

# Fraternidad, conflicto y realismo político

## Claves para pensar la integración desde América Latina

*Enrique Del Percio<sup>1</sup>*

Recibido en Enero 2012, aprobado en Marzo 2012

### Resumen

En el origen de la ciudad está el fratricidio: Caín y Abel, Rómulo y Remo y tantos otros ejemplos. Por eso, a partir de la Fraternidad como piedra angular de la teoría política 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 como búsqueda experimental de una justicia necesariamente provisoria.

### Palabras clave:

Fraternidad - conflicto - política - justicia.

### Abstract

Fratricide has existed since the origin of the city: Cain and Abel, Romulus and Remus and many other examples. Because of that, departing from fraternity as a cornerstone of political theory is feasible to develop a framework of analysis and proposals that take the conflict as inherent to the human condition. If the own vice of freedom is selfishness and the one for equality is envy, the one for fraternity is jealousy brothers feel. Just as selfishness makes reference to the existence of self, and envy to the existence of the other, jealousy refers to a third party. This reference to a third party sees politics as an experimental search for a necessarily provisional justice.

### Keywords

Fraternity - conflict - politics - justice.

---

<sup>1</sup> Doctor en filosofía jurídica - Profesor de Sociología Jurídica y de la Dominación - Universidad de Buenos Aires

## 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>2</sup> pensé que está muy bien que se lo haya olvidado. Si tomamos en cuenta la conducta de los *fratres*<sup>3</sup> 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.

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 (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 el problema de los hermanos que se matan en los mitos fundacionales de prácticamente todas las culturas<sup>4</sup>.

---

2 A. Baggio. (Comp.) *La fraternidad: el principio olvidado*. Ciudad Nueva. Buenos Aires. 2006.

3 Si bien la expresión latina *frater* designa a los hermanos varones, tal como los de los ejemplos citados, empleo la palabra “fraternidad” como sinónimo de “hermandad”, incluyendo a las hermanas; escribir fraternidad/sororidad es complicar demasiado la cosa, y el término “hermandad” no remite en modo directo a los otros dos valores del lema revolucionario francés.

4 A. Baggio. (Comp.) *La fraternidad en perspectiva política*. Ciudad Nueva, p. 173.

Más para poder adentrarnos en la temática específica de la fraternidad es menester hacer una breve referencia a dos cuestiones previas: las concepciones de la sociedad y los tipos de conflicto.

### **Concepciones de la sociedad e ideologías políticas**

1) *Preeminencia del individuo sobre la sociedad*: En líneas generales, aquellos que tienden a privilegiar la libertad por sobre la igualdad suelen entender a la sociedad como una mera yuxtaposición de individuos: lo que importa es cada individuo y cada familia, pero la sociedad como tal no existe. Así lo han sostenido políticos como Margaret Thatcher o Ronald Reagan y teóricos como Frederick Hayek o Robert Nozick así como muchos dirigentes, académicos y comunicadores sociales de nuestra América. Si la sociedad no existe, tampoco puede existir algo así como la justicia social. Como no hay sociedad, la justicia social es un mito, fuegos artificiales usados por los políticos pícaros para engañar a los votantes, o argumentos de gente bien intencionada pero que nada entiende de las leyes de la economía. Nadie tiene derecho a meter la mano en nuestro bolsillo para pagar cosas tales como salud, educación o transportes para los que menos tienen. Uno puede donar por compasión o caridad, pero no es justo que se le quite dinero compulsivamente para esos fines. Sin embargo, eso no implica que no deba haber Estado. Éste debe existir porque si todas las actividades quedaran en manos de los particulares, también la gestión de la seguridad sería cuestión de los individuos, y desde Hobbes sabemos lo que acontece en esos casos. Por eso, es necesario que haya una agencia encargada de velar por la seguridad de nuestros bienes y nuestras vidas, una agencia que tenga el monopolio de la aplicación legítima de la fuerza. Claro que el director de esa agencia tendría tanto poder que nadie estaría seguro en la comunidad por él custodiada. Entonces, se requiere ponerle límites: su mandato será por un período determinado, será elegido por los mismos a quienes debe brindar seguridad, no actuará por su propia voluntad sino ejecutando las indicaciones de una asamblea, y se creará un cuerpo especialmente capacitado para dirimir los conflictos entre los individuos. Siempre se ha de tener presente que el único cometido de toda esta organización es garantizar la seguridad, no meterse con otros temas. O sea: el llamado “Estado mínimo” moderno con su división de poderes.

2) *Preeminencia de la sociedad sobre el individuo*: Aquí convergen desde platónicos, durkheimianos y marxistas de manual, hasta líderes como Hitler (con la unidad de *Volk*, *Reich* y *Führer*) o Stalin (con su apelación a la “Santa Madre Rusia” durante la Segunda Guerra). Es el punto de contacto entre el extremo de los cultores de una sociedad fuertemente jerarquizada y estratificada con los partidarios de un hiperintervencionismo estatal en toda la economía para garantizar la plena igualdad de todos los ciudadanos. En ambos casos, se piensa en una sociedad perfecta, libre de antagonismos a la que se llegará cuando se haya vencido a los enemigos. Como explica Zizek: “la fantasía ideológico-

social es construir una imagen de la sociedad que (...) no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria. El caso más claro es, por supuesto, la perspectiva corporativista de la Sociedad como un Todo orgánico, un Cuerpo social en el que las diferentes clases son como extremidades, miembros, cada una de las cuales contribuye al Todo de acuerdo con su función -podríamos decir que la ‘Sociedad como Cuerpo corporativo’ es la fantasía ideológica fundamental. ¿Cómo tenemos en cuenta entonces la distancia entre este punto de vista corporativista y la sociedad de hecho escindida por luchas antagónicas? La respuesta es, claro está, el judío: un elemento externo, un cuerpo extraño que introduce la corrupción en el incólume tejido social. En suma, ‘judío’ es un fetiche que simultáneamente niega y encarna la imposibilidad estructural de ‘Sociedad’<sup>5</sup>. Esto vale para el corporativismo fascista pero vale también para el régimen soviético de cuño igualitarista, sólo que el judío estaba encarnado en el capitalista, en el burgués o en el traidor a la clase.

3) *Sociedad e individuo como relación*: Sobre esta concepción se basa la idea de erigir a la fraternidad como eje de una reflexión filosófico política. Las dos posturas anteriores parten de una visión esencialista: o la esencia está del lado del individuo y la sociedad es una mera agrupación de tales esencias, o la esencia está del lado de la sociedad y el individuo es tan solo un componente de la misma. Pero si pensamos que la relación no es una categoría de “segundo nivel” frente a la esencia sino que, por el contrario, como bien entiende por ejemplo la filosofía andina o la teología trinitaria tomista, la relación es una categoría fundante de la realidad, entonces podemos pensar que el individuo existe en tanto que es en relación con los demás y con el cosmos, y que, por ende, también la sociedad existe en tanto que es la articulación de esas relaciones. Relaciones que por cierto no son necesaria ni naturalmente armónicas.

### Tipología del conflicto

Retomando el tríptico de la Revolución Francesa (libertad, igualdad, fraternidad), con la libertad o la igualdad solas es posible imaginar un escenario social no conflictivo, lo que en principio, no sería más que un error o un caso de tantos de desacople entre alguna teoría y la realidad. El problema es que muchas veces al intentar llevar estas ideas a la práctica, acontece que por negar el conflicto se termine negando 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 buena parte de los problemas más acuciantes que enfrenta la humanidad 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 mientras

---

5 S. Žizek, *El sublime objeto de la ideología*.

gracias a una buena educación todos aprendan a adaptarse a las reglas. 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 cuando esta dialéctica se resuelva por el triunfo de aquellos desaparecerá “la madre de todos los conflictos” y por lo tanto viviremos en una sociedad donde seguirá habiendo conflictos y antagonismos, pero de otro calibre y tenor.

Mas al introducir la fraternidad, aparece el conflicto como constitutivo de la política. En lugar de detenerme a analizar las distintas definiciones de conflicto, prefiero tomar como base algunas de las principales reflexiones en torno al mismo y elaborar una tipología que nos será de utilidad para seguir avanzando:

C O N F L I C T O	CONTRADICCIÓN	CANALIZABLE
		ARTICULABLE
	ANTAGONISMO	LITIGIO
		DIFERENDO

Hablaremos de conflicto como *contradicción* cuando las partes pueden llegar a algún tipo de acuerdo. Esa contradicción es *canalizable* cuando el acuerdo se da en pos de un objetivo común. Éste es, por ejemplo, el sentido que le da Dahrendorf<sup>6</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”. No sólo encontramos estas ideas en Dahrendorf. Más aún: en buena parte de las tradiciones teóricas liberales y socialistas esto está presente y sería indudablemente injusto adjudicar al liberalismo o al socialismo como tales ese reduccionismo al que me referí dos párrafos atrás. Pero en muchas prácticas políticas derivadas de esas ideologías (pensemos en los regímenes neoliberales latinoamericanos de los noventa, en Reagan, Thatcher y en teóricos con gran influencia sobre esos regímenes como Fukuyama por un lado, o en los “socialismos realmente existentes” como la ya desaparecida Unión Soviética) se actuó como si fuera posible eliminar la raíz del conflicto social.

6 R. Dahrendorf. *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*. Rialp, 135.

Entiendo por contradicción *articulable* la situación que se da entre sectores subalternizados que articulan sus demandas frente a un enemigo común. Por ejemplo a mediados del siglo XIX Flora Tristán advierte que hay una analogía entre la situación de las mujeres, los trabajadores europeos, los negros esclavos y los indígenas del Perú, pero entre unos y otros aparecen contradicciones que dificultan la necesaria articulación de sus demandas de justicia. La relación entre estos sectores es conflictiva: los trabajadores varones sometían a la mujer, despreciaban a los negros e ignoraban a los indígenas (algo parecido va a plantear un siglo más tarde Aimé Césaire al renunciar a ser parte del Partido Comunista) y muy pocos pudieron entender cabalmente las propuestas de Flora. Sin embargo, la propuesta de emancipación universal que la increíble heroína proponía no era nada absurdo: entre todos ellos había algo en común, algo analógico; el analogado principal estaba dado por la situación de injusticia. La analogía no excluye la dialéctica interna (por eso hablo de relación anadialéctica) pero permite pensar en una suerte de “traducción”<sup>7</sup> tanto de las demandas como de las experiencias de unos y otros, lo que genera una fraternidad transicional frente a la estructura de dominación que basa en esa injusticia su propio poder. Los autores de la llamada “izquierda lacaniana” como Jorge Alemán, Chantal Mouffe o Ernesto Laclau aportan -desde una perspectiva distinta pero convergente- análisis riquísimos para seguir pensando esta articulación.

Cuando hay antagonismo el acuerdo no es posible. Este desacuerdo puede darse como *litigio* en el caso en que un sector imputa a otro una falta y el otro puede defenderse pues existe un lenguaje común. Es el caso de las luchas entre obreros y empresarios cuando no hay una intervención estatal que las canalice o el de las luchas por la independencia en América Latina entre las elites criollas y las ibéricas. El litigio no excluye la lucha armada, mas esta debe darse además con una legitimación argumentativa que implica una discusión y un reconocimiento del otro aún como enemigo. Pero no siempre el antagonismo se presenta de ese modo. En ocasiones, los subalternizados (los negros, los indígenas y otras víctimas) directamente no son escuchados; no es que no tengan voz, sino que además de invisibilizados son “inaudibilizados”. Los negros esclavos lucharon desde el inicio mismo de la esclavitud para liberarse; sin embargo ni siquiera conocemos esa parte de la historia. Recién cuando los abolicionistas blancos comenzaron a criticar la esclavitud el tema pasó a ser objeto de debate: estamos frente a lo que Lyotard llamaría el *diferendo*. Es el caso en que las reglas y el idioma del conflicto lo pone una sola de las partes y la otra no tiene la fuerza suficiente como para cambiar las reglas o adaptarse a ese lenguaje, al punto que el daño sufrido por la víctima carece de significación para el victimario. En palabras de Manuel Reyes Mate, “como las significaciones son establecidas por la parte dominante con pretensiones de validez universal,

---

<sup>7</sup> Tomo este concepto de B. Santos, *Una epistemología del Sur*, 18.

podiera parecer que lo que la parte dominante establezca como justo o injusto es entendido por todos. Pero no hay que confundir la mudez de las víctimas con la hegemonía de sentido que le dan los dominantes o del sentido dominante. (...) Entre la experiencia del esclavo y las prácticas abolicionistas hay un abismo, un ‘diferendo’, porque tienen lenguajes incomunicados debido a que el único que vale es el del abolicionista que, en cuanto lenguaje, es el mismo de los partidarios de la trata de esclavos”<sup>8</sup>

Una concepción fraterna de la política exige que aquellos que pueden ser escuchados ofician de traductores de los que tienen voz pero no se los escucha. No es una exigencia ética (o no es *sólo* una exigencia ética) sino que es una exigencia política: si no se los escucha, los de abajo terminan haciendo crujir toda la estructura. Y si los de abajo llegan arriba, toman el mismo lugar de sus antiguos amos sentando las bases de un nuevo conflicto futuro.

Nunca me gustó eso de ser “la voz de los que no tienen voz” pero al mismo tiempo, suelo sentir que es útil e importante aprovechar mi condición de docente universitario y mi posibilidad de publicar y ser leído en distintos ámbitos, para hacerle llegar a muchos la noticia de serias y graves injusticias que pasan desapercibidas cuando son denunciadas por los que las padecen. Ellos tienen voz y dicen cosas. ¡Vaya si las dicen! Pero no sólo no son escuchados, sino que muchas veces ni siquiera son oídos. Creo que en esas ocasiones uno juega el papel de traductor. Se sabe: *traduttore traditore* (“traductor traidor”). Por más que uno quiera ser fiel al texto traducido, siempre se lo traiciona. Lo mismo pasa cuando se traduce el reclamo de aquellos que no pueden litigar: uno procura transformar el diferendo en litigio, aún sabiendo que es imposible que esto se dé en plenitud. Pero a diferencia del que se considera “la voz de los que no tienen voz”, el traductor no se pone en un lugar de mayor relevancia que el traducido, sino al contrario: el traducido figura en la portada y el traductor en los créditos.

Así, el *primer paso* de una política fraterna consistiría en transformar el diferendo en litigio al modo en que lo hicieron los españoles Bartolomé de las Casas o Fray Antonio de Montesinos traduciendo el reclamo de los hombres y mujeres que ya poblaban estas tierras antes de la invasión ibérica, o el indígena Guamán Poma de Ayala que tradujo literalmente del quechua textos y reclamos, además de escribir la impresionante “Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno” empleando en su argumentación las mismas categorías cristianas del conquistador, o Harriet Beecher Stowe en “La cabaña del Tío Tom” haciendo visible y audible la injusticia a que eran sometidos los negros esclavos en el Norte de nuestro continente.

---

8 M. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*.

El *segundo paso* consistiría en pasar del litigio a la contradicción. El litigio en general es un juego en el que todos pierden, aún los supuestos vencedores. Pierden en términos materiales pero también en términos de reconocimiento y autorrealización, como explica Hegel en la dialéctica del amo y del esclavo. Claro que no es cosa sencilla dar este segundo paso.

En efecto, cabría pensar que si cada uno defiende inteligentemente sus propios intereses, entonces sería posible armonizarlos pues todos advertirían que en el litigio o bien todos pierden o, en el mejor de los casos se trataría de un juego de suma cero, donde lo que unos ganan es lo que otros pierden, mientras que si se canaliza el conflicto todos pueden salir ganando en una sociedad justa. Esto es correcto como principio de filosofía política, salvo por el hecho de que es muy difícil encontrar a alguien que defienda con inteligencia su propio interés, y esto por diversas razones:

a) Unas de carácter sociológico: Los poderosos siempre tienden a creer que el orden social está estructurado correctamente, siendo “natural” que ellos estén arriba. Como enseñó Pareto, la historia es el cementerio de las aristocracias, pues éstas son incapaces de advertir los cambios y la presión que pueden llegar a hacer los de abajo para transformar la situación. En otros términos: *todos pueden recuperarse de un fracaso, pero muy pocos pueden recuperarse de un éxito*. Una vez que una elite tuvo éxito en llegar a ocupar el vértice de la pirámide social, pasa a considerar que ese es el lugar que le corresponde, se instala allí cómodamente y no mira para abajo más que para ordenar reprimir a los descontentos que están moviendo la base de la pirámide.

b) Otras de carácter antropológico y psicológico: El deseo capitalista es un deseo ilimitado de bienes materiales. Es la secularización del deseo cristiano: qué le puede importar al santo la tierra y cuanto ella contenga, si lo que desea es algo mucho más alto. Es algo que está más allá del todo y de la nada, como en la poesía de San Juan de la Cruz. El capitalista también lo quiere todo, también para él es insuficiente la tierra y cuanto ella contiene. Pero el todo del deseo capitalista no es ese Amado al que todos pueden acceder, sino que es el universo material que está ahí para ser consumido, y una vez consumido sólo queda la autofagia. La cuestión ambiental es un claro ejemplo de cómo el tipo humano capitalista puede ir contra sus propios intereses vitales con plena consciencia. No se trata de decir “perdónalos, pues no saben lo que hacen”. Lo saben, y aún así lo hacen.

c) La cosa no es monopolio de los poderosos. Tampoco los del medio o los de abajo actuamos siempre conforme a lo que la defensa de nuestros intereses nos aconsejaría. Le pido prestado un ejemplo a Zizek: un empleado de comercio está ahorrando para comprar su primer auto y aparece un genio que le dice:



“te regalo el auto que estás queriendo adquirir a condición de que le digas a tu cuñado que le voy a regalar una Ferarri *testa rossa*.” Y el empleado prefiere quedarse sin su auto...

Es decir, es verdadero el principio de que si cada uno defendiera con inteligencia su propio interés sería posible construir una sociedad justa canalizando los conflictos de tal modo que los mismos no devengan antagonismos. Pero el ser humano (al menos en los últimos miles de años) no ha dado muestras de actuar siempre conforme los dictados de su razón, entiéndase esta palabra en el sentido que fuere.

Dada esa dificultad de canalizar el litigio, lo más probable es que el *tercer paso* consista en traducir las demandas de cada colectivo víctima de una injusticia para poder articular eficazmente sus luchas. Para profundizar en esta línea, poca ayuda nos dan los teóricos de la justicia al estilo de Rawls, Habermas o Rorty los que, más allá de las diferencias sustanciales que tienen entre ellos, están unidos por un común olvido de la memoria como categoría fundamental para pensar la injusticia. En cambio, sí resultan insoslayables los filósofos judíos al estilo de Benjamin o Rosenzweig o los contemporáneos Metz, Scannone o, sobre todo, Reyes Mate. Si no tomamos en serio a la memoria activa terminamos ignorando el despojo secular que pesa sobre nuestros pueblos originarios, la subordinación cultural de la mujer, la expoliación de los trabajadores o el rigor de la ley aplicado contra los esclavos y, entonces, exigimos que todos ellos se comporten en un pie de igualdad con los vencedores de la historia en el terreno de la comunidad argumentativa. Memoria que no puede limitarse al propio sufrimiento del grupo de pertenencia pues esa memoria limitada sólo engendra odio y resentimiento y con eso nada puede ser construido. Es preciso que el ejercicio de traducción amplíe la memoria al sufrimiento del otro e, incluso, del tercero. Pero dejemos acá la cuestión del tercero para retomarlo en breve.

La memoria del propio sufrimiento genera en cada colectivo una fraternidad vertical fuerte, a la que es necesario agregar una fraternidad horizontal o provisional producto de ese ejercicio de traducción/articulación. Para aportar a las estrategias de construcción de este tipo de fraternidad nos resulta de suma utilidad la teorización efectuada por la corriente ya citada de la izquierda lacaniana. También volveré en seguida sobre esto.

### **La fraternidad como categoría política**

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; éstas 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 (al menos en sus versiones más simplificadas y difundidas) 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 concebir a la sociedad futura al modo del 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 las principales manifestaciones empíricas 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 posible pensar la utopía de una sociedad mejor.* Es en ese sentido que la fraternidad 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 a partir de la fraternidad deviene justicia social, trascendiendo la noción de redistribución de los ingresos y de 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>9</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 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 *tu* en diálogo, lo único que hay es un constante intercambio de roles: el *yo* cuando deja de hablar pasa a ser *tu* y el *tu* habla en tanto que *yo*. Es 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.

Acá vale la pena mencionar a Levinas y su superación del yo-tu buberiano. Si nos quedamos en Buber corremos el riesgo de entender al *tú* como un *alter ego*, como un otro yo del cual, a su vez, yo soy su otro yo. Idolatría recíproca, mutuo espejo, egoísmo de a dos, son algunos de los vicios hacia los que fácilmente puede desplazarse la relación dual y en los cuales la alteridad desaparece. Como explica Marion: “el modelo del espejo deja intacta la aporía del yo como *alter ego* (...) el otro, o bien no aparece, o bien es un reflejo del único *ego*, el que yo pongo en funcionamiento. La razón de esta desastrosa alternativa de echa de ver con facilidad. En el espejo no veo nada o, mejor dicho, me veo solamente a mi mismo. La alteridad resulta una apariencia y el otro desaparece en ella en la misma medida en que sólo aparece en ese desdoblamiento. La

---

<sup>9</sup> Para una perspectiva crítica del problema del reconocimiento en la obra de Axel Honneth cfr. A. Boitano. *La (im)posibilidad del reconocimiento* en Actas del II Congreso Uruguayo de Filosofía. Asociación Filosófica Uruguaya, 100.

alteridad, cuando se limita al dual entre yo y lo visible nunca alcanza al otro o lo mata”<sup>10</sup>.

### Universalidad y experimentalidad

Sin ánimo de entrar en definiciones en virtud de lo expuesto más arriba, 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>11</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 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 una pretensión (no una realidad) necesaria para que el sistema como tal funcione. Claro que universalidad no es sinónimo de totalidad. Más aún: en ocasiones (*siempre* diría Laclau) es una particularidad la que, al universalizar su demanda, construye la fraternidad necesaria para transformar la realidad imperante. El ejemplo clásico que da el propio Laclau es el del sindicato polaco *Solidaridad*: a partir de una demanda particular realizada por los trabajadores de Gdansk todos los reclamos de transformación planteados por múltiples sectores de la sociedad polaca se articulan en una universalidad que genera un cambio radical en Polonia primero y en el resto del bloque socialista después.

Por su parte, la experimentalidad implica negar validez a las teorías que describen la sociedad perfecta de una vez y para siempre o que dan la receta necesaria para tomar la decisión adecuada, olvidando que la decisión política en última instancia es una apuesta. La teoría permite achicar el margen de error, pero no puede eliminar ese espacio de incertidumbre propio de toda decisión humana.

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

---

10 J. L. Marion. *El tercero o el relevo del dual* en Strómata, Buenos Aires, Enero-Junio 2006, p. 100. En el mismo número hay excelentes trabajos sobre el tema, además del citado, de Zamagni (para quien el olvido del tercero es el principal déficit de la ciencia económica liberal, y cuyas reflexiones al respecto cobran hoy especial actualidad para entender la crisis contemporánea y las demandas de los “indignados”), Scannone, Greshake y Zarazaga. Para un análisis en profundidad de las implicancias del tercero ver también la obra de Paul Ricoeur y de Roberto Esposito.

11 A. Baggio., cit., p. 95.

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!”. Esos sueños de perfección no son sino una manifestación del anhelo de volver al útero materno. Sueños muy racionales; sueños de la razón que produce monstruos, al decir y dibujar de Goya.

Vale acá señalar una posible objeción a la centralidad que pretendemos adjudicar a la fraternidad: su no exigibilidad. Un parlamento puede dictar leyes que obliguen en materia de libertad e igualdad pero no puede hacerlo en materia de fraternidad. Por ejemplo, se pueden establecer normas que garanticen la libertad de expresión o de movimientos, o que regulen directa o indirectamente la propiedad privada, la distribución de bienes o servicios o el acceso a educación, cargos o empleos contribuyendo así a una mayor igualdad. En cambio, no es tan simple (o quizá directamente no sea posible) dictar leyes que ordenen o prohíban conductas fraternas. Lo que ocurre es que este principio no es del mismo orden. La fraternidad se vincula con la cuestión del reconocimiento y, haciendo un uso impropio de la lectura que Honneth hace de Hegel, digamos que corresponde distinguir entre tres formas de reconocimiento recíproco: el reconocimiento concreto e inmediato (familia, amigos, grupos primarios), el universal y abstracto (que es precisamente el ámbito del derecho, y por tanto el que privilegia cierta filosofía política y jurídica) el universal y concreto (la eticidad) y, en estrecha vinculación con éste, pero superándolo críticamente, el *universal situado* del que habla el filósofo Mario Casalla.

La mera eticidad hegeliana (al menos en la lectura canónica) lejos está de hacer justicia a las víctimas de la historia: es Caín olvidando a Abel y Rómulo olvidando a Remo. El universal situado es el momento dialéctico de la fraternidad. No es un particular universalizado: el sujeto europeo conquistador erigiéndose en *El* sujeto; las instituciones europeas modernas erigiéndose en *Las* instituciones. Pues bien, así las cosas, podemos sostener que mientras el

derecho se ubica en el momento de la universalidad abstracta con todo lo que esto implica (no se asuste el amigo lector que no voy a desarrollar acá estas implicaciones, pero piense, por ejemplo, en la crítica que hace Marx en *La cuestión judía* a las libertades e igualdades abstractas que alcanzan a todos en tanto que ciudadanos pero cuyo goce efectivo sólo alcanza a unos cuantos, o en las críticas que hace Boaventura de Souza Santos al monismo jurídico, o en la larga lista de filósofos judíos como Rozensweig, Benjamin o Levinas y su rescate de cada singular frente a las abstracciones del derecho moderno) la fraternidad puede ser entendida como la posibilidad de una fundamentación *débil* (en el sentido que da Vattimo a este concepto), pero eficaz una vez caídas las fundamentaciones fuertes derivadas de la libertad o de la igualdad que se movían cómodamente en el ámbito del universal abstracto.

En términos de historia contemporánea, se puede percibir que desde las revoluciones norteamericana y francesa a lo largo de todo el siglo XIX la libertad se fue plasmando en leyes e instituciones y desde la revolución rusa y el constitucionalismo social el principio igualdad fue central en el siglo XX. Pero la caída del Muro de Berlín marca el inicio de un serio retroceso en la consolidación de este ideal igualitario, así como el derribo de las Torres Gemelas marca el inicio de otro serio retroceso, esta vez en el campo de las libertades. Esto señala la crisis de las ideologías en sentido fuerte, pero muestra también la emergencia de algo nuevo. Qué será eso nuevo aún no lo sabemos. Está claro que un mundo peor es posible, muy posible. Pero también está claro que la toma de conciencia ecológica, el reconocimiento de los derechos de aquellos que no tienen derechos legalmente reconocidos y la creciente preocupación por evitar todo tipo de discriminación, son algunos de los signos de los tiempos que nos permiten pensar que el siglo XXI puede llegar a ser el siglo de la fraternidad.

### **El “yo fuerte” típico de la modernidad**

Cabe pues preguntarse por qué pareciera ser que recién ahora estamos descubriendo o, al menos, redescubriendo a la fraternidad como ese principio fundante. 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 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 esa modelo le sacamos su cuerpo y su vida, ¿dónde queda el “yo” que es dueño de ambos? A veces se escucha decir: “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.

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>12</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.

Es cierto que no es lo mismo la tradición judía con Isaac que no es sacrificado por su padre, que la tradición griega que se inicia con Ifigenia sacrificada por Agamenón; no es lo mismo el drama judío que encuentra una resolución favorable al ser humano, que la tragedia griega en la que no hay auténtica solución posible. Pero no toda la Biblia es sólo drama: el grito de la hora nona, el grito de Jesús abandonado por el Padre no tiene nada de drama; es tragedia,

---

12 K. Jaspers. *Introducción a la filosofía*, 139.

pura tragedia. *Kenosis* que funda una nueva noción de fraternidad: somos hermanos *porque* el Padre se ha ocultado. No voy a abundar acá en este tema tratado desde perspectivas diferentes y enriquecedoramente contradictorias, por Baggio, Badiou y Hinkelammert.

Prefiero dejar, como al pasar, una cita de Greshake sobre la filosofía griega, tema sobre el que volveremos en seguida: “la comunicación está, como el pensamiento griego todo, bajo el primado absoluto de la unidad: ‘Toda multiplicidad está ordenada a lo Uno’ (...) El centrarse en lo Uno resulta, en última instancia, de la necesidad del hombre de hallar ‘detrás’ de la enmarañada y caótica multiplicidad de la vida, un fundamento y una estabilidad. Para decirlo en pocas palabras, un *kosmos*, un orden, y ello en una mónada invariable o bien en esencias universales invariables. Consecuencia de todo esto es la falta de significado que se le atribuye a la categoría *relación*, que no por azar aparece en último lugar en la tabla aristotélica de las categorías. Pues a la relación necesariamente le corresponde la multiplicidad: al menos dos que estén envrelación recíproca. por eso el ser verdadero, el ser real, excluye la relación, por eso el ser verdadero y real es, en el pensamiento antiguo, ‘ser en sí’ y ‘ser para sí’. El verdadero ser es, para decirlo en una palabra, el ser substancial. Por eso la comunicación es, en la Antigüedad, un modo derivado, de segunda jerarquía, de la realidad.<sup>13</sup>”

Mencionemos al pasar la importancia que tiene en esto la institución de la confesión auricular y secreta durante la Baja Edad Media europea, tan bien analizada por Foucault, y pasemos a los hechos más relevantes al respecto acaecidos durante la Alta Edad Media.

Primero, la influencia del santo patrono del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial (BM) que es el monje benedictino 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. Ésta 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

---

13 G. Greshake. *Comunicación: “Origen y significado de una idea teológica”*, 40.



el propio Dios se haga hombre para que él se entregue en pago de la deuda”<sup>14</sup>. Es el lenguaje del FMI. Pago, obligación, es justo pagar la deuda...

En el año 2002 Argentina se encontraba en el momento más álgido de la crisis motivada por la cesación de pagos de su deuda externa. En esos días 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 supervisar y ‘aconsejar’. 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.

Asimismo, como explica Reyes Mate “al derecho le importa mucho más reparar la dignidad ultrajada de la ley que el daño causado a alguien en concreto. El desplazamiento del ser a la acción no ha sido una improvisación sino resultado de un largo proceso en el que han dejado sus huellas los avatares de la historia cultural de occidente. El primer ataque a la fortaleza de la objetividad viene de la propia teología. Ya antes de Santo Tomás, Anselmo había construido

---

14 F. Hinkelammert. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*.

una visión religiosa del mundo marcada por la relación directa con Dios y el sometimiento a su voluntad cual regla suprema, la bondad de sus actos, no reside en ninguna referencia interna al propio acto, tal como entendían Santo Tomás y Aristóteles el acto virtuoso, que era tal si respondía a las exigencias del *telos* de la naturaleza humana, sino en el sometimiento a una regla externa. Gracias a la revelación y a la regla monástica el hombre cumple la voluntad divina. Esta visión global afecta a la justicia, que será vista como una voluntad superior dirigida a los individuos. El hombre justo es el que cumple la voluntad divina. Ahí se insinúa ya un desplazamiento voluntarista, pues lo justo acontece cuando se realiza la voluntad divina y no cuando se responde de una injusticia real.<sup>15</sup> Este planteamiento será central en el pensamiento nominalista, como veremos enseguida.

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 Anselmo ni Descartes pensaron en legitimar con sus ideas la estructura de dominación moderna; pero esta estructura de dominación echó mano de sus ideas para legitimarse. Es que las ideas impregnan la realidad social al modo 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 negaba 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 indirecta.

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 éste decía ‘Dios

---

15 M. Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, 142.

Trino y Uno', ellos ponían 'Dios Uno y Trino'. Justo es señalar que el autor de la Summa expresó en toda su profundidad la idea de que en Dios cada una de las personas divinas se constituye a través de la relación; ser persona en Dios es relación subsistente, y, por tanto, comunicación con las otras personas. Greshake destaca claramente la importancia de la concepción tomista como superación del sustancialismo y la adoración por el Uno que viene del legado griego. Pero acá no nos importa lo que dijo el Aquinate sino cómo sus ideas fueron interpretadas y utilizadas. La estructura de dominación siempre hace de las ideas el uso más funcional.

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 (*ídem*) 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 hace que sea posible 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 insoportable 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 aquél 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 quien es por su industria, por su comercio, por su inteligencia.

Por eso el burgués primero le va a “inventar” la perspectiva, le va a decir al artista: “pinte el mundo desde mi centralidad, como yo lo veo”. Son los tiempos de Guillermo de Ockham, el padre del nominalismo, esa reacción contra la concepción estática propia de esa razón metafísica medieval que buscaba comprender a Dios como el Ser, como ‘sustancia suprema’: “el nominalismo quiere poner de relieve precisamente que Dios es libertad absoluta, el sujeto libre supremo, que como tal está por encima de todos los órdenes, de todas las categorías y todos los criterios, incluso por encima de los que él mismo ha establecido y con los que libremente se ha comprometido. Dicho sucintamente,

en el nominalismo Dios es el sujeto supremo, aislado, absolutamente inalcanzable para los hombres, que sobresale por su discrecional libertad, que carece de toda atadura y que por eso está enteramente en sí”<sup>16</sup> A esta imagen de Dios le corresponde (imagen y semejanza...) una nueva imagen del hombre (no de la mujer; ahora ya Dios es definitivamente varón). Un hombre solitario, que está enteramente en sí; no relacional. “Y ese sujeto está, como individuo, frente a un Dios sujeto infinitamente excelso. Con ello la relación religiosa se individualiza. La fe en la Trinidad se retira en penitencia a un segundo plano”<sup>17</sup>

No sólo el sujeto sino el Estado van a asumir las mismas características de ese Dios cuya ley -dicho sea de paso- no depende ahora de la racionalidad intrínseca de la misma sino de su puro arbitrio.

Después el burgués le va a decir al artista “pínteme a mí, hágame un retrato”. Y ya estamos en plena modernidad. Es decir, cuando este burgués asume e incorpora esas 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>18</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?

### **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 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? Ocurre que entonces había un tipo de fraternidad que podríamos llamar *fraternidad segmentada*,

---

16 G. Greshake. *op cit* p. 142.

17 Idem.

18 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*.

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. 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 uno 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 o con los mismos empleados en la oficina. Asimismo, va a vivir siempre en el mismo barrio. Posiblemente alguna vez migre, como cuando mis abuelos cuando vinieron de Galicia, pero una vez que se establecen en el barrio ponen un almacén, después el almacén pasa a ser restaurante, 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 cuando pudiera 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 quién 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 otra ocasión.

### **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 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>19</sup>, Greshake<sup>20</sup> o Zarazaga<sup>21</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

---

19 P. Coda. *Dios Uno y Trino* Secretariado Trinitario.

20 G. Greshake. *El Dios Uno y Trino*.

21 G. Zarazaga. *Dios es Comunión. El nuevo paradigma trinitario*, 173-236.



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>22</sup>. Desde Hobbes en adelante, cuando las sociedades comienzan a secularizarse y en función del proceso que vimos más arriba, 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 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.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que un Estado es más soberano en cuanto más y mejor se vincule con otros Estados. La Unión Europea, más allá de la crisis que hoy atraviesa es un claro ejemplo de esto. El proceso de integración que vive nuestra América es otro ejemplo: cada uno de nuestros países incrementa su capacidad de decisión soberana en materia económica, cultural o militar si lo hace junto a los otros países de la región.

Obvio, no estoy hablando de una relación ingenua conforme a la cual como somos todos buenos hermanos sólo queremos el bien de los demás. Digo que somos hermanos y no es fácil ser hermano. 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

---

<sup>22</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* P. Coda, y L. Žák, (Comp.).

la ley primera”, dice Martín Fierro, el héroe del poema nacional argentino. 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>23</sup> no 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 señor Juan Carlos de Borbón que vive en Madrid y se cree el rey de España y el señor Jorge Gómez que vive en Medellín y se cree el rey de Colombia, 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* (entendiendo la *relación* en el doble sentido de *relato* y de *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...

Pero esto nos lleva de la mano por un sendero que bien vale explorar: el ejemplo que dí (tomado de Lacan) vale en sentido estricto para el tipo de relaciones propios de una sociedad estratificada estamentalmente, en la que el noble tiene una suerte de ‘aura’ que obliga a la obediencia e incluso a la veneración por parte de sus vasallos. Allí encontramos una fetichización de las personas. En cambio, en las sociedades estratificadas por clases sociales, donde lo que cuenta para ubicar a la gente más arriba o más abajo en la escala social es el dinero que se tiene y/o que se gasta, lo que encontramos es la fetichización de la mercancía lo que genera una situación que podemos llamar de “fetichización indirecta” de la estratificación social o, para decirlo con las palabras de Marx: en la sociedad precapitalista “sea cual fuere el juicio que nos merezcan las máscaras que aquí se ponen los hombres al desempeñar sus respectivos papeles, el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas entre los productos del trabajo”. El marqués se ponía la máscara de marqués, el conde la de conde, el campesino la de campesino, y así cada uno desempeñaba su papel en la escena social y todos lo aceptaban como algo dado por la naturaleza<sup>24</sup>. En cambio, en las sociedades capitalistas, “en vez de ponerse de manifiesto

---

23 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.).

24 Soy consciente de que un autor hablando de sus propios libros es más insufrible que un abuelo hablando de sus nietos, pero no tengo más remedio que remitir al lector que quiera profundizar en las características de los distintos tipos de estratificación social, con particular énfasis en la situación latinoamericana, a que lea la segunda parte de mi texto *La condición social. Dinero, poder y representación en el capitalismo tardío*, 53. Hay varias ediciones.

como sus propias relaciones mutuas, las relaciones sociales existentes entre las personas aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas”. Como comenta Zizek, “el lugar del fetichismo ha virado simplemente de las relaciones intersubjetivas a las ‘relaciones entre cosas’: las relaciones sociales cruciales, las de producción, ya no son inmediatamente transparentes en la forma de las relaciones interpersonales de dominio y esclavitud, sino que se disfrazan -para valernos de la precisa fórmula de Marx- ‘bajo la forma de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo. (...) Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se *reprimen*; formalmente, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida -la de la persistencia del dominio y la servidumbre- surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás. Este síntoma, el punto de surgimiento de la verdad acerca de las relaciones sociales, es precisamente las “relaciones sociales entre las cosas” en contraste con la sociedad feudal (...)”<sup>25</sup>”

Es llamativo que Zizek no mencione explícitamente a la fraternidad. Me parece que o bien omitió deliberadamente al tercer principio revolucionario, o el subconsciente le jugó una buena pasada porque la fraternidad permite desfetichizar todas las relaciones a partir de asumir al otro como un fin en sí mismo.

Resumo y agrego: las sociedades no capitalistas en general son sociedades en las que predomina la producción primaria y por tanto la gente depende de la naturaleza para todo. La lluvia, la nieve, el invierno crudo, nada puede hacer una persona para cambiar los dictados del clima. La vida propia y de los suyos depende de una naturaleza que estas sociedades no controlan. Esto genera un tipo de mentalidad conforme al cual TODO está dictado por la naturaleza, incluyendo el lugar que cada uno ocupa en la escala social. Se tiende a aceptar como un hecho de la naturaleza que el hijo del conde sea el próximo conde, que el hijo del campesino sea campesino y el del zapatero, zapatero. Cada uno nace con una máscara y con esa máscara se muere, sin que nadie la cuestione.

En el marco del capitalismo de acumulación, en cambio, desde las revoluciones norteamericana, francesa e industrial, los varones blancos (no las mujeres, ni los indios, ni los negros, ni los amarillos) son *formalmente* libres e iguales. Nadie nace con una máscara para toda la vida, pues el burgués no va a permitir(se) ser menos que el noble. Pero tampoco va a permitir(le) al obrero o al lumpen ser igual a él. Las cosas (la casa, el carro, la indumentaria, pero sobre todo la cuenta bancaria) marcan la pertenencia a un estrato u otro. Las cosas no valen por sí mismas, sino por lo que indican en términos de posición social, o sea: de desigualdad. Y el burgués procurará que estas diferencias se acepten

---

25 S. Zizek. *El sublime objeto de la ideología*.

con la misma naturalidad con que en las sociedades feudales se aceptan las diferencias dadas por el nombre, por la cuna. Pero para eso, debe otorgarle un carácter mágico, sagrado, a las cosas en general y al dinero en particular; a este proceso llamamos siguiendo en parte (y también tergiversando en parte) a Marx: *fetichización*.

En las sociedades estamentales la economía se maneja en el terreno de lo concreto y particular: estas gallinas que llevo al mercado, las cambio por esas vasijas concretas. Pero con el dinero es otra cosa: el kilo de gallina cuesta tanto y la vasija cuesta tanto. Y el dinero no es considerado como una mercancía más, susceptible de ser trocada por otra, sino que es el patrón de medida de todas las mercancías. Se pasa del particular concreto al universal abstracto. Dentro de esta última concepción, cabe efectuar un distinguo: en los tiempos de Marx, se puede advertir con claridad (como lo hace por ejemplo David Ricardo) el paso de una economía donde predomina el valor de uso a otra donde predomina el valor de cambio. Pero en el capitalismo de consumo, el valor de uso se identifica, en cierto sentido, con el valor de cambio. En efecto, hoy es la marca de la cosa (signo de su valor de cambio) lo que le da valor de uso, o, lo que es lo mismo, se usa una cosa por su valor de cambio.

Reproduzco un correo que me envió Franco, estudiante de filosofía y fraile franciscano que ilustra esto a la perfección: “Desde hace un tiempo venimos viendo con los otros hermanos la necesidad de conocer un poco más a fondo la sociedad actual para poder generar sistemas de ayuda social, para poder hacer algo que sea efectivo y significativo para los problemas sociales actuales. Nos toca muy de cerca, por el barrio en donde vivimos la realidad de la violencia, de las drogas, del consumismo y sobre todo de la pobreza. Es necesario hacer algo, pero aún no entendemos bien qué y cómo hacerlo, creo que para ello es necesario seguir estudiando para entender por dónde pasa la cosa y poder a partir de ahí meternos y comprometernos a fondo con la realidad que nos atropella. En nuestra vida cotidiana hay muchos ejemplos en donde uno dice: ‘el capitalismo demoníaco y las malas políticas han inundado todos los rincones del mundo’. Sólo te comento un ejemplo que a mi particularmente me molestó mucho y me hizo pensar bastante: Resulta que para la Navidad se arman cajas navideñas que contienen juguetes y regalos para toda la familia. Una vez me fui a hablar con una familia muy, pero MUY pobre del barrio para avisarles que le íbamos a mandar una caja. Me quedé hablando con uno de los chicos, un pibe adolescente, y le pregunté qué era lo que deseaba, le pregunté qué era lo que realmente quería, le dije que pida lo que realmente quería y le dije que podía ser cualquier cosa. Este chico casi sin dudar me dijo que quería unas zapatillas Nike, de esas con resortes que suelen usar los pibes de los barrios. Resulta que en esa época nos habían dado una donación de zapatillas Nike, de las mismas que usan los pibes, todas nuevas y por supuesto *originales*, pero vinieron todas adentro de una gran caja, es decir sin cajas particulares sino sueltas. Yo me volví

feliz a casa pensando para mis adentros que en esta Navidad iba a haber en el barrio por lo menos un pibe recontra feliz porque pensaba mandarle en “la caja navideña” un par de zapatillas Nike, de esas *repiola*, lo que me generó mucha alegría por el y por mi. Llegó el momento de darle la caja pero yo no pude estar allí. Pasó el tiempo y porque nosotros nos fuimos a misionar y a varias cosas más, recién vi al chico éste más o menos a los dos meses del hecho. Cuando lo vi, fui a preguntarle, con mucha alegría, cómo se había sentido cuando vio las zapatillas Nike y él me respondió como decepcionado: ‘No vinieron con la caja, no se... me parece que no son originales’. Es decir: no pudo disfrutar de sus zapatillas Nike ‘originales’ porque pensó que no eran originales. Es necesario aclarar el tono con el que lo dijo, estaba profundamente decepcionado, no fue un detalle menor el hecho de que para él no eran originales: eso lo condicionó para disfrutar de sus hermosas zapatillas.”

Hablando de fetichización, pasemos de Marx a Freud. Si bien el campeón de la concepción moderna del ser humano como fin en sí mismo es Kant, no es tanto en él en quien podemos fundar esto, sino en la regla de oro presente en todas las religiones: “trata a los demás como quisieras que te traten a ti” (tengo un amigo gay que se queja de que no lo dejemos tratarnos a nosotros como él querría que lo tratemos, pero eso es otro tema...) y, en particular, en la formulación evangélica: “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Una de las objeciones que con más frecuencia he recibido al hablar de la fraternidad es que ya Freud rebatió en *El malestar en la cultura* la premisa central de una política fraterna demostrando la imposibilidad de cumplir con ese mandato cristiano. Ahora bien, tanto Freud como los que lo citan, hacen una interpretación que no comparto. No voy a entrar en la cuestión filológica en torno a las distintas palabras arameas o griegas que nosotros traducimos por *amor* ni de qué significa *prójimo*, sino que haré un análisis más simple: Jesús no dice “ama a tu prójimo *igual* que a ti mismo”, sino “*como* a ti mismo”. Si yo digo que el planeta tierra es redondo pero algo achatado en los polos *como* una naranja, no estoy diciendo que sea *igual* que una naranja. Yo amo al jamón serrano, al vino malbec y al helado de chocolate, los cuales son medios para mi disfrute, pero si trato así a los demás me voy a equivocar. En primer lugar, el mandato de marras plantea la necesidad de amarme a mi mismo, pues si no, sería imposible que pueda amar a mi prójimo. En segundo lugar, se trata de amarlo como fin, no como mero recurso humano para mi propio beneficio.

Por otra parte, este mandato se completa con otro que también entiende Freud como de cumplimiento imposible: “amarás a tu enemigo”. Está claro que Jesús no es ningún ingenuo: no dice que no hay enemigos. Podemos tranquilamente pensar en una política fraterna tomando (aunque con ciertas precauciones) la definición schmittiana de la política centrada en la distinción *amigo-enemigo*. Tampoco acá entraré a hacer las distinciones entre *hostes* e *inimicus*, ni otras que suelen plantearse sobre esta cuestión. Me basta con plantear que hay

enemigos, que no debemos confundirlos con el amigo, pero que el odio no debe obnubilarnos hasta hacernos caer en el error de preferir la destrucción de nuestro enemigo aún a costa de nuestra propia destrucción. ¡Cuántas victorias a lo Pirro nos muestra la historia que podrían haberse evitado si se hubiese atendido a este consejo de sano realismo del Nazareno! El decía que hay que ser buenos como palomas y astutos como serpientes; creo que esa es una buena clave para interpretar los aspectos éticos del Evangelio.

Sin negar la razón y las razones del Freud de *El malestar en la cultura* (y de el de *El porvenir de una ilusión*) uno puede legítimamente pensar que somos unos jodidos egoístas, pero que no somos sólo eso; también podemos ser unos buenos egoístas y buscar con inteligencia nuestro propio interés y nuestra propia felicidad. Contrariamente a lo que plantea el núcleo antropológico del capitalismo contemporáneo, hay más alegría en el dar que en el recibir. Podemos traer en apoyo de esta tesis los numerosos estudios que se vienen haciendo en temas de economía solidaria, economía del don y afines, pero para no adentrarnos en esos terrenos, pensemos en la satisfacción que se siente cuando uno hace un regalo y el que lo recibe se pone contento. Hace unos años me contaba una trabajadora social de la ciudad argentina de Rosario que en una fábrica abandonada habían hecho un taller para que chicos carenciados aprendan a hacer juguetes. Al llegar la Navidad, estos pibes podían quedarse con los juguetes que habían fabricado, o podían ir a los restaurantes a los que iban las familias adineradas de la ciudad a llevarles un regalo a los chicos ricos. Me contaba con lágrimas en los ojos cómo la mayoría de los chicos pobres habían optado por esta posibilidad y cómo se llenaban de satisfacción al decirle al chico rico: “Yo, Gustavo Romero, amigo de la Navidad, te vengo a traer este regalo”. Nunca había visto -me decía- una cara de alegría semejante cuando era Gustavito el que recibía el juguete enviado por alguna institución de beneficencia.

Claro que desfetichizar a las personas, a las cosas y a las instituciones no es fácil. Hemos sustancializado hasta tal punto las relaciones que olvidamos que son eso: relaciones. Y que no hay ninguna razón para pensar que la sustancia es más importante que la relación, por más que esto implique poner en entredicho a buena parte de la historia de la filosofía, la economía y la política de Occidente.

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 sólo 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 Estados 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 más, a diferencia de aquéllos, 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.

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 éste sea el problema más grande de la vida contemporánea. Paradójicamente, el capitalismo tardío al exacerbar el deseo material al que hacíamos referencia al inicio de este texto, termina acabando con el deseo entendido como *desiderare*.

Tal vez sirva un ejemplo para aclarar un poco todo esto: 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 la traían Papá Noel o los Reyes Magos, o se la regalaban para el cumpleaños. Durante el mundial de Sudáfrica Jorgito, el hijo de un amigo, 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 personalidad 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 totalmente buenos ni totalmente malos, 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 es probable que el futuro nos depare un mundo peor, pero que también es posible un mundo mejor y vale la pena luchar para construirlo.

## Bibliografía

- Baggio, A. (Comp.) *La fraternidad: el principio olvidado*. Ciudad Nueva. Buenos Aires. 2006.
- Baggio, A. (Comp.) *La fraternidad en perspectiva política*, Ciudad Nueva, Buenos Aires. 2009.



- Baggio A.M., *Trinità e politica. Riflessione su alcune categorie politiche alla luce della rivelazione trinitaria*. En, Coda, P. y Žák, L. (Comp.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998.
- Boitano, A. *La (im)posibilidad del reconocimiento en Actas del II Congreso Uruguayo de Filosofía*. Asociación Filosófica Uruguay, Maldonado, 2011.
- Coda, P. *Dios Uno y Trino Secretariado Trinitario*, Salamanca, 2000.
- Dahrendorf, R. *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Rialp, Madrid, 1979.
- Greshake, G. *Comunicación: Origen y significado de una idea teológica*, en Strómata, Buenos Aires, Enero-Junio 2006.
- Greshake, G. *El Dios Uno y Trino*, Herder. Barcelona, 2001.
- Hinkelammert, F., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Edición digital.
- Jaspers, K. *Introducción a la filosofía*, *Círculo de Lectores*, Barcelona, 1989.
- Marion, J. L. *El tercero o el relevo del dual*, en Stromata, Buenos Aires, Enero-Junio 2000.
- Macpherson, C. *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1981.
- Reyes Mate, Manuel, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona, 2011.
- Santos, Boaventura, *Una epistemología del Sur* CLACSO - Siglo XXI - Buenos Aires, 2009.
- Zarazaga, G., *Dios es Comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004.

