma. Ahora

31. RAWLS, J.: *The law of peoples*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1999, pp. 101-102.

32. BEITZ, C.R.: *Political theory and international relations*, Princeton University Press, Princeton NJ, 1999.

bien, si el objetivo de tal “sesión contractual” es el de crear las condiciones para que sea respetado, antes que nada, el primer principio de justicia, eliminando *ab origine* las causas de inequidad, resulta incongruente –afirma Pogge– admitir que los factores de nacionalidad y de localización en el mundo no puedan constituir a su vez otros tantos *handicap* iniciales, ciertamente no elegidos por los sujetos involucrados. Pogge afirma, por eso, que los principios de justicia imaginados por los “contratantes” originarios de Rawls deben extenderse necesariamente a todos los individuos, independientemente de su nacionalidad o ubicación en el planeta, a no ser que se demuestre (lo cual no parece sencillo) que las inequidades a las que dan lugar producen un beneficio para los más desaventajados.

Por otra parte, el mismo Rawls indica algunos recorridos en la definición de principios-guía para el “derecho de gentes”, enumerando, entre otros, el deber de asistir a los otros pueblos que se encuentran en condiciones desfavorables, que les impiden establecer un régimen político y social justo o, al menos, “decente”<sup>33</sup>. Además, Rawls reconoce que en la clasificación de los sistemas sociales puede haber efectivamente “poblaciones que padecen condiciones desfavorables” (junto a “pueblos liberales”, “pueblos decentes”, “Estados fuera de la ley” y “absolutismos benévolo”). En tales sociedades las condiciones son tan difíciles (carencia de tradiciones políticas y culturales, de capital humano y conocimientos, como también de recursos materiales, financieros y tecnológicos) que sin una asistencia externa les es imposible convertirse –en la terminología de Rawls– en “sociedades bien ordenadas”. Tal asistencia es esencial no sólo porque esas sociedades –afirma Rawls– no están en guerra unas contra otras, sino como auto-defensa (y por lo tanto por un interés “reflexivo”), sino también porque la continua costumbre de la relación recíproca conduce, con el tiempo, a una mutua consideración por la cultura, los usos y el estilo de vida de la otra, al

33. RAWLS, J.: *A theory of justice*, The Belknap Press of Harvard university press, Cambridge Mass., 1971, pp. 47-48. Ed. cast.: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.

punto de llegar a estar dispuestas a realizar sacrificios la una por la otra. Esta mutua solicitud (*mutual caring*) que genera “afinidad” es el resultado de un fructífero esfuerzo de cooperación y coparticipación de experiencias comunes por un período considerable de tiempo<sup>34</sup>.

### 3- Más allá de Walzer: confines de la comunidad y fraternidad universal

Pasando a la vertiente comunitarista, una objeción recurrente a ese enfoque anuncia que se corre el riesgo de conceptualizar una comunidad “constitutiva” que podría ser poco abierta y mostrar escasa solidaridad “externa”. En ese caso, en efecto, la preocupación por la identidad comunitaria “nacional” podría prevalecer sobre las exigencias de justicia fuera de los confines de la comunidad misma. La fraternidad comunitaria no se abriría necesariamente a la fraternidad universal. La solución de este dilema consiste, en parte, en la ampliación de los confines comunitarios a través de un procedimiento inclusivo pero no “imperialista”, hasta su virtual coincidencia con la “familia humana universal”.

Desde este punto de vista, sostiene Michael Walzer, cada sociedad humana se basa en un intrínseco e inevitable dualismo: dado que son “humanas”, todas tienen un carácter universal, pero poseen también una dimensión “individual”, precisamente porque son “particulares”, limitadas en el espacio y dotadas de características únicas y no reproducibles.

En cada caso, la cuestión de la relación entre identidad y solidaridad en el contexto mundial constituye un desafío no sólo para la teoría política, sino también para las instituciones nacionales e internacionales.

Walzer<sup>35</sup> defiende una noción “fuerte” de comunidad, que plantea como fundamento de la misma justicia internacional,

34. Ver RAWLS, J.: *Op. cit.*, p. 113.

35. WALZER, M.: *Thick and thin: moral argument at home and abroad*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1994.

dado que uno de los principios-basales que hay que respetar en tal ámbito es el de consentir siempre –resolviendo obviamente las situaciones de conflictividad– la actividad del “tribalismo”, entendido como apego de individuos y grupos a su historia, cultura e identidad: un vínculo que genera una moralidad “consistente”. En la dialéctica inter-comunitaria y en la dimensión cosmopolítica, rige en cambio una moralidad “sutil”, un “minimalismo” ético, que sin embargo no es de carácter reductivo. Desde el punto de vista ético, en efecto, la “sutileza” del universalismo debe ser comprendida correctamente, dado que no puede ser reductivamente descripta en términos de superficialidad o relativismo; al contrario –afirma Walzer– esta visión presupone que los valores éticos “reiterados” en distintas culturas son también “intensos”. La diferencia es que, en el ámbito comunitario, los mismos valores están más articulados, forman parte de un conjunto más amplio, e implican, además de las convergencias y de la identidad de enfoques, también calificación, compromisos, complejidad, posibilidad de debate y de disenso.

En materia de justicia distributiva, la posición comunitarista se basa en la convicción de que el mayor bien social que hay que asegurar es, en definitiva, la comunidad misma, que constituye no sólo el contexto espacio-temporal, sino también la justificación teórica y ética de la distribución de todo otro bien aprovechable. Queda abierta, en esta perspectiva comunitarista, la cuestión de si la comunidad es el punto de partida y también de “llegada” de la justicia social, o si más bien ésta –precisamente por el hecho de que el ser-comunidad es el bien más valioso a compartir– no constituya su fundamento, sin perjuicio de las finalidades éticas que la misma comunidad puede darse persiguiendo una justicia *extra moenia*. Walzer<sup>36</sup> intenta superar este problema sosteniendo que hay una igualdad “simple” y una igualdad “compleja”, es decir, en la práctica propone una noción de justicia distributiva que admite diversos criterios para diferentes bienes sociales, más que una única norma aplicable a todas las situaciones. Se trata de proceder asumiendo

36. WALZER, M.: *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, Basic Books, Nueva York, 1983.

que existen distintas “esferas de justicia” dentro de las cuales están en vigencia reglas distributivas apropiadas y sustancialmente intrasferibles en cuanto tales a otros contextos. Por lo tanto, en el ámbito internacional (o trans-nacional) lo que cuenta en primer lugar no es el hecho distributivo, sino el principio del respeto de la identidad y vitalidad de las distintas esferas (se diría que sobre la base de la subsidiariedad), de modo de permitir a las comunidades desarrollarse sobre la base de opciones éticas autónomas.

Conviene aclarar, no obstante, que el estrato ético “sutil” que vincula a las comunidades entre sí (una suerte de “universalismo minimal”) no es de ninguna manera una fórmula vacía: basta pensar, por ejemplo, en el hecho de que Walzer admite el principio de “intervención humanitaria” por parte de la comunidad internacional, como también los operativos llamados de *peace-keeping*, e incluso del apoyo abierto a movimientos de liberación nacional.

PARA UNA “TEORÍA PRAGMÁTICA”  
DE LA FRATERNIDAD UNIVERSAL

Hasta aquí hemos examinado, en nuestro análisis sobre los segmentos de fraternidad en la reflexión politológica internacionalista, teorías e investigaciones bien estructuradas y desarrolladas. Para injertar plenamente la idea de fraternidad en la teoría política de las relaciones internacionales hay que tener el coraje de emprender, a mi criterio, un recorrido teórico menos cómodo y más accidentado, articulado en dos fases. La primera fase, que podría ser definida como “deconstructiva”, implica dejar en suspenso los postulados epistemológicos meta-teóricos, que condicionan severamente la reflexión sobre la politicidad no determinada por un neto encuadramiento territorial. En efecto, como con razón se ha sostenido, las praxis consolidadas podrían ser cuestionadas y abandonadas; los confines (antes que nada conceptuales) podrían ser puestos en discusión y no tenidos en cuenta; las representaciones podrían ser subvertidas, privadas de su presunción de auto-evidencia, políticamente

relativizadas e historizadas; nuevas conexiones entre distintos elementos culturales podrían revelarse posibles; podrían inaugurarse nuevos modos de pensar y actuar la política global<sup>37</sup>.

En particular, en el enfoque de autores post-modernos que se inspiran en la teoría crítica emerge la fundada convicción de que las cuestiones relevantes para las relaciones internacionales se sitúan en continuidad y no se pueden distinguir conceptualmente de las temáticas tradicionales del pensamiento político, como el compromiso político, la soberanía, la ciudadanía, la justicia distributiva.

La segunda fase, de carácter “constructivo”, consiste en rescatar primeros elementos de continuidad en la teoría política general de la idea, de la justificación teórica y sobre todo de la “pragmática” de la fraternidad.

El punto de partida podría estar constituido por la hipótesis general de una tendencia, teóricamente injustificada, a una progresiva reducción espacial y “subjetal” del radio de aplicación de los tres principios políticos fundamentales (libertad, igualdad, fraternidad). Esto no implica, obviamente, la atribución de un área de aplicación “exclusiva” o privilegiada a cada uno de ellos y la correspondiente “*deminutio*” de los otros, sino que subraya más simplemente que estamos en presencia de “gradaciones” distintas de los tres principios según el contexto social considerado.

Los tres emergen –pero con un predominio de la fraternidad, especialmente en las culturas tradicionales– dentro de las comunidades “naturales” caracterizadas por la proximidad y la efectividad; libertad e igualdad son los dos principios más afirmados dentro de las comunidades políticas nacionales (en un contexto, si se quiere, “legal-racional”, de tipo weberiano); muchas veces queda sólo la libertad (y en ese sentido podría ser leído el concepto de soberanía, especialmente en las versiones más “anárquicas” de los ordenamientos *superiorem non recognoscentes*) como principio-guía de las relaciones entre los

37. ASHLEY, R.: “Untying the sovereign state: a double reading of the anarchy problematique”, en *Millennium, Journal of international studies*, 17 (1988), pp. 227-262.

Estados. Por eso, la pregunta fundamental es la siguiente: ¿es posible –y, en ese caso, en qué condiciones– proponer una trasposición de los tres principios, y especialmente del tercero, en grado análogo en todas las dimensiones “relacionales”?

Una primera condición para obtener este resultado consiste en la ruptura de la “prohibición”, implícita en la teoría política internacionalista de molde empírico-realista y liberal-institucional, de la trasposición del orden ético inter-personal al inter-comunitario. Por ejemplo, el lema inusual “amar la patria del otro como a la propia” (sugerido por una tenaz “abogada” de la unidad de los pueblos, Chiara Lubich) constituye un desafío teórico y práctico<sup>38</sup>. También al margen de la adhesión a lo que Rawls definiría una “visión comprensiva”, como la cristiana, que constituye su opción de fondo, bajo la aparente simplicidad de una fórmula de alto contenido ético se ocultan en efecto múltiples rupturas y otras tantas aperturas. En primer lugar, colocar el paradigma del *ágape* en lugar de los del poder, del interés o de la identidad en la interpretación y en la concepción normativa de las relaciones internacionales constituye un cambio radical de registro analítico. En segundo lugar, se evoca implícitamente el valor de las múltiples “patrias de otros”, es decir, se pone en vigencia el reconocimiento en un pie de igualdad de múltiples identidades. Por otra parte, se asume como premisa una experiencia de fuerte arraigo y de pertenencia de las personas a la propia patria, es decir, al propio horizonte de referencia en la comunidad política. Finalmente, la fórmula subraya la continuidad entre las dimensiones relacionales, estableciendo en la práctica una relevancia estructural de los comportamientos éticos personales a causa de la eticidad de las relaciones inter-comunitarias. La expresión “amar la patria del otro como a la propia” se ubica además a mitad de camino entre la experiencia privada y la dimensión política, es decir, en un espacio público que conecta los dos ámbitos sin identificarse enteramente con ellos y sin dejarse absorber por ellos. Se trata, en definitiva, de la superación de

38. Cf. Intervención de Chiara Lubich del 28 de mayo de 1997 en el Simposio de los representantes de la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz (WCRP).

algunas contradicciones fundamentales transmitidas por el errado concepto exclusivo de lealtad nacional, sin por eso diluirse en un indeterminado horizonte cosmopolítico. “La más alta dignidad para la humanidad –afirma Chiara Lubich– sería, en efecto, la de no sentirse un conjunto de pueblos muchas veces en lucha entre sí, sino, por el amor recíproco, un solo pueblo enriquecido por la diversidad de cada uno y por eso custodio en la unidad de las diferentes identidades”<sup>39</sup>. Como escribía Emmanuel Mounier, “es la nación-Estado que me impone no amar antes si no para amar contra, y combatir más allá de las fronteras a las mismas fuerzas que ella sostiene dentro... comprometerme por razones militares en alianzas que ella aborrece por razones morales”<sup>40</sup>. Sobre esta interrelación estructural entre ética personal y ética pública “trans-nacional” Mounier escribía que “la exasperación de la individualidad es el primero de los actos de guerra; la disciplina de la persona, y el aprendizaje de este movimiento de comprensión del prójimo (de caridad, dicen los cristianos), en el cual la persona sale de sí misma para expropiarse en el otro, es el primero de los actos de paz”<sup>41</sup>.

Sobre estas premisas fundamentales se puede quizás intentar, en una primera aproximación, encontrar los elementos esenciales de una teoría normativa internacional de la fraternidad en los siguientes puntos: dignidad de la persona; pertenencia comunitaria; respeto de las identidades; universalidad; coparticipación; mutualidad; gratuidad; empatía.

Los caminos a través de los cuales estas indicaciones pueden ser reencontradas son múltiples y, cada uno en su orden, presenta aspectos iluminadores aunque no exhaustivos o generalizables.

A tal fin parecen relevantes dos constelaciones de investigación. La primera incluye a las que evidencian, a través de distintas perspectivas y abordajes teóricos, el rol universalizante

39. Cf. Intervención en la Convención “Movimientos y comunidades cristianas juntas por Europa”, Stuttgart, 6-8 de mayo de 2004.

40. MOUNIER, E.: *Manifeste au service du personalisme*, Éditions du Seuil, París, 1961, pp. 228-229 [orig. 1936]. Ed. cast.: *Manifiesto al Servicio del Personalismo*, Taurus, Madrid, 1986.

41. Ver MOUNIER, E.: *Op. cit.*, p. 237.

de la experiencia del límite de la condición humana, especialmente en las manifestaciones de la negatividad, de la caducidad y de la impotencia ante el mal privado como ante el político. En lugar de inducir a los sujetos a restringir su propio horizonte existencial en función de auto-defensa, estos pasajes de la conciencia producen, paradójicamente en muchos casos, una transfiguración eudemónica, una apertura titánica (al mismo tiempo consciente y electiva) sobre las criticidades próximas y globales.

La segunda tipología tiene que ver, en cambio, con algunas concepciones reestructurantes de la comunidad socio-política, que se orientan a proponer caminos practicables de salida, o interpretaciones meta-lógicas, al dilema de la elección entre particularismo y universalismo.

### 1- Universalismo fenomenológico

Vinculadas al valor de la criticidad en la existencia humana como clave para fundar una justicia social internacional están las investigaciones que asignan centralidad a la idea de perdón, reconciliación, aproximación ética al enemigo. El perdón, en un contexto político, es un acto humano multidimensional, casi siempre conectado a la presencia de una diversidad violada o negada, e implica un acto que une verdad moral, indulgencia, empatía y empeño en reparar una relación rota<sup>42</sup>. Este recorrido es particularmente difícil en situaciones de conflictos étnicos o guerras civiles, en los cuales la inconmensurabilidad del mal deriva de la total proximidad de sus agentes. “Tal combinación de elementos reclama, llegado un momento, un viraje colectivo con respecto al pasado, que no ignora ni excusa el mal cometido, que no olvida la justicia ni la reduce a venganza, que insiste sobre la humanidad del enemigo incluso en el acto en el cual comete acciones inhumanas, y que valoriza la justicia que resuscita la comunidad política más que la justicia que la destruye

42. BOLE, W.; CHRISTIANSEN, D.S.J.; HENNEMEYER, R.T.: *Forgiveness in international politics*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington, 2004.

ye”<sup>43</sup>. El perdón pone en marcha un largo proceso de recomposición, del cual éste es sólo el paso inicial, y que persigue con formas de coexistencia hasta la culminación en la reconciliación verdadera y cabal. En el tiempo, el perdón constituye una fase central del proceso de “purificación de la memoria”, que no implica sin embargo pérdida de la conciencia histórica. En esos casos es esencial que los procesos de reconciliación estén precedidos por actos de verdad y de justicia.

Otra perspectiva interesante, no vinculada, por cierto, a los *fundamentos* de la fraternidad, de aplicación más allá de los confines comunitarios, es la que propone Richard Rorty<sup>44</sup>, también desde un enfoque radicalmente anti-fundacionalista (y por consiguiente escéptica con respecto a los valores y a las posibilidades de consolidar una validez trans-cultural de los asuntos filosóficos). Para Rorty la solidaridad no consiste en reconocer una identidad común profunda, una esencia, en todos los seres humanos. Se trata más bien de la capacidad (progresiva) de considerar las diferencias de todo tipo como insignificantes en comparación con las semejanzas que resultan de la común experiencia de dolor. Este es un proceso auténticamente inclusivo, que amplía el alcance del “nosotros”. La pregunta de fondo para alcanzar tal inclusión no es si se comparten características comunes (o convicciones, visiones del mundo, aspiraciones), sino si el otro, el distinto, está experimentando o no una situación de sufrimiento.

Para Onora O’Neill<sup>45</sup>, es necesario volver a conectar la enunciación de los principios de justicia objetivos a la enucleación de comportamientos virtuosos. Para dar coherencia y recomponer en unidad las distintas esferas éticas de la vida social, es necesario adherir a algunos principios generales de acción inclusivos. Estos principios inclusivos abstractos son un

presupuesto necesario para ejercer principios específicos más densos, aplicables a situaciones éticas determinantes.

Un principio inclusivo fundamental puede ser el de “no causar daño”, que requiere no tanto una lógica descriptiva aplicada a casos específicos, sino que exige que no se coloque un principio opuesto (“causar daño”) en el centro de la existencia, de las instituciones, de la práctica. Esto implica, en los hechos, que hay que evitar situaciones de perjuicio sistemático y gratuito.

Junto al imperativo de tratar de no causar un daño directo (análogo a la llamada “regla de oro”, que prescribe no hacer a los demás lo que no querríamos que nos hicieran a nosotros) se requiere además un empeño por no causar un daño indirecto, tanto en el sentido de no comprometer el tejido social, como de tratar de no afectar las bases materiales de la vida individual y colectiva (como puede ser el no respetar el ambiente).

O’Neill afirma que mientras las cuestiones de justicia constituyen “obligaciones perfectas”, es decir, obligan a todos indistintamente y corresponden a ellas derechos correlativos, las cuestiones de virtud tiene que ver con “obligaciones imperfectas”, que conciernen a todos, pero no crean derechos inmediatamente imputables a alguien. Las virtudes sociales, que completan y sostienen los principios y las prácticas de justicia, están en relación, en primer lugar, con el principio universal inclusivo de que es necesario rechazar la “indiferencia hacia los otros expresada directamente” con el pretexto “liberador” de que en una determinada sociedad ya se aplican principios de justicia “objetiva”. La autonomía y la capacidad personales, como también los “recursos sociales”, tienden en efecto a deteriorarse si no se los alimenta continuamente con el “mutuo interés” y si se mantienen basados sobre la indiferencia sistemática.

Pero el rechazo de la indiferencia directa no es suficiente, y debe integrarse con el principio que prescribe evitar también la indiferencia indirecta. Es decir, por un lado, con el empeño de promover la confianza social y el sentido de conexión dentro de una sociedad y entre distintas sociedades y, por el otro, practi-

43. SHRIVER, D.W., Jr.: *An ethic for enemies. Forgiveness in politics*, Oxford University Press, Nueva York – Oxford, 1995, p. 9.

44. RORTY, R.: *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Ed. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Madrid, 2001.

45. O’NEILL, O.: *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

cando el respeto del ambiente natural y preservando los contextos materiales en los cuales se desarrolla la vida de relación.

## 2- De la comunidad internacional a la comunión trans-nacional

El universalismo constructivista de O'Neill pretende reconciliar la impostación cosmopolítica (que pone el acento sobre la justicia universal) con la comunitarista (que, en cambio, exalta las virtudes públicas como cemento que mantiene unidos los distintos niveles de comunidad). Sin apropiados principios abstractos y generales tanto de justicia como de virtud, las esferas de interacción comunitaria (como las teorizadas por Walzer) están destinadas a permanecer separadas. Por otra parte, instituciones fundadas sobre principios de justicia no pueden conservarse por mucho tiempo si actúan, por ejemplo, en una cultura de corrupción difundida. Las “virtudes” de la justicia –como equidad, respeto recíproco, sinceridad, probidad y fidelidad– son esenciales para la misma estabilidad institucional.

La conexión entre justicia y virtud es, por lo tanto, un punto esencial para la eficiencia y la eficacia de las políticas sociales y, en el estado actual de profundización de las proyecciones transnacionales de los principios políticos fundamentales, las virtudes (en la forma de prescripciones para evitar la indiferencia sistemática tanto de tipo directo como indirecto) parecen jugar un rol más pronunciado que la “justicia”. Sería errado, sin embargo, pensar que las consideraciones de justicia referidas a los “prójimos lejanos” (más allá de los confines comunitarios reconocidos y aceptados) tienen que estar basados únicamente en el ejercicio de virtudes sociales trans-nacionales. La fraternidad es, en efecto, un principio fundante de la política en todas sus dimensiones espaciales y temporales, junto con los principios de libertad y de igualdad. Para utilizar las categorías de O'Neill, el principio de fraternidad parecería resultar esencial para evidenciar y hacer efectiva la “universalización” de libertad e igualdad.

La objeción que muchas veces se le hace a este enfoque es que los vínculos comunitarios son mucho más concretos a nivel

local y (de modo cohesivo) a nivel nacional. Hay que observar, al respecto, como afirma Benedict Anderson<sup>46</sup>, que toda dimensión comunitaria más allá del estrecho círculo familiar y afectivo, como la misma nación, es una comunidad política imaginada, dado que también los ciudadanos de la más pequeña nación no llegarán nunca a conocerse o encontrarse físicamente con la mayor parte de sus connacionales, y en muchos casos nunca sabrán nada de ellos. Las comunidades nacionales son imaginadas, pero eso no implica que sean también imaginarias. La proyección transnacional de la fraternidad como principio político, implica la necesaria ampliación de los márgenes de la imaginación política, concibiendo a las comunidades no como situadas una al lado de las otras, sino como limítrofes con la humanidad en cuanto tal.

Para la concepción cristiana<sup>47</sup>, los confines asumen una naturaleza funcional más que definitoria, y se fundan sobre distinciones fundamentales entre creador y creación, eternidad y tiempo, bienes absolutos y bienes relativos. La constante tensión dentro del universalismo y del comunitarismo cristiano se articula entre la necesidad de respetar los confines donde se desarrolla la vida natural con sus características intrínsecas y definitivas de espacio y de tiempo, y el mandato del amor universal y de la solidaridad incondicional. Con respecto a las cuestiones éticas y políticas planteadas por la misma presencia del confín, el pensamiento cristiano tiende a subrayar más los vínculos metafísicos que los geográficos. Los confines son muchas veces fruto de eventos contingentes o de necesidades políticas y presentan dos tipos de problemas. En primer lugar, promueven lealtades parciales y ámbitos preferenciales en lugar de una solidaridad y una perspectiva ética desinteresada y no orientada hacia tratamientos privilegiados y prioritarios de alguna comunidad. En segundo lugar, puede existir en ellos una tendencia a racionalizar más que a criticar formas de provincialismo.

46. ANDERSON, B.: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, 2a edición, Verso, London, 1999.

47. MILLER, D.; HASHMI, S.H.: *Boundaries and justice. Diverse ethical perspectives*, Princeton University Press, Princeton NJ y Woodstock, Oxfordshire, 2001.

Las nuevas búsquedas teológicas, que por ejemplo interpretan la liturgia como “acto político” en sentido amplio, aportan elementos de interés para comprender los dualismos y los nudos de la modernidad y de la post-modernidad, comenzando por las dicotomías particular/universal, interno/externo, identidad/diferencia, individuo/comunidad. En la concepción cristiana, la máxima forma de integración comunitaria, es decir, la comunión, ofrece un territorio inexplorado para reconectar idealmente los “fragmentos de fraternidad” de la dimensión global (en una óptica metafórica o simbólica y sin confundir, obviamente, los distintos planos de análisis y las múltiples y legítimas metodologías). En esta clave interpretativa, la verdadera aldea planetaria no es la aldea abstracta, ampliada a la escala de globo terráqueo, sino que es la asamblea en la cual, aquí y ahora, los cristianos son hechos “uno” en el sacramento eucarístico. De ello deriva que las comunidades cristianas se perciban al mismo tiempo como comunidades individuales y como partes constitutivas de la *comunión* universal. Mientras la globalización implica una noción del espacio que se limita a yuxtaponer a los habitantes del mundo en una misma dimensión espacio-temporal, creando muchas veces las condiciones de una latente conflictividad, en el espacio de la comunión de la teología cristiana no se encuentran “juntos”, sino que se sienten partícipes, los unos de la vida de los otros.

Como consecuencia de este “universalismo de lo concreto”, en las comunidades, la percepción de los vínculos estructurales de fraternidad crea un punto focal, un “espacio complejo”, donde la dimensión de lo local y lo global ya no son recíprocamente excluyentes o contradictorias<sup>48</sup>. El universalismo “profético”, a diferencia del universalismo “racional” (como por ejemplo, el de inspiración estoica) constituye, al decir de Reinhold Niebuhr<sup>49</sup>, una “posibilidad imposible”, determina una continua tensión entre comportamientos concluyentes y un

ideal inconcluso. En esta dinámica, la fraternidad universal constituye, en la práctica, la reivindicación de la relevancia histórica de tal ideal.

#### OTROS TEXTOS CITADOS

BARNETT, T.: *The Pentagon's new map: war and peace in the twenty-first century*, Putnam's Sons, Nueva York, 2004.

BAUMAN, Z.: *In search of politics*, Stanford University Press, Stanford, 1999. Ed. cast.: *En busca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

COCHRAN, M.: *Normative theory in international relations. A pragmatic approach*, Cambridge University Press, 1999.

FUKUYAMA, F. (et alii): “The sources of American conduct”, en *The American Interest*, 2005.

GIDDENS, A.: *The constitution of society: outline of the theory of structuration*, Polity Press, Cambridge, 1984. Ed. cast.: *La constitución de la sociedad...*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns (Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft)*, Frankfurt, 1981. Ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa I*, Aguilar - Altea - Taurus - Alfaguara, Buenos Aires, 1989.

HARDT, M.; NEGRI, A.: *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milán, 2002. Ed. cast.: *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

NARDIN, T.: *Morality and the relations of states*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

NEDERVEEN, P.J.: *Globalization or empire?*, Routledge, Nueva York - Londres, 2004.

ROSENAU, J.N.; CZEMPIEL, E.O. (a cura di): *Governance without government. Order and change in world politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

SOWELL, T.: *The quest for cosmic justice*, Touchstone, Nueva York, 2002.

STERNBERGER, D.: *Drei wurzeln der politik. I: Essays*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1978.

VOLF, M.: *Exclusion and embrace. A theological exploration of identity, otherness and reconciliation*, Abingdon Press, Nashville, 1996.

WALKER, R.B.J.: *Inside/outside: International relations as political theory*, Cambridge University Press, 1993.

WENDT, A.: *Social theory of international politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

48. CAVANAUGH, W.: *Eucharistie et mondialisation*, Ad Solem, Génova, 2001.

49. NIEBUHR, R.: *An interpretation of christian ethics*, Harper and Row, San Francisco, 1935.

X

La fraternidad antagonista.  
La interpretación freudiana y la fundación  
de la sociedad igualitaria y conflictiva

*por* Antonio M. Baggio

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se ubica en el contexto del interés que se manifiesta en los últimos años en la reflexión politológica en relación con la fraternidad<sup>1</sup>. Se la comienza a entender como un “lugar” cognoscitivo particularmente rico en contenidos, en el cual se puede profundizar la interpretación de las relaciones humanas, en particular la interpretación de los conflictos. Esto no tanto en la esfera privada –aun si la centralidad antropológica de la conflictividad se presenta en todas las formas relacionales– sino en particular en el espacio público. En este sentido nos interrogamos sobre el significado *político* de la fraternidad, sobre su posible carácter de categoría política junto –y en interacción– con los otros dos principios, la libertad y la igualdad, que componen el tríptico de la Revolución Francesa de 1789, es decir, una de las fórmulas ideales y programáticas más intensas presentes en las culturas políticas de la era contemporánea.

Por otra parte, esta “actualidad” de la fraternidad es la nueva rama de un árbol que se enraíza en un pasado histórico que llega mucho más allá de las revoluciones de la era moderna y contemporánea, como lo muestra la variada literatura fundante de las principales civilizaciones. Es justamente a través de la interpretación de las “narraciones originarias” que a menudo, en los últimos dos siglos, en el ámbito de la reflexión politológica, se combatió una batalla interpretativa radical: el debate

1. Remito a la descripción del *status quaestionis* descrito en: “Introducción al principio olvidado. El redescubrimiento de la fraternidad en la época del Tercer ‘89”, en BAGGIO, A.M. (Ed.): *El principio olvidado: la fraternidad en la política y en el derecho*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2007, pp. 23-40; ver también: “Fraternidad y reflexión politológica contemporánea”, en *Revista de Ciencia Política [Pontificia Universidad Católica de Chile]*, Vol. 27, N° 1, 2007, pp. 134-140 (en diálogo con R. Mardones, P. Salvat, C. Orrego, M. Vatter).

sobre la fraternidad cuestiona la naturaleza de la relación de ciudadanía, las motivaciones reales del “estar juntos” en la sociedad política. Al mismo tiempo, hace referencia al concepto correlativo de *paternidad* y con éste, al *principio de autoridad* relacionado con él. El análisis de los modelos simbólicos de las representaciones fraternas, lejos de ser una investigación conducida por eruditos alejados de los debates de nuestros días, excava, en cambio, hasta los contenidos originarios de las ideas políticas que hoy se afrontan en el espacio público, con la intención de interpretar y solucionar los conflictos.

En este contexto toma gran relevancia la interpretación del origen de la sociedad igualitaria propuesta por Sigmund Freud. Entre las variadas consecuencias que se pueden sacar de ésta, es de particular interés la idea de que el conflicto potencialmente homicida entre pares es un dato “ontológico” insuperable, destinado a reproducirse constantemente, sea en la forma de conflicto abierto, sea en la constante producción de víctimas, de ese “chivo expiatorio” sobre el cual se desencadena la violencia colectiva. La insuperabilidad del conflicto, naturalmente, puede ser objeto de diferentes interpretaciones, pero sin lugar a dudas se necesita de las diferentes visiones de la historia y de la sociedad que se enfrentan al tema del conflicto, sea con la intención de superarlo, de componerlo o de regularlo. Así se abre el debate sobre la naturaleza de la democracia: en la óptica freudiana la sociedad igualitaria es sustancialmente débil, constantemente involucrada en fijar sus propias reglas de conciencia y siempre con el riesgo de producir nuevas formas de violencia organizada y compartida en relación de los individuos, de los grupos sociales, de las minorías.

Proponemos un recorrido de acercamiento a estos temas, una reflexión que no entra en todos los aspectos evocados por el tema, sino que se ocupa, por decirlo así, de las premisas, profundizando ese lugar de conjunción entre los símbolos y los conceptos, es decir esa dimensión mítica que Freud mismo privilegia en el discurso de la fundación de la sociedad igualitaria.

#### LAS PAREJAS FRATERNAS ORIGINARIAS

En los mitos que cuentan los inicios de numerosas civilizaciones, la fraternidad tiene un rol central en cuanto condición humana en la cual viven los protagonistas de la acción originaria. Las culturas antiguas que son el origen de lo que luego será llamada la “civilización occidental” son ricas en parejas de hermanos que juegan un rol importante en la definición de la arquitectura cultural a la cual pertenecen. Estas parejas tienen la misión, por decirlo así, de “abrir” la estructura interna del ser humano, de explicitar la dinámica de la antropología originaria, la cual aún siendo simbólica e intuitiva, contiene lo que podríamos llamar un “*logos implícito*” o potencial que poco a poco, a lo largo de las generaciones, sale a la luz creciendo del patrimonio originario. Por este motivo, los “primeros hermanos” constituyen una presencia constante, un dato permanente –aún en el desarrollo diacrónico de las historias humanas–, tanto del individuo como de sus relaciones con los otros, como de una dinámica cosmológica más amplia.

Dentro de las parejas fraternas se debe distinguir entre dos tipologías; de hecho, los hermanos pueden ser gemelos o bien ser uno mayor y otro menor (con la manifestación del aspecto jerárquico que origina).

La dinámica de los gemelos, en general, subraya con gran eficacia la duplicidad del universo. Los gemelos combaten o colaboran entre sí, pero de todas formas, constituyen –a través de su oposición y similitud– el principio motor de la situación, la fuente de lo nuevo que nacerá, de manera traumática o armónica. Los contextos en los cuales los gemelos actúan o los que ellos mismos crean son diferentes. Entre los indios pueblo (México), son las divinidades de la noche y de la mañana y ambos son protectores<sup>2</sup>. En otros casos, son creadores antagó-

2. Cf. HARTLEY, B.A.: *The Religious Spirit of the American Indian. As Shown in the Development of His Religious Rites and Customs*, Chicago (The Open Court Publishing Company), London Axents (Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.) 1910; BRUGGMAN, M.: *Die Pueblos: prahistorische indianerkulturen des sudwestens*, U. Bär Verlag, Zurich, 1989.

nicos (entre los iroqueses o los piaroa del Orinoco); tenemos en este caso la tipología del gemelo bueno y del otro malo. Entre los iroqueses, el gemelo bueno domina dentro del campamento (y representa el bien como principio de orden); el malo extiende su poder fuera del campamento<sup>3</sup>.

La dinámica entre los gemelos hace emerger el proceso de individualización. La separación de una parte del todo produce el otorgamiento de una identidad y de una personalidad a quien se distingue del conjunto.

Algunas de estas parejas de hermanos, se trate de gemelos o no, están directamente conectadas con los mitos de fundación de la ciudad, es decir, de realidades urbanas, delimitadas y definidas, dotadas de instituciones y de leyes. En otras palabras, la fraternidad, desde los orígenes de diferentes culturas, vive una conexión esencial con la instalación de la experiencia política. En este contexto, la fraternidad originaria es reveladora y, por este motivo, extremadamente realista: se presenta a menudo como insostenible o lacerante, de cualquier manera como una relación que encierra en sí y ejemplifica la conflictividad y dificultad radicales de las relaciones humanas. Al mismo tiempo, muestra la realidad de la co-pertenencia de los hermanos a la misma cepa y, por lo tanto, la fuerza unitiva de su lazo; muestra la necesidad del otro, de parte de cada uno, para comprender la propia identidad. En otros términos, la idea-imagen de la fraternidad contiene un paradigma relacional que muestra al mismo tiempo la igualdad y la diferencia entre los hermanos, entre dos que son recíprocamente inevitables; dos que no se eligieron, así como no se puede elegir la condición humana de ser hombres con otro y no en soledad. La fraternidad se presenta como la

3. Cf. HALE, H.E.: *The Iroquois book of rites*, D. G. Brinton, Philadelphia, 1883; reproducido en "Iroquois reprints", Irocrafts, Oshweken (Ontario) 1989; FENTON, W.N., GULICK, J. (Edd.): *Symposium on Cherokee and Iroquois culture*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1961 (Simposio de la "American Anthropological Association"); SNOW, D.R., *The Iroquois*, Blackwell Publ., Malden (Mass.), 1996.

expresión arquetípica originaria de la realidad humana como realidad relacional entre pares.

En cuanto a la fundación de la ciudad, los gemelos no se toman en el significado de dualidad de idénticos en equilibrio sino, más bien, en lo que subraya su diferencia; muestran, por lo tanto, la lucha interior entre una parte luminosa y una parte oscura, la necesidad de que una parte prevalezca sobre la otra y la domine para poder construir y realizar. En las que incluso no se verifica la presencia de violencia, de culpa o de conflicto, está presente, de todas formas, el sentido de sacrificio, aunque no sea cruento: debe abandonarse una parte para que se llegue al resultado. Es el caso de la pareja de los dióscuros de la tradición gala, Segoveso y Beloveso, nietos de Ambigato. El segundo, el guerrero, funda la ciudad de Mediolanum; el primero, en cambio, como cuenta Tito Livio<sup>4</sup>, guía una migración que se aleja hacia lugares desconocidos.

Pero no todos los fundadores son gemelos. El ejemplo más conocido y probablemente, más rico en consecuencias culturales, en el caso de fundación de una ciudad ligado a una fraternidad no de gemelos, es el de Caín y Abel. A diferencia del modelo de gemelos, el relato del libro del Génesis subraya el aspecto jerárquico existente entre los dos: la primogenitura que confiere el poder; en el caso de los primeros hermanos de la Biblia, el conflicto surge precisamente por el hecho de que la jerarquía preestablecida se revierte, ya que Dios prefiere al menor y no al mayor. Cada relato que tiene como protagonista a la fraternidad fundante, aún pudiendo ser relacionado y comparado con los otros relatos del mismo género, conserva una originalidad propia que connota la cultura de pertenencia. En el caso del relato bíblico, la originalidad está particularmente acentuada.

4. *Ab Urbe condita*, V, 34. Con relación a la mitología antigua gálica: HAITT, J.J.: *Mythes et dieux de la Gaule. 1. Les Grandes divinités masculines*, Picard, Paris, 1989; SAVIGNAC, J.P.: *Le mythe antique: pourpre et ors*, Éd. de la Différence, Paris, 2008.

## EL CONFLICTO FRATERO SEGÚN LA BIBLIA

El libro del Génesis<sup>5</sup>, primer libro de la Biblia, no tiene valor solamente para los que adhieren a la fe judía o para los cristianos que han recibido el Antiguo Testamento como componente fundamental de la Revelación cristiana. Tiene valor como texto de referencia por la fundación de una civilización; de hecho, provee a través de la mediación del lenguaje simbólico y la dimensión originaria conceptual con la que está relacionada, las orientaciones de base para pensar la existencia en el contexto judío; sucesivamente, por el rol que el judaísmo ha tenido en la historia, también provee elementos constitutivos de las culturas contemporáneas.

Entre los dos hermanos, Caín es el primogénito: esta jerarquía natural tiene consecuencias prácticas importantes pero, sobre todo, tiene un significado simbólico muy fuerte; el mayor es el que hereda, no sólo en sentido material sino, en especial, es el que encierra en sí toda la estirpe, el que transmite el designio divino que se ha confiado a esa estirpe.

Pero el Señor –dice el texto– prefiere a Abel, el menor. Esta predilección indica la conciencia de que el Génesis transmite el hecho de que Dios puede cambiar los designios de los hombres; la primogenitura –con todo lo que ella implica– pertenece fundamentalmente a la cultura que compuso el Génesis. Este dato cultural entra estructuralmente en la misma perspectiva religiosa que se desarrolla a través de los patriarcas, que cuenta las generaciones mencionando a los primogénitos. Sin embargo, en el mismo relato bíblico, el Señor cambia el orden de las cosas tal como las esperaba el hombre.

5. Para el texto del Génesis y otros textos bíblicos se sigue la traducción de *La Biblia de Jerusalén*. Para la interpretación se han tenido en cuenta contribuciones de: GALBIATI, E.: “Genesi”, en BALLARINI, T.; VIRGULIN, S.: *Introduzione alla Bibbia. II/1. Pentateuco - Giosuè - Giudici - Rut - 1-2 Samuele - 1-2 Re*, Turín, 1974 (1969), pp. 71-212. Para la historia de Israel, en particular la historia de las instituciones: R. DE VAUX, O.P.: *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Turín, 1977 (1964); FOHRER, G.: *Storia della religione israelitica*, Brescia, 1985 (1969); Id., *Storia d'Israele*, Brescia, 1980 (1977).

Los dos hermanos se dedican a actividades diferentes: el primero es agricultor, el otro pastor. La diferencia de trabajos entre ambos muestra la pluralidad de cómo se manifiesta la acción del hombre en el mundo. Juntos dan la unidad y la totalidad. Las diferentes actividades, los diversos modos de vida, en el plano originario del Creador debían convivir en manera armónica: por el contrario, en los dos primeros hermanos, como sucederá muchas veces en la historia posterior, los intereses humanos entran en conflicto.

Al menos en la intención de uno de los dos, la presencia del otro es intolerable. Hay un rechazo radical a la existencia del otro, al que se advierte como una amenaza. Es precisamente lo que hace Caín al matar a su hermano: elimina al otro. El diálogo entre Caín y el Señor muestra el significado de lo que ha sucedido. El Señor le pregunta: “¿Dónde está tu hermano?”. Con esta pregunta el Señor muestra que presupone que, desde la óptica de Creador y, por lo tanto, concededor profundo de la naturaleza humana, es específico de la condición de fraternidad ocuparse del otro; la respuesta de Caín es dramática precisamente porque con ella rechaza hacerse responsable de otro hombre. El diálogo entre el Señor y Caín revela un contenido fuerte de la idea de fraternidad: los hermanos son pares, aunque diferentes uno del otro, a cada uno de ellos se le puede pedir que sea responsable del otro. Es justamente esta relación la que Caín quiere negar: “La respuesta de Caín –comenta Emanuel Lévinas– es sincera. En ella sólo falta la ética, es sólo ontológica: yo soy yo y él es él. Somos seres ontológicamente separados”<sup>6</sup>.

La relación de fraternidad es una relación en la cual se asume una responsabilidad que se basa en el reconocimiento de que el otro existe y en la aceptación de su existencia en su diversidad. La fraternidad, la responsabilidad fraterna, por lo tanto, no es una relación de intercambio, no está basada sobre el valor de lo que se intercambia; al contrario, es una relación de co-pertenencia, basada en el valor intrínseco de la existencia de

6. LÉVINAS, E.: *Tra noi*, Milán, 1998, p. 145. Ed. cast.: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otros*, Ed. Pre-Textos, Madrid, 2000.

cada uno, independientemente de lo que cada uno pueda intercambiar y del rol, de la función social que lo toque interpretar.

Quienes intercambian no son responsables el uno del otro, simplemente entran en una relación codificada, la cual, en cuanto tal, es impersonal. Ser responsable del otro, en cambio, significa entrar en una relación en la cual puede no haber equivalencia entre lo que cada uno hace por el otro, en la cual no está regulado exactamente lo que se te pedirá, sino que está determinado por la vida, las situaciones, las elecciones del otro. Sólo el hombre, en este cuadro del Génesis, está pensado como capaz de asumir la responsabilidad de algo que no está bien definido y que puede reservar sorpresas, que puede volverse oneroso, incluso sin medida, mientras que la relación se desarrolla, que la vida transcurre. La fraternidad comprende la necesidad de volverse, cada uno, responsable de la libertad del otro: *es una medida* de la relación humana que aparece, de hecho, *sin medida* y en la cual, espontáneamente –como en el caso de Caín–, podría aparecer el instinto de retirarse. El Génesis da testimonio que en el designio originario de Dios esta relación correspondía a la naturaleza del hombre en cuanto imagen y semejanza de Dios; *sólo un Dios, de hecho, podía tomar tal compromiso*.

Pero ¿no es quizás esto lo que sucede regularmente en cada sociedad, en la cual cada uno está influido, en el bien y en el mal, directa o indirectamente, por lo que hacen los demás? La fraternidad negada por Caín muestra una dimensión constitutiva de la vida asociada; “fraternidad” es el término que, al llenarse del contenido terrible del gesto de Caín, nos revela como capaces de hacer el mal y hacer el bien. Caín muestra la grandeza –más exactamente nos muestra la divinidad– del hombre precisamente cuando la rechaza. Esta grandeza hasta la divinidad, como posibilidad del hombre, es un contenido específico de la idea de la fraternidad del Génesis.

Después de matar a Abel, Caín se da cuenta de que cometió un exceso, una violación de carácter absoluto, sin medida, que arrojaba a su propia existencia fuera de toda ley, a merced de la fuerza y de la maldad de cualquier otro hombre: “cualquiera que me

encuentre me matará” (*Gen 4,14*). Es en ese momento que Dios impone un signo a Caín para impedir que alguien lo mate (*Gen 4,15*). Con este gesto y con las palabras que lo acompañan, el Señor establece un orden que le permite a Caín seguir viviendo.

Él es portador de un signo que lo protege y que, al mismo tiempo, lo identifica: el homicida no puede ser asesinado. Y Caín, como nos cuenta el Génesis, de inmediato “se hizo constructor de una ciudad”; él es el fundador de la vida urbana, de la vida asociada políticamente: en la tradición bíblica el surgimiento de la dimensión política está indisolublemente ligado, al mismo tiempo, al fratricidio y a la prohibición impuesta por Dios como protección de la vida humana. El signo de Caín es el signo de la política, que conservará siempre esta dualidad: por un lado, la capacidad humana de hacer el mal hasta el homicidio; por otro, la intervención de Dios que quiere impedirlo. La estirpe de Caín está compuesta por los hombres que se unen políticamente, precisamente porque no deben matarse. A la luz del arquetipo de Caín, las leyes de la ciudad deberían seguir esta lógica originaria que permitió el nacimiento de la política: ellas existen para desplegar, en los diversos sectores de las actividades humanas, la ley fundamental que protege la vida de cada uno: el legislador puede hacerlo todo, pero no puede consentir el homicidio.

La vida en la ciudad, es decir la vida política, se presenta aquí como una segunda posibilidad de vivir la fraternidad, ofrecida a quien ha matado a su hermano: la política es la recuperación y el desarrollo del lazo de fraternidad, vivido no ya a través de una relación directa e inmediata (como hermanos de sangre), sino a través de la mediación de la ley, es decir, como ciudadanos. En este sentido, la fraternidad es “condición” de la política: no porque constituya una solución fácil (de tipo afectivo, sentimental, elusivo de la realidad de los conflictos), sino porque es el lugar originario y fundante de la política misma; no es una solución sino el lugar donde los “políticos” –es decir literalmente, los *ciudadanos*– a diferencia de Caín, se hacen responsables de la *polis*, la buscan constantemente.

## FREUD Y LA PATERNIDAD NEGADA

El libro del Génesis transmite a la civilización venidera la idea de la fraternidad como un “lugar” de pensamiento complejo, capaz de enfrentar los conflictos y el horizonte de su superación.

Más tarde, el modelo judío es tomado dentro del cristianismo, que conserva la centralidad de la fraternidad dentro de su propia economía. Para el cristianismo se trata, sin embargo, de una fraternidad “reencontrada” porque la de Caín, aún si es posible por una intervención divina, es considerada como no auténtica, ineficaz, incapaz de realizar los objetivos y los ideales –aunque fueran buenos– que ella se propone. Es San Agustín en particular quien desarrolla esta reflexión haciendo de la ciudad de Caín el tipo de la “ciudad terrena”: “el fundador de la ciudad terrena fue el primer fratricida. Abrumado por la envidia mató a su hermano, ciudadano de la ciudad eterna y de paso en esta tierra. No debemos maravillarnos si, mucho tiempo después, al fundar una ciudad que debía ser la capital de la ciudad terrena de la cual estamos hablando y dominar a muchos pueblos, se tiene una especie paralela a este primer ejemplar que los griegos llaman *αρχετυπος* [*arketipos*]. Aún en ese lugar, según los términos en los cuales un poeta recuerda ese delito, *los primeros muros fueron mojados por sangre fraterna*. Roma, de hecho, tuvo su origen con un fratricidio. La historia romana narra que Remo fue asesinado por Rómulo, además del hecho de que los dos eran ciudadanos de la ciudad terrena”<sup>7</sup>.

Para rescatar la fraternidad del peso de la sangre derramada, el cristianismo propone un nuevo modelo de sacrificio, el de Jesús. Gracias a su sacrificio, se restituye a los hombres la plena fraternidad que se basa en el hecho de que todos se han vuelto, en Cristo, hijos de Dios y, en consecuencia, hermanos entre sí. La nueva fraternidad, que proviene de dicha filiación, subraya fuertemente el rol de la paternidad de Dios: lógicamente, una fraternidad sin paternidad no sería concebible.

Por otra parte, precisamente dentro de la sociedad occidental, la cual se desarrolla también sobre la base de los presupuestos judeo-cristianos a los cuales se ha hecho referencia, con el avance de la época moderna parece abrirse camino la idea de poder dar vida a sociedades políticas –por lo tanto, a sociedades en las cuales se viven, al menos en parte, los contenidos de la fraternidad ligada a la convivencia regulada– en las que, al mismo tiempo, se rechaza la autoridad paterna, como se había configurado sobre todo en las grandes construcciones estatales que se constituyen en el período entre el Medioevo y la Modernidad: las monarquías de derecho divino. Está claro que si se rechazara la idea de paternidad, no sería posible utilizar coherentemente la idea de fraternidad que le está relacionada. En consecuencia, la fraternidad, entendida no como lazo privado sino como realidad fundante en los profundos significados públicos que ella ha madurado en el curso de la historia, sería expulsada del horizonte del pensamiento político.

Estos razonamientos, que parten del rechazo del principio de autoridad en cuanto instrumento conceptual para la imposición de un poder paterno autoritario, si se los sigue con coherencia, llegan con sus efectos a la negación de la condición fraterna y han tenido un notable impulso por medio de Sigmund Freud. En particular en dos de sus obras, *Tótem y Tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1912-1913) y *Moisés y la religión monoteísta: tres sabios* (1934-1938), Freud construye un modelo alternativo a los de la tradición mitológica y de la tradición religiosa para explicar el origen de las sociedades igualitarias.

Freud parte del complejo edípico del niño, el cual, en relación con el padre, experimenta un odio que deriva de la rivalidad por la madre; por otra parte, el niño siente también ternura y admiración por su padre: “El niño –escribe Freud<sup>8</sup>– se encuentra ante una actitud emotiva ambigua –ambivalente– en relación con su padre y en este conflicto de ambivalencia, busca

7. SAN AGUSTÍN: *De Civitate Dei*, XV, 5.

8. [NDT] Todas las traducciones al español de las citas de Freud y de otros autores han sido realizadas a partir del texto en italiano citado por el autor.

alivio desplazando sus sentimientos de rivalidad y de miedo por un sucedáneo de la figura paterna”<sup>9</sup> como, por ejemplo, un animal, desarrollando una típica zoofobia infantil. Freud sostiene que la situación edípica vive una sustancial concordancia con el totemismo: “Si el animal totémico es el padre, los dos mandamientos fundamentales del totemismo, las dos prescripciones tabú que constituyen su núcleo –no matar al tótem y no tener relaciones sexuales con una mujer perteneciente al tótem– coinciden en su contenido con los dos delitos de Edipo, que mató a su padre y tomó como mujer a su madre, con los dos deseos primordiales del niño [...], el sistema totémico se ha elaborado partiendo de las condiciones del complejo de Edipo”<sup>10</sup>.

El paso siguiente consiste en evocar, en base a los estudios de Robertson Smith, los ritos relacionados con los animales del sacrificio, vínculo unitario de la comunidad, y en identificar dicho animal con el animal totémico. Aquí Freud presenta su contribución específica: “El psicoanálisis nos ha mostrado que el animal totémico es realmente el sustituto del padre”<sup>11</sup>, padre que, en la hipótesis darwiniana tenía todas las hembras y expulsaba a sus hijos: “Un determinado día, los hijos expulsados se reunieron, derrotaron al padre y lo devoraron”<sup>12</sup>. Pero una vez que mataron al padre, “lo que antes él había impedido con su existencia, ahora los hijos se lo prohibieron espontáneamente [...]. Revocaron su acto declarando prohibido el asesinato del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos, prohibiéndose las mujeres que habían quedado disponibles. De este modo, movidos por su sentido de culpa *filial*, crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo que, precisamente por eso, debían coincidir con los dos deseos quitados del complejo edípico”<sup>13</sup>.

9. FREUD, S.: *Totem und Tabu. Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, 1913; tr. it.: *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, en *Opere 1912-1914. Totem e tabù e altri scritti*, Boringhieri, Turín, 1982, pp. 133-134. Ed. cast.: *Obras completas: Totem y tabù y otras obras*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

10. FREUD, S.: *Totem e tabù*, cit., p. 136.

11. FREUD, S.: *Totem e tabù*, cit., p. 145.

12. FREUD, S.: *Totem e tabù*, cit., p. 145.

13. FREUD, S.: *Totem e tabù*, cit., p. 147.

La interpretación freudiana del nacimiento de la sociedad igualitaria del parricidio primordial tuvo una gran difusión. En base a esta aplicación “política” del psicoanálisis existe el presupuesto de que el psicoanálisis podría extender las explicaciones que dan cuenta del comportamiento individual hasta dar una explicación al comportamiento colectivo: hemos visto que éste es justamente el recorrido que hace Freud.

Pero esta presuposición puede ser puesta seriamente en discusión. En este sentido, se pueden desarrollar dos tipos de argumentos. El primero tiene que ver con la coherencia y rigor científico de la interpretación freudiana en general; el segundo está relacionado con el paso de la explicación de comportamientos individuales a la explicación de comportamientos colectivos.

Hay, para el primer aspecto, una conocida objeción seria y radical que pone en discusión la hermenéutica freudiana de los comportamientos individuales. Se trata de lo expuesto por Carl Gustav Jung, según el cual “lo que Freud tiene para decir del rol de la sexualidad, del placer infantil y de su conflicto con el ‘principio de realidad’, sobre el incesto y temas similares, es en primer lugar una auténtica expresión de su psicología personal [...]. Pero no es una psicología sana y además –y éste es un síntoma de morbosidad– está fundamentada en una visión inconsciente del mundo, no expuesta a las críticas, susceptible de reducir considerablemente el horizonte de la experiencia y la capacidad de ver [...]. Nunca critica sus presupuestos, ni siquiera las premisas psíquicas personales”. Y uno de estos “presupuestos” o “premisas psíquicas personales”<sup>14</sup> que Freud no criticaría, se relaciona precisamente con el rol central del padre: “Este complejo del padre con su rigidez fanática y su hipersensibilidad es una función religiosa malentendida, un misticismo que se ha apoderado del elemento biológico y familiar. Con su concepto de ‘Súper-yo’, Freud hace un tímido

14. *Der Gegensatz Freud und Jung* [primera publicación en “Kölnische Zeitung”, Colonia, 7 mayo 1929]; tr. it.: “Il contrasto tra Freud e Jung”, en JUNG, C.G.: *Freud e la psicanalisi*, Boringhieri, Turín, 1973, pp. 358-359. Ed. cast.: *Freud y el psicoanálisis* (obras completas, Vol. 4), Editorial Trotta, Madrid, 2003.

intento de introducir subrepticamente en la teoría psicológica su vieja imagen de Jehová”<sup>15</sup>.

Como conclusión al razonamiento de Jung, nos podemos preguntar si Freud, desarrollando esta perspectiva crítica, no ha tratado de “normalizar” su propia patología, universalizándola.

Pero quisiera subrayar un elemento ulterior. El tema del conflicto entre la divinidad paterna y sus hijos es uno de los temas originarios más relevantes de la mitología: basta pensar en la teogonía de Hesíodo, que cuenta las vicisitudes de Urano, Cronos y Zeus<sup>16</sup>. El parricidio no se narra en forma explícita por obediencia a un tabú, pero la herida que Cronos inflige a Urano, la castración, es una herida simbólica que golpea a Urano como padre: es un equivalente al parricidio. Freud no profundiza realmente el contenido de éste y de otros mitos antiguos, que transmiten un grandioso conjunto de significados conectados con las relaciones conflictivas y que son un patrimonio de la cultura occidental con el que debemos confrontarnos continuamente; en su lugar, realiza elecciones motivadas por su propensión natural, reduciendo todo a la relación edípica, al ocuparse, precisamente, sólo de Edipo.

Para el segundo aspecto, conviene partir de una pregunta: ¿Qué fundamento tenía la imagen de la horda parricida en base a las investigaciones científicas en tiempos de Freud, y qué fundamento conserva hoy? De hecho, la construcción freudiana del mito originario en *Tótem y Tabú* no es aceptada por la comunidad científica de los etnólogos y antropólogos, en cuyos trabajos la horda originaria de Freud no está comprobada. Lévi-Strauss denuncia el “círculo vicioso que hace nacer el estado social desde puntos de partida que lo presuponen”<sup>17</sup>.

Según Schafer, “la idea de Freud [...] aparece significativamente marcada por la influencia de los valores patriarcales tra-

dicionales y por el evolucionismo. Esta influencia es evidente en ciertas presuposiciones discutibles, en errores lógicos y en suposiciones inconsistentes, en suspensiones de investigación intensiva, en énfasis desproporcionados en algunas variables evolutivas y en confusiones entre observaciones, definiciones y preferencias de valores [...]. En general, se ha dicho que las generalizaciones de Freud no reflejan sus logros, ya sea en el método psicoanalítico como en sus descubrimientos clínicos”<sup>18</sup>.

Giovanni Magnani concentra su análisis precisamente en los aspectos “metapsicológicos” del pensamiento freudiano, llegando a la conclusión de que la “fe” científica de Freud adquiere toda su fascinación sólo si es interpretada como él quiere, como “mito científico” del parricidio ancestral, un sucedáneo laico, muy inferior pero potencialmente poético, de los antiguos mitos religiosos de la culpa originaria. Sólo si se presenta en la versión de una “transmisión filogenética hereditaria del sentido de culpa”, es decir de un carácter de adquisición psíquica y de su potenciación del Inconsciente que lo hace retornar (“retorno deformado de lo eliminado”) como fuerza de renovación ética y religiosa. Poco importa que la ciencia de hoy rechace este neolamarquismo, como lo hacía anteriormente, y Freud lo sabía, en la época de su último trabajo sobre la religión. Es el destino del positivismo “clásico” (Comte, Durkheim), evadirse en el mito; “el fundador Freud no podía eximirse del *Zeitgeist*”<sup>19</sup>. Y agrega: “El mito transfigura todo [...]. La hipótesis de Atkinson [a la cual se refiere Freud] de “que ese sistema *patriarcal* terminara con la rebelión de los hijos que se unieron contra el padre, lo vencieron y devoraron en común (*Moisés y el monoteísmo*) se vuelve, aún más que en el primer expositor, el mito hobbesiano de la Agresividad originaria y bestial, de la Destructividad humana [...] la realidad es que tenemos que enfrentarnos con un mito positivista”<sup>20</sup>.

18. SHAFER, R.: “Problems in Freud’s Psychology of Women”, en *Journal of the American Psychoanalytic Association* 22, (1974), p. 483.

19. MAGNANI, G.: *La crisi della metapsicologia freudiana*, Studium, Roma, 1981, p. 195.

20. *Idem.*, p. 196. Está claro que aquí Magnani usa el término “mito” en el sentido de una invención al estilo de la fábula, ilusoria.

15. JUNG, C.G.: *Op. cit.*, p. 363.

16. HESÍODO: *Teogonía*, 155.

17. LÉVI-STRAUSS: *Les structures élémentaires de la parenté*, citado por GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972, p. 283.

Este conjunto de observaciones sugiere que no nos encontramos delante de simples errores de interpretación, sino de una verdadera *ideología* interpretativa que florece de la dimensión meramente científica del psicoanálisis.

Sin embargo, a pesar de estas fuertes críticas, es bastante frecuente toparse con evaluaciones como la de Jean-Michel Besnier: “Precisamente cuando el contexto epistemológico de la primera mitad del siglo veinte era llevado a expulsar el imaginario del campo de la ciencia, el psicoanálisis no ha hecho poco por establecer un estatuto científico al estudio de los mitos. Con él se ha desarrollado la idea de que lo profundo y lo mítico coinciden y que toda investigación exigente debe, por lo tanto, afrontar lo que Bataille llamaba la ‘parte maldita’, esa mancha ciega de nuestra presencia en el mundo cuyo desconocimiento es constitutivo de la racionalidad occidental”<sup>21</sup>.

Esta posición realiza explícitamente un procedimiento reduccionista en relación con la dimensión mitológica, interpretada como una especie de irracionalidad primitiva; el psicoanálisis –siempre dentro de esta perspectiva–, aplicándose al material mítico y dándole su interpretación propia y específica, lo llevaría a una significación racional: la interpretación psicoanalítica del inconsciente, desde esta perspectiva, explicaría los contenidos y la lógica del mito.

También Joseph Campbell, aún declarando que no desea tomar posición a favor o en contra de Freud, acepta de hecho la lógica y acredita la conjetura freudiana sobre Moisés: “Según Freud, la religión bíblica tiene la naturaleza de una neurosis, en la cual bajo una superficie de figuraciones míticas, se esconde un profundo y reprimido sentido de culpa que debe ser expiado”<sup>22</sup>. Como se puede observar, en Campbell la acción racionalizadora desarrollada por el psicoanálisis freudiano sobre el mito es usada rápidamente para reducir la religión judía a una neurosis.

21. BESNIER, J.M.: “Mythe”, en *Dictionnaire de philosophie politique*, Publié sous la direction de P. Raynaud et S. Rials, Quadrige/Puf, Paris, 1996, p. 477.

22. CAMPBELL, J.: *The Masks of God: Occidental Mythology*, The Viking Press, 1964; tr. it.: *Le maschere di Dio. Mitologia occidentale*, Mondadori, Milán, 1992, p.148. Ed. cast.: *Mitología occidental: Las máscaras de Dios*, (Vol. III), Alianza, Madrid, 1992.

Pero el hecho de que esta visión del psicoanálisis como pensamiento racionalizante encuentre divulgadores, no significa que sea sostenible. En particular, es condición preliminar para una buena evaluación aclarar un equívoco: distinguir el caso de la lectura psicoanalítica de un auténtico mito antiguo, de una narración “de tipo mítico”, creada hoy con la pretensión de darle el mismo valor de un mito originario; es el caso de Freud, pero también de muchas “mitologías” construidas frecuentemente por grupos de poder para su propia justificación; la “creación de mitos” es, de hecho, una actividad fisiológica del pensamiento ideológico, que tiene necesidad de construir su propio nacimiento y de crear una genealogía para su clase dirigente: Freud cae en este error queriendo proponer una especie de ideología psicoanalítica omnicompreensiva.

Jean-Yves Calvez rechaza la idea freudiana de una “construcción intelectual, aclaraba Sigmund Freud, que resuelve, de modo homogéneo, todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis que orienta todo, donde por consiguiente ningún problema permanece abierto, y donde todo aquello en lo cual nos interesamos encuentra su lugar determinado”<sup>23</sup>. La elaborada por Freud se presenta como una “racionalidad psicológica” que encierra la realidad en una especie de precomprensión, más que abrirse realmente a ella, y que establece –son palabras de Freud– una especie de “dictadura” de parte del “espíritu científico” en la vida psíquica<sup>24</sup>.

Este aspecto tendencialmente totalitario de la ideología psicoanalítica es subrayado en el ensayo con el cual Mattia Pontarollo analiza las críticas de Wittgenstein a Freud: “Esa parece ser la pretensión de Freud a los ojos de Wittgenstein: [...] el psicoanalista siente la propia empresa intelectual como un trabajo todavía inacabado pero que un día llegará a tener los instrumentos técnicos y conceptuales adecuados para resolver los

23. CALVEZ, J.Y.: *Essai de dialectique*, L'Harmattan, Paris 2003, p. 14. Calvez está citando a Freud en: FREUD, S.: *Nouvelles conférences d'introduction à la psychologie*, Folio, 1995, p. 211

24. CALVEZ, J.Y.: *Idem.*; FREUD, S.: *Nouvelles conférences*, cit., p. 229.

problemas psicológicos de una vez por todas [...]. Esto es para Wittgenstein una actitud fideísta, más que científica, y lo que produce son imágenes y similitudes eficaces, en el sentido de que persuaden a quien las escucha: “Freud [...] no ha dado una explicación científica del antiguo mito. Por ejemplo, la atracción que ejerce la sugestión de considerar toda angustia como una repetición de la angustia del trauma del nacimiento es sólo la atracción de una mitología”<sup>25</sup>. Lo que preocupa a Wittgenstein, subraya Pontarollo “es el éxito de la propaganda freudiana”<sup>26</sup>, la facilidad con la cual la mitología producida por Freud se impone, como si estuviera sostenida por una tendencia más general y profunda con respecto al clima de su tiempo: “Tal tendencia –subraya Pontarollo– es nuestro *deseo* de generalidad generado por el *temor* del caso individual. En esto está precisamente, para Wittgenstein, el fracaso del psicoanálisis, que mientras dice querer curar a los individuos, produce teorías generales, ropa de un solo talle para vestir a todos, convencido de que hay problemas esenciales, una escena originaria [*Urszene*] que se reproduce incesantemente”<sup>27</sup>.

No podemos menos que, en este punto, tratar de aclarar cuáles pueden ser las relaciones correctas entre la dimensión mítica y la psicológica, sobre la base de una lectura científica –y no ideológica– de ambas.

#### MITOLOGÍA, CIENCIA DE LOS SÍMBOLOS, PSICOANÁLISIS: NOTAS DE MÉTODO

En estas páginas utilizaré el término “mitología” en el sentido explicado por Károly Kerényi: “La mitología –escribe– ‘funda’.

25. PONTAROLLO, M.: *El rol de la confrontación con Freud en la filosofía de Wittgenstein*, trabajo inédito. Agradezco al autor por el permiso de utilizarlo. La cita de Wittgenstein está tomada de: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (1966).

26. *Idem*.

27. *Idem*.

Ella no responde verdaderamente a la pregunta ‘¿por qué?’ sino más bien a: ‘¿de dónde? ¿de qué origen?’”<sup>28</sup>. La mitología no es una mera invención: “la lengua alemana –explica Kerényi– tiene para esto la palabra apropiada: ‘begründen’, motivar, fundar, justificar una cosa llevándola a su fundamento”<sup>29</sup>.

Los fundamentos custodiados por la mitología no son de tipo conceptual, no ofrecen una exposición racional de las causas de las cosas, develan, más bien, las condiciones primordiales o “primeras”, las *archai*. Los símbolos presentes en la mitología ofrecen los contenidos a partir de los cuales se desarrollan los conceptos; pero el concepto no puede nunca considerar haber agotado el símbolo: en cambio, la razón debe siempre remitirse al símbolo. El nivel simbólico y el racional interactúan pero no pueden ser reducidos uno en el otro. No se puede pensar que uno constituya el estadio evolutivo y sustitutivo del otro. Por este motivo, junto a las teorías racionales sobre la constitución de las sociedades políticas, siguen subsistiendo los relatos de los primeros modelos de fundaciones, las acciones arquetípicas; por esta razón, por ejemplo, para Hobbes no basta *construir* el concepto de *political body*, sino que se siente satisfecho sólo acercándolo a la figura –*recibida*, no *construida*– del monstruo mítico *Leviatán*. El hombre no es sólo un animal *racional* sino también un animal *simbólico* y necesita de ambos adjetivos para ser animal *político*.

Kerényi ha desarrollado una importante cooperación en la investigación científica con Carl Gustav Jung. Pero mantiene claramente diferenciadas las diversas disciplinas que desarrollaba cada uno. Kerényi investiga mitología griega (y comparada) que se conecta, desde el punto de vista disciplinario, con la etnología y las ciencias de la religión, tal como se desarrollan en

28. KERÉNYI, K.: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1940-41; tr. it.: “Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia”, en KERÉNYI, K.; JUNG, C.G.: *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Turín, 1972, p. 20. Tr. cast.: *Introducción a la esencia de la mitología*, Ediciones Simula, Madrid, 2004.

29. *Ibid*.

la “escuela morfológico-cultural” que se origina en Leo Frobenius. Jung es un psicoanalista que realizó una ruptura radical con Freud. Ruptura importante, desde nuestro punto de vista, justamente porque el psicoanálisis clásico había tratado de explicar a través de los acontecimientos del inconsciente las realidades contenidas en el mito, de modo tal de producir una “reducción” de la mitología al psicoanálisis. Es evidente que tal reducción puede perfectamente desarrollar una interpretación psicoanalítica de los comportamientos narrados por la mitología, pero no es capaz de reducir la complejidad cultural de la mitología simplemente a la explicación psicoanalítica (al menos que convierta el psicoanálisis en una ideología). Es una tendencia reductiva que la escuela morfológico-cultural (así como las actuales ciencias de la religión) no puede aceptar. Para ésta, explica Mario Trevi, “el mito, lejos de ser una especie de metáfora de los fenómenos cósmicos o meteorológicos, de aspectos positivos o negativos del hombre o de sucesos histórico-sociales realmente vividos por un pueblo, es expresión profunda e insustituible de esa *Weltbild*, de esa imagen del mundo que regula –como estructura interior– una cultura y su devenir histórico. En este sentido, el mito es autónomo, como es autónoma la ciencia de los mitos respecto de las otras ciencias del hombre”<sup>30</sup>.

La conciencia de esta distinción es siempre clara en Kerényi, quien también pide ayuda al psicoanalista para tratar de comprender si existe, en la psiquis humana, algo que corresponda a las que se podrían llamar “estructuras profundas”, o bien “paradigmas originarios” de la cultura que él había hallado estudiando los mitos. Al analizar las figuras míticas de Prometeo y Niobe, por ejemplo, Kerényi habla de “*dos prototipos de la manera humana de existir* que permanecen como símbolos de un consciente humanismo griego”<sup>31</sup> y subraya que “la palabra

‘prototipo’, en este caso, tiene un significado no idéntico, sino afín al de ‘arquetipo’ en la psicología de C.G. Jung”<sup>32</sup>. Kerényi no está interesado en la investigación psicológica en sí misma, sino en su “importancia antropológica” que consiste en el hecho de que ella hace científicamente valorizable el contacto del individuo con el pasado del género humano. Los conceptos psicológicos del inconsciente colectivo y del arquetipo presuponen este contacto. Los arquetipos son –según la hipótesis de Jung– “las potencialidades de lo humano, generalmente heredado, que actúan en nosotros”<sup>33</sup>. La investigación de Jung es importante para Kerényi porque explica a nivel psicológico lo que él va descubriendo en el nivel de las estructuras más originarias de la cultura humana; advierte, sin embargo, la necesidad metodológica de mantener la distinción: por esta razón utiliza el término “prototipos” para describir los paradigmas constantes de la existencia humana, no sólo los paradigmas de la vida psicológica.

No se trata, de hecho, de elegir entre dos psicoanálisis diferentes, sino entre dos metodologías de aproximación a la mitología: una científica y la otra ideológica. Jung es un ejemplo –no el único posible– de aproximación correcta. Por lo tanto, entre la ciencia de los mitos y el psicoanálisis junguiano, puede establecerse una correspondencia fecunda, que permite el desarrollo de dos órdenes diferentes de explicación para los mismos fenómenos. Pero es necesario tener cuidado de precisar cuál es el objeto formal de la investigación y cuál el lenguaje que se desea utilizar. En lo que a mí respecta, me atenderé a la lógica y a los significados de las ciencias histórico-filosóficas. En particular, hago mía la preocupación de Mircea Eliade sobre el uso del concepto de arquetipo: “Usando el término ‘arquetipo’ –escribía en un *mea culpa*–, he omitido precisar que no me refería a los arquetipos descriptos por C.G. Jung, y fue un desagradable error, ya que el uso –con un significado completamente diferente– de un término, que tiene una función de primer

30. TREVÌ, M.: *Prefazione a KERÉNYI, K.; JUNG, C.G.: Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, cit., p. 3.

31. KERÉNYI, K.: *Bild, Gestalt und Archetypus*; tr. it.: “Immagine, figura e archetipo”, en KERÉNYI, K.: *Miti e misteri*, Borighieri, Turín, 1979, p. 298.

32. *Idem.*

33. *Idem.*, p. 299.

orden en la psicología de Jung, ha hecho surgir confusiones. Como se sabe, para C.G. Jung, los arquetipos constituyen las estructuras del inconsciente colectivo; pero en mi obra no toco los problemas de la psicología de lo profundo y no utilizo el concepto de inconsciente colectivo [...] utilizo el término ‘arquetipo’ exactamente como Eugenio d’Ors, en cuanto sinónimo de ‘modelo ejemplar’ o ‘paradigma’, es decir, en definitiva, en el sentido agustiniano”<sup>34</sup>. No está fuera de lugar recordar aquí la posición de Schelling, que negaba la existencia –hasta sus tiempos– de una satisfactoria “teoría de la mitología” y, en el modo original de su pensamiento, mantenía un profundo respeto por la mitología; “el secreto simple de nuestro proceder es el presupuesto de que la mitología contiene su propia historia, que no necesita de ningún otro presupuesto fuera de sí (por ejemplo, filosofías cosmogónicas o similares) sino que se explica plenamente por sí misma”<sup>35</sup>.

#### LOS REGICIDIOS-PARRICIDIOS MODERNOS

A la luz de estas precisiones resulta claro que Freud inventa la imagen de la “horda fraterna” para expresar una convicción ideológico-racional; por lo tanto, el parricidio colectivo originario, entendido como fundador de la sociedad igualitaria, no es un mito verdadero, no tiene la fuerza fundante, sino que es simplemente la proyección a la época de los orígenes del complejo de Edipo con el fin de darle un valor fundante y universal.

Sin embargo, sería un error descartar a Freud y cerrar el discurso en este punto. René Girard nos advierte sobre la subestimación de los argumentos de Freud, a quien atribuye una

34. ELIADE, M.: *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition*, Gallimard, París, 1949; tr. it.: *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, Borla, Roma, 1968, pp. 6-7. Ed. cast.: *El mito del retorno*, Emecé, Buenos Aires, 2006.

35. SCHELLING, F.W.J.: *Philosophie der Mythologie*, tr. it.: *Filosofia della mitologia*, Mursia, Milán, 1999, p. 493. Schelling se ocupó de la mitología por un largo período de su actividad intelectual y docente, al menos desde 1815 hasta las clases de 1845-46. La edición italiana citada es una traducción parcial de esas clases.

gran profundidad de intuición, aún considerando que el psicoanalista no consiguió llevar hasta el fondo su análisis: “Freud, no obstante, hace un descubrimiento formidable; es el primero en afirmar que toda práctica ritual, toda significación mítica, tiene su origen en un asesinato *real*. No puede liberar la energía infinita de esta propuesta”<sup>36</sup>, y su descubrimiento, después de él, fue “completamente esterilizado”. René Girard, como se sabe, se considera un continuador de la obra interpretativa de Freud, al concluir lo que éste no había podido por haberse desviado de la centralidad otorgada a la paternidad: “Concluir el movimiento iniciado por Freud no es renunciar al asesinato, que sigue siendo absolutamente necesario porque es reclamado por una masa enorme de material etnológico, es renunciar al padre, es huir del cuadro familiar y de los significados del psicoanálisis”<sup>37</sup>. El asesinato del padre por parte de la horda de hermanos resulta, subraya varias veces Girard, inverosímil y gratuito: no sirve para explicar nada y no es exigido por nada. En *Tótem y tabú*, “el error es el padre y es el psicoanálisis; la verdad es el asesino colectivo”<sup>38</sup>.

El paso adelante que Girard da respecto de Freud consiste en el descubrimiento del mecanismo de la “víctima expiatoria”, que no es el padre, que nunca está “por fuera” o “por encima” de la comunidad, sino que es elegida, siempre *dentro de iguales*; además, *la víctima no es nunca inocente como lo considera Freud*, sino que comparte la culpa de todos: “Freud recae justamente en la diferencia por excelencia. A la multitud de los dobles se opone la singularidad absoluta del héroe. El héroe monopoliza la inocencia mientras que la multitud, la culpa”<sup>39</sup>. Es muy distinta, según Girard, la comprensión de lo trágico alcanzada por algunos clásicos. “Sófocles, en su profundidad, nos deja entender, como lo hará más tarde Dostoievski en *Los hermanos*

36. GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972, p. 294. Ed. cast.: *La violencia y lo sagrado*, Anagramas, Madrid, 2005.

37. *Idem.*, p. 313.

38. *Idem.*, p. 317.

39. *Idem.*, p. 297.

*Karamazov*, que incluso si se la acusa injustamente, la víctima expiatoria es tan culpable *como los otros*. A la concepción habitual de ‘culpa’, que perpetúa la teología, es necesario sustituir la violencia pasada, futura y sobre todo, presente, la violencia compartida igualmente por todos”<sup>40</sup>.

Pero ¿es cierto que el rol que Freud atribuye a la paternidad en este contexto no sirve para nada y no explica nada? Intentaremos construir dos recorridos para la búsqueda de la respuesta.

Una primera dirección de investigación, que a menudo se propone dentro del debate contemporáneo, sostiene que el parricidio freudiano –aunque no está comprobado por el material etnológico ni en los relatos originarios– expresa la exigencia de interpretar los parricidios-regicidios de la Edad Moderna, de la cual son emblema, dentro de los acontecimientos revolucionarios europeos del Seiscientos y del Setecientos, el asesinato del soberano inglés Carlos I (1649) y el del francés Luis XVI (1793).

¿Es compatible esta hipótesis con la realidad histórica de los dos regicidios y, más en general, con el fenómeno del tiranicidio que encuentra muchos ejemplos en la Edad Moderna europea?<sup>41</sup>

Antes que nada, se debe tener en cuenta la naturaleza sacra de las sociedades en las cuales se produce el regicidio: tales sociedades estaban regidas políticamente por monarquías que se interpretaban como de soberanos de derecho divino. El aspecto paradójico consiste en el hecho de que usaban el lenguaje del cristianismo pero reproducían, en realidad, paradigmas relacionales pre-cristianos; en la monarquía por derecho divino de la época cristiana revive, de manera escondida, la estructura piramidal de los imperios absolutos de la Antigüedad: una estructura sustancialmente extraña a la fundación de las relaciones hori-

zontales producida en el original mensaje cristiano sobre la base de la Redención obrada por Cristo, que daba a cada hombre dignidad plena sobre la cual reconocer y realizar todos sus derechos. Una “horizontalidad” que en diversas formas se iba haciendo camino en la historia, a lo largo de los siglos, pero que aún no había producido sociedades y regímenes políticos de tipo paritario<sup>42</sup>, aunque la posibilidad de un pluralismo institucional y el concepto de soberanía popular ya habían sido afirmados por varios autores<sup>43</sup>. De hecho, desde este punto de vista, la cultura cristiana todavía no había logrado expresar de manera adecuada, social e institucionalmente, los contenidos innovadores del mensaje evangélico, ni traducir históricamente la libertad y la igualdad exigidas por la nueva idea de fraternidad universal traída por el cristianismo. Precisamente por este motivo, dentro de ambas revoluciones, hubo quien las interpretó como fenómenos de carácter providencial; actuando dentro de ellas se proponía la finalidad de instaurar el Reino de Dios en el mundo (posición muy difundida en Inglaterra<sup>44</sup>) o, al menos, el fin de renovar la Iglesia para dar una nueva “alma” también a la nación (es el caso de los sacerdotes “constitucionales” franceses<sup>45</sup>).

42. Este punto se trata ampliamente en BAGGIO, A.M.: *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*, en *Abitando la Trinità*, compilado por CODA, P.; ZAK, L., Città Nuova, Roma, 1998, pp. 173-236.

43. Se puede ver: GIOVANNI DI PARIGI, *Tractatus de potestate regia et papali*, 11; texto crítico en LECLERQ, J.: *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, París, 1942, pp. 173-260; BARTOLO DA SASSOFERRATO, *In primam (et secundam) Novi partem*, II, D. XLVIII, I, 7; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia Iae, q. 90, a.3, p. 941; para toda esta problemática cf. BAGGIO, A.M.: *Trinità e politica*, cit.

44. Es de gran interés, desde este punto de vista, el trabajo de Mario Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profetia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milán, 1995, que estudia las diferentes interpretaciones de la profecía de Daniel en función de la realización histórica del “Reino de Dios”.

45. Se puede consultar, entre muchos textos a los cuales podríamos referirnos, *Pensées sur la philosophie de la foi, ou le système du christianisme entrevu dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement humain* de Adrien Lamourette [Par l'Abbé Lamourette, Docteur en Théologie, de l'Académie Royale de Belle-Lettres d'Arras, Chez Mérigot jeune, París, 1789], y *Adresse aux Députés de la Seconde Législature*, de Henri Grégoire [Par M. Grégoire, Membre de la première; Lue à la Société des Amis de la Constitution, séante aux Jacobins de Paris, et imprimée par son ordre, pour être distribuée aux nouveaux Députés, et envoyée aux Sociétés affiliées. [en la página 31 la nota tipográfica: “De l'Imprimerie du Patriote François”, sin fecha].

40. *Idem.*, pp. 297-298.

41. Me refiero no sólo a los regicidios propiamente dichos, sino también a las numerosas deposiciones violentas de señores de ciudades o de reinos de dimensiones infra nacionales, en el período que va desde el Bajo Medioevo hasta los primeros siglos de la Edad Moderna. Sergio Bertelli hace un estudio cuidadoso de ellos en un libro iluminador que a menudo atraviesa nuestro tema: *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Ponte alle Grazie, Florencia, 1995.

En realidad, el campo de la cultura política de ese tiempo, que es esencialmente cultura cristiana, está dividido en dos grandes bloques, cada uno de los cuales resulta ulteriormente dividido en su interior. Por un lado, se estaban desarrollando nuevas concepciones del poder: el ejército que combate contra el rey Carlos es un ejército de cristianos militantes, quienes llevan en el debate político las lógicas de las *diferentes* experiencias religiosas que viven en su comunidad, generalmente basadas en el principio de una libre asociación de creyentes, cada uno de los cuales respondía a una vocación. De estas experiencias, los puritanos en armas sacan *diferentes* modelos de participación política y de organización del poder, ya lejos de la estructura y de la cultura de la Iglesia Anglicana. Las tropas de Cromwell que se detienen a debatir en Putney, cerca de Londres, ofrecen una extraordinaria reseña de las precisas analogías entre las experiencias de las nuevas comunidades reformadas y las perspectivas con las que éstas veían la organización de la sociedad civil y política: del 28 de octubre al 1 de noviembre de 1647 los soldados definen el *Agreement of the People*: un orden político garantizado constitucionalmente sobre la base de un contrato libre entre los ciudadanos. En esos tres días, durante la confrontación entre los “grandes” que todavía trataban de controlar el ejército y los representantes de los soldados, se ataca la tradición político-religiosa y el principio dinástico, y se enuncian ideas como la soberanía popular y el sufragio universal<sup>46</sup>.

Llegados a la confrontación definitiva con el rey, aunque no falta quien querría la abolición de la monarquía *tout-court*, la mayoría de los que pretenden su condena no buscan abolir la monarquía en sí misma, sino su degeneración tiránica: lo que los puritanos querían obtener será sintetizado *ex post* por Christopher Feake, predicador perteneciente a la secta de los “quintomonárquicos”. Esto era, además de la emancipación de

46. Resúmenes taquigráficos de los debates en: REVELLI, M. (Ed.): *Putney. Alle radici della democrazia moderna. Il dibattito tra i protagonisti della “Rivoluzione inglese”*, Baldini & Castoldi, Milán, 1997.

la doble jerarquía romana e inglesa, “restringir la prerrogativa del rey dentro de los confines de la Ley y de la Razón”<sup>47</sup>.

El elemento central, que creemos poner en su justa luz, es que los opositores al rey *no quieren en realidad cometer un regicidio ni un parricidio*: el imputado es asesinado precisamente porque ya no es considerado ni rey ni padre. Al respecto, ya el Medioevo tardío había acuñado un vocabulario técnico muy preciso que distinguía netamente la figura del tirano de la del rey (por ejemplo, *De Tyrannia* por Bartolo da Sassoferrato<sup>48</sup>), y a esta cultura se refieren los procedimientos de des-entronización que hacen posible que los reyes sean procesados. Las dos revoluciones, la inglesa y la francesa, lo hacen de maneras muy diferentes, pero igualmente explícitas. El *Ordinance for the Trial of the King* acusa a Charles Stuart de haber subvertido las antiguas y fundamentales leyes y las libertades de la nación y haberlas sustituido “por un gobierno arbitrario y tiránico”. El nudo en torno al cual se combate la batalla fundamental, es la sacralidad de la persona del monarca y es justamente sobre este punto, con el desconocimiento de la “divinidad” del rey, que los *Puritans* obtienen su victoria más importante.

Ciento cuarenta y cuatro años después, en Francia, con el juicio y la condena de Luis XVI, se afirma un principio análogo, con algunas diferencias importantes. La Francia que mata a Luis ya ha transferido el arquetipo y las funciones de la paternidad del rey a la Nación. La nueva fraternidad de los franceses, promovida especialmente por el movimiento federativo, se une a la figura del rey incluso hasta en el juramento del Campo de Marte (1790). Pero esta unión entre una fraternidad nacional y

47. FEAKE, C.: *A Beam of Light shining in the mist of much Darkness and Confusion, being (with the benefit of retrospection) an essay toward the stating (and fixing upon its true and proper basis) the best cause under Heaven: viz. the cause of God, of Christ, of His people, of the whole creation, that groans and waits for the manifestation of the sons of God*, J.C. for Livewell Chapman, Londres, 1659, p. 51.

48. Cf. La discusión del mismo tema en Tomás de Aquino, que no casualmente titula *De seditione* a la *quaestio*: el tirano ya no es principio de orden para su pueblo, ya no posee la capacidad de ordenar su acción para la comunidad por la cual ejerce su servicio, ya que no es titular, sino *gerentis vicem*; ver en *Summa Theologiae*, II-II, q. 42 (*De seditione*).

la monarquía desaparece enseguida. Antes del proceso, el rey Luis no sólo había sido completamente desacralizado, sino que había renunciado formalmente a la paternidad y a la autoridad a través de la aceptación de un rol notarial, de la función de “primer ciudadano”, que la Revolución le había impuesto. Con su fuga, él mismo traiciona a la realeza y a la paternidad a los ojos de muchos franceses que aún las conservaban en su corazón y que vieron su fuga como una traición. Quizás, en cierto sentido, fue Luis XVI quien asesinó al rey; la guillotina no mató a Luis XVI, rey de Francia y padre de los franceses sino, mucho más banalmente, al señor Luis Capet. Desde la óptica de la Revolución, no hay ninguna reivindicación parricida.

A través de los procesos contra los dos reyes se quiere afirmar una idea diferente de autoridad; autoridad de la ley no personificada en el rey; rechazo, por lo tanto, de la concepción que consideraba al rey como “*lex animata*”. De hecho, la Revolución Inglesa ataca la sacralidad de la monarquía, que históricamente se realizaba a través de la simbiosis entre el trono y la Iglesia Anglicana; análogamente, la Revolución Francesa romperá en pedazos la concepción de la monarquía de derecho divino que unía el trono y la Iglesia católica. Las dos revoluciones ponen en evidencia que existen ya las condiciones que permitirán a los contenidos de la soberanía realizarse aún tomando el camino de una institucionalización diferente, habiendo experimentado –en el Parlamento y en la Asamblea antagonistas al rey– la posibilidad de una dimensión colectiva y participada de la soberanía; el período histórico que sucede a las dos revoluciones y que llega hasta nosotros desarrollará estas posibilidades de interpretar la soberanía a través de los diversos intentos liberales, socialistas, democráticos.

Lo esencial en la doble confrontación con el rey es que la soberanía, entendida ya como ejercicio *participado y regulado* del poder, es separada de la figura divinizada de un Rey-Padre. Es por esto que en la reflexión de dos pensadores de central importancia, John Locke y Jean-Jacques Rousseau, el problema de la separación del poder político de la figura del padre es *el problema* a resolver antes de afrontar cualquier otra cuestión.

Veamos a Locke, no al Locke que desarrolla la idea del contrato político, sino al que crea sus premisas, en el primer *Tratado sobre el Gobierno* que tiene como subtítulo: *The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are detected and overthrown*. Es precisamente la crítica a Filmer lo que nos interesa. Filmer recurre a la Sagrada Escritura, a los Padres de la Iglesia, a la tradición monárquica y a la ley natural, para establecer que, como Adán recibe de Dios la plena autoridad sobre los hijos, “esta sujeción de los hijos a su padre es el origen de toda autoridad real”. La autoridad pasa de Adán a los patriarcas y llega hasta hoy: es el derecho de paternidad el que funda la autoridad del rey<sup>49</sup>. La respuesta de Locke consiste principalmente en la afirmación de que el dominio conferido a Adán sobre la tierra y sobre las criaturas lo tiene en común con todos los hombres, que el poder paterno no se obtiene por herencia sino por el hecho de generar a los hijos; que el derecho de posesión no es exclusivo de Adán sino que es de todos<sup>50</sup>. Locke, como se ve, tiene cuidado en separar el rol del padre (cuya autoridad no niega, en el ámbito natural) del poder político y del derecho de propiedad.

Del mismo modo, Rousseau, desde las primeras páginas del *Contrato social* (1762), delimita precisamente el rol del padre: “La familia es la más antigua de todas las sociedades y la única natural; aunque los hijos están ligados a él sólo mientras tienen necesidad de él para su conservación. Apenas cesa esta necesidad, el ligamen natural se deshace”<sup>51</sup>. El hijo está dispensado del deber de obediencia, el padre del de los cuidados para sus hijos: a este punto, si la familia quiere permanecer como tal, pierde el carácter de comunidad natural y asume el de sociedad convencional. También para Rousseau es esencial limitar al

49. *Patriarcha or the Natural Power of Kings*. By the Learned Sir Robert Filmer Baronet, Richard Chiswell, Londres, 1680; tr. it. *Patriarca. O il potere naturale dei re, del dotto sir Robert Filmer Baronetto*, Utet, Turín, 1982, p. 596.

50. LOCKE, J.: “The First Treatise of Government”, en *Two Treatises of Government*, Everyman, Dent-Londres, Tuttle-Vermont, 1993, pp. 3-112. Ed. cast.: *Dos ensayos sobre el Gobierno Civil*, Planeta - De Agostini, Madrid, 1997.

51. ROUSSEAU, J.J.: *Du contrat social*, Gallimard, París, 1964, p. 174.

mínimo el aspecto obligatorio de las relaciones institucionalizadas, para restituir las a la plena libertad de los sujetos. Hay que subrayar que ni en Locke ni en Rousseau está prefigurada de ningún modo la hipótesis de un parricidio; se separa al padre del ejercicio del poder sin afirmar la *necesidad* de la violencia por parte de los hijos.

Igualmente, en la historia real de los hechos, los revolucionarios de ambos eventos se comportan de manera tal que es verdaderamente difícil reconocer cualquier centralidad del elemento parricida *en los términos de la lectura freudiana*: los dos procesos y ejecuciones de los reyes no son asimilables a la lógica de la horda fraterna, no se viven como parricidios de parte de los que los realizan. En el caso inglés, el parricidio es inconcebible por la estructura cultural profundamente religiosa de los puritanos, en los cuales la paternidad de Dios tiene un rol central: “La Biblia –sintetiza Christopher Hill– y en particular la Biblia de Ginebra con sus apostillas de eminente carácter político, se vuelve (no sería la última oportunidad en la que esto sucedería en el curso de la historia) una especie de manual revolucionario”<sup>52</sup>. Precisamente, Hill llama la atención sobre el rol de la “revolución científica”, de la “batalla de los libros” que llevó el saber más allá de los confines establecidos por la Antigüedad clásica<sup>53</sup>: la búsqueda de una nueva forma de conocimiento en el campo político se desarrolla contemporáneamente a la búsqueda de una nueva forma de conocimiento en el campo filosófico-científico. Se impone así una transformación cultural que desde Inglaterra pasará a Francia y de la cual el Iluminismo francés será un gran deudor.

En el caso francés, pareciera más correcto hablar de una disolución de la figura del rey más que de un ataque a la figura paterna. Pero en ambos casos la nueva sociedad, tendiente a lo igualitario, no intenta nacer de un parricidio y no advierte *esta*

52. HILL, C.: *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, 1965, p. 8. Ed. cast.: *Los orígenes de la Revolución inglesa*, Crítica, Madrid, 1980.

53. Herbert Butterfield reconstruye con gran eficacia todo el proceso en *Origins of Modern Science*, Londres, 1949. Ed. cast.: *Los orígenes de la ciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1982.

culpa. Para los revolucionarios es “racionalmente necesario” matar al rey para combatir su sacralidad, es decir, para separar definitivamente la persona del rey de su función. Es este acto la condición que, para las dos Revoluciones, abre el camino a una institucionalización diferente de la soberanía.

Pero no está sólo la cultura de los revolucionarios. Carlos I defiende hasta el final sus prerrogativas de monarca por voluntad divina, figura sagrada y paterna<sup>54</sup>, conciente de deponer la corona del rey para asumir, *imago Christi*, la del mártir. Los defensores de Carlos viven el regicidio como parricidio: es la idea que difunden los numerosos libelos filo-monárquicos de ese tiempo, y es lo que escriben con abundancia de argumentos tanto Claude Somaise en su *Defensio regia*<sup>55</sup> como Pierre du Moulin en *Regii sanguinis clamor*<sup>56</sup>.

Está también la cultura de la tradición religioso-absolutista, fuertemente popular, y es la cultura de los que apoyaban la monarquía de derecho divino, de todos los que la consideran como la forma natural e indiscutible del orden político. Son todos ellos, *los que no matan*, quienes viven todo el proceso como un parricidio; no son los hijos los que matan al padre; es asesinado aquel que *otros*, no los asesinos, consideran como su padre: es esto exactamente lo contrario a la intención que Freud tenía al construir la imagen de la horda fraterna. Freud, paradójicamente, no explica el nacimiento de lo nuevo, sino la situación de los que quedan unidos a la figura del rey-padre. En otros términos, el parricidio sucede sólo desde el punto de vista de la sociedad del *Ancien Régime*, de la vieja sociedad sagrada; y es enorme la profundidad de la herida en el sentir común de

54. El comportamiento del rey está relatado en detalle en *A Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and other Crimes and Misdemeanors from the Earliest Period to the Year 1789*, [...] compilado por HOWELL, T.B., Esq. F.R.S. F.S.A. [...] vol. IV, Londres, 1816, coll. 990-1154.

55. *Defensio regia pro Carolo I. Ad Sereniss. Magnae Britanniae Regem Carolum II. Filium natu majorem, Heredem & Successorem legitimum*; Sumptibus Regiis, 1650.

56. DU MOULIN, P.: *Regii sanguinis clamor ad coelum adversus parricidas anglicanos*, Hagae Comitum, A. Vlac, 1652. Importantes reflexiones sobre Somaise y Du Moulin conducidas por Sergio Bertelli, *op. cit.*

una gran parte de la población europea. En ambos casos, muchos se horrorizaron por un acto que para las multitudes devotas no se muestra sólo como la ejecución de una sentencia, sino con toda la violencia del sacrilegio y del parricidio.

Por lo tanto se producen los parricidios. Y no se producen.

Esta duplicidad aparece como ineludible porque pertenece a la realidad histórica de las cosas; en la cultura occidental surgida del Medioevo se abre una hendidura que la atraviesa completamente, manifestando una *krísis* que no sólo es política, sino que involucra al mismo pensamiento a un nivel más profundo. El *Novum Organum* (1620) de Francis Bacon, las *Regulae ad directionem ingenii* (¿1628?) y el *Discours de la méthode* (1637) de René Descartes, que cortan el lazo de la inteligencia con el principio de autoridad no menos netamente de lo que hace el verdugo con las cabezas, son expresiones de una cultura que está poniendo en discusión sus propias raíces: elementos de matriz cristiana y ligados sobre todo a la idea de la “encarnación”, como la importancia de la dimensión histórica, lo positivo de la corporeidad y la superación de la demonización de la materia, la libertad de la conciencia personal, comienzan a madurar dentro de las conciencias, entran paradójicamente en conflicto con aspectos importantes de las instituciones y de la cultura que el cristianismo mismo había contribuido a construir en su esfuerzo titánico de inculturación del mensaje evangélico en Occidente<sup>57</sup>.

Por lo tanto, la importancia de los regicidios está también en esto: por primera vez, desde los tiempos del cristianismo primitivo –que lanzó el primer ataque a lo sagrado, pero que debió hacerse cargo del desmoronamiento civil y cultural del Imperio Romano–, realmente se pone en discusión la cultura antigua, institucional y mental de lo sagrado con lo cual el cristianismo, en sus formas históricas hubo de pactar dando vida a experiencias sociales e institucionales de mediación.

57. Sobre este tema, invito a la lectura del texto fundamental de ZANGHÌ, G.M.: *Noite della cultura europea. Agonia della terra del tramonto?*, Città Nuova Editrice, Roma, 2007.

En conclusión, por una parte, la interpretación edípica de Freud aparece reductiva e inadecuada frente a la complejidad de las doctrinas y de los símbolos que se ponen en juego en los tiranicidios, los cuales tienen en sí mismos una extraordinaria riqueza explicativa, tanto si son fruto de la insurrección popular o aplicaciones de sentencias resultantes de procesos formalmente conducidos del nuevo poder antagonico, constituidos contra el rey-imputado.

Por otra parte, aunque de modo torpe, Freud repropone el tema del conflicto con el padre, tema que no sólo está realmente presente en los regicidios como hechos históricos, sino que está destinado a reaparecer en el período posterior y a llegar hasta nosotros. De hecho, si está claro el recorrido histórico que la soberanía tomará después de las dos revoluciones, aparece mucho menos claramente el destino de los principios contra los cuales la Modernidad se subleva: las nuevas formas del ejercicio del poder ¿lograron sustituir todo lo que estaba contenido en el concepto precedente de autoridad? ¿Realmente es posible prescindir de la figura paterna? ¿En verdad se puede vivir como los hombres en el estado natural descrito por Thomas Hobbes: “como si hubieran surgido de golpe de la tierra (como los hongos), ya adultos, sin ninguna obligación recíproca”<sup>58</sup>, ni hijos ni hermanos?

#### LA ENVIDIA Y LA PATOLOGÍA DE LA PATERNIDAD CONTEMPORÁNEA

Una segunda dirección en la investigación parece volver a poner en juego la interpretación freudiana, no tanto por su capacidad de explicar el nacimiento de la sociedad igualitaria, sino porque expresa una patología real en la relación con el padre: una patología que no es sólo de Freud, sino que es compartida:

58. HOBBS, T.: *Elementa philosophica de cive*, tr. it.: *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a c. de T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. 155. Ed. cast.: *De cive, elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza, Madrid, 2000.

la de la ruptura de la paternidad en la época contemporánea. Un problema que, por más que esté difundido, no se relaciona sólo con la vida privada de las personas; también tiene, como pretendiendo poner de relieve, una dimensión pública. Desde esta perspectiva, la importancia de Freud ciertamente aumenta, puesto que, aunque su visión del parricidio originario muestra una debilidad constitutiva en interpretar el origen de la sociedad igualitaria, él tuvo el mérito de poner, dramáticamente, el problema de la paternidad en la sociedad contemporánea. Si bien su descripción del origen de la sociedad es problemática, demuestra, sin embargo, una profunda intuición al describir las relaciones entre los hermanos fraticidas, que se parecen mucho a las sociedades contemporáneas en la medida en que ellas parecen constituidas por un lazo de una difundida envidia recíproca.

La idea que pongo a consideración del lector es que en las sociedades contemporáneas no sólo ha desaparecido la *figura paterna* –como era interpretada por el rey–, sino que parece haber desaparecido de la conciencia común la *dimensión paterna*, es decir, la dimensión de la autoridad como diferente del poder, una dimensión de la cual toda sociedad todavía tiene necesidad, aún en ausencia de la figura del padre-rey. Considero que no puede hablarse de fraternidad si no se descubre el rol real del concepto correlativo de paternidad.

Parece oportuno, como primer paso, distinguir entre autoridad y poder.

El *poder* es la capacidad de mover algo o alguien; esta capacidad se ejercita por fuera del sujeto sobre el cual se ejerce el poder. Por esto, el poder tiene necesidad de una fuerza; pero como subraya Romano Guardini<sup>59</sup>, es necesaria también una conciencia para dar una dirección al movimiento de lo real. Por lo tanto el poder no es ciego, sino que siempre debe ser ejercitado para llevar a los que están sometidos a él hacia un objetivo conocido por el poder que mueve.

59. GUARDINI, R.: *Die Macht. Versuch einer Wegweisung* (1950), tr. it.: *Il potere*, Morcelliana, Brescia, 1993, p. 118. Ed. cast.: *El poder*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981.

La *autoridad*, en cambio, es la capacidad de generar, es la fuente de la vida, la raíz originaria; un padre conserva la autoridad aunque ya no tenga poder sobre sus hijos; el fundador de un estado o de un movimiento conserva la autoridad aunque no detente el gobierno. Tener autoridad significa custodiar un designio, conservar los principios y los valores fundantes de la vida de la comunidad o de un grupo y, precisamente por esto, mantener claros el fin y la orientación. Así como un padre mantiene claro dentro de sí el valor y la identidad de un hijo, del mismo modo, la autoridad conserva la identidad, los valores fundantes, la razón de ser de un pueblo. Por esto, solamente la relación con la autoridad permite conservar la identidad. La autoridad no tiene fuerza coercitiva sino donativa; a diferencia del poder, la autoridad mueve “desde adentro”, por la íntima y libre convicción de quien se reconoce en el “designio” que conserva la autoridad.

En la vida política, el rol del poder se articula en diferentes funciones pero es, sustancialmente, un rol de gobierno. La autoridad, en cambio, puede apoyarse en uno o más textos fundamentales, como podría ser la Constitución que encierra los valores originarios, profundos y compartidos. Normalmente, el rol de la autoridad está confiado a una magistratura constitucional o a figuras por encima del poder, no en cuanto al gobierno, sino en cuanto al control que el poder sea ejercitado autoritariamente, es decir en coherencia con la identidad de una nación y de un pueblo. Cada sociedad tiene necesidad de ambas funciones para vivir y desarrollarse, para renovarse pero permaneciendo fiel a sí misma.

El tema suscitado por Freud arriesga justamente esta fidelidad identitaria. Alexander Mitscherlich<sup>60</sup> lo menciona explícitamente: “parece que de un tipo de sociedad como la americana, en la que los hijos han quitado el poder a los padres, la tesis

60. MITSCHERLICH, A.: *Auf den Weg zur vaterlosen Gesellschaft – Ideen zur Sozialpsychologie*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1963; tr. it.: *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Feltrinelli, Milán, 1970, p. 183.

freudiana sobre la génesis de la civilización, así como está expuesta en *Tótem y tabú*, ha tenido una confirmación ejemplar”. Pero precisa enseguida que no se puede sostener que la idea del parricidio sea aplicable a los Estados Unidos de la segunda mitad del Novecientos: de este modo, falla la esencia de la interpretación freudiana y demuestra, una vez más, que se da por descontada la validez de esta tesis y se constata la dificultad de su capacidad interpretativa apenas se intenta aplicarla. “Ahora, en cambio –explica Mitscherlich– los modelos de comportamiento norteamericanos parecen estar conducidos a un simple *desprecio del padre*. El principio motor de la civilización americana hoy ya no es la rivalidad con el padre [...], se debe buscar la explicación en otro lado e implica un descuido absoluto hacia el padre, en el cual sobrevive poca carga afectiva”<sup>61</sup>.

Este “otro lado” al cual se refiere Mitscherlich es constitutivo de las dinámicas internas del sistema estadounidense: “[...] lo que sucedió en América después de la secesión es el resultado de conquista de nuevas prácticas de dominio de la realidad, que llevó en definitiva a neutralizar la eficacia de un componente esencial de las instituciones culturales tradicionales, la *potestas* paterna –sin tener que temer al castigo de los padres”<sup>62</sup>. En otros términos, no ha habido ningún conflicto con el padre porque el padre no estaba, pertenecía a la sociedad europea de la cual la nueva Nación se había separado. “Por lo tanto, no es la rebelión a la tutela ejercida por la *auctoritas* de la vieja Europa, que ha llevado a América a este clamoroso derrumbe de la autoridad paterna; sino el mismo proceso de indubitable difusión de la organización técnica y mecánica, que ha desarrollado un estilo de vida correspondiente a la propia necesidad de una renovación continua de las prácticas de dominio de la realidad [...]. Además, es evidente que el modo de producción y de trabajo no puede modificarse sin implicar todos los aspectos de la socialidad”<sup>63</sup>.

La eliminación del padre permite, en el proceso descrito por Mitscherlich, una rápida y constante modificación de las “prácticas de dominio de la realidad”, es decir, de las estructuras y de los mecanismos del poder. Pero la ausencia del padre no sólo significa –como aparece en la descripción de Mitscherlich– mayor rapidez para el cambio; implica que este mismo cambio *ya no tiene una dirección* –no tiene un fin último compartido y seguido conscientemente–, sino la dirección que los intereses prevalentes del momento, interactuando entre ellos, imprimen a toda la sociedad. El desprecio por el padre y la renuncia al rol de la *autoridad* entrega a la sociedad a las manos del *poder*, sin poderlo contener y orientar hacia los fines identitarios que sólo la *autoridad* puede identificar. La historia de las últimas décadas es rica en ejemplos de poder autoritario pero sin autoridad; tiene reconocimiento el poder que obra en coherencia con la autoridad desarrollando y renovando la identidad de la comunidad; es autoritario el poder que no tolera los límites, se vuelve irresistible y obliga al pueblo a hacer y a sufrir lo que no quiere y lo que no es, o bien realiza elecciones que disminuyen las posibilidades de futuro en lugar de multiplicarlas.

En ausencia de una orientación autorizada, se desarrollan otras “orientaciones” basadas en las diversas formas de *heterodirección*; no sólo la tomada por el grupo de “pares” sobre la cual se ha detenido particularmente David Riesman<sup>64</sup>, sino también muchas otras formas de condicionamiento. Ya desde los años cincuenta, por ejemplo, aún desde dentro de los Estados Unidos, no faltaron las denuncias en este sentido: ya Vance Packard en *The Hidden Persuaders*<sup>65</sup>, había criticado el desproporcionado crecimiento del sistema publicitario y consumista, por considerarlo profundamente corruptor del espíritu ético nacional. Por su parte, Robert Bellah ha denunciado el abandono del concepto bíblico de libertad, que consistía esencialmente

61. *Idem*.62. *Idem*.63. *Idem*., p. 184.64. RIESMAN, D.: *The Lonely Crowd*, New Haven, 1950. Ed. cast.: *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Madrid, 1981.

65. Nueva York, 1957.

en la “libertad del pecado” e implicaba una toma de responsabilidad a favor de la libertad entendida como ausencia de límites en los comportamientos individuales y en los negocios, hasta el “particularismo cínico” de los años setenta<sup>66</sup>.

Debemos subrayar que la heterodirección, por su concepto mismo de “dirección de parte de otros”, nunca puede ser una expresión de *autoridad*, sino siempre sólo de *poder*. La autoridad, debemos recordarlo, mueve “desde adentro”.

La pérdida de la identidad a causa de la ruptura de la relación con el padre es una de las intuiciones más interesantes de Freud, que lo acerca a la condición de muchas sociedades contemporáneas: justamente Girard la valoriza, poniendo en cursiva las palabras de Freud: “Además, es necesario observar, y quizás aquí está lo esencial, que el proceso de violencia colectiva dirigido hacia el héroe único se afirma en el contexto de indiferenciación sobre el cual se ha insistido mucho precedentemente. Los hijos de la horda primitiva, ya sin padre, son todos *hermanos enemigos*; se parecen tanto que no tienen la mínima identidad; es imposible distinguir uno de otro; ya no hay sino *una multitud de personas que llevan todas el mismo nombre y están todas vestidas igual*”<sup>67</sup>. Es evidente, en estas observaciones freudianas tan bien puestas de relieve por Girard, que Freud, al vivir e interpretar la relación conflictiva con el padre –y la consecuente relación conflictiva con los hermanos– muestra el drama de hoy, el drama mismo de la modernidad. Es lo que subraya Girard, criticando a Freud por tendencioso, “la hipocresía refinada” que el psicoanalista comparte con el conjunto del pensamiento moderno: “Está allí, quizá, lo que define la interpretación misma, sea que se trate de Edipo Rey o, en nuestros días, de debates sobre el psicoanálisis o sobre otras metodologías. El antagonismo, ostensiblemente, nunca tiene otro objeto que la cultura en crisis cuya preocupación exclusiva cada

uno se jacta de llevar en su corazón. Cada uno se esfuerza por diagnosticar el mal para curarlo. Pero el mal es siempre *el otro*, sus falsos diagnósticos y sus remedios que, en realidad, son venenos”<sup>68</sup>. “Tomada en su conjunto, la crisis moderna, como cada crisis de sacrificio, debe definirse como la anulación de las diferencias; el ir y venir antagónico que anula, pero nunca se toma en su verdad, como el juego cada vez más trágico y nulo de una diferencia enferma, que parece agrandarse cada vez más pero, por el contrario, se desvanece en el esfuerzo de cada uno por apropiarse de ella”<sup>69</sup>.

De esta forma obtenemos, a mi parecer, los elementos necesarios para describir los aspectos importantes de la conflictividad: si se niega al padre, ya no se es “hermanos”, por lo tanto no se tolera más la diferencia, sino que se transforma en antagónicamente idénticos. La negación del padre vuelve imposible que los hermanos se reconozcan como tales y, por lo tanto, que admitan y acepten el contenido específico de la relación de fraternidad: *su diversidad en la paridad filial*. La diferencia es verdaderamente vivida de manera enferma porque no consiste en la diferencia real existente entre hermanos (tal diferencia no puede ser admitida ya que la fraternidad ha sido negada), sino que se expresa como diferencia antagónica entre sujetos sin una identidad personal (y, por este motivo, “idénticos”, meros individuos), como el continuo intento de prevalecer, hacia el cual la envidia mueve a cada uno.

Éste es el cuadro que, también en Freud, sucede al asesinato del padre, tal como Girardi agudamente lo toma: “Por más que estuviera, al comienzo, unido sólo al apetito sexual, el conflicto desemboca en una rivalidad devorante que este mismo apetito no alcanza para justificar. Es el mismo Freud quien lo afirma. Nadie puede repetir las hazañas fenomenales de los antepasados: *No había ya un hombre que, superando a todos los demás por su potencia, pudiera alcanzar el rol del padre*. La rivalidad tiene miles de pretextos porque en el fondo no tiene más

66. BELLAH, N.R.: “Il nuovo senso religioso e la crisi del moderno”, en *Vecchi e nuovi dei. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi. Dagli atti del Secondo Simposio Internazionale sulla Credenza organizzato dalla “Fondazione Giovanni Agnelli”* (Vienna, 7-11 gennaio 1975), a c. de R. Caporale, Editoriale Valentino, Turín, 1976.

67. GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, cit., p. 297. Ed. cast.: *Op. cit.*

68. *Idem.*, p. 301.

69. *Idem.*, p. 302.

que la violencia soberana como objeto. No hay más que las hembras de un lado y los machos del otro, incapaces de dividirse. El estado que Freud describe todavía se da, en principio, provocado por la terrible muerte del padre, pero todo sucede como si no hubiera nunca habido un padre. El acento se mueve hacia los hermanos enemigos, hacia aquellos a quienes no los separa ninguna diferencia. Es el cerco de la reciprocidad violenta, es la simetría de la crisis de sacrificio que Freud está a punto de descubrir<sup>70</sup>.

Pero no la descubre, aunque sí intuye algunas dinámicas conflictivas importantes. Es cuando Freud sugiere que los hermanos logran ponerse de acuerdo en la renuncia a las hembras, pero la posibilidad de este acuerdo y cómo se llega a él, no los explica de ningún modo.

Es René Girard quien profundizará la reciprocidad violenta sobre la base del concepto de “rivalidad mimética”. Pero con Freud llegamos, de todas formas, a una visión clara de la envidia entendida como esa relación que los hermanos instauran entre ellos sin poder reconocerse como hermanos y sin poder referirse a una paternidad, porque ésta ha sido suprimida o dejada de lado.

¿De qué manera funciona la envidia?

“La principal mecha de la envidia –escribe Jon Elster– es la reacción instintiva al intento de valorizarnos: nuestro primer impulso es mirar a los otros. La serenidad mental que nos permite comprender que somos felices sin compararnos con nuestro prójimo es rara<sup>71</sup>. “El primer deseo de la envidia no es ‘quiero lo que tiene él’, sino ‘quiero que él no tenga lo que tiene porque el hecho de que él lo tenga, me obliga a pensar que valgo menos’. [...] una persona débilmente envidiosa desea que nadie tenga lo que ella no puede tener. Pero la persona fuertemente envidiosa, está incluso dispuesta a renunciar a parte de lo que posee si tal sacrificio es la condición para bajar a los otros a su

nivel. En ambos casos, es central la preocupación por el auto-respeto, mientras que las consideraciones distributivas juegan un rol sólo secundario<sup>72</sup>.

La envidia manifiesta la existencia de un problema identitario: el desapego de la autoridad (paternidad), vuelve difícil la identificación de uno mismo y, correspondientemente, la comprensión de las diversas identidades de los otros. La envidia se transforma, de hecho, en la fuerza relacional fundamental en una sociedad que se ha vuelto incapaz de aceptar las diferencias: no las determinadas por las injusticias, sino las ligadas a las identidades profundas, a la riqueza y variedad de las personalidades.

Una confirmación importante –en el plano psicológico– de la conexión entre la envidia y la negación de la autoridad procede de conocidos estudios de Melanie Klein, que trata el origen no desde el punto de vista de la paternidad, sino del complementario de la maternidad.

Preguntemos a Klein, como hizo Kerényi con Jung, si existe en la psiquis humana algo que corresponda al “paradigma cultural” de la envidia. Según Klein “la envidia es un sentimiento de rabia porque otra persona posee algo que deseamos y goza de ello; el impulso envidioso apunta a sacárselo o dañarla. Por otro lado, la envidia implica una relación con una sola persona y es reconducente a la primera relación exclusiva con la madre<sup>73</sup>. Es esencial comprender la naturaleza de esta relación: la envidia tiene una voluntad de daño y de destrucción en relación con la madre. El envidioso vive con la constante sensación de haber sido privado, robado, de algo esencial; en realidad él no logró recibir el don, interiorizar el objeto bueno. Los celos, según Klein, derivan de la envidia y la extienden a otras personas. Se deduce, también en base a los estudios de Klein, que aunque la envidia se forma en una relación originaria de a dos, puede extenderse y aplicarse a un horizonte mucho más amplio de relaciones.

70. *Idem.*, pp. 310-311.

71. ELSTER, J.: *The Cement of Society. A Study of Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; tr. it.: *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale*, il Mulino, Bolonia, 1995, pp. 353-354. Ed. cast.: *El cemento de la sociedad: las paradojas del orden social*, Ledisa, Madrid, 1991.

72. *Idem.*, pp. 354-355.

73. KLEIN, M.: *Envy and Gratitude. A Study on Inconscious Sources*, Tavistock, Londres, 1957; tr. it.: *Invidia e gratitudine*, Martinelli, Florencia, 1969, p. 17. Ed. cast.: *Envidia y gratitud*, Aguilar - Altea - Taurus - Alfaguara, Buenos Aires, 2008.

Lo opuesto de la envidia es la gratitud: “Una gratificación completa significa que el niño advierte que ha recibido del objeto amado un don insustituible que quiere conservar. Esta es la base de la gratitud...”<sup>74</sup>.

Es importante la relación que Klein descubre entre la capacidad de experimentar gratitud y de amar, y el seno materno, el “objeto bueno” que se convierte en el punto de referencia para el desarrollo de los sentimientos positivos ligados a la gratitud (generosidad, donación, confianza, etc.) y por la orientación hacia valores e ideales, en los cuales el niño, al crecer, lleva su capacidad de amar. Klein pone en evidencia, desde el punto de vista psicológico, cuán esencial es para la maduración y la formación del carácter el lazo con el origen, la calidad de la experiencia filial. En otros términos, el sujeto sano, realmente adulto y maduro, capaz de superar los obstáculos contruidos por la envidia, los celos, la avidez, conserva siempre la “forma” del hijo, y esto es lo que le permite ser hermano, es decir, construir lazos horizontales positivos con sus pares. La envidia es la negación de la fraternidad debida a la relación conflictiva, a la actitud destructiva con relación al seno materno; “la envidia es el peor vicio –escribe Klein– porque daña y arruina el objeto bueno que es fuente de vida [...]. La sensación de haber dañado y destruido el objeto primario mina la confianza del individuo de poder establecer en el futuro relaciones sinceras, de poder amar y ser bueno”<sup>75</sup>.

Esto significa, subrayo, negar el origen, la raíz identitaria, lo que, en el lenguaje de la filosofía política, hemos llamado “autoridad”.

#### DEL “PARRICIDIO” A LA “KENOSIS” DEL PADRE

El análisis freudiano aplicado a las sociedades contemporáneas nos lleva, en conclusión, a una visión en la cual la conflictividad radical se presenta al mismo tiempo como inevitable e

insuperable. Hemos vuelto a Caín, a su constante actitud *desresponsabilizada* y, por lo tanto, potencialmente homicida en relación con Abel. La actitud de Caín aparece generalizada, condicionando recíprocamente a todos los “hermanos-no hermanos”, los hombres que esconden su fraternidad a ellos mismos. ¿Qué quedó, entonces, del “signo” que Dios le puso a Caín? El signo que debería haber reaparecido –en él y en su descendencia– la posibilidad de la fraternidad, de la fraternidad política, es decir, no de la fraternidad familiar, privada, basada sobre la comunidad de sangre, sino la fraternidad en la ciudad, la fraternidad “pública” que se realiza en la ley y en la ciudadanía.

En las primeras páginas de este trabajo hice referencia a esta fraternidad, que es asumida de manera central por el cristianismo, como una “fraternidad reencontrada” y propuesta nuevamente a través de un modelo de sacrificio que caracteriza el paradigma relacional cristiano, en el cual no es el Padre el que se sacrifica sino el Hijo. ¿Cuáles son los contenidos de este paradigma? Trataremos de comprenderlos profundizando precisamente el momento “crucial” de la relación entre el Padre y el Hijo, adentrándonos en la lógica del sacrificio cristiano.

La dinámica entre Padre e Hijo es central a lo largo de todo el desarrollo histórico (como lo cuentan los Evangelios) de la vida de Jesús; ella se desarrolla progresivamente, revelando contenidos cada vez más ricos y, de alguna manera, enigmáticos. Esta dificultad de interpretar la relación entre Jesús-Hijo y Dios-Padre se manifiesta explícitamente ya desde el llamado “Evangelio de la infancia” de Lucas, en el cual es María, la madre, quien medita sobre los significados discordantes que los acontecimientos le dan, tratando de comprenderlos, de unificarlos dentro de sí (Lucas usa el verbo *symbollein*)<sup>76</sup>.

Siguiendo la vida de Jesús, advertimos que poco a poco la relación con el Padre pasa a ocupar el lugar central de su reflexión y predicación. Observando el repertorio que nos dan los variados episodios contados por los Evangelios en relación con los tres años

74. *Idem.*, p. 31.

75. *Idem.*, pp. 32-33.

76. Cf. *Lc* 2, 51.

de vida pública de Jesús, se puede entender el discurso de Juan de la Última Cena como un lugar privilegiado de síntesis para nuestro tema. Allí Jesús enfoca su relación con el Padre y la abre a sus amigos: “No los llamo siervos –dice Jesús a sus más íntimos– porque el siervo no sabe lo que hace su señor. A vosotros os he llamado amigos porque todo lo que he oído de mi Padre os lo he dado a conocer”<sup>77</sup>: la participación a la relación filial de Jesús realiza un proceso de liberación de los vínculos precedentes y de establecimiento de nuevas relaciones de los discípulos con Jesús y entre ellos. En el cierre del discurso, la relación que Jesús tiene con el Padre se propone como paradigmática de la relación entre los discípulos y, por extensión, de todas las relaciones humanas: “Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros”<sup>78</sup>.

A través de su relación con el Padre, Jesús abre un nuevo horizonte de relaciones fraternas entre los hombres, horizonte que expresa su participación en la profundidad de las relaciones divinas; los hombres viven “como” vive Dios, y esto se realiza a través de la asimilación de sus amigos, que Jesús realiza haciéndolos partícipes de su mismo ser Hijo. A esta relación Padre-Hijo se une el núcleo central del mensaje cristiano que resulta, por lo tanto, enteramente construido a través de la dinámica entre paternidad y fraternidad así como Jesús la revela.

Todo esto no es lineal: la adquisición de la fraternidad por parte de los hombres, que Jesús anuncia durante la Última Cena, todavía debe volverse realidad y reclama la plena ejecución del sacrificio. Esto sucede de manera completamente inesperada –antes que nada para Jesús mismo– y también cruenta en un sentido estrictamente espiritual: la relación entre el Padre y el Hijo llega al ápice de la laceración en el grito de abandono con el cual Jesús manifiesta de manera desgarradora precisamente la pérdida del Padre. No es una pérdida casual o ligada a la voluntad y a la acción de los hombres que crucifican a Jesús. Él, de hecho, no usa ni una palabra para interrogar a los que

materialmente lo matan. Jesús se dirige directamente a Dios, a quien considera el verdadero autor de lo que está sufriendo: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”<sup>79</sup>. No existe posibilidad de eludir la tragedia de este grito que pone en crisis toda visión no conflictiva, armoniosa o exhortativa del cristianismo; este grito es el fin de toda ilusión de sacrificio, de toda comedia de oráculos y de toda religión tal como se la entiende tradicionalmente, porque aparece no como el *religare*, que es mantener juntos al hombre y a Dios, sino como su opuesto, como la plena, honesta y experiencial denuncia del abismo que los separa. Sobre la investigación de una explicación convincente de este grito está, o cae, el cristianismo. Sólo de la comprensión de este grito puede surgir el descubrimiento de cuál es el verdadero paradigma relacional contenido en el cristianismo, un paradigma que, con toda evidencia, atraviesa de una laceración absoluta.

El grito lanza un desafío radical, extremo, pero no raro, ya que es el mismo desafío que emerge en cada situación real de conflicto cuando su magnitud es tal que nos lleva a medirnos con la elección –la elección específicamente humana, la elección fraterna– que midió la estatura de Caín. No por casualidad la reflexión más profunda, diría “despiadada” sobre el grito realizada en nuestra época, parte del corazón de un conflicto extremo, de esa Segunda Guerra Mundial que hizo vacilar –en muchos de los que creían– la idea misma de Dios<sup>80</sup>, y que marca el inicio de la experiencia y del pensamiento de Chiara Lubich<sup>81</sup>. Me inspiro en su reflexión al proponer la interpretación que sigue.

79. Para las cuestiones escriturísticas y teológicas relacionadas con este pasaje del Evangelio de Marcos (15, 34) y Mateo (27, 46), cf. ROSSÉ, G.: *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma, 1984.

80. JONAS, H.: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, 1987; tr. it.: *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, il Melangolo, Génova, 1989.

81. LUBICH, C.: *El grito*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2000; Id., *La unidad y Jesús Abandonado*, Ciudad Nueva, Madrid – Buenos Aires, 1985. Para la profundización de los aspectos teológicos del abandono de Jesús: ZANGHI, G.M.: *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma, 1991; CODA, P.: *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Roma, 1984; PELLI, A.: *L'abbandono di Gesù*

77. Cf. Jn 15, 15.

78. Cf. Jn 17, 21.

Las palabras del grito de Jesús aparecen inmediatas y esenciales: no parecen el fruto de un razonamiento sino, más bien, expresión directa de su identidad reducida a lo esencial. Dentro de sí, Jesús no encuentra la palabra “Padre” para dirigirse a Dios. El Padre, en los años de la vida pública, había sido su interlocutor constante, la referencia esencial de su identidad profunda, a quien Jesús encontraba recogiénose dentro de sí. Bien, en el momento del abandono, Jesús no encuentra ningún rastro, ya no advierte la presencia paterna de Dios, ya no se siente como Hijo.

No es ya el “Padre” sino “Dios”. No es ya quien lo espera “desde adentro”, sino el soberano impersonal y lejano; Jesús lo llama “Dios”, usando el nombre que cualquier otro hombre habría usado: en el abandono Jesús alcanzó al hombre, a cada hombre, viviendo la condición de ser, en su conciencia, no “el” Hijo, sino simplemente un hombre. Y grita a Dios, al Señor del mundo, del cual Jürgen Moltmann escribe: “No tiene nombre, solamente un título jurídico”, no está “determinado en base a la personalidad y a las relaciones personales sino solamente por el poder dispositivo que ejerce sobre su propiedad”<sup>82</sup>.

La pregunta de Jesús no tiene respuesta, Dios mantiene el silencio. Debemos subrayar que Jesús, a diferencia de los héroes de las tragedias antiguas, no maldice, no cede a la tentación de blasfemar contra Dios. Al contrario, su grito es un acto de fidelidad extrema; él, que no encuentra el significado de lo que está viviendo y de su existencia, que no sabe realmente quién es, interroga a Dios para preguntárselo, convencido de que Él tiene la respuesta, de que Dios conserva, dentro de Sí, el secreto de Jesús, el sentido de sí que él ya no ve.

De acuerdo con esta fidelidad absoluta y en ausencia de respuesta por parte de Dios, Jesús sabrá cumplir el acto final y

*e il mistero del Dio Uno e Trino. Un'interpretazione teologica del nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Roma, 1985; CODA, P.; TAPKEN, A. (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Roma, 1997.

82. MOLTSMANN, J.: *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Munich, 1980; tr. it.: *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia, 1983, p. 213. Ed. cast.: *Trinidad y Reino de Dios*, Ed. Sígueme, Madrid, 1986.

culminante de su relación con Dios: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (*Lc 23, 45*). Jesús, el Fiel, vuelve a confiarse al Padre. Este acto extremo narrado por Lucas no le quita nada a la realidad del abandono relatada por Marcos (*Mc 15, 34*) y Mateo (*Mt 27, 46*); el paradigma cristiano se completa y se transmite con ambos aspectos. Sin embargo: ¿Cómo puede Jesús volver a abandonarse en el Padre? ¿Qué consiente al volver a abandonarse sin quitar nada al abandono? Estoy convencido de que Jesús abandonado se vuelve a abandonar en cuanto hijo; ha perdido todo, se ha reducido a nada, pero mientras sea hombre y esté vivo, es hijo: *su forma es ser hijo*. El Abandonado nos revela que la raíz del ser humano, lo que filosóficamente se define como su substancia o esencia es la relación filial. Y dado que el Padre de Jesús es Dios, es en Dios que el Abandonado se vuelve a abandonar.

Desde entonces, todo hombre puede hacerlo.

Aquí está la esencia del paradigma relacional cristiano: todo hombre ha adquirido la Forma del Hijo.

Preguntémosnos: ¿qué acontece desde el “punto de vista” de Dios? El abandono del Hijo repercute en el Padre que vive su propio abandono, su propio anonadamiento, su propia *kenosis*, a la espera de ser llamado; una *kenosis* que se prolonga y se cumple justamente en el ser reconocido como Dios y no como Padre: es la *kenosis* de la paternidad. En el abandono Jesús experimenta, y sufre, el mandato y la imposición; ya no advierte la personalidad y la distinción filial y es colocado en el abismo de esa condición de la humanidad que revela en la cruz su lado más impotente; tener en contra de sí al Soberano. Dios –ya no Padre, en las palabras de Jesús– vive lo absoluto de su propia soberanía: es el *Ab-solutus*, despojado Él también, si se puede decir así, de la relación. Omnipotente soledad: ésta es la *kenosis* del Padre, su vaciamiento en el culmen del *imperium*.

El modelo de sacrificio cristiano, entonces, no comprende simplemente el sacrificio del Hijo, sino que involucra en él al Padre: si el Hijo no se siente ya tal, arrastra directamente al Padre en su abandono.

¿Cómo se manifiesta la absoluta soberanía de Dios en esta situación, recíprocamente *kenótica*? Al quedarse solo, Él revela su esencia: Dios resucita al Abandonado; el acto soberano por excelencia fue, al inicio, la creación; después del abandono, el acto soberano se expresa en una nueva creación, con la resurrección de Jesús. El acto soberano, en Dios, se manifiesta por lo tanto como voluntad y potencia para ser no sí mismo sino otro, de afirmar, en Cristo, a los seres: es omnipotencia dirigida al don, a la comunicación a otros de la propia vida divina. Es, precisamente, lo que hemos llamado *autoridad*.

En el modelo cristiano, la resurrección involucra a todos los hombres: Jesús, de hecho, al alcanzar en el abandono a todos los hombres en su lejanía, resucitando lleva en sí a todos con quienes se había asimilado. Es de este modo que, según el cristianismo, los hombres se vuelven hijos de Dios: porque son hijos en el Hijo y, en consecuencia, hermanos entre ellos.

Por lo tanto, en esta “narración esencial” del cristianismo, la fraternidad universal adquirida por los hombres se explica como el lazo mismo que une al Padre y al Hijo, dado a los hombres. Aquí nos encontramos frente a otro aspecto del paradigma cristiano: la dinámica entre Padre e Hijo no es una relación biunívoca, una relación de a dos; su propio ligamen es Otro, es una Persona, el Espíritu: es el Espíritu lo que los hombres reciben, justamente porque Jesús se priva de él, porque Jesús vive la ausencia del lazo. Es el Espíritu –nos explica Pablo– quien dice “Abbà Padre” (*Gal 4, 6*)<sup>83</sup>, es decir quien se dirige al Padre con la palabra que manifiesta la identidad del Hijo: la relación trinitaria es un ligamen en el cual cada uno de los Tres es plenamente Sí, pero cuya identidad está custodiada por el Otro y se revela plenamente en la relación. El paradigma cristiano se revela precisamente como “paradigma trinitario”, en el cual Tres Realidades actúan contemporáneamente; en este paradigma no hay ninguna necesidad, ni ninguna relación de dominio, ni parricidio, ni reducción dialéctica a una relación entre tesis y

antítesis: el paradigma trinitario abre a la riqueza y a la complejidad de la vida, a las mil lógicas diferentes que, en el Cristo Resucitado, se da a lo creado, a cada creatura, en el modo propio de cada una.

En la lógica cristiana, de hecho, el sacrificio de Jesús es eficaz, es definitivo: es el sacrificio que quita la necesidad de cualquier otro “chivo expiatorio”, que elimina la repetición necesaria de la violencia, que declara la falsedad de toda lógica que justifique el mal o la violencia como necesarios y productores de lo nuevo. En el paradigma trinitario, la autoridad “hace ser”, da la existencia a cada hombre y lo deja ser libre, protagonista de su propia existencia, autor de sus propios lazos: el paradigma trinitario abre en la historia la libre experimentación de las infinitas posibilidades de las relaciones humanas, de lo *social*.

Está claro que se puede no creer en la existencia de la Trinidad, del mismo modo en que se puede no creer en la existencia de Urano o Cronos. Pero se debe tomar nota de que, como Urano y Cronos introducen un paradigma basado en la relación vertical y conflictiva, del mismo modo, la lógica trinitaria del cristianismo da a la historia un paradigma “horizontal”, en el cual los Tres están ordenados; son diferentes pero pares, porque cada Uno es Dios; un paradigma en el cual la identidad de cada Uno es plenamente revelada en la relación con el Otro; un paradigma que considera el conflicto, lo atraviesa completamente, lo comprende, pero no deja que éste le dicte ninguna lógica de violencia, más bien lo abre a la relacionalidad que lo puede superar, porque la relación de Uno con el Otro, la pertenencia, es más fuerte que la fuerza disgregante. Es este paradigma el que, vivido entre los hombres, toma el nombre de fraternidad.

¿Qué haremos con esta posibilidad que nos es dada por nuestra naturaleza y por nuestra historia de seres humanos?

83. Cf. *Rm 8, 15*.

# Índice

I. INTRODUCCIÓN: FRATERNIDAD Y REFLEXIÓN POLITOLÓGICA CONTEMPORÁNEA ( <i>Antonio M. Baggio</i> ).....	5
Fraternidad como exigencia y pregunta.....	9
Fraternidad como experiencia y como recurso.....	15
II. APUNTES PARA UNA INVESTIGACIÓN SOBRE EL PRINCIPIO DE FRATERNIDAD EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO ( <i>Domingo Ighina</i> ).....	21
La Fraternidad como unión e integración.....	27
Coda.....	32
III. “UNIDOS O DOMINADOS”. SOBRE UNA LECTURA DE LA FRATERNIDAD EN FUNCIÓN LATINOAMERICANA ( <i>Domingo Ighina</i> ).....	33
En un principio, la desigualdad.....	35
Identidad, Modernidad, Fraternidad.....	37
Justificación.....	43
IV. ¿LA FRATERNIDAD ES UNA CATEGORÍA POLÍTICA? ( <i>Giuseppe Tosi</i> ).....	45
Modernidad: secularización versus legitimación.....	47
Derechos humanos: ¿antiguos o modernos?.....	51
Un momento epocal de transición: continuidad y ruptura.....	55
La fraternidad y los derechos del “otro”.....	61

V. EN BÚSQUEDA DE LA UNIDAD: OBSTÁCULOS HISTÓRICOS Y DESAFÍOS INSTITUCIONALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA COMUNIDAD NACIONAL ( <i>Julio Saguir</i> ).....	69
Introducción.....	71
La contingencia de los procesos históricos.....	72
Intereses y conflictos.....	75
La búsqueda de instituciones.....	78
Las posibilidades del diálogo.....	80
A modo de conclusión.....	81
VI. LA IDEA DE FRATERNIDAD EN EL CONGRESO DE PANAMÁ DE 1826 Y LOS INTENTOS DE INTEGRACIÓN POLÍTICA DE LA AMÉRICA LATINA LUEGO DE SU INDEPENDENCIA ( <i>Oswaldo Barreneche</i> ).....	85
La fraternidad como categoría política.....	91
1. <i>Universalidad</i> .....	91
2. <i>Diversidad</i> .....	92
3. <i>Reciprocidad y responsabilidad</i> .....	94
4. <i>Experimentación</i> .....	95
5. <i>Creación colectiva</i> .....	95
6. <i>Pertenencia</i> .....	97
7. <i>Conflictividad optimista</i> .....	97
El Congreso Anfictiónico de Panamá (1826).....	100
Conclusiones.....	110
VII. LA DIALÉCTICA DE LA FRATERNIDAD, DE LA DIGNIDAD Y DEL PLURALISMO ( <i>Alexandre José Costa Lima</i> ).....	115
Resaltar los contrastes: una propuesta metodológica.....	117
El conflicto de los órdenes.....	120
Nuevos contrastes.....	123
La naturaleza de las creencias.....	125
Lógicas excluyentes.....	127
Una lógica ecuménica.....	131
La perfectibilidad del hombre.....	134

VIII. FRATERNIDAD, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS ( <i>Ana Maria de Barros</i> ).....	137
La fraternidad y las promesas de la Revolución Francesa.....	139
La fraternidad en la formación de valores positivos...144	
La fraternidad y los desafíos de la sociedad de mercado.....	148
Consideraciones finales.....	154
IX. LA FRATERNIDAD EN LA TEORÍA POLÍTICA INTERNACIONAL. ELEMENTOS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN ( <i>Pasquale Ferrara</i> ).....	159
Una premisa epistemológica.....	161
El principio de libertad universal: el “globalismo democrático”.....	166
El principio de igualdad universal: la “democracia global”.....	171
El principio de fraternidad universal en las relaciones inter-estatales: consenso, identidad, comunicación.....	173
El principio de fraternidad universal en las relaciones transnacionales: redistribución y valores.....	180
1- <i>Cosmopolitismo y comunitarismo</i> .....	181
2- <i>Más allá de Rawls: una teoría de la justicia “global”</i> .....	183
3- <i>Más allá de Walzer: confines de la comunidad y fraternidad universal</i> .....	187
Para una “teoría pragmática” de la fraternidad universal.....	189
1- <i>Universalismo fenomenológico</i> .....	193
2- <i>De la comunidad internacional a la comunión trans-nacional</i> .....	196
Otros textos citados.....	199

X. LA FRATERNIDAD ANTAGONISTA. LA INTERPRETACIÓN FREUDIANA Y LA FUNDACIÓN DE LA SOCIEDAD IGUALITARIA Y CONFLICTIVA ( <i>Antonio M. Baggio</i> ).....	201
Introducción.....	203
Las parejas fraternas originarias.....	205
El conflicto fraterno según la Biblia.....	208
Freud y la paternidad negada.....	212
Mitología, ciencia de los símbolos, psicoanálisis: notas de método.....	220
Los regicidios-parricidios modernos.....	224
La envidia y la patología de la paternidad contemporánea.....	235
Del “parricidio” a la “kenosis” del Padre.....	244