

## D. J. Burgardt

Realidad de Religación.

La religación como actitud personal radical en la filosofía de la religión de I. Ellacuría 133/168

## J. C. Scannone

Las fenomenologías de lo bello y de la religión 169/177

## M. F. Begué

Presentación del libro de J.C. Scannone:  
“Discernimiento Filosófico de la Acción y Pasión Históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina” 179/184

## G. Randle

Trasfondo existencial y teológico-espiritual ignaciano del discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas 185/186

## E. Del Percio

Presentación del libro de J.C. Scannone:  
“Discernimiento Filosófico de la Acción y Pasión Históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina” 187/190

## E. A. De Winne

Reseña histórica.  
80° Aniversario del traslado de las Facultades al Colegio Máximo de San José 191/194

## Fraternidad y Realismo Político\*

por Enrique Del Percio

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel – UBA

### Presentación

Cuando hace unos años fui invitado a la presentación del libro compilado por el politólogo italiano Antonio Baggio titulado *La Fraternidad. El principio olvidado*<sup>1</sup> pensé que está muy bien olvidado. Si tomamos en cuenta la conducta de los *fratres* más famosos de las mitologías, (Caín y Abel, Rómulo y Remo, Jacob y Esaú) con todos los problemas que nos plantean la libertad y la igualdad, ¿qué sentido tiene traer a cuento a la fraternidad? ¿O se trataría de una variante más de ese discurso bien intencionado pero carente de todo nexo con la realidad política y, por ende, de toda operatividad, conforme al cual "para resolver nuestros problemas tenemos que querernos todos y buscar siempre el bien común"? Discurso que generalmente continúa afirmando que necesitamos políticos que privilegien la ética y la búsqueda del bien de la sociedad por sobre sus apetencias personales, olvidando que todo político siempre tiende a preferir un accionar éticamente responsable... en la medida en que ello le depare algún beneficio. Beneficio que consiste primordialmente en adquirir, conservar o extender su poder. Creo que esto bien podría constituir el primer axioma del realismo político.

A mí personalmente los cargos me importan un bledo y por eso no me dedico profesionalmente a la política, pero sí quiero vivir en un mundo mejor y por eso me interesa acercarle a los políticos serios (que los hay; no sé si son mayoría, pero tampoco son tan escasos como nos quieren hacer creer) ideas para tener más poder, contribuyendo

\* Trabajo presentado en la Conferencia inaugural del Ciclo Lectivo 2011 - Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.

<sup>1</sup> BAGGIO, A. (Comp.) *La fraternidad: el principio olvidado*. Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

a generar las condiciones para que cada uno de los miembros de la sociedad pueda desplegar plena y libremente sus potencialidades. Y me interesa pensar caminos de organización y participación de las personas en orden a exigir, controlar y colaborar eficazmente con esos políticos.

Al comenzar a involucrarme con esta cuestión, particularmente a partir de los textos de Baggio, fui cayendo en la cuenta de que, paradójicamente, el problema radica en la falta de realismo político, en la ingenuidad política que se deriva de privilegiar la libertad y la igualdad olvidando la fraternidad, porque la fraternidad (repito: Caín y Abel, Rómulo y Remo, y en general todos los mitos que las diversas culturas tienen acerca de la lucha de los hermanos en el inicio de la vida social) nos habla de la radicalidad del conflicto como constitutivo de la vida humana en sociedad. Bajo este aspecto, vale la pena indagar en el potencial teórico que nos brinda el concepto de *fraternidad* en orden a una más adecuada comprensión de lo que significa una posición superadora tanto de las limitaciones del liberalismo individualista como del igualitarismo colectivista.

Precisamente el realismo político nos lleva a decir, recordando a Aristóteles, que somos animales políticos, que no podemos sino vivir en la polis; no somos ni dioses ni bestias. En relación con esto recomiendo particularmente el trabajo de Baggio publicado en otra obra llamada *La fraternidad en perspectiva política* donde analiza psicoanalíticamente el problema de los hermanos que se matan en los mitos fundacionales de prácticamente todas las culturas<sup>2</sup>.

### 1. La fraternidad frente a la libertad y la igualdad

La libertad o la igualdad, por sí mismas, no asumen en su radicalidad el conflicto inherente a las relaciones humanas. Eso significa que al negar el conflicto directamente niegan al otro. Para decirlo de un modo muy simplificado pero fácil de entender: los ultraliberales individualistas que privilegian la libertad sobre todas las cosas creen que todos los problemas se van a resolver por el libre juego del mercado; si esto genera pobreza, exclusión y condena al hambre a millones, es un mero efecto colateral producto de la falta de cultura y de iniciativa de los mismos pobres a los que, si molestan mucho, no quedará más remedio que reprimir. Los que privilegian la igualdad por sobre todas las cosas, por el contrario, en lugar de asumir el conflicto como un elemento constitutivo e inherente a la vida social, entienden a la sociedad como una lucha a muerte de los explotados contra los explotadores, pero

<sup>2</sup> BAGGIO, A. (Comp.) *La fraternidad en perspectiva política*. Ciudad Nueva. Buenos Aires. 2009.

cuando esta dialéctica se resuelva por el triunfo de aquellos se acabará el conflicto.

Mas al introducir la fraternidad, aparece el conflicto como constitutivo de la política. Conflicto que no es sinónimo de lucha a muerte sino que puede y debe ser canalizado en función del cambio social. Este es, por ejemplo, el sentido que le da Dahrendorf<sup>3</sup> al término, cuando a fines de la década del 50 plantea como ejemplo el conflicto entre patronos y obreros en la Europa del Estado de Bienestar, cuya adecuada canalización posibilitó que los trabajadores ganaran el salario más alto posible trabajando el menor tiempo posible y de tal suerte se imprimió a la economía el saludable efecto que hoy conocemos como "los treinta años de oro".

En ese sentido, me parece que una lectura no ingenua de la política tiene que poner a la fraternidad en el centro de la reflexión. No me refiero a la fraternidad como un sentimiento noble, sino como categoría política. Así entendida, si nosotros dejamos de lado la fraternidad, caemos en el gran problema de las ideologías en los inicios del siglo XX; estas pensaban a la sociedad al modo en que el carpintero imaginó este escritorio sobre el que estoy escribiendo. El carpintero piensa el escritorio y lo hace tal cual como él lo piensa, precisamente porque no cuenta con las expectativas de los demás, con ideales de otras personas, entonces puede, con la materia inerte con la que él trabaja, hacer lo que él quiera. Las ideologías del siglo XIX y del siglo XX pensaron en construir la sociedad de la misma manera que el carpintero un escritorio o un arquitecto una casa. Si nosotros pensamos nada más en términos de libertad o de igualdad vamos a pensar a la sociedad futura como piensa el arquitecto que construye la casa conforme al diseño que realizó en su gabinete. Así, si la realidad no se ajusta a lo que nosotros pensamos que debe ser, es porque la realidad se está equivocando, y debemos sacar del medio todo lo que molesta para la construcción de esa sociedad tal como nosotros la diseñamos. Pero si incluimos a la fraternidad vamos a ver que el conflicto es constitutivo de la política, y por lo tanto vamos a pensar la política de otra manera. No la vamos a pensar como durante la época fuerte de las ideologías de los siglos XIX y XX, pero tampoco la vamos a pensar como se hizo a partir del fracaso de esas ideologías, cayendo en una suerte de escepticismo a partir del que no se puede proyectar ni pensar nada distinto a lo existente. *Pasamos de pensar que todo se podía, a pensar que nada se puede. Pasamos de creer que valía la pena sacrificar a media humanidad en pos de una utopía a pensar que no es*

<sup>3</sup> DAHRENDORF, R. *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Rialp. Madrid. 1979.

posible pensar la utopía de una sociedad mejor. Entonces, en ese sentido, creo que la fraternidad es lo que nos puede devolver la posibilidad de pensar real y seriamente la política.

Al entender que el otro está ahí, apreciamos que ni la libertad ni la igualdad son metas que se consiguen de una vez y para siempre sino que son procesos que exigen lucha y vigilancia constantes. Entonces, gracias a la fraternidad, la libertad deviene liberación y la igualdad deviene justicia social. En efecto, sin la fraternidad podemos pensar que mi libertad es algo dado vaya a saber por quién y desde cuándo, cuyo límite llega hasta donde comienza la libertad de los demás; en ese caso, para ser plenamente libre debería ser yo el único habitante del planeta siendo los demás el límite, el estorbo al pleno y absoluto ejercicio de mi libertad. Pero con la fraternidad advertimos que eso no es así, sino que la historia muestra que la libertad y las libertades se conquistan y se mantienen luchando junto a otros. No se trata de un atributo sustancial sino de un proceso colectivo.

Del mismo modo, la igualdad comprendida *con* la fraternidad deviene justicia social, trascendiendo la noción de redistribución de los ingresos y la riqueza para asumir también el reconocimiento y la participación, cuestión que suelen olvidar los tecnócratas empleados en organismos internacionales tanto como muchos analistas políticos: las gentes no solo demandan acceso a bienes y servicios, sino que además buscan ser reconocidos como sujetos de la historia colectiva y sentir que son parte del proceso de toma de aquellas decisiones que afectan sus vidas<sup>4</sup>.

Quizá esto quede más claro si pensamos en lo que Aristóteles hubiera llamado los vicios o formas impuras de los tres principios: el de la libertad sería el egoísmo (no se sale del yo); el de la igualdad sería la envidia (aparece el tú: envidia lo que tú tienes) y el de la fraternidad los celos: se busca la eliminación del hermano para gozar en exclusiva del amor de los progenitores. Ahora bien: cada vicio asume y subsume al anterior: el envidioso es un egoísta que no quiere que nadie tenga más de lo que él tiene; el celoso envidia el amor que supuestamente recibe su hermano en mayor medida.

Dejemos los vicios y volvamos a "las formas puras": la igualdad, para ser tal, asume (claro que conflictivamente) a la libertad, y la fraternidad asume a la igualdad imponiéndoles esa dinámica tal que hace de la libertad liberación y de la igualdad justicia social. ¡Y que no vengan mis amigos de la filosofía analítica a pedirme que defina

<sup>4</sup> Para una perspectiva crítica del problema del reconocimiento cfr. BOITANO, A. "La (im)posibilidad del reconocimiento" en *Actas del II Congreso Uruguayo de Filosofía*. Asociación Filosófica Uruguaya. Maldonado. 2011.

cada uno de estos términos! La fraternidad, la libertad y la liberación, la igualdad y la justicia social son cosas demasiado importantes como para admitir el estrecho límite de la definición.

Pero hay más: con la fraternidad aparece el tercero. El tercero es el indeterminado y, en cierto sentido, indeterminable que permite salir de la encerrona de la falsa alteridad del dual: entre un *yo* y un *tú* en diálogo, lo único que hay es un constante intercambio de roles: el yo cuando deja de hablar pasa a ser *tú* y el *tú* habla en tanto que *yo*. Es el *ille*, el *el* quien permite la auténtica apertura a la alteridad. Y no digo tampoco esto desde una perspectiva ética, sino realista: el olvido del tercero en la filosofía política ha tenido y tiene consecuencias muchas veces nefastas. Es que, aunque lo olvidemos, aunque moleste porque no sea parte de nuestra discusión, el tercero existe, reclama, actúa, pretende. El hecho de publicar este artículo en *Stromata* me exime de mayores explicaciones acerca de la importancia del tercero en orden a las posibilidades que abre a la reflexión filosófica contemporánea: recordemos las fructíferas jornadas del Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales que tuvo lugar en el Máximo en 2006 bajo el título: "Comunión: ¿Un nuevo paradigma?" y, en especial, las comunicaciones de Jean-Luc Marion y de Gisbert Greshake con los respectivos comentarios de Juan Carlos Scannone y Gonzalo Zarazaga<sup>5</sup>.

## 2. Universalidad y experimentalidad

No obstante, y sin ánimo de entrar en definiciones, sí creo conveniente señalar un par de elementos para evitar malos entendidos acerca del tipo de fraternidad a la que me estoy refiriendo y que tomo prestados de textos de Osvaldo Barreneche<sup>6</sup>: la universalidad y la experimentalidad como notas típicas. Sin universalidad se cae en las fraternidades excluyentes, ya sea en las fraternidades de clase propias del siglo XIX y casi todo el XX o de las fraternidades comunitaristas/particularistas notorias desde fines del siglo pasado. Hablo de una fraternidad incluyente que -insisto- sin negar el conflicto, sino asumiéndolo, tiene la pretensión de no dejar a nadie afuera, pues los que

<sup>5</sup> Reproducidos en *Stromata* 62 1/2 (Enero-Junio 2006). Aprovecho para comentar que doy por sentada su lectura entre otras cosas, para evitarle al lector volver sobre una serie de consideraciones que están allí expuestas de modo imposible de superar por mí, como por ejemplo la explicación de Scannone acerca de la importancia del nominalismo en el paso del paradigma de la sustancia al de la subjetividad, aspecto fundamental para una adecuada comprensión del significado de la fraternidad en clave de comunión/comunicación.

<sup>6</sup> BARRENECHE, O. en *La fraternidad en perspectiva política* (cit.) p. 95.

quedan afuera son los que pueden hacer temblar los fundamentos del sistema. Es decir, la universalidad no es un principio ético -o al menos, no es sólo un principio ético- sino que es necesario para que el sistema como tal funcione. Por su parte, la experimentalidad implica negar validez a las teorías que describen la sociedad perfecta de una vez y para siempre. En cierto sentido, podemos decir que al pensar a la sociedad tomando como eje la fraternidad nos ponemos más cerca de una línea que podría ir de Aristóteles a Amartya Sen que de la que va de Platón a John Rawls. Quizá esto constituya uno de los motivos por los que este principio quedó relegado frente a sus dos "hermanas mayores" pues el filósofo político tiende a habitar con más comodidad en el *topos uranos* que en la realidad efectiva, y así como es posible crear una teoría pura a partir de la libertad o de la igualdad no resulta factible hacerlo a partir de la fraternidad. Por eso, las posiciones sostenidas por la mayoría de los partidos populares de Latinoamérica son vistas con desconfianza por los teóricos puristas, quienes tienden a endilgarle despectivamente el mote de "populistas". Pero es precisamente por eso mismo que esas expresiones políticas tienen mucho que aportar en orden a la gestación de un marco teórico adecuado para comprender y actuar en el complejo mundo del siglo XXI.

La experimentalidad implica asumir que las propias expectativas son conformadas en el cruce con las expectativas de los demás. Que todo proyecto serio se hace en el terreno, mal que les pese a los puristas. Porque los demás, los otros, en la indeterminabilidad de su accionar, resultan imprevisibles y, por lo tanto, molestos; ergo, deben ser eliminados: "¡libertad e igualdad: cuantos crímenes se han cometido en vuestro nombre!".

### 3. Cuando los hermanos se matan

Ahora bien, decíamos que precisamente la fraternidad nos permite asumir la radicalidad del conflicto. No voy a trabajar con todas las mitologías de origen de la vida en común, en las que casi siempre, insisto, es un hermano varón que mata a otro, siendo normalmente hermanos gemelos, aunque a veces, como en el caso de Caín y Abel, uno es mayor que otro. Los hermanos se matan, pero no lo hacen en nombre de la fraternidad. Voy a reflexionar tan solo un poco sobre uno de los fratricidios que tiene más riqueza para la filosofía política, porque es el mito de origen de Roma, y Roma ha sido una de las culturas que más finamente entendió lo político.

Recordemos a Rómulo y Remo y su imagen típica amamantados por la loba. Pues bien, en latín loba se dice *lupa*. En Roma, también a las prostitutas se las llamaba *lupa*. Por eso en castellano antiguo

la expresión *lupanar* aparece como sinónimo de prostíbulo. Aquí cabe recordar que muchas veces la llamada "buena educación" nos lleva a establecer una distancia entre la palabra y lo que queremos significar con esa palabra, que hace que pierda riqueza el término en sí mismo. Espero que el lector no se escandalice, pero necesito emplear el lenguaje que usamos en la calle, porque nos va a permitir una mayor vinculación entre la expresión popular que empleamos sin meditar y su significación más profunda.

Si Rómulo y Remo estaban mamando de una *lupa*, si su madre era una puta, ellos eran unos hijos de puta. ¿Qué significa esto? Que el padre es la ley, que es de la que ellos carecen pues el padre es el que marca el límite. Cuando hablamos de padre no hablamos necesariamente del varón que ocupa ese lugar. Hablamos de la "función padre", que muchas veces la mujer soltera o la mujer viuda puede procurar y desempeñar perfectamente. A lo que nos referimos cuando hablamos de la falta de padre, es a la falta de todo límite. La puta es aquella que puede acostarse con todos, incluso con su propio hijo. La falta de todo límite es la que tiene aquel que es capaz de acostarse con su propia madre. La relación sexual entre padre e hija o entre hermanos, en muchas culturas es tolerada, aceptada, e incluso en algunos casos -como en el antiguo Egipto- es promovida para mantener la pureza de la sangre real. En cambio, hoy volvemos a leer la tragedia de Edipo y nos vuelve a conmover y a revolver hasta las entrañas, y entendemos que Edipo se arranque los ojos no porque mató a su padre, sino porque violó la prohibición más absoluta: la del hijo de acostarse con su madre. Es decir, la ausencia plena de ley, de límite. Por eso la expresión *hijo de puta* tiene en casi todas partes un doble sentido: negativo, pero también positivo. Cuando vemos un jugador de fútbol que hace una jugada increíble, decimos: "¡qué hijo de puta!", porque pensamos: "¿cómo hace eso? ¡si va más allá de los límites!". Ahora, si hablamos del criminal que viola y asesina a una chica, también pensamos: "¡qué hijo de puta!", es que no tiene límites, no tiene ley.

Rómulo traza los cuatro límites de Roma. Sabido es que el cuatro tiene para los romanos una carga simbólica muy fuerte: adelante, atrás, a un costado, al otro. Norte, sur, este, oeste. Es decir, es el que pone EL límite. Cuando su hermano Remo transgrede ese límite, Rómulo mata a su hermano. Es como si dijese: "vos transgrediste el límite. Yo soy el más hijo de puta, yo soy el que la tiene más larga, y por eso yo pongo la ley". Por eso la palabra derecho, así como el bastón de mando o la espada que usan desde siempre los gobernantes hacen clara referencia al carácter fálico de la ley.

En este sentido Rómulo es contrafigura exacta de Jesucristo. Rómulo es un hijo de puta, Jesús es el hijo de virgen, de *la* Virgen. Rómulo no tiene padre, Jesucristo viene a cumplir la voluntad del Padre. Rómulo es el que no tiene padre, el hijo de puta que mata a su hermano, Jesucristo es el hijo de la Virgen, que viene a cumplir la voluntad del Padre y que da la vida por sus hermanos. Rómulo mata a su hermano para imponer la ley de la exterioridad, Jesucristo muere por sus hermanos para liberarnos de la ley de la exterioridad y decirnos que la única ley es la ley del amor, es decir, la ley del mandato imposible si no la asumimos desde adentro de nosotros mismos; ley que no admite ser impuesta (otra vez el lenguaje de la calle: *que te la pongan*) desde fuera.

#### 4. El "yo fuerte" típico de la modernidad

Sin embargo, volviendo al tema de fraternidad, ¿por qué la fraternidad es un principio olvidado? ¿Por qué pareciera ser que recién ahora la estamos descubriendo o, al menos, redescubriendo? Creo que esto acontece porque nuestro tiempo se caracteriza por el agotamiento del sujeto conquistador y propietario de la modernidad.

Me explico: estoy hablando de un tipo de sujeto para el que la fraternidad no cuenta; un sujeto que se cierra sobre sí mismo. Un sujeto que cree tener derecho a disponer de todo como propietario, incluso de su propio cuerpo. En diciembre de 2010 Araceli González, una reconocida modelo argentina, apareció en la tapa de una de las revistas más populares diciendo: "Yo soy la dueña de mi cuerpo y de mi vida". Conviene preguntarnos: si a Araceli le sacamos su cuerpo y su vida, ¿dónde queda el "yo" que es dueño de ambos? ¿Escucharon esa frase que dice "yo voy a educar mi espíritu, voy a educar mi alma"? Sin embargo, si a uno le sacan el espíritu y le sacan el alma, queda un cadáver, no un "yo".

Estamos hablando de una concepción muy particular, que tiene una tribu extrañísima, una tribu que realmente merece ser estudiada mucho más detenidamente, que es la tribu occidental moderna. O sea: los europeos y sus descendientes en los últimos quinientos o seiscientos años. Latinoamérica, en este sentido, plantea una situación por demás compleja, pues somos descendientes de esos europeos pero a la vez conservamos muchos elementos de la cosmovisión de los primeros habitantes de nuestras tierras, lo que da por resultado un mestizaje en el que aparecen entremezcladas formas de expresión de la subjetividad muy diversas. No obstante este mestizaje, conviene abordarlas al modo de los tipos puros weberianos; desde esta óptica veamos un par de ejemplos que pueden parecer triviales pero que nos permitirán aproximarnos a este tema tan complejo.

Los brasileños y los argentinos compartimos una misma concepción futbolística distinta de la imperante en otras latitudes. Cuando Alemania juega bien, uno advierte que el futbolista juega cumpliendo las órdenes del director técnico. El jugador patea, se mueve y se ubica en el campo de juego tal como el técnico lo planteó en el pizarrón. Es un *yo* que le da órdenes a su propio cuerpo. En cambio cuando uno ve jugar a Brasil o a Argentina, el jugador *es* un cuerpo que juega al fútbol.

Hace unos años, durante el mundial Corea - Japón, Rafael Bielsa, (el hermano de Marcelo Bielsa, que en ese entonces era técnico de Argentina) me contaba que su hermano le decía que tenía un problema con el "Burrito" Ortega: el Burrito no se podía concentrar por más de cinco minutos en lo que Bielsa decía en la charla técnica. Entonces el entrenador se planteaba cómo explicarle su estrategia futbolística a Orteguita, si para hacerlo necesitaba por lo menos media hora. Uno podría pensar que esa falta de concentración obedecería a un problema de falta de inteligencia. Sin embargo, cuando uno lo ve a Ortega durante el partido, advierte que no es solamente un jugador inteligente, es *muy* inteligente. Cómo arrastra marca, cómo se para en la cancha, cómo maneja los tiempos. Lo que ocurre es que se trata de una inteligencia distinta. El Burrito es un cuerpo que juega al fútbol, no es un *yo* que le da órdenes a su cuerpo.

Algo similar acontece cuando vemos uno de los programas de televisión de mayor audiencia de la Argentina, en el que bailan parejas combinadas de famosos y profesionales de la danza. Según los entendidos, la mayor parte de las parejas bailan muy bien. Sí, pero tienen un *coach*, un entrenamiento intensísimo. En cambio, si viajamos desde Río de Janeiro hacia el norte por el lado del Atlántico hasta México, en cualquier lugar donde se baile vemos cómo se arma una pareja en el momento y nos sorprende ver que danzan mucho mejor que en ese show televisivo, porque son cuerpos que bailan. No obstante, en esos países no encontramos tantos bailarines de ballet como sería de esperar, porque el ballet precisamente implica un *yo* que le da órdenes al cuerpo. Es que el ballet nos está hablando de un sujeto que es propietario de su propio cuerpo, que es dueño de sí, y por ende él siente que decide vivir con otros, hacer el pacto con otros, y por lo tanto vivir en sociedad.

En un caso, la persona entiende que *es* su cuerpo, su alma, su espíritu. En el otro caso, estamos frente al sujeto *propietario* de su cuerpo, su alma, su espíritu. Este sujeto que se conquista a sí mismo, "dueño de sí", es el que conquista la naturaleza en su triple acepción: la conquista a través de las ciencias, a través de la espada como a los "salvajes" en nuestra América o en África, que eran parte de esa naturaleza salvaje, y se conquista a sí mismo. Es un sujeto que no piensa que

él existe porque es parte de una sociedad, sino que la sociedad existe porque él decide pactar con otros para constituirla.

Para efectuar un análisis adecuado del surgimiento, consolidación y crisis de este tipo de subjetividad sería necesario hacer un largo recorrido histórico que debería comenzar por ese tiempo que gira en torno al siglo VI antes de Cristo, que Karl Jaspers denomina el *siglo axial*<sup>7</sup>. Es un momento muy especial, en donde en la misma época encontramos a Buda en la India, a Lao Tsé y Confucio en China, el profetismo israelí, Pitágoras y Jenófanes en Grecia, el renacer de las ideas de Zoroastro en Persia, un momento donde por primera vez, en una vastísima extensión geográfica, hubo muchas personas que sintieron que eran parte de la naturaleza, pero no iguales o confundidas con el resto de la naturaleza. El ser humano se asume a sí mismo como algo diverso. Como ejemplo baste el caso de Abraham y la prohibición de sacrificar al primogénito, cosa que hasta entonces era bastante común: el ser humano comienza a cobrar conciencia de tener una dignidad especial.

Para no abusar de la paciencia del lector, voy a saltar a la torera dos mil años de historia (particularmente de una historia europea muy distinta de la latinoamericana) y paso a mencionar brevemente tres hechos que se dan en el apogeo de la mal llamada "Edad Media" y que preanuncian lo que se viene después.

Primero, la influencia del santo patrono del FMI y del Banco Mundial que es San Anselmo de Canterbury, quien realizó una inflexión muy importante en términos teológicos. Desde el inicio del cristianismo hasta el siglo XII, en general cuando se pensaba por qué Jesucristo había muerto en la cruz, se consideraba que Jesús había pagado un rescate. El rescate es una noción tomada del derecho romano, donde si por ejemplo había un esclavo y uno quería liberarlo, iba y pagaba al dueño de ese esclavo el rescate. Si los piratas tomaban preso a algún pariente pedían el rescate, como pasa hoy con un secuestro. Es decir, la idea de rescate nos habla de un pago básicamente injusto. Esta es la noción de por qué Jesucristo pagó un rescate: porque nosotros estamos injustamente presos del pecado, de una situación de la ley opresiva, y Jesús con su sacrificio dice: "se acabó el sacrificio, yo los libero de todo esto". Ahora bien, San Anselmo va a decir: "como Dios es infinito, todo pecado es una ofensa infinita a ese Dios infinito, por lo tanto nosotros no podemos saldar esa deuda infinita. Va a ser necesario que el propio Dios se haga hombre para que él se entregue en

<sup>7</sup> JASPERS, K. *Introducción a la filosofía. Círculo de Lectores*. Barcelona. 1989.

pago de la deuda"<sup>8</sup>. Es el lenguaje del FMI. Pago, obligación, es justo pagar la deuda...

En el año 2002 un conocido mío, miembro del equipo económico que negociaba la salida de la crisis tuvo una charla informal con uno de los asesores de Anoop Singh, el encargado del FMI de venir a supervisarnos y "aconsejarnos". Mi amigo trataba de explicarle que si nosotros cumplíamos con todas sus exigencias, tendríamos que dejar de pagar sueldos a los maestros, de sostener el sistema de salud, en fin, que era imposible cumplir. Y el funcionario internacional le contestó: "ocurre que todo eso no importa, ¿no se dan cuenta de que ustedes asumieron la deuda y tienen que pagar?". En ese momento, le dí a mi amigo una explicación: "lo que pasa es que él tiene una postura kantiana y vos inconscientemente tenés una postura tomista. Lo tuyo es: hay un bien, que es pagar la deuda, otro bien que es la salud, la educación, y este bien es más importante que el otro bien; en cambio, para los kantianos se trata de cumplir con el imperativo categórico que es un imperativo formal que debe ser obedecido sí o sí". Entonces, mi amigo economista me comenta, con todo sentido común, que ninguno de ellos tiene conocimientos filosóficos y, por lo tanto, difícilmente una idea tan abstracta puede tener tanta fuerza.

Me quedé pensando que, en efecto, debería haber algo más. Y ese "algo más" lo encontramos en el ámbito de la religión por la potencialidad performativa de su discurso. Y por eso creo tan importante que nos remontemos a San Anselmo, ya que contribuyó decisivamente a preparar el terreno para que tiempo después esas ideas sean aceptadas como "lo natural".

En tal sentido, Anselmo no solo plantea esta idea de la deuda y de la justicia de la deuda, sino que al mismo tiempo plantea el argumento ontológico en función del cual el hombre siente que puede llegar a probar la existencia de Dios con el solo uso de su propia razón. En lugar de entender que el hombre puede llegar a creer en Dios a partir de la contemplación de la obra de Su creación, lo piensa exactamente a la inversa: el individuo primero llega a concebir la idea de Dios y de Dios pasa a las cosas creadas. Estos cambios radicales que se inician con Anselmo siglos después quedarán plasmados merced a la obra del "padre" del sujeto moderno: Renato Descartes. Claro está que ni San Anselmo ni Descartes pensaron en legitimar con sus ideas a la estructura de dominación moderna; pero esta estructura de dominación echó mano de sus ideas para legitimarse. Es que las ideas in-

<sup>8</sup> HINKELAMMERT, F. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. Edición digital. P. 40.

hieren sobre la realidad social al modo en que los poderes vigentes en la sociedad asumen esas ideas.

En el siglo XIII acontece otro cambio importantísimo. En una sociedad como la nuestra en la que en general la presencia de Dios no es tan importante como en la Edad Media cuesta entender esto. Pero tratemos de ponernos en el lugar de una sociedad que giraba en torno al tema Dios y la divinidad para poder entender lo que implicó que en el siglo XIII la expresión *Corpus Christi* deje de referirse principalmente al cuerpo místico de Cristo conformado por toda la Iglesia (o sea la *Ecclesia*, la comunidad) para referirse únicamente a la presencia real de Jesús en la Eucaristía. Esto, que surge como una sobreactuación frente a posturas como la de Berengario en el siglo XI que negaban toda presencia real en la hostia consagrada, debilita profundamente la noción de pertenencia a una misma comunidad. De hecho, cuando hoy los católicos "toman la comunión", en general suelen pensar poco en el carácter eminentemente comunitario que ese acto implica, al que el propio término "comunión" hace referencia.

En tercer lugar aparece la preeminencia que Santo Tomás de Aquino va a dar a la idea de Dios Uno por sobre la de Dios Trino. Sin perjuicio del profundo afecto y admiración que siento por el Aquinate, sin duda una de las personas más brillantes e intelectualmente más honestas de todos los tiempos, debo reconocer que esto ha tenido consecuencias nefastas. Según me contó ese gran teólogo que es Piero Coda, en realidad más que de Tomás de Aquino la responsabilidad es de los que vienen después: fueron los propios dominicos que en sucesivas ediciones de la obra de su mentor, cuando este decía "Dios Trino y Uno", ellos ponían "Dios Uno y Trino". Como sea, lo cierto es que Tomás realiza toda la reflexión más "fuerte" en torno a Dios Uno, quedando los atributos y características de cada una de las personas divinas más bien desdibujados. Si la gente de entonces se asumía como imagen y semejanza de Dios, queda claro que no es lo mismo asumirse como uno, como una única sustancia, que asumirse como trino, como relación.

Estamos a las puertas del mundo burgués. Cuando el burgués lea a estos teólogos, va a interpretar que Dios tiene los mismos atributos que él se está dando a sí mismo. A diferencia del campesino, el artesano medieval o el noble, que nacían y morían perteneciendo al mismo estrato social sin poder hacer casi nada para cambiar de posición, el burgués siente que se hace a sí mismo, que es su propio autor. Esa lectura que el mundo burgués va a hacer de Tomás, lo llevará a sentirse uno, todopoderoso, varón, dueño de sí, igual a sí mismo. Esto último requiere una explicación: si insistimos en el carácter trinitario de

Dios, debemos concluir que Dios no es igual a sí mismo, ya que es al mismo tiempo uno y trino. Los teólogos distinguen entre identidad *idem* o *de igualdad* (una identidad del tipo  $A = A$ ) y la identidad *ipse* o *del sí mismo*, o sea una identidad en cierto modo relativa, como cuando encuentro a un conocido y le digo: "vos sos el mismo que se sentaba delante de mí en el colegio"; obviamente, después de tantos años ya no es igual, pero sigue siendo el mismo. Pues bien, lo interesante del caso es que el hombre es concebido como imagen y semejanza de ese Dios y, por ende, el hombre tampoco es igual (*idem*) a sí mismo ni siquiera en un mismo momento, no ya después de varios años. O sea, esto que vale para la identidad con respecto al pasado, vale también con respecto al presente y, como explica magistralmente Ricoeur en *Sí mismo como otro* vale también para el futuro en virtud de la promesa que somos capaces de hacer y sostener voluntariamente. Se es idéntico, pero no se es igual. La diferencia no se opone a la identidad, sino a la *in-diferencia*. La identidad así entendida, tanto la identidad personal como la identidad nacional o cultural se construye *a partir de* (y no *contra*) la diferencia.

Es decir, si yo fuera igual a mí mismo, no puedo realizarme como persona, no puedo ser feliz, porque en primer lugar no puedo amarme, y nadie que no se ama puede ser feliz. Amar es intencional, se ama *a* algo. Hay una suerte de desdoblamiento que nos permite amarnos a nosotros mismos, desdoblamiento en virtud del cual hay una diferencia en nuestro mismo ser. Si alguien se siente exactamente igual a sí mismo, ese alguien no se ama. El que no se ama no puede amar, y es un fracaso como persona. Hay muchos que no se aman. Hay muchos más que solamente se aman, y tampoco pueden ser felices. El que solamente se ama a sí mismo, es ese tipo insuportable que todo el tiempo está diciendo "nadie reconoce mis méritos, porque yo que soy tan genial y nadie lo advierte"; es el que cuando le duele una muela el resto del mundo ya no existe. Solamente se ama a sí mismo, y por lo tanto no puede ser feliz. Para alcanzar la realización es preciso amarse a sí mismo, pero además amar a otros y dejarse amar. Es decir, es preciso asumirse como relación y no como sustancia. Relación con uno mismo, con los demás, con el cosmos, con Dios. Como dice el ya citado teólogo alemán Gisbert Greshake, Dios es relación, porque Dios alcanza la perfección. El demonio es la sustancia. El demonio simboliza a aquel que no puede amarse, que no puede amar, que no puede ser amado. Apuntemos al pasar que, en este sentido, la idea de fraternidad plantea algo interesante en cuanto a la realización personal: la fraternidad implica aceptar al otro con su diferencia, que a la vez me constituye, pero no solo al otro, sino también a los otros.

Retomando nuestra pregunta por el redescubrimiento de la fraternidad: todo esto, sumado a una serie de cambios en las condiciones materiales que se van a dar en la llamada Alta Edad Media, van a ir conformando el sustrato sobre el que va a aparecer y desarrollarse un nuevo tipo humano: el burgués. Como decíamos, el burgués, el hombre del burgo, a diferencia del hombre del campo, piensa que él se hace a sí mismo. El hombre rural vive pendiente de fuerzas naturales que escapan a su dominio, depende de una buena cosecha para que su hijo más chiquito sobreviva, para que su familia no se muera de hambre. Tiene una infección y se muere. Odia al invierno, pero nada puede hacer para evitarlo. Entonces, tiende a aceptar todo como dado: su condición social, sus gobernantes, lo que está bien o está mal.

El burgués, por el contrario, con todo lo bueno y lo malo que eso implica, siente que él es quién es por su industria, por su comercio, por su inteligencia. Por eso el burgués va a "inventar" la perspectiva, porque le va a decir al artista: "pinte el mundo desde mi centralidad, como yo lo veo". Después le va a decir al artista "pínteme a mí, hágame un retrato". Es decir, cuando este burgués entra en conjunción con estas ideas individualistas que se van formando a lo largo de la historia en Europa, tenemos al sujeto propietario. Está perfectamente descrito por Hobbes, pero mucho mejor descrito todavía por Locke. Locke fundamenta la idea de que la propiedad privada es algo natural, en el hecho de que uno es propietario de sí mismo y de su propio cuerpo, así como Dios es propietario de nosotros y de toda la naturaleza por haberla creado<sup>9</sup>. Es una idea que a nosotros nos parece natural, pero es muy exótica. Vuelvo a lo anterior: pensemos qué quedaría de uno si a uno mismo le sacan el alma y el cuerpo. ¿Dónde está ese yo? ¿De dónde sale el vínculo entre ser creador y ser propietario?

## 5. Surgimiento y olvido de la fraternidad

Esto se va a agudizar durante la época de la Revolución Francesa, concomitante a la revolución industrial. Por eso es entonces que aparece el principio de la *fraternidad*: porque se nota que es algo que tiene que estar, y sin embargo no termina de cuajar. Vale aclarar que el tríptico revolucionario no plasma como tal en la Revolución Francesa (aunque se lo comience a enunciar) sino que quedará definitivamente consagrado recién en 1848. Me interesa señalar esto porque en

<sup>9</sup> Para un análisis de estas ideas en un sentido cercano al que acá referimos, ver la obra ya clásica (y hoy, creo, algo superada en sus propuestas pero aún no en sus análisis históricos) de MACPHERSON, C. *La teoría política del individualismo posesivo*. Fontanella. Barcelona. 1981.

1848 ya estaba avanzado no sólo el proceso revolucionario político que arranca en 1789, sino el proceso de la revolución industrial. Es el año de las revoluciones, cuando Marx y Engels escriben su célebre Manifiesto.

Ahora bien: ¿por qué no se impuso en ese momento el principio *fraternidad* como el central en lugar de la libertad o la igualdad? Ocurrir que entonces había un tipo de fraternidad que podríamos llamar *fraternidad segmentada*, en donde los que pertenecían a una clase social o a un partido se sentían entre ellos parte de algo común, y los que pertenecían a la familia se sentían parte de una familia, pero no parte de una fraternidad ampliada que incluyera a los de otras clases o sectores sociales.

En lugar de tener que explicar aquello, prefiero ver qué fue lo que pasó a partir de los años 70, qué es lo que está pasando ahora, por qué ahora hablamos de fraternidad, por qué es un valor a rescatar, y cuáles son las alternativas y las vías de salida frente a la crisis contemporánea.

Los cambios en la estructura de producción que acontecen a partir de los 70 (pero que van a acelerarse a partir de los 80, sobre todo por el impacto de las nuevas tecnologías de producción) van a llevar a que la gente cambie muchas veces de trabajo a lo largo de su carrera. En el caso de los más jóvenes de este auditorio, saben ya que dentro de veinte años muy probablemente habrán trabajado en más de un empleo.

Si hoy una persona de treinta y cinco años debe presentar un currículum en una empresa y solamente tiene como antecedente haber trabajado en un solo empleo, no es muy bien visto. En cambio, una o dos generaciones atrás no era muy bien visto que alguien a los treinta y cinco haya pasado por más de un empleo.

¿Qué consecuencias tiene esto? Si alguien conserva siempre el mismo empleo, convive siempre con las mismas personas. Va adquiriendo de modo espontáneo una solidaridad de clase, porque está con los mismos trabajadores en la fábrica, con los mismos empleados. Asimismo, va a vivir siempre en el mismo barrio. Posiblemente alguna vez migre, como mis abuelos cuando vinieron de Galicia, pero una vez que se establecen en el barrio ponen un almacén, después el almacén pasa a ser restorán, pero siempre en el mismo barrio. Hoy, en cambio, la gente cambia de barrio, de ciudad e incluso de país varias veces a lo largo de su vida. Si alguien vive toda su vida en la misma casa, en una gran ciudad, aunque él siga allí sus vecinos seguramente van a cambiar. Puede que esto no pase tanto en pueblos o ciudades chicas, pero es lo que acontece en las grandes ciudades, que son las que imponen las pautas culturales. Esto hace que sea tan difícil hoy *con-vivir* con los otros, ir estableciendo un vínculo profundo con los

otros. Al no convivir con los otros, al no conocer bien a sus compañeros de trabajo, se dificulta mucho establecer relaciones profundas y duraderas. Cuando a uno lo invitan a un cóctel habla de trivialidades, porque no se da tiempo para establecer una conversación sobre temas relevantes. Pero si uno trabaja siempre con el otro, vive siempre con el otro en el mismo barrio, se va estableciendo un vínculo profundo, un vínculo que tiene que ver con la fraternidad.

Si hoy alguien llega al trabajo con mala cara y su compañero le pregunta qué le pasa, le va a contestar que no le pasa nada. No va a querer contarle que se distanció de su novia o que su hermano está enfermo. En cambio, en otro contexto sí se lo contaría.

Al mismo tiempo, esto implica transformaciones muy profundas en la estructura familiar. En razón de los cambios acaecidos en los modos y relaciones de producción por el impacto de las nuevas tecnologías informáticas y comunicacionales, el sistema ya no necesita más mujeres que estén en la casa todo el día criando diez hijos. Antes sí era necesario porque tanto los ejércitos como la industria requerían ingentes cantidades de personas capaces de fungir como carne de cañón o como trabajadores y empleados en fábricas y oficinas. Ahora, en cambio, el ideal es una pareja con pocos o ningún hijo, de tal modo de tener más disponibilidad de dinero para gastar en productos con mayor valor agregado. Una familia con diez hijos difícilmente piense en comprar un plasma si la televisión que tiene funciona bien. Para eso, el sistema exige a la mujer salir a trabajar. De este modo se consigue el doble objetivo de que en el hogar haya dos ingresos y que, al tener la mujer otras expectativas, deje de lado la maternidad.

Si en los tiempos de nuestros abuelos la mujer madre de diez hijos no se sentía bien tratada por su marido, no tenía más remedio que soportar la situación. Le hubiera resultado imposible dejarlo y rehacer su vida. Lo mismo le pasaba al hombre: ¿dónde iba a conocer a otra mujer de su nivel sociocultural si en la fábrica, la oficina o el transporte sólo encontraba a otros hombres? Hoy ambos pueden encontrar a otra persona de distinto o del mismo sexo con quien entablar una nueva relación. Y planteo como al pasar lo del mismo sexo, pues como el ideal es la pareja sin hijos, pasan a ser socialmente aceptadas prácticas de sexualidad no reproductiva que en otros contextos en los que eran necesarios muchos hijos, eran vistas como aberrantes. Aclaro que lo que estoy planteando es una mera descripción y no estoy emitiendo juicio de valor alguno.

Cambio de trabajo, cambio de barrio, cambio de familia: aquellas cosas que generaban un vínculo estable y duradero hoy están en crisis. Esto en sí mismo no es ni bueno ni malo, pero debemos tener en

claro que la época ha cambiado y mucho. Baste como ejemplo señalar que antes en el club de barrio se realizaban una cantidad de actividades que posibilitaban que la gente compartiera mucho tiempo. En cambio, hoy se hace ejercicio físico en el gimnasio, se juega al fútbol en la cancha de alquiler, se va a la pileta a otro lado, siempre interactuando con gente distinta.

Antes de continuar planteando las salidas a este atolladero, veamos un factor de máxima relevancia al hablar de fraternidad. En una casa con diez hijos, si el padre deja de proveer a su mantenimiento, la familia se murió de hambre. En ese marco, ni la mujer ni los hijos van a osar hacer nada que pueda disgustarlo. Expresiones tales como: "en mis tiempos, cuando hablaba mi padre no se escuchaba ni nuestra respiración", además de dar cuenta de una situación bastante desagradable, nos muestran con elocuencia cómo los chicos se formaban en un marco de absoluta obediencia a la autoridad (recordemos lo que dijimos sobre el padre y la ley) sin discusión. Una obediencia irracional a una autoridad autoritaria que forjaba una personalidad proclive a apoyar a un Stalin, un Videla o un Pinochet, es menester reconocerlo, pero también es menester reconocer que los hermanos eran hermanos, había ley.

En cambio hoy lo ideal sería que, como la mujer también trabaja y, por ende, también ella es proveedora, cada vez que hubiese que tomar una decisión en el seno de la familia pudiera haber un diálogo tal que el chico pueda formarse una idea de autoridad no autoritaria, de consenso al que se llegue racionalmente. Pero lo que en la práctica ocurre normalmente no es esto. Los hijos ven que la mamá llega cansada y sin ganas de un diálogo, papá llega también cansado y ambos abrumados por los problemas que tuvieron en el trabajo. El papá quiere ver tal programa en la televisión y la mujer tal otro y en lugar de conversar discuten hasta que uno de los dos se cansa y le dice al otro que haga lo que quiera. Los chicos presencian la discusión y entonces lo que tienen es una crisis total de autoridad, frente a lo cual esta idea de fraternidad se hace muy difícil, porque como veíamos, Rómulo y Remo, Caín y Abel, eran hermanos que se mataban porque no había *pater*, no había quien impusiera el límite. Cuando esto ocurre surge algo bastante complicado con la noción de fraternidad. Algún nostálgico dirá que antes al menos había un padre a quien matar y que hoy, como no lo hay, los hermanos se inventan un padre/chivo expiatorio a quien matar: el profesor, el policía, el político... o la madre fálica, pero dejemos esto para más adelante.

## 6. El redescubrimiento de la fraternidad: Política o destino

Volvemos entonces a la pregunta: ¿por qué se redescubre hoy el valor de la fraternidad? Precisamente porque en la fábrica, en el barrio, en el trabajo y en la familia, esta fraternidad desaparece.

Es decir: la demanda de fraternidad aparece porque es cuando más se nota su ausencia. Curiosamente, o no curiosamente, esto coincide con lo que podríamos llamar el giro trinitario en el ámbito teológico. Autores como Coda<sup>10</sup>, Greshake<sup>11</sup> o Zarazaga<sup>12</sup>, nos pueden dar algunas claves para pensar la cuestión desde un lugar no tradicional y rastrear por allí algunas posibilidades de salida.

Vemos cómo estos y otros teólogos hoy acentúan el carácter trinitario de Dios, y por lo tanto, si nosotros somos imagen y semejanza de Dios (y acá no importa que creamos que somos a imagen y semejanza porque así somos creados por Dios, o que Dios es así porque nosotros lo creamos tal como nos vemos a nosotros; para lo que aquí planteo da lo mismo) la categoría relación deja de ser un accidente que se agrega a la sustancia, para ser un elemento a partir del cual repensar la política, la economía y la sociedad, precisamente porque es un elemento a partir del cual repensar nuestra subjetividad.

Pensemos por ejemplo la consecuencia política<sup>13</sup>. Desde Hobbes en adelante, cuando las sociedades comienzan a secularizarse, el Estado ocupa el lugar de Dios. Es decir, Dios es concebido como Uno, y por tanto el Estado es Uno. Dios es soberano, está *super omnes*, está sobre todo, el Estado es soberano. Dios es omnipotente, el Estado es omnipotente. Pensemos nada más en el atributo de soberanía del Estado, la potestad de matar dentro de la jurisdicción. El rey tenía el derecho de quitar la vida, estaba sobre todo, *super omnes*. Georg Jellinek, uno de los grandes teóricos del Estado de principios del siglo XX, dice que efectivamente el Estado es el soberano, y que es ridículo hablar del pueblo soberano, porque el soberano por definición está sobre todo y mal podría entonces el pueblo estar por encima de sí mismo. Hay una contradicción lógica insalvable. Hablar de soberanía popular no es más que mera demagogia sin fundamento alguno. Pero si en vez de entender al Dios uno, único, exclusivo, excluyente, *super omnes*; un

<sup>10</sup> CODA, P. *Dios Uno y Trino* Secretariado Trinitario. Salamanca. 2000.

<sup>11</sup> GRESHAKE, G. *El Dios Uno y Trino*. Herder. Barcelona. 2001.

<sup>12</sup> ZARAZAGA, G. *Dios es Comunión. El nuevo paradigma trinitario*. Secretariado Trinitario. Salamanca. 2004.

<sup>13</sup> Para un análisis exhaustivo, aunque desde una perspectiva algo distinta, ver BAGGIO A.M., "Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria". En *Abitando la Trinità* CODA, P. y ŽÁK, L. (Comp.) Città Nuova, Roma 1998, pp.173-236.

Dios, en fin, de una totalidad totalizante, si en vez de pensar en ese Dios pensamos en el Dios trino, y por lo tanto pensamos en el Estado trino, ya la cosa es distinta.

Antes pensábamos a la soberanía como una cualidad del poder del Estado. Ahora, si pensamos al Estado como relación, la soberanía también es constitutiva de esa relación y no cualidad de una sustancia. Esta noción de soberanía como relación nos permite entender la soberanía estatal como la relación entre los tres elementos que componen al Estado: territorio, población y gobierno. Así, cuando el gobierno se relaciona con el pueblo, lo podemos analizar en términos de soberanía popular, y cuando el gobierno y el pueblo se relacionan con el territorio lo podemos estudiar en términos de soberanía ecológica.

Esto nos permite entender que un Estado es más soberano en cuanto más y mejor se vincule con otros Estados. Argentina, para ser realmente soberana, hoy necesita vincularse en serio con los países de la UNASUR. No hay posibilidad real de ejercer nuestra soberanía si no es en relación con otros Estados. Esto no implica que no haya conflicto, no implica que no tengamos que discutir muy seriamente con Brasil si nosotros vamos a una relación de subordinación como la de Ucrania con Rusia durante la Unión Soviética, o si queremos tener una relación en serio, más al estilo, por ejemplo, de la de Canadá y Estados Unidos. Significa que no seamos ingenuos y que nos planteemos que para equilibrar las fuerzas de Brasil hace falta un tipo de relación más fuerte entre Argentina, Bolivia, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay. Obvio, no estoy hablando de una relación ingenua conforme a la cual como somos todos buenos hermanos sólo queremos el bien de los demás.

No, digo que somos hermanos y no es fácil ser hermano. Los hermanos se pelean, pero si aparece esta idea de una legalidad, de una autoridad no autoritaria, sino una autoridad generada por consenso donde nosotros aprendamos a respetar la ley que nosotros mismos dictamos, creo que por este lado podemos empezar a encontrar una salida para nosotros y para el grave momento por el que está pasando la humanidad.

Como habíamos visto, los hermanos, en ausencia del padre se matan. Pero el padre puede evitar que se maten e, incluso, hasta puede lograr que se amen: "los hermanos sean unidos, esa es la ley primera", dice nuestro Martín Fierro. Ahora bien: en la sociedad el padre no preexiste, sino que los hermanos para no matarse se dan un padre; lo inventan, lo construyen. Es decir: al saber que las instituciones<sup>14</sup> no

<sup>14</sup> Empleo el término "instituciones" tanto en la acepción más frecuente en la filosofía política anglosajona como conjunto de reglas procedimentales, como en el uso más usual en la continental: esa idea de obra que nace y perdura en un tiempo y medio social determinado (el Estado, el Banco Central, el Club Atlético Lanús, etc.).

existen por sí mismas corremos menos riesgo de fetichizarlas. El Estado no es el dios terrenal de Hobbes ni tampoco las instituciones tienen por qué ser el chivo expiatorio de la violencia mimética de los hermanos celosos. No se trata de descubrir que el Rey está desnudo. Se trata de saber que entre el Juan Carlos de España y el loco que se cree rey, la principal diferencia está dada por el hecho de que a uno los demás lo tratan como rey y al otro no. Con esto no quiero decir que los que tratan a Juan Carlos como rey estén todos locos, sino que pretendo ejemplificar el carácter relacional (relato y conexión) del poder y las instituciones. Permítaseme dudar de lo que hubiese acontecido en España si la noche en que Tejero irrumpió en el parlamento los españoles no hubiesen tratado a Juan Carlos como rey...

Varias generaciones después de Marx (y de Nietzsche y de Freud) descubrimos con angustia que todo lo sólido se desvanece en el aire, y pensamos que si no hay sustancia solo hay nada. Es que a nosotros, como les pasó siempre a todas las gentes, nos tocó vivir en una mala época, y debemos encontrar soluciones nuevas a problemas nuevos. Y para empezar a pensar esas soluciones conviene tener en cuenta que no es una mala noticia que las instituciones y las personas no son entidades sustanciales sino relacionales, tomando -insisto- el término "relación" en el doble sentido de conexión y de relato. Conexión y relato que no son ni únicos ni unívocos, lo que nos remite, otra vez, al tema de la experimentalidad y del conflicto.

En tal sentido, no creo que hoy haya posibilidad de hacer política sin pensar seriamente en el valor fraternidad por las razones que planteé al inicio: no podemos caer en la ingenuidad de pensar en la igualdad o en la libertad sin conflicto, ni podemos tampoco vivir en fraternidad sin política. Una política entendida en un sentido realista, y un realismo entendido en un sentido político. Me explico: a veces, la política es entendida en un sentido ingenuo, no realista, pretendiendo que para que las cosas cambien debería primero cambiar el corazón de los hombres, cosa que efectivamente es así pero en los últimos tres mil años parece que no fue muy exitosa esta prédica. El relato de Adán y Eva nos enseña mucho acerca de los peligros de una antropología excesivamente optimista. Pero esto no nos debe llevar a un pesimismo antropológico tal que olvide las potencialidades transformadoras del amor en la política.

Así como los hermanos a veces se matan pero muchas veces también se aman, ocurre con la política que no solamente el cinismo o la lucha a muerte son las herramientas más efectivas para conseguir un propósito. Pensemos que Martin Luther King o Gandhi no terminaron muy bien sus vidas, pero sin el primero no podríamos imaginar en Esta-

dos Unidos a un presidente negro (que después de elegido actúe como un blanco más es harina de otro costal) y sin el segundo no creo que la India fuese hoy la democracia más grande del planeta. En ese sentido, la política movida por el amor a veces da mejores resultados que la movida por el odio y la fuerza: Hitler, Pol Pot o Mussolini tampoco terminaron muy bien que digamos mas, a diferencia de aquellos, la posteridad no muestra que sus estrategias hayan sido demasiado efectivas.

Pero sin irnos a casos tan extremos, pensemos en ejemplos como Schuman o De Gásperi constituyendo una Europa unida tras la Segunda Guerra y el éxito de su acción orientada por un criterio éticamente responsable.

En síntesis: el realismo auténtico debe tener en cuenta tanto el conflicto como la armonía, tanto la ambición egoísta como la donación al otro. Las dos tendencias constituyen al ser humano. No se trata de reeditar el clásico discurso edificante, sino de entender que no somos ángeles, pero tampoco demonios. Olvidar esto es cualquier cosa menos realismo.

En esta línea, cabe afirmar que la política es el espacio donde se puede construir realmente la fraternidad, y con esto no estoy despreciando la importancia de los movimientos sociales, de las ONG y todo eso, pero no son el espacio del bien común. Contribuyen, sí, a construir ese espacio, pero el espacio del bien común es el espacio político, sin ingenuidades. La política, hoy, es la única que puede devolverle a la persona la capacidad de desear su propio deseo, condición básica para vivir una vida que merezca ser vivida.

Cuando se combina esa estructura familiar de la que estaba hablando antes (sin paternidad, sin autoridad) con el consumo, *el goce reemplaza al deseo*, y quizá este sea el problema más grande de la vida contemporánea.

Cuando nosotros éramos chicos, para tener la pelota de fútbol número cinco de cuero, desde que uno la quería hasta que la tenía pasaba un buen tiempo. Hacía falta portarse bien, tener buenas notas en el colegio, y entonces con suerte se la traían Papá Noel o los Reyes Magos, o se la regalaban para el cumpleaños. Durante el mundial, Jorgito cumplió un año y le regalaron dos Jabulanis. O sea, no llegó a desearlas y ya las tiene. Su hermano de tres años, cada vez que ve algo en la tele lo pide y lo tiene. Cada vez que un compañerito aparece con algo nuevo, él lo quiere y lo tiene. Esos chicos no pueden desear, el goce sustituye al deseo. Cuando este chico crece y se enfrenta con la realidad no es capaz de tener ese momento de posposición que implica el desear la cosa. Como no puede, no es capaz de desear, va a acudir al goce inmediato que ocluya ese deseo. El goce inmediato que brindará la droga, internet, los jueguitos, la adicción; que estructure una personali-

dad desestructurada por otros lados, por falta, precisamente, de esa articulación que da un proyecto de vida, para el que hace falta tener idea de futuro, de esfuerzo con sentido. Porque desear significa *de-siderare*, liberarse del destino marcado ineluctablemente por las estrellas. Y si bien siempre el deseo será deseo de otro, uno puede elegir de qué otro tomarlo. Si bien siempre buscamos el reconocimiento de otro y eso le confiere poder a ese "otro", uno puede elegir de qué otro buscar el reconocimiento, incluyendo la posibilidad de que ese otro sea Dios mismo y liberarse así de todo poder terrenal, en la medida en que pensemos que la libertad es también -pero no sólo- la necesidad hecha conciencia.

Pero ¿quién puede devolver la capacidad de desear? Es decir, ¿quién puede decirle a ese chico o a este pueblo: "tu destino no está escrito, vos podés liberarte de las estrellas, vos podés ser artífice de tu propio destino y no un instrumento de la ambición de nadie"?: la política. Una política que al asumir el valor de la fraternidad entienda que somos seres humanos, ni ángeles ni demonios, y que no cabe sacrificar a nadie en el altar de la libertad o la igualdad, pero tampoco cabe resignarse a aceptar el escándalo de la injusticia. Sabemos que un mundo perfecto no es posible; pero eso no nos debe llevar al derrotismo, sino a tomar conciencia de que un mundo mejor sí es posible y vale la pena luchar para construirlo.

### Resumen

En el origen de la ciudad está el fratricidio (Caín y Abel, Rómulo y Remo y tantos otros ejemplos) cuando no hay un padre (instituciones) que establezca el límite y sea capaz de encauzar ese conflicto. Las ideologías basadas en los principios de Libertad o Igualdad pretendían alcanzar una sociedad libre de conflictos una vez que la sociedad se haya estructurado conforme al ideal. A partir de la Fraternidad, en cambio, es factible elaborar un marco de análisis y propuestas que asuman al conflicto como inherente a la condición humana. Si el vicio propio de la libertad es el egoísmo y el de la igualdad es la envidia, el de la fraternidad son los celos que sienten los hermanos. Así como el egoísmo hace referencia a la existencia de uno mismo y la envidia a la existencia del otro envidiado, los celos hacen referencia a un tercero. Esta referencia al tercero permite pensar la política y el derecho como búsqueda experimental de una justicia necesariamente provisoria.

**Palabras clave:** fraternidad - conflicto - política

## Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y Derechos Humanos<sup>1</sup>

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

Según el Papa actual "la cuestión central de la dignidad de la persona humana y los derechos humanos [son] un punto de encuentro entre la Doctrina de la Iglesia y la sociedad contemporánea" (Benedicto XVI 2009, p. 497): dicha *dignidad* es el fundamento de esos derechos que, "se convirtieron en el punto de referencia de un *ethos* universal compartido -por lo menos a nivel de aspiración- para la mayor parte de la humanidad", ya que "han sido ratificados por prácticamente todos los Estados del mundo" (*ibid.*). Lo muestra la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, reconocida por Juan Pablo II como "piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad" (Juan Pablo II, Discurso en la ONU 1979, pp. 1147-8).

Esas alusiones a la "sociedad *contemporánea*" y al "*progreso moral*" están suponiendo la *historicidad* intrínseca del gradual *reconocimiento* de esos derechos, aunque surjan de la misma condición *natural* y *estructural* humana, que los hace *universales*, *inalienables*, *inviolables*, más allá o más acá de los *contextos históricos*, raciales, culturales, de género, etc. Benedicto XVI parece aceptar dicho carácter histórico al conectar la toma de conciencia actual casi universal de los derechos fundamentales, con sus graves violaciones en las dos guerras mundiales y por los regímenes totalitarios del siglo XX. De ahí que las experiencias colectivas de injusticias históricas (Hilpert 1998) sean un motor de los mencionados reconocimientos progresivos de derechos, según la dialéctica -explicitada por Enrique Dussel- entre el derecho vigente *a priori* en una determinada época y cultura, y la

<sup>1</sup> Publicamos el original español de la entrada "Doutrina social da Igreja", que aparecerá (en portugués) en la *Enciclopédia Latino-americana de Direitos Humanos*, organizada por los Prof. Antonio C. WOLKMER y Antonio SIDKUM (Brasil).