

EL PRINCIPIO OLVIDADO: LA FRATERNIDAD
En la Política y el Derecho

El principio olvidado: la fraternidad / compilado por Antonio María Baggio - 1a ed. - Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2006.

304 p.; 20x13 cm. (Actualidad - Sociedad)

Traducido por: Honorio Rey

ISBN 950-586-211-3

1. Ética Social. 2. Valores. 3. Fraternidad. I. Baggio, Antonio María, comp.
II. Rey, Honorio, trad.

CDD 303.372

Título original: *"Il principio dimenticato: la fraternità"*
© 2006, Città Nuova Editrice, Roma (Italia).

Primera edición: *noviembre de 2006*

© 2006, Editorial Ciudad Nueva
Lezica 4358, Buenos Aires, Argentina
www.ciudadnueva.org.ar

Traducción: *Honorio Rey*
Corrección: *Flavia Affanni*
Diseño de interiores: *Agustín Chozas*
Diseño de tapa: *Matías Blanco*
Coordinador de la edición: *Damián García*

ISBN-10: 950-586-211-3
ISBN-13: 978-950-586-211-5

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

PRÓLOGO

La fraternidad universal como categoría política está siendo revalorada y estudiada en la actualidad. Nacida como uno de los componentes del tríptico revolucionario de 1789 en Francia, la fraternidad quedó prontamente relegada y ensombrecida por la encarnación histórica de las otras dos consignas que la acompañaban inicialmente: la libertad y la igualdad. Pero el recorrido temporal de estas últimas, a pesar de su potencial revolucionario, sólo sirvió para que se afianzaran parcialmente en ciertas partes del mundo, y a costa de su negación deliberada en el resto del planeta. De hecho, cierta devaluación conceptual contemporánea de aquellos dos principios políticos —matrices de la modernidad— ha llevado a explorar otros caminos. Resurge entonces, con potencia, la búsqueda y conocimiento de aquella tercera consigna primigenia. Este es precisamente el objetivo del libro que el lector tiene delante.

En todo momento debemos tener presente que este redescubrimiento actual de la fraternidad universal no implica desconocer que ésta ya se había manifestado históricamente desde su enunciación como parte de las consignas programáticas de la Revolución Francesa. Tuvo expresiones sutiles, poco visibles quizás, siempre periféricas, pero también inspiró desde entonces procesos de cambio político profundo. El aporte de varios especialistas a esta cuestión actual es, de esta manera, el de poner a la luz los eventos y procesos de los últimos dos siglos en que pueden detectarse estas verdaderas “trazas” de fraternidad universal. Las mismas nos conducen al momento presente permitiéndonos ver que la actual pesquisa cuenta ya con importantes y concretos antecedentes en la historia.

De los escenarios posibles hacia donde esta exploración puede encaminarse, la porción del mundo conocida como América Latina es uno de los mejores, por varias razones. En primer lugar, esta región nace a la vida independiente bajo el impulso irrefrenable de aquellos ideales resumidos en el tríptico de 1789. Asimismo, brinda a la experiencia humana universal el primer ejemplo histórico de un proceso político emancipador donde libertad, igualdad y *también* fraternidad se conjugan para tal fin. Es el caso de la primera república negra del mundo y ex colonia francesa de Santo Domingo, conocida como Haití. El impacto, la negación y las consecuencias históricas de la independencia haitiana, por sí solas, ameritan investigar la cuestión de la fraternidad en esta porción del mundo. Es de esperar, entonces, que este libro estimule el estudio del ideal de la fraternidad como categoría política en el escenario latinoamericano.

Dentro de pocos años se celebrará en América Latina el bicentenario de los comienzos de la lucha por la independencia en la región. A partir de 1810, y a medida que llegaban noticias de la ocupación de las fuerzas napoleónicas en España, se fueron conformando distintas juntas en las principales ciudades de la América Hispánica. La Corona Portuguesa estaba refugiada en Brasil, por lo que la proclama independentista en esas colonias tuvo lugar un poco después. De hecho, en muchas ciudades como Buenos Aires, las juntas de criollos que asumieron el mando todavía lo hacían a nombre del cautivo rey de España, y pasarían varios años para que, ampliada la base política y regional de sustento a la secesión, finalmente se proclamase la independencia.

Con mayor o menor nivel de detalle, muchos textos históricos que se ocupan del período desarrollan estas ideas. Sin embargo, se advierten importantes omisiones. Una de ellas, por ejemplo, es la mención a la revolución negra de Haití en 1804 (tratada en este volumen). ¿Por qué no se incluyen éste y otros procesos emancipadores cuando se habla de la independencia

en América Latina? Que haya ocurrido unos años antes de 1810 no es motivo suficiente para esta exclusión. Que sus ideólogos y líderes no hayan sido blancos criollos ya nos anticipa una respuesta.

El proceso de formación estatal en América Latina fue arduo, sinuoso, y se extendió durante buena parte del siglo XIX. Al cabo del mismo, se cristalizó entre otras cosas una visión de la historia que justificaba el resultado obtenido. De acuerdo a esta interpretación, los hijos de españoles nacidos en el continente americano iniciaron la gesta independentista en 1810 con la convicción de estar fundando un nuevo orden que daría origen a las naciones latinoamericanas.

Esta perspectiva histórica no resulta suficiente: dio coherencia a un proceso, pero a fuerza de excluir todo aquello que le contradecía. Por eso la revolución haitiana figura en “letra chica” —o directamente no figura— en muchos de nuestros libros de historia. Y este ejemplo citado aquí porque ha sido puesto en una nueva perspectiva, de las tantas omisiones que cometen quienes escriben la historia.

Y es que, al fin, la historia es un proceso de omisión más o menos intencional. Reconocer esta realidad, y sobre todo aceptarla, nos alivia la carga de querer arribar a interpretaciones generales, abarcadoras de todo aquello que nos ocupa en un momento dado. La historia nos pone la tercera dimensión en nuestro cuadrante interpretativo, nos da la profundidad temporal, pero a su vez nos desvía la mirada aquí y allá. Por eso de vez en cuando conviene preguntarnos por el “otro” en la historia. El “otro” en la historia es aquel del que no hablamos, que ignoramos. Es, por ejemplo, Haití a comienzos del siglo XIX, que no encajaba en el paradigma interpretativo de la conformación de los estados nacionales criollos latinoamericanos.

Aunque la experiencia histórica de la revolución haitiana es tratada extensamente en otro artículo de este libro, pode-

mos resumir diciendo que ésta pone en evidencia que, sin la fraternidad universal, los principios de la Revolución Francesa sólo quedaban expresados a la medida de la burguesía europea y su objetivo de tomar el poder. El éxito de la emancipación de los esclavos haitianos puso en relieve que la potencialidad programática del tríptico francés solo alcanzaría efectos transformadores concretos fuera de su epicentro enunciativo, si sus tres componentes se encarnaban históricamente.

La revolución por la independencia de Haití tuvo, de hecho, profundas repercusiones en toda América Latina a comienzos del siglo XIX. Cuba, por ejemplo, fue receptora de los colonos blancos y de los técnicos y capitales que emigraron de Haití durante la lucha emancipadora. La reproducción en esa isla española de la industria azucarera que existía en la ex-colonia francesa alejó las ideas independentistas de la mente de los criollos cubanos. De hecho, el miedo al “haitianismo” se propagó por las distintas regiones de América. El temor a una insurrección de las clases bajas limitó las acciones revolucionarias de muchos grupos criollos.

En el Brasil, por ejemplo, los caminos de la independencia tuvieron un fuerte sesgo regional. Sin embargo, lugares como Bahía y Pernambuco tuvieron que optar entre ampliar las bases de sus movimientos de emancipación frente al poder central instalado en Río de Janeiro o bien pactar con esos poderes. El miedo a que sucediese entre sus filas lo mismo que pasó en Haití llevó a esto último. Así, si las distintas regiones del Brasil permanecieron unidas después de la independencia fue por miedo al haitianismo.

Los grupos criollos dominantes en distintas ciudades de América abrazaron los ideales de libertad e igualdad de la Revolución Francesa, e inspirados por ellos pelearon su independencia de España y Portugal. No supieron reconocer totalmente, sin embargo, la puesta en práctica de la fraternidad en el caso haitiano que precedió las luchas del movimiento emancipador en las otras colonias latinoamericanas.

De todas formas, durante este proceso de independencia, la fraternidad entre los pueblos americanos estuvo presente de otra manera. Se manifestó como una genuina expresión política latinoamericana aunque por el momento sólo fuese concebida y se quisiera aplicar por parte de los nuevos detentadores del poder, y de arriba hacia abajo.

En los tiempos de la independencia había dos dimensiones políticas claras para sus protagonistas: la primera: que todos eran “americanos” y la segunda: que cada uno pertenecía a una “región” dentro de ese contexto. Había Poblanos, Chiapanecos, Llaneros, Serranos, Tucumanos, Litoraleños, Rioplatenses, Bahianos, Riograndenses. Nadie se definía a sí mismo como Mexicano, Venezolano, Peruano, Argentino, Uruguayo o Brasileño. El proceso de formación estatal acompañó y fue funcional a los proyectos de creación de las naciones que hoy forman el conjunto latinoamericano. De allí que hoy esas entidades “nacionales” tengan un sentido concreto para nosotros. Pero no fue así en el origen. Un sentimiento de “fraternidad regional” puede ser genuinamente identificado en ese entonces. En su nombre se impulsaron las gestas de liberación continental y se llevaron a cabo intentos, luego frustrados, de una articulación política entre las distintas ex colonias americanas que pelearon juntas por su independencia. Las circunstancias y contingencias históricas fueron recortando el mapa continental. Podemos tener sentimientos ambiguos, encontrados, respecto de lo que significa ser hoy latinoamericano. En su origen, sin embargo, lo latinoamericano como categoría política y cultural llevó la marca del tríptico revolucionario francés de libertad, igualdad y fraternidad.

Posteriormente, la creación de repúblicas como desmembramientos del imperio colonial español en América fue un proceso que abarcó varias décadas. Todas ellas se constituyeron a partir de los ideales del llamado “siglo de las luces” y tuvieron que conformar nuevos estados para adecuarse a los ideales que impulsaron la independencia. La formación estatal

de los países latinoamericanos es, entonces, un fenómeno del siglo XIX, pero es un error creer que comienza “desde cero” en 1810. De hecho, como se indicó, hay tres siglos precedentes de dominación colonial ibérica que condicionaron el desarrollo de este proceso. Los principios de la Ilustración, madurados en las Revoluciones Norteamericana y Francesa, se van a injertar en un orden jurídico, social y económico colonial que dejó su huella después de la independencia. De allí que muchas estructuras, normas, procedimientos del estado colonial no desaparezcan de la noche a la mañana sino que se vayan transformando, acomodando muchas veces a las nuevas ideas liberales que inspiraron el proceso emancipador.

Para describir este proceso, aunque sea más complicado, conviene hablar de “formas de estado” en lugar de estado a secas. Las formas de estado son aspectos de la actividad estatal que permiten estudiar mejor esas tensiones entre cambios y continuidades en la transición de la colonia a la independencia en América Latina. Así, por ejemplo, las formas estatales vinculadas a la actividad económica fueron abriéndose rápidamente al predominio de las nuevas ideas de libre comercio e intercambio con los países extranjeros (léase, en principio, Inglaterra y Francia).

Por el contrario, las formas estatales vinculadas al control social (por ejemplo la justicia) retuvieron mucho de la normativa y procedimientos legales coloniales después de la independencia. Dado que las normas coloniales discriminaban de acuerdo a la condición étnica y la posición de cada uno en la escala social, éstas resultaban incompatibles con el principio de igualdad ante la ley que proclamaba el nuevo orden. Sin embargo, las formas estatales judiciales que iban surgiendo después de la independencia debían hacer frente a una situación de inestabilidad social y movilización de los sectores populares. La continuidad en la aplicación de los procedimientos normativos

coloniales fue entonces funcional al objetivo de restaurar el orden y mantener el control de esos grupos subalternos.

Lentamente, la evolución histórica de esas nuevas formas estatales fue creando las bases para la consolidación de los nuevos estados latinoamericanos que combinaron la aplicación decidida de los nuevos principios liberales de la Ilustración con ciertos componentes del estado colonial que se perpetuaron bajo la forma de procedimientos y prácticas. Hay que remontarse a esta época de transición, de caudillos y guerras civiles, de adaptación y supervivencia, para encontrar los orígenes remotos de una pregunta que hasta hoy nos hacemos: ¿Cómo puede ser que una misma ley se aplique de una forma para unos y de otra completamente distinta para otros? Después que no se diga que la historia no nos enseña nada.

A medida que las guerras civiles de la primera mitad del siglo XIX en América Latina se fueron resolviendo, que los caudillos y quienes propiciaban una mayor autonomía regional fueron siendo neutralizados, se asentaron estos nuevos estados producto del compromiso, de la articulación, de la superposición de las formas estatales que constituyeron los componentes capitales de ese proceso. ¿De qué forma podemos saber si esos nuevos estados se consolidaron? Cuando advertimos que sus agentes resultaron capaces, por la disuasión o por la fuerza, de imponer la voluntad del grupo dominante en una extensión territorial determinada y de mantener esta situación en el tiempo. En la historia latinoamericana hay una década simbólica que marca el punto de llegada de ese proceso: la de 1880-1890.

La libertad condicionada y la (des)igualdad ante la ley podrían caracterizar buena parte del resultado de todo este proceso. A pesar de todo ello, la idea de fraternidad también tuvo su incidencia en esta etapa formativa de los estados y naciones latinoamericanas. Una serie de encuentros regionales, coordinados al comienzo por la autoridad bolivariana, sentaría

las bases de un sentimiento latinoamericano de cooperación y amistad. Es cierto que los procesos políticos propios de cada país fueron limitando, coartando y hasta anulando las iniciativas de unidad. Pero el ideal de fraternidad entre los pueblos latinoamericanos perduró en ese tiempo difícil. Así, cada vez que había persecuciones, un país o región sirvió de cobijo y protección para los exiliados de otro.

Esta acogida, que desde muy temprano se manifestó entre estos pueblos y países, proviene genuinamente de la comprensión de la fraternidad política como categoría práctica de aplicación. Aún para países y estados de América Latina que estaban en conflicto por sus límites, mutuos recelos y por otras controversias, la posibilidad de albergar a los perseguidos de tierras vecinas fue una realidad desde el momento mismo de la independencia. Pareciera que este fenómeno tiene más que ver con las persecuciones de las dictaduras instaladas en la región durante la época de la Guerra Fría, en pleno siglo veinte. Sin embargo, esta práctica proveniente del ideal de la fraternidad política de dimensión supranacional ha sido una realidad durante toda la historia de la América Latina independiente. De allí que el legado de aquellos tiempos de división y lucha para conformar los estados latinoamericanos también debe incluir a este importante aspecto como traza del ideal de fraternidad puesto en marcha por estos actores históricos.

La consolidación de los estados latinoamericanos, y la madurez de una dimensión nacional en cada caso, se concretan a finales del siglo XIX con un costo bastante alto. Los sucesores de aquellos luchadores de las guerras civiles, los que a brazo partido querían imponer un modelo igualitario, se transformaron en guardianes de un nuevo orden. Un orden estable, que creó las condiciones para el progreso económico, tan postergado por los enfrentamientos fratricidas a nivel regional, pero que para ello impuso un tremendo modelo de exclusión social. Son

los llamados estados oligárquicos, cuya hegemonía se extendió hasta bien entrado el siglo XX.

La lista de excluidos en esta etapa de la historia latinoamericana se hace larga. A los ya conocidos, como los indígenas, los campesinos, los mineros, los negros, las mujeres, se sumaron otros nuevos, como los inmigrantes, los obreros, los grupos urbanos. Lo cierto es que los estados nacionales, controlados por los grupos dominantes, fueron funcionales al modelo exportador de materias primas con el que los distintos países latinoamericanos se integraron al mercado mundial, con la división internacional del trabajo. Su función no era otra que la de perpetuar ese orden y la de extender el progreso material de la oligarquía. La “cuestión social”, debatida acaloradamente en esas décadas, consistía en qué hacer con el resto de la gente: gente que se multiplicaba por todos lados y para la cual no estaba pensado, en principio, el disfrute pleno de aquellos logros.

Efectivamente, durante el apogeo de los estados oligárquicos las sociedades latinoamericanas no permanecieron inmóviles. Se volvieron mas complejas, se educaron en la medida que pudieron, maduraron políticamente, y comenzaron a cuestionar a ese modelo excluyente ó dentro del cual habían crecido. Entonces esos estados, que sólo tenían la mirada puesta en las oligarquías, de quienes eran sus brazos ejecutores, se encontraron en una encrucijada. Algunos extendieron su hegemonía negociando una apertura condicionada a la participación política de los sectores medios urbanos. Esos estados no cambiaron su orientación básica durante las primeras décadas del siglo XX, pero garantizaron la aplicación de algunos principios políticos enunciados en tantas constituciones de la segunda mitad del siglo XIX (aunque nunca puestos en práctica hasta entonces). Fueron los casos de Argentina, Uruguay, Chile, Brasil.

Otros optaron por un redoblamiento del control autoritario, que había sido uno de los instrumentos predilectos para el mantenimiento de tales niveles de exclusión y desigualdad.

Hubo casos en donde esos esquemas, no sin ayuda externa, se perpetuaron en el tiempo, como por ejemplo en Venezuela. En otros países, sin embargo, los regímenes oligárquicos fueron barridos por revueltas y revoluciones como la que se desató en México en 1910 y que inició un camino diferente para ese país durante buena parte de su historia política en el siglo XX.

Durante la etapa de madurez de estos regímenes oligárquicos el ideal de la fraternidad se transmitió a través de los sectores populares. Estos interpelaron constantemente a los dirigentes que los sometían. No fue una opresión absoluta. Y precisamente no fue así porque aún dentro de los grupos dirigentes de entonces surgieron figuras políticas que supieron reconocer caminos que podían llevar a sociedades mas justas. Algunos se inspiraron en las nuevas ideas radicales provenientes de la izquierda europea y que llegaban a América por vía de la inmigración. Otros, más moderados, sólo buscaban dar espacio a los nuevos actores sociales que la modernización había hecho visibles. En cualquier caso, la libertad política y la igualdad social eran dos valores a conquistar, pero a través del camino de la fraternidad entre quienes los impulsaban. La existencia de alianzas múltiples y estrategias en común entre todos estos grupos demuestra que la fraternidad continuaba actuando.

La verdadera crisis para los estados oligárquicos en América Latina llegó a comienzos de la década de 1930. La debacle financiera desatada en los Estados Unidos el año anterior se extendió por todo el mundo capitalista. La retracción brutal del comercio mundial impactó severamente a los países latinoamericanos, cuyos productos primarios exportables ya no fueron requeridos con tanta intensidad por los países industrializados. Las bases económicas del poder oligárquico se resquebrajaron, y aquellos estados que las habían sostenido comenzaron a desaparecer.

Entre los nuevos actores que iban ocupando el espacio político latinoamericano estaban los militares. En realidad no eran

tan nuevos, dado que tanto los políticos decimonónicos en sus disputas como los agentes estatales en sus desvelos, necesitaron siempre de la fuerza militar para imponer y perpetuar sus ideas. De hecho, muchos de estos líderes políticos, durante el apogeo de los regímenes oligárquicos, eran militares. Sucedió en verdad que las fuerzas armadas, como instituciones reorganizadas durante esa etapa previa, pasaron de ser actores de reparto a convertirse en actores protagónicos del nuevo escenario político abierto en 1930.

La respuesta política a la crisis económica de 1930 fue una sucesión de golpes de estado que, salvo excepciones como la mexicana, cambiaron el mapa institucional de la región. O, mejor dicho, lo borraron. Es que varios sectores de la sociedad civil, cansados de batallar contra las exclusiones estructurales del estado oligárquico, apoyaron con entusiasmo estos golpes. El discurso nacionalista castrense ponía fin, para muchos, a la subordinación escandalosa a los intereses extranjeros. Ya no sería posible un estado al servicio de unos pocos, nacionales o foráneos. En este contexto, la interrupción en el ejercicio de la democracia representativa, premio consuelo para muchos, fue visto como un mal menor.

Esta década marcó un cambio estructural de modelo estatal latinoamericano. A partir de 1930 encontramos un estado activo, que intervino cada vez más en todos los aspectos de la vida cotidiana; impuso un control en las importaciones e implementó una política fiscal y monetaria muy diferente a la etapa anterior. El gasto público de ese nuevo estado comenzó a expandirse rápidamente, financiado por el cobro de nuevos impuestos pero, sobre todo, por la emisión monetaria. Las medidas proteccionistas se complementaron con el abandono del modelo exportador de materias primas y la adopción de políticas de industrialización por sustitución de importaciones (ISI). Primero tímidamente y luego en forma planificada nació

el estado “empresario”, que fijaba las reglas de juego de la economía al sector privado, a todos los sectores, a todos.

A esta modalidad de gestión estatal que predominó a partir de 1930 se la conoció como “matriz estado-céntrica” caracterizada por la regulación estatal en la economía y el nuevo rol mediador del estado en el plano social. Este nuevo paradigma estatal, sustentado muchas veces por regímenes políticos de excepción y dictaduras militares, intervino y reguló la política de distribución de ingresos, las relaciones laborales, adoptó políticas proteccionistas y de créditos y subsidios a distintos sectores económicos. Su correlato político fueron los llamados regímenes “populistas”.

El ideal de la fraternidad pareció encontrar un momento de realización durante estas experiencias populistas. Su emergencia y puesta en práctica formaban ahora parte del discurso oficial. La inclusión de amplios sectores sociales en la vida política se hizo justamente en nombre de la participación plena en los derechos que por tanto tiempo habían sido negados a estos mismos sectores populares. Sin embargo, esta fraternidad política tenía por objetivo un ordenamiento bajo un liderazgo excluyente. La adhesión a estos principios no podía ser discutida ni cuestionada. Por lo tanto, durante estas experiencias populistas, la fraternidad se hizo más visible en los escenarios políticos de los países latinoamericanos, pero fue la libertad que se retrajo y no acompañó a este movimiento. De allí que, en el mediano plazo y por muchos otros factores, estos regímenes no pudieron sostenerse.

También se puede afirmar que el nuevo rol de los estados latinoamericanos no fue una novedad regional. Más bien constituyó la respuesta que el sistema capitalista ideó para hacer frente a la peor crisis de su historia. Las políticas activas de ayuda e intervención estatal fueron adoptadas en todo el mundo. Desde Suecia y Alemania, pasando por los Estados Unidos, y siguiendo por las naciones latinoamericanas, muchos

países echaron mano de los recursos del estado para aliviar las tensiones sociales. Como resultado de esas políticas surgió, en el mediado plazo, la idea del “estado de bienestar”, aquel que garantizaba derechos sociales y satisfacía a la población de sus necesidades materiales.

El Estado de Bienestar se apoyó en un estado en expansión cuyas agencias y agentes fueron ocupando los espacios políticos y económicos vaciados por la crisis económica de 1930. Estos modelos de intervención estatal estuvieron acompañados por experiencias más o menos autoritarias en distintas latitudes, como fue el caso de muchos gobiernos militares en América Latina. Sin embargo, asociar automáticamente la experiencia del estado benefactor con los gobiernos de excepción es un error. Muchas de estas experiencias se llevaron a cabo en contextos históricos de respeto al orden constitucional. Lo que sí ocurrió es que aquellos intereses económicos que habían tenido al estado como aliado incondicional para canalizar sus requerimientos, a partir de la década de 1930, debieron utilizar otros medios de presión para hacer prevalecer sus conveniencias.

Estos nuevos modelos de estados latinoamericanos, y la incorporación de otros actores a la vida política, potenciaron los conflictos irresueltos en la historia regional al intentar disminuir los niveles de exclusión heredados. Así, las recurrentes crisis institucionales condujeron a la mayoría de los países latinoamericanos por una intrincada senda de salidas políticas en las cuales no faltaron los golpes de estado. Fueron las décadas del llamado “péndulo cívico-militar” donde por unos años parecían primar los valores democráticos sólo para dar paso luego, ante nuevas dificultades, a una nueva serie de gobiernos militares y regímenes de excepción. Obviamente, estas disrupciones en la visa institucional de dichos países perjudicaron la continuidad de las políticas estatales cualesquiera fuese la orientación de éstas.

Las contradicciones de un estado mediador que no satisfacía a tantos actores sociales, en un contexto de enfrentamiento ideológico en plena Guerra Fría, hizo crecer las simpatías por vías revolucionarias que cambiaron el mapa político regional. Así, la Revolución Cubana a partir de la década de 1960 se transformó también en el símbolo de una salida alternativa, de un “atajo” para quienes querían cambios profundos y estructurales de corto plazo. Ese fue también el caso, trunco, de la llamada “vía pacífica al socialismo” que impulsó Salvador Allende en Chile a comienzos de los años 70. La respuesta a estas alternativas fueron sangrientos golpes militares basados en la llamada “doctrina de la seguridad nacional” por la cual las fuerzas armadas latinoamericanas debían preservar al sub-continente de la “amenaza comunista”. En nombre de tal doctrina se cometieron oprobiosas violaciones a los derechos humanos durante nuestro pasado más reciente.

La fraternidad pareció quedar entonces desplazada por las consignas revolucionarias que también supieron integrar este término a sus postulados, aunque circunscribiéndolo a una dimensión clasista. Sin embargo, la violencia política condicionaba su verdadero significado. Fueron tiempos difíciles, donde la fraternidad como categoría política pareció haber desaparecido. La experiencia de esos años indica que esto casi ocurrió, porque para que la fraternidad pueda instalarse como alternativa es necesario un contexto político específico basado en el ejercicio pleno del estado de derecho. Como aquellos regímenes militares negaban esa posibilidad, la única instancia posible era la resistencia a la opresión ejercida por distintas vías. Esta resistencia también es un derecho político, del cual el ideal de fraternidad no es ajeno.

Por lo tanto, en la experiencia histórica de América Latina de las últimas décadas de la Guerra Fría puede haberse fraguado el aporte de una fraternidad militante y que es necesario construir políticamente. El éxito de la resistencia a las dicta-

duras militares y el fracaso de muchos intentos de continuidad que esos regímenes se propusieron, fue fruto de esa fraternidad política ejercida activamente por numerosos sectores sociales y políticos. Estos tuvieron que deponer viejos enfrentamientos y diferencias, valorarse mutuamente y reconocerse como actores de la vida política de esos países para llevar adelante acciones coordinadas (y exitosas) de resistencia civil a la opresión. Y fueron todos ejemplos pacíficos, pues aún cuando algunos lo hubiesen querido, no había margen posible para acciones violentas debido a la opresión y control social reinante en ese tiempo.

El Estado de Bienestar, la matriz de desarrollo estado-céntrica, se agotó en la década de 1980. No fue el ocaso de las experiencias autoritarias y de gobiernos de excepción en Latinoamérica lo que apuró su fin: fue la crisis de la deuda externa en 1982. Ese mismo año, después de endeudarse significativamente, México comunicó al mundo que no podía seguir haciendo frente a sus compromisos externos. Otros países latinoamericanos pronto siguieron sus pasos. Mientras tanto, una combinación de nuevas ideas económicas predominantes y el alumbramiento de otro orden internacional posguerra fría se unieron para proclamar al mundo que la nivelación de las cuentas fiscales de los países latinoamericanos, el pago de sus compromisos externos, y una nueva plataforma para su crecimiento económico, jamás se realizarían si los estados de la región continuaban con su política intervencionista, expansiva y asfixiante de la iniciativa privada. Se crearon así las condiciones, ideológicas primero y políticas después, para el lento pero firme predominio del paradigma neo-liberal que reinó durante la década de 1990.

Sus resultados no fueron los mejores. La exclusión social, dentro del predominio de democracias formales en la región, se acentuó notablemente. Y las privatizaciones, y el ingreso de inversiones masivas de capitales extranjeros en distintos países

de la región no eliminaron los riesgos de crisis económicas que terminaron golpeando en toda América Latina durante esa misma década (bautizados según el país, como por ejemplo, el “efecto tequila”, el “efecto tango”, etc.). Pero al mismo tiempo, un genuino sentimiento de unidad latinoamericana comenzó a reverdecer desde entonces. Como vimos, este no es un fenómeno nuevo sino el resultado de un proceso histórico inspirado por el ideal de la fraternidad que ha mantenido a estos pueblos juntos a pesar de tantas diferencias y desencuentros. Y este proceso es también interesante porque no puede atribuirse a ningún actor político en particular. Por ello, de aquellas experiencias iniciales hoy tenemos una idea mucho más pluralista y madura respecto de la integración basada en la fraternidad política. Y también se ha comenzado a entender que la aplicación práctica de este principio debe comenzar, tal como está ocurriendo, por nosotros mismos en cada país.

A modo de conclusión, podemos afirmar que las etapas de transformación estatal en América Latina han sido ricas en contenido histórico. Que forman parte de un proceso problemático, no lineal, regionalmente diferenciado. Que los estados y las naciones latinoamericanas no son la misma cosa ni coinciden necesariamente en su devenir histórico. Que aunque un estado se haya consolidado no quiere decir que lo mismo ocurra con una nación. Que los actores políticos y sociales de este proceso pueden ser analizados bajo la dualidad inclusión-exclusión, no como paridades antagónicas sino como elementos dinámicos y motores del cambio en la historia. Que las penurias y bonanzas del ayer no son perpetuas y que depende de cada uno lo que el hoy tome del ayer. Que el pasado esconde rostros que no debemos olvidar a pesar de todo y que en esos rostros también está la explicación oculta de nuestro presente. Es que nuestro presente no es sinónimo de “siempre” sino solamente de “hoy”. Y que nuestro “hoy” no es ni más ni menos importante que el “hoy” de los que nos precedieron. Solamente es nuestro.

Tanto en nuestro hoy como en el de cada generación de latinoamericanos que nos precedieron, la idea de fraternidad ha estado presente. Muchas veces en forma larvada y subterránea, pero presente. Como hemos visto en este breve recorrido histórico, el ideario del tríptico francés se encarnó tempranamente en el caso haitiano y aunque no logró difundirse de la misma manera en el resto de América Latina, sus trazas pueden ser reconocidas en distintas experiencias históricas regionales. La fraternidad de esos pueblos, más allá de sus diferencias, es un claro indicador de esta realidad histórica. Toca a nuestro tiempo capitalizar todas estas experiencias mencionadas y lograr que la fraternidad como categoría política sea considerada un instrumento adecuado y eficaz para dar respuesta a los problemas de la región. En esta América Latina que todavía carga con tantas divisiones profundas y llagas en toda su extensión, debemos ser capaces de rescatar estos anhelos fraternales de nuestros antepasados para llevarlos a la práctica de manera definitiva. Seguramente nos sorprenderemos con los resultados. Mientras tanto, ingresemos decididamente a la cuestión planteada en este libro, el cual nos brinda muchas claves conceptuales, interpretativas y metodológicas para tal fin.

I

Introducción al principio olvidado.
El redescubrimiento de la fraternidad
en la época del Tercer '89

Entre los numerosos “lemas” que se suceden en los cinco años que transcurren desde la convocatoria de los Estados Generales hasta la reacción termidoriana, la Revolución Francesa de 1789 enarbola también el célebre emblema “Libertad, igualdad, fraternidad”. Éste no llegará a ser, sin embargo, el emblema oficial. Quien lo constituirá como tal será la República revolucionaria recién en 1848. A partir de entonces atraviesa numerosas vicisitudes históricas que alternan su olvido con momentos de esplendor y vuelve a imponerse a fin de siglo, luego de la victoria de los republicanos en 1879. El régimen de Vichy lo deja de lado, sustituyéndolo por “Trabajo, familia, patria”, pero sigue siendo el emblema de los que resisten y, finalmente, encuentra una ubicación definitiva en el art. 2 de la Constitución del 27 de octubre de 1946.

¿Por qué, entonces, ocuparse tanto del ‘89, si la aparición del “tríptico” fue tan breve en ese momento? Lo que sucede es que la Revolución de 1789 constituye un punto de referencia histórico de gran importancia dado que durante su desarrollo, por primera vez en la época moderna, la idea de fraternidad fue interpretada y practicada políticamente.

Es cierto que a lo largo de la historia de Occidente, profundamente influido por la cultura cristiana, cierto lenguaje de la fraternidad mantiene su presencia y muestra una amplia gama de matices en cuanto a los contenidos del concepto: desde el significado teológicamente “fuerte” de la fraternidad “en Cristo”, a una miríada de manifestaciones prácticas que van desde la simple limosna, el deber de la hospitalidad y del cuidado, la fraternidad monástica que presupone la convivencia y la comunión de bienes, hasta complejas obras de solidaridad social

que, sobre todo en época medieval y moderna, preceden a los sistemas contemporáneos de *Welfare* (N. de T. bienestar).

Lo que es nuevo en el “tríptico” del ‘89 es la adquisición, por parte de la fraternidad, de una dimensión política a través de su acercamiento y su interacción con los otros dos principios que caracterizan a las democracias contemporáneas: la libertad y la igualdad. En efecto, hasta antes del ‘89, se habla de fraternidad sin la libertad y la igualdad civiles, políticas y sociales o, también, se habla de fraternidad en sustitución de aquéllas. El tríptico revolucionario arranca a la fraternidad de las variadas interpretaciones de la tradición y la inserta en un contexto completamente nuevo, junto a la libertad y a la igualdad, como tres principios e ideales constitutivos de una perspectiva política inédita. Por eso el tríptico introduce —por lo menos hace mirar por un momento— en un mundo nuevo; un *novum* que pone en crisis también el modo con el cual el cristianismo había entendido hasta entonces la fraternidad; un *novum* que se anuncia y enseguida cae, por la desaparición casi inmediata de la fraternidad de la escena pública. Quedan, en primer plano, la libertad y la igualdad, más a menudo antagonistas que aliadas —y antagonistas porque justamente carecen de fraternidad—, integradas de algún modo entre sí dentro de los sistemas democráticos, pero convertidas, también, en las síntesis extremas de dos visiones del mundo, de dos sistemas económicos y políticos que se disputarán el poder en los dos siglos siguientes.

Es así como libertad e igualdad han conocido una evolución que las ha llevado a convertirse en verdaderas categorías políticas, capaces de expresarse no sólo como principios constitucionales, sino también como ideas-guía de movimientos políticos. La idea de fraternidad no tuvo una suerte análoga. A excepción del caso francés, ella ha vivido, como principio político, una existencia marginal, un recorrido de río subterráneo cuyas raras apariciones en la superficie no lograron irrigar, más que esporádicamente, el terreno político. Finalmente, el pensamiento democrático ha llegado al silencio sobre la fraternidad.

Sólo en los últimos decenios las cosas han comenzado a cambiar. Ciertamente nunca había decaído el interés de los historiadores por la Revolución y, dentro del contexto general, se han ocupado de los emblemas. Sin embargo, a medida que se aproximaba la fecha del bicentenario de la Revolución de 1789, se despertó un nuevo interés —no sólo en Francia— tanto con respecto al “tríptico” en su conjunto, como específicamente por la fraternidad. Algunos estudios particularmente significativos, publicados en este período de redescubrimiento, sacan a la luz una trayectoria que ayuda a explicar el sentido que hoy asume el ocuparse de fraternidad en clave política.

La primera intervención de cierta importancia al respecto se la debemos a J. M. Roberts, el cual afronta el tema del tríptico revolucionario en el contexto del número monográfico de una publicación periódica dedicado a la masonería¹. Roberts desarrolla un estudio sustancialmente informado y equilibrado, en el cual se ocupa tanto del tríptico revolucionario en sí, como de su relación con la masonería; bajo este aspecto particular acepta, sustancialmente, las conclusiones alcanzadas por Béatrice Hyslop² y, sobre todo, por Robert Amadou. Este último, historiador talentoso y profundo conocedor de la masonería desde adentro, en los dos años precedentes había dedicado algunos profundos estudios precisamente a este tema, excluyendo que se pudiera afirmar que la invención del tríptico fuera de origen masón³: “Yo pienso —puntualiza Roberts— que la cuestión está todavía en el punto donde la dejaron los historiadores aca-

1. Roberts, J. M., “Liberté, Egalité, Fraternité: sources and development of a slogan”, en *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichtings*, dedicado a Klasse en Ideologie in de Vrijmetselarij — Classes et Idéologies dans la Franc-Maçonnerie, anné IV (1976), pp. 329-369.

2. Hyslop, F. Béatrice, “Etat présent des études et directions de recherches sur l'histoire de la Révolution française”, en *Annales historiques de la Révolution française*, 1951, pp. 3-8.

3. Amadou, R., “Liberté, Egalité, Fraternité. La devise républicain et la Franc-maçonnerie”, en *Renaissance traditionnelle*, N.17-18, 19-20, 21-22, 23-24, de enero de 1974 a julio de 1975.

démicos”⁴. La importancia del trabajo de J. M. Roberts ha sido el llamar la atención sobre el tríptico, llevándolo —si bien a través de una revista no muy difundida, pero presente en muchas bibliotecas universitarias— fuera de la discusión encendida en el ámbito de la masonería⁵.

Inmediatamente después del trabajo de Roberts se ubica la investigación realizada por G. Antoine, con el auspicio de la UNESCO. A fines de los años Setenta, diez años antes del bicentenario, pareció pertinente preguntarse en qué medida los grandes ideales de la Revolución —ejemplificados en los tres términos del tríptico— estuvieron presentes en la cultura de los dos siglos sucesivos y si todavía se mantenían vitales en la Europa de 1989.

La investigación se hizo con la colaboración del *Institut de la langue française*, de Nancy, que puso a disposición los inventarios a partir de los cuales se elabora el *Trésor de la langue française*, y del *Laboratoire d'étude des textes politiques français en la École Normale Supérieure de Saint-Cloud*. Los dos institutos disponen de archivos obtenidos a través de la clasificación computarizada de una enorme cantidad de textos, que han provisto una suerte de inventario de los términos y de las concordancias que tienen que ver con el tríptico dentro de la literatura francesa, desde 1789 en adelante. Es evidente que sólo la intervención humana pudo calificar la investigación, pero el servicio prestado por las computadoras por lo menos han establecido —si no el “qué”— el “dónde” se encuentran las palabras que interesan y a ofrecido a Antoine (pero también a todos los que se ocupan del tema⁶) la base para una verdadera búsqueda semántica. Además, antes de “confiarse en las palabras”, Antoine decidió “en cuáles” palabras confiar:

4. Roberts, J. M., *op. cit.*, p. 330

5. Aprovecho la oportunidad para agradecer a la Sra. Irène Mainguy, archivista de la Bibliothèque du Grand Orient de France di Parigi, por la ayuda prestada en el curso de mis investigaciones.

6. Ver, para esto, *Travaux de lexicométrie et de lexicologie politique*, citado por Antoine, en “*Bullettin* n° 1 du laboratoire”, nov. 1976, pp. 35-79.

la investigación sobre la fraternidad se integró con la de otros dos términos que, según él, constituyen dos variantes de la misma fraternidad, es decir, “solidaridad” y “participación”: como podemos ver, ya estamos ante una legítima, y sugestiva interpretación de los contenidos de la fraternidad en la fase del planteo de la investigación. En 1981 se llegó a la publicación del trabajo⁷, enfocado sobre todo desde el punto de vista de la historia de la lengua, pero con muchas implicaciones para todas las otras perspectivas.

Luego de la pregunta sobre la desaparición de la fraternidad, Antoine presenta dos observaciones: por un parte, sostiene, la fraternidad “siempre ha sufrido, a los ojos de muchos, por el exceso de sus ambiciones y la vaga amplitud que de ella deriva. Se encontrará la mejor ilustración de tal peligro en la teoría de las “Armonías fraternas” del excelente Bernardin de Saint-Pierre, que engloban al hombre, a los animales e incluso a los vegetales”; por otra parte “el concepto de fraternidad tiene poderosas raíces cristianas que le impiden ser un signo de reconocimiento general”⁸, y agrega que haría falta esperar hasta 1848 para que el concepto de fraternidad encuentre nuevos significados y amplio consenso.

En efecto, con estas observaciones, Antoine plantea exactamente el problema del origen y de los significados de la fraternidad: el “vínculo universal” según Saint Pierre resulta, como es lógico, políticamente ineficaz; por otra parte, una connotación del concepto a través de sus inevitables raíces cristianas es rechazado, choca con la concepción “republicana” de la fraternidad que se impondrá en el curso del Ochocientos. Por consiguiente, Antoine nos dice que se quería la fraternidad como vínculo universal y dotado de contenidos fuertes, pero fuera de los que le ha conferido el cristianismo del cual, sin embargo, proviene. De cualquier manera la fraternidad “repu-

7. Antoine, G., *Liberté, Egalité, Fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Paris, Unesco, 1981.

8. Antoine, G., *op. cit.*, p. 134.

blicana” de 1848 —como asimismo las variantes sucesivas— es también una interpretación de la fraternidad: se propone como universal, pero de hecho no lo es. 1848 representa un primer ejemplo de los varios intentos, en la historia de los dos últimos siglos, de construir una universalidad en torno a sucesivas reinterpretaciones (siempre descristianizantes) del concepto de fraternidad.

A medida que se acerca 1989 se advierte cada vez más la importancia del tríptico y, en él, de la fraternidad. Para Alberto Martinelli, el tríptico es señal de un vuelco epocal: “*Liberté, Egalité, Fraternité* (...) han constituido durante dos siglos el núcleo normativo y el criterio interpretativo de la sociedad moderna. Los tres principios no expresaron conceptos ni aspiraciones radicalmente nuevos, pero se transformaron y se extendieron a través de la acción colectiva, adquiriendo un significado universal y definiendo con particular vigor sintético el proyecto moderno de la sociedad deseable”⁹.

A partir de estas consideraciones se comprende la necesidad de una investigación histórica seria, que ahonde en los distintos significados que la fraternidad ha asumido con el cambio de las culturas y de los proyectos políticos. Y, desde este punto de vista —el de la historia de las ideas— los trabajos no faltan. Después de Antoine, especialmente dos autores franceses, han contribuido al “redescubrimiento” de la fraternidad a través de obras de amplio alcance que iban mucho más allá de las celebraciones del bicentenario. Se trata de Marcel David, quien en 1987 escribió *Fraternité et Révolution française*¹⁰, obra seguida, en 1992, por *Le printemps de la fraternité. Genèse et vicissitudes 1830-1851*¹¹; y de Michel Borgetto, con su tesis de

9. Martinelli, A., I principi della Rivoluzione francese e la società moderna, en Martinelli A., Salvati M., Veca S., Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità, Il Saggiatore, Milán 1988, p. 57. No discuto aquí la tesis que expone Alberto Martinelli en su ensayo: me limito a citar su convicción, que comparto, acerca de la novedad histórica constituida por el tríptico en su conjunto y la capacidad de interpretar la época surgida en el 89 que dicho tríptico todavía conserva hoy.

10. Aubier, París, 1987

11. Aubier, París, 1992.

doctorado —un trabajo casi “definitivo” en el ámbito de la historia constitucional francesa— *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*¹²; a Borgetto se le encargó luego un ágil *Que Sais-Je?* sobre *La devise “Liberté, Égalité, fraternité”*¹³, que de ningún modo puede sustituir las setecientas páginas de su obra mayor, pero es muy útil desde el punto de vista didáctico. Habrá que esperar a la apertura de un nuevo milenio para encontrar por lo menos el comienzo de una reflexión análogamente seria sobre la fraternidad, en relación al ordenamiento jurídico de otro país¹⁴. Naturalmente, los historiadores han hecho su parte, alguno de ellos entrando explícitamente en las cuestiones vinculadas al tríplico y a la fraternidad en el contexto de un intento de comprender la transformación de las mentalidades. Pienso en Michel Vovelle¹⁵; pero sobre todo en Mona Ozouf¹⁶ y su capacidad de hacer emerger toda la carga de significados y la urgencia actuales de esta investigación histórica.

Riqueza y urgencia debido a la percepción, que se abre camino cada día más, de una suerte de “déficit” de la reflexión política, de una por lo menos parcial impotencia para encarar los problemas irresueltos de las democracias. Estas últimas, en efecto, han dado cierta realización a los principios de libertad e igualdad, pero está a la vista de todos que todavía están lejos de

12. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1993.

13. Presses Universitaires de France, París, 1997.

14. Me refiero al importante trabajo de Filippo Pizzolato, “Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridicoitaliano”, en *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 2001, pp. 745-806. Del año siguiente es *Il diritto fraterno*, de Eligio Resta, Laterza, Roma-Bari, 2002.

15. *Idéologie et mentalités*, París, Maspero, 1982, en particular algunos ensayos de la quinta parte: “Y a-t-il des révolutions culturelles?”, pp. 277-330; “Amour de soi, amour des autres”, cap. 13 de *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalité sous la Révolution française*, París, Éditions sociales, 1985, pp. 201-215.

16. Ozouf, M., “Fraternité”, en Furet, F., Ozouf M., *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, París, Flammarion, 1988, pp. 731-740; edición italiana a cargo de Boffa M., *Dizionario critico della Rivoluzione Francese*, Milán, Bompiani, 1989, pp. 657-666; Ozouf, M., *L'homme régénéré*, París, 1989 (en particular las pp.11-16 y el capítulo: “La Révolution française et l'idée de fraternité”); Ozouf, M., *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, París, Gallimard, 1976.

su realización plena. Al contrario, a partir de los años Sesenta, del decenio que ve la agudización del cuestionamiento interno a los sistemas democráticos occidentales, se ha consolidado una corriente interpretativa basada en una fuerte desconfianza con respecto a la dimensión universal de los principios democráticos, a su “agotamiento”, a tal punto que se llega a dudar —es el problema que entre otros plantea, con particular autoridad, Robert Dahl— de su aplicabilidad, fuera de las pequeñas agrupaciones, a las vastas sociedades políticas contemporáneas¹⁷.

En pocas palabras, la dificultad encontrada para realizar los principios lleva a la desconfianza y al empobrecimiento no sólo factual, sino definitorio, de sus contenidos, sin darse cuenta de que, de ese modo, nos resignamos a salir derrotados, como democráticos, en el gran desafío que había lanzado la democracia en su nacimiento y que constituía el sentido de su existencia: el de garantizar los derechos fundamentales a todos, sobre la base de los principios universales y no de la pertenencia a un grupo, una clase, un lugar o una estirpe. La discusión actual sobre la fraternidad se parece a un tribunal kantiano que obliga a verificar “las posibilidades y los límites” de los otros dos principios, es decir, en otros términos, el carácter utópico y el realista de la idea democrática. Justamente, Roberto Mancini observa que “(...) la pretensión de universalidad y de igualdad puede ser verificada en relación al valor y a la exigencia de la fraternidad. Volver a admitir a la fraternidad en la razón política significa poner en tela de juicio la pretensión de universalidad de cualquier ideología o proyecto histórico”¹⁸.

17. Sobre este punto con respecto a algunas tesis de Robert Dahl (Robert A. Dahl, “Equality versus Inequality”, *Political Science and Politics*, XXIX, 4, 1966), remito a las consideraciones que desarrollo en: *Spirituality of Unity in Politics, in Bhakti. Path Way to God. The Way of Love. Union with God and Universal Brotherhood in Hinduism and Christianity*, K. J. Bharatiya Sanskriti Peetham (Mumbai, India) and The Centre for Interfaith Dialogue, Focolare Movimento, Rocca di Papa (Rome), Somaiya Publications PVT. LTD, Mumbai-New Dehli 2003, pp. 162-173 (ahora disponible en: www.antoniomariabaggio.it).

18. Mancini, R., *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Asís, Cittadella, 1996, p. 160. Mancini desarrolla un discurso sobre la fraternidad realmente interesante y profundo, sosteniendo que “es legítimo llegar a la tesis según la cual también

Sólo cinco años más tarde las amargas reflexiones de Dahl, John Rawls, con *Una teoría de la justicia*, ponían en juego lo que también se podría considerar como un intento de introducir elementos de fraternidad en la estructura fundamental de la sociedad. El lenguaje de Rawls, en efecto, disimula las discusiones sobre la fraternidad y, por eso, no sucede que su obra se vea incluida dentro del tema del “tríptico”. Pero no hay que dejarse engañar: el mismo Rawls parece explicar lo que sucede, al escribir que “en comparación con las de libertad e igualdad, la idea de fraternidad siempre tuvo un rol secundario en la teoría de la democracia. Se la considera como un concepto menos específicamente político que los otros, porque por sí misma no define ninguno de los derechos democráticos, sino que más bien incluye ciertas actitudes mentales y ciertas líneas de conducta sin las cuales perderíamos de vista los valores expresados por esos derechos”¹⁹; como podemos ver, las palabras de Rawls no disminuyen la importancia de la fraternidad, que por lo menos parecería consistir, en esta primera descripción, en esos modos de ver y de actuar que conservan los contenidos de valor de los

la fraternidad tiene título como para poseer una importancia política”, llegando a considerarla como “un criterio que exige la completa transformación de la política como tal” (p. 176). Tengo que disentar con Mancini, sin embargo, cuando declara que la fraternidad puede ser usada como criterio más radical y originario” que el de igualdad/desigualdad propuesto por Norberto Bobbio, para distinguir entre derecha e izquierda (p. 174). Por de pronto, desde el punto de vista histórico contrariamente a cuanto escribe Mancini, no se sostiene históricamente atribuir la fraternidad a la tradición política de izquierda, excluyendo, en cambio, a la derecha, sobre todo si se mira no a la fraternidad ideológica (a la pretendida fraternidad), sino a las formas reales que ella ha asumido en el curso de la historia. En segundo lugar, desde el punto de vista de la reflexión politológica, esta desvalorización de la derecha a través de la fraternidad no es sostenible a la luz de lo que el mismo Mancini argumenta: es decir, que “la cuestión de una convivencia fraterna sigue siendo ineludible para cualquier orientación política”; que la fraternidad se tiene que convertir en “criterio vinculante” tanto para la izquierda como para la derecha. La fraternidad es, a mi criterio, lo que garantiza la supervivencia y la calidad de una sociedad política, la cual funciona a través de sus diversidades, por lo tanto también a través del juego derecha-izquierda; derecha e izquierda pueden discutir sobre el modo con el cual dar realización a la fraternidad, situándose ambas, sin embargo, dentro de la perspectiva fraterna, “constancial” a la democracia.

19. Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass, 1971; edición italiana a cargo de S. Maffettone, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 101.

derechos, es decir, la sustancia del vivir según las reglas de la democracia. Para Rawls la fraternidad incluye, además, la estima social, la superación de las relaciones serviles, “el sentido de la fraternidad cívica” y la “solidaridad social”. Pero, concluye, “no expresa ningún requisito definido”. Entonces Rawls acuña una terminología distinta e inicia el difícil proceso de construcción y definición de los principios de justicia: porque, como la situación de la fraternidad especifica muy bien, “todavía tenemos que encontrar un principio de justicia que dé fielmente la idea subyacente”. “De igual manera —subraya Rawls—, el principio de diferencia es una “interpretación del principio de fraternidad”, “parece corresponder al significado natural de la fraternidad; es decir, a la idea de no desear mayores beneficios, a menos que esto no redunde en beneficio para los que están menos bien”²⁰.

Aunque se abandona el lenguaje tradicional de la fraternidad, la intención de Rawls es explícita: introducir una fraternidad sistémica como elemento imprescindible del nuevo contractualismo. Lo hace a través del “principio de diferencia” que tendría que traducir, dentro de los principios referentes a las instituciones, como la capacidad —característica de las relaciones fraternas— de mantener cierta igualdad entre los que son distintos. Rawls construye un esquema de cooperación social dentro del cual el principio de diferencia “expresa una concepción de reciprocidad. Es un principio de beneficio recíproco”²¹. De este modo, a través de la construcción lógica del “principio de diferencia”, la fraternidad ya no es una “concepción impracticable”, sino un “standard perfectamente aceptable”, a condición de que sea dentro de la concepción democrática.

Cito aquí a Rawls, no para señalarlo como la solución de nuestros problemas —la teoría de la justicia fue sólo el inicio del debate que llega hasta nosotros—, sino para tratar de com-

20. *Ibidem*, p. 101.

21. *Ibidem*, p. 99.

prender, a través del ejemplo de un autor fundamental en el debate politológico de las últimas décadas, cómo el tema de la fraternidad puede ser central y oculto al mismo tiempo²².

Hoy parecen estar maduros los tiempos como para recoger la pregunta que ha comenzado a circular en distintas partes —el río subterráneo del cual hablábamos—, de manera episódica y en distintas formas, a través de diversos indicios de la reflexión politológica, y para darle una formulación explícita: la problemática realización de la libertad y de la igualdad, aun en los países democráticos más desarrollados, ¿no se deberá, precisamente, al hecho de que la idea de fraternidad ha sido, a nivel político, casi totalmente desatendida? En otras palabras, los tres principios del “tríptico” francés se podrían comparar con las patas de una mesa: se necesitan las tres para que se mantenga en pie.

Entonces, ¿qué comporta, qué consecuencias produce plantearse hoy esta pregunta dentro de las distintas disciplinas que están relacionadas, cada una a su modo, con la política? Este interrogante es el origen del presente libro.

Responder a la pregunta sobre la fraternidad requiere, hoy, un empeño coral y en profundidad por parte de los estudiosos y, contemporáneamente, una disponibilidad a la experimentación por parte de los operadores políticos: una colaboración que no se puede improvisar ni conjeturar desde un escritorio. En efecto, ella nace de la realidad de las cosas, de las opciones de personas y de grupos que ya se están moviendo en esta dirección, comenzando a ofrecer un muestrario de experiencias de importancia creciente, que ya algunos de los ensayos recopilados en este libro comienzan a tener en cuenta²³. En

22. Como prueba de la fecundidad de Rawls, precisamente a partir del principio de diferencia, Francisco Viola originalmente ha profundizado el concepto de “semejanza” como interpretación de la fraternidad, en “La fraternità nel bene comune”, en AA. VV., *Epistemologia de las Ciencias Sociales. La fraternidad*, Buenos Aires, L. B. Archideo ed., CIAFIC ediciones, Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural, 2004.

el caso de la fraternidad, además, la separación entre teoría y práctica ya ha sido perjudicial en los tiempos de la Revolución, como sintetiza Antoine: la fraternidad fue descartada porque “se acompaña muy mal con la dura ley del Terror”²⁴; si la fraternidad no encuentra las traducciones teóricas y los caminos prácticos para ser vivida concretamente en la dimensión pública, y en particular en la política, no puede esperar que conserve ni siquiera un significado que la impulse a ir más allá de las relaciones privadas. Y no hay que conformarse, en el trabajo de reconstrucción histórica, con los estudios ya disponibles —por más valiosos que sean—: la novedad de nuestros días está precisamente en la nueva necesidad que impulsa la pregunta: ¿La fraternidad puede convertirse en la tercera categoría política, junto a la libertad y a la igualdad, para completar y conferir nuevos significados a los fundamentos y a las perspectivas de la democracia?

Es cierto que los estudios en este campo tienen que afrontar no sólo la situación de olvido de la fraternidad, sino también eliminar los “escombros” acumulados en el campo de estudio, producidos por interpretaciones restrictivas de la fraternidad que se han dado en estos dos últimos siglos, y que han contribuido a que surja una suerte de desconfianza ante la idea misma.

Por ejemplo, la fraternidad ha sido vivida —y lo es todavía hoy— en forma de vínculo sectario en el ámbito de organizaciones secretas o que superponen niveles de encubrimiento con otros de carácter público —como la masonería— y que tratan de potenciar su red de poder económico y político.

La otra forma de entender la fraternidad que provoca una distorsión es su interpretación como fraternidad de clase: la

23. Y no sólo, naturalmente, los ensayos de este libro. No puedo detenerme aquí a considerar los argumentos desarrollados por Gurutz Jáuregui; sin embargo, se puede decir que su trabajo *La democracia en el siglo XXI: un nuevo mundo, unos nuevos valores* (Istituto Vasco de Administración Pública, Oñati, 2004), por el espacio y el rol que se le da a la discusión sobre la fraternidad, se encamina ya en la óptica de este nuevo desafío.

24. Antoine G., *Liberté...*, cit., p. 133.

historia de la segunda mitad del Novecientos nos ha ofrecido casos en los cuales, en nombre de una proclamada fraternidad, algunos regímenes políticos han negado a otros la libertad o, incluso, los han invadido para reafirmar una fraternidad formal: fue el caso de Hungría y de Checoslovaquia, cuyos intentos de innovación fueron detenidos por los tanques de guerra de las naciones “hermanas”²⁵.

Estas interpretaciones de la fraternidad no pueden ser consideradas como “fraternidades distintas”, es decir, como posibles interpretaciones, y posibles conjuntos, de la fraternidad, sino que son su negación. En efecto, tienen en común que son excluyentes, es decir, que descartan grupos humanos del ámbito de la fraternidad. Niegan, de hecho, la dimensión universal de la idea de fraternidad refiriéndola a sujetos “parciales”, como secta, clase, nación, raza. De ese modo se le atribuye a un sujeto particular la universalidad fraterna, provocando el cortocircuito ideológico —la universalidad negativa— que puede producir cualquier deshumanización de los adversarios, de los que no entran en el propio esquema de salvación y se autodestruye. Desde este punto de vista, la parábola de la fraternidad en la Gran Revolución, desde su surgimiento en 1789 hasta su autodestrucción como fraternidad *sans-culotte* y jacobina en 1794, es paradigmática²⁶.

Me interesa subrayar que la ideologización no pertenece exclusivamente a una sola cultura política: las lecciones de la historia nos hacen tomar conciencia de la posibilidad, para

25. He podido constatar directamente la deformación del concepto de fraternidad provocada por el aparato ideológico en los países del este europeo: en una serie de conferencias y encuentros públicos dedicados al estudio del tema de la fraternidad en política, en Praga y en Bratislava, en el curso del año 2001, las primeras intervenciones del público estaban siempre marcadas por la desconfianza y requerían aclarar dudas sobre el significado del término.

26. No parece que se pueda encontrar una conciencia suficiente de tales riesgos en el trabajo de Antoni Domènech (*El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004). Domènech vuelve a proponer el esquema ideológico de una fraternidad exclusivamente jacobina que encontraría, luego, su heredero natural en el socialismo del Ochocientos. La tesis de Domènech sobre la fraternidad como superación de los lazos de subordinación familiares típicos del *Ancien Régime*, suscita interés y deseo de profundización; pero la fácil liquida-

cualquier pensamiento, de degenerar ideológicamente. En efecto, no hemos tenido un solo “89”; ha habido un segundo 89, el del Ochocientos, una especie de edad de hierro de la política, edad de las ideologías nacionalistas que, desembocando en la gran masacre de 1914-18, se prolongó incluso en las dos décadas siguientes. Pero nuestra memoria no termina aquí: nosotros estamos hablando justamente hoy, después del “tercer 89”, el de la caída del muro de Berlín, la mayor ocasión reciente que nos ha dado la historia para abandonar el terreno ideológico de la ilusión y encaminarnos al real de la esperanza; una ocasión que, en buena parte, se ha perdido a juzgar por las nuevas y poderosas formas ideológicas que siguen contraponiendo libertad e igualdad, prisioneras de una dicotomía de la cual no logran curarse.

En el curso de la historia la fraternidad ha ido adquiriendo, en cambio, un significado universal, y llegó a identificar el sujeto al cual se puede referir plenamente: el sujeto “humanidad” —una comunidad de comunidades—, el único que también garantiza la expresión completa de los otros dos principios universales de libertad e igualdad. Los problemas relativos a la universalidad de los principios democráticos, a su constitutiva exigencia de ser aplicados a un sujeto igualmente universal, a su “sufrimiento” de estar “constreñidos” dentro de una dimensión estatal, a las diversas formas —también institucionales— que podrían asumir a través de un florecimiento de las diversas culturas, han estado presentes en los debates suscitados en Occidente, por ejemplo, en los temas planteados tradicionalmente por el federalismo, por el conflicto de la “guerra fría”, por las problemáticas ligadas al multiculturalismo, pero hoy

ción de la experiencia de la Gironda muestra la debilidad de la base histórica en la lectura de la Revolución Francesa. Por otra parte, no es científicamente aceptable la conclusión —que no se podría definir más que como “dogmática”— con respecto a la tradición estadounidense, ignorando la rica bibliografía que ella ofrece tanto sobre la superación de la “servidumbre”, como sobre el rol de la fraternidad en la historia moderna del continente norteamericano.

requieren ser retomados, profundizados, mirados bajo la óptica de la fraternidad.

Por otra parte, la fraternidad ha tenido cierta aplicación política, si bien parcial, a través de la idea de “solidaridad”. En algunos regímenes políticos se ha tenido un reconocimiento progresivo de los derechos sociales que han dado origen a políticas de “*welfare*”, es decir, a políticas que trataban de realizar la dimensión social de la ciudadanía. En efecto, la solidaridad da una aplicación parcial a los contenidos de la fraternidad. Pero ésta, creo yo, tiene un significado específico propio, que no se puede reducir a todos los otros significados, aun buenos y positivos, a través de los cuales se trata de darle una aplicación. Por ejemplo, la solidaridad —tal como se ha realizado históricamente— permite que se haga el bien a otros aun manteniendo una posición de fuerza, una relación “vertical” que va desde el fuerte hasta el débil. La fraternidad, en cambio, presupone la relación horizontal, la coparticipación de los bienes y de los poderes, tanto que cada vez más se está elaborando —en la teoría y en la práctica— la idea de una “solidaridad horizontal”, que se refiere a la ayuda recíproca entre sujetos diferentes sea que pertenezcan al ámbito social o a un nivel institucional semejante.

En definitiva, considero que se puede decir que la fraternidad sólo asume una dimensión política adecuada, y que por lo tanto es intrínseca al proceso político mismo, no extraña o aplicada desde afuera, si se cumplen por los menos dos importantes condiciones:

la primera: que la fraternidad pase a formar parte constitutiva del criterio de decisión política, contribuyendo en la determinación, junto a la libertad y la igualdad, del método y de los contenidos de la política misma;

la segunda: que logre influir en el modo con el cual se interpretan las otras categorías políticas, como la libertad y la igualdad. Se tiene que garantizar, en efecto, una interacción dinámica entre los tres principios, sin descartar ninguno, en

todos los ámbitos públicos: desde el de la política económica (decisiones sobre inversiones, distribución de los recursos), al legislativo y judicial (equilibrio de derechos entre personas, entre personas y comunidad, entre comunidades), hasta el internacional (ya sea para responder a las exigencias de las relaciones entre los Estados, como para hacer frente a los problemas de dimensión continental y planetaria).

Los ensayos que integran el presente volumen pertenecen a distintas disciplinas, pero tratan de abrir pistas de reflexión precisamente en esa dirección, es decir, en el sondear las posibilidades de la fraternidad como categoría política. El libro se inicia con un planteo en clave filosófico-política y de historia de las doctrinas políticas, para entrar luego en los campos de la ciencia política, del derecho constitucional, del derecho y de la política internacionales; se ha sondeado el fundamento teológico de la fraternidad y su relación con la comunicación: cada uno de esos ámbitos es, a su manera, central e irrenunciable²⁷.

No me parece que estos ensayos contengan respuestas definitivas y, en la mayor parte de los casos, ni siquiera respuestas. Personalmente me sentiría satisfecho con que al menos se hubiera logrado plantear las preguntas justas, es decir, articular la pregunta en torno a la fraternidad de manera correcta, desde adentro y con el lenguaje propio de cada disciplina, abriendo así a cada una a un horizonte que pueda considerar posible, aunque lejano.

Antonio María Baggio

27. En buena medida, los autores de los artículos de la presente recopilación han tenido ocasión de interactuar entre ellos, en una o más oportunidades en que, en los últimos años, se ha vuelto a encender el debate sobre la fraternidad también a nivel académico, a partir del Congreso de Puerto Príncipe del año 2002 (Congrès International: "Politique et économie: les voies de la fraternité". Puerto Príncipe, 21 mars 2002). Remito al sitio www.tonyweber.org para una información sobre los Congresos organizados en Italia y en otros países sobre el tema de la fraternidad como categoría política, como también para acceder a textos on line.

II
La idea de “fraternidad”
entre dos Revoluciones:
París 1789 - Haití 1791.

PISTAS DE INVESTIGACIÓN PARA UNA COMPRENSIÓN
DE LA FRATERNIDAD COMO CATEGORÍA POLÍTICA

por Antonio María Baggio

EL EMBLEMA REPUBLICANO FRANCÉS EN LA REVOLUCIÓN DE 1789

1. 1789

La Revolución de 1789 inicialmente centró la mirada solamente en el primer principio del tríptico: la libertad; y ni siquiera era ésta, al comienzo, el punto de referencia para todos los que querían cambiar la situación. La ley del 22 de diciembre de 1789, por ejemplo, imponía todavía el juramento sobre “la Nación, la Ley, el Rey”. Los franceses, después del ‘89, aprendieron de a poco a sentirse libres pero, de hecho, mientras duró la monarquía no se sentían iguales; hasta el golpe de Estado del 10 de agosto de 1792, que destronó a Luis XVI, estaba vigente un régimen censuario que confería el derecho de voto sólo a una mitad de la población, relegando a la otra a una subclase de ciudadanos.

A través de las insignias, enarboladas durante las manifestaciones públicas, que lanzaban los lemas, las consignas, las ideas-fuerza para la acción, es como se pueden conocer los principios de referencia del primer año de la Revolución. Desde este punto de vista, las banderas asumidas en 1790 por los distritos de París nos procuran mucha información: en ellas estaban escritos los que, según los varios diferentes, constituían los principios síntesis de la Revolución. De los sesenta que el historiador Alphonse Aulard revisó, una sola bandera hacía referencia a la fraternidad, la del distrito de Val-de-Grâce: “Vivir como hermanos bajo el imperio de las leyes”. Ninguna hablaba de igualdad, mientras que era recurrente la libertad, la unión, la ley, la patria, el rey¹. Una referencia oficial a la fraternidad la

1. Aulard, F. A., La Devise “Liberté, Egalité, Fraternité”, in *Études et leçons sur la Révolution Française*, Sixième Série, Félix Alcan Éditeur, Paris, 1910, p. 13. Este estudio de Aulard es fundamental y, me animaría a decir, casi el “cabeza de estirpe”

encontramos, en 1790, en la fórmula del juramento de los diputados a la Federación: el 4 de julio de 1790 la Constituyente decreta que ellos deberán jurar “permanecer unidos a todos los franceses a través de vínculos indisolubles de fraternidad”.

Sólo con el juramento cívico en agosto de 1792 la igualdad se asocia oficialmente a la libertad: “Juro ser fiel a la Nación y mantener la Libertad y la Igualdad, o morir defendiéndolas”; ésta fue, de hecho, la expresión oficial y más duradera de la Revolución, impresa en las mismas monedas, que parecía decir lo esencial de la Francia revolucionaria; un “emblema” que se mantuvo durante toda la época del Consulado y en los primeros años del Imperio, en el encabezamiento de la correspondencia de varias administraciones y de documentos oficiales.

Sin embargo, se trataba de una praxis, no de una obligación; no existió nunca una ley que impusiera tal distintivo “doble” —ni ningún otro— en el territorio nacional ni por parte de la Constituyente, ni de la Legislativa, ni de la Convención.

La palabra “fraternidad”, junto con sus adjetivos, tenía ya una notable circulación en 1790, aunque variaban los contenidos que se le atribuían². La idea que prevalecía era la de una fraternidad que uniera a todos los franceses, es decir, que carac-

del sector: todos los contemporáneos que hasta ahora han publicado con respecto a las vicisitudes del “tríptico” se han servido de él, no siempre citándolo en la medida que hubiera correspondido a su utilización. Por el contrario. Aulard reconoce sus propias deudas como hace, por ejemplo, en la página 18, con respecto a Sigismond Lacroix, que le facilitó copia de un documento “imposible de encontrar”; pero Aulard, a diferencia de algunos estudiosos contemporáneos, conocía la existencia de las fuentes y de los lugares —las bibliotecas— en las cuales se conservan. Análoga suerte de saqueo han conocido otros autores de obras imprescindibles, como Marcel David y Michel Borgetto.

En todas las notas subsiguientes, si no se menciona explícitamente una edición italiana, los textos se citan en la edición original con mi traducción. En algunos casos —en particular cuando se trata de documentos de difícil acceso— la nota al pie de página remite a la ubicación de la Bibliothèque Nationale de France (sigla BNF, seguida por los códigos de ubicación).

2. Marcel David proporciona algunos ejemplos al respecto en *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987, pp. 64-76.

terizara las relaciones entre los ciudadanos, entendida sobre todo como sentimiento patriótico, y no sin fuertes elementos equívocos, en un período en el que la Revolución estaba apenas al comienzo del conflicto que habría ensangrentado sucesivamente a sus clases. Le debemos a Camille Desmoulins el primer testimonio de su aparición junto a los otros dos principios del tríptico: en ocasión de la Fiesta de la Federación el 14 de julio de 1790 describe a los soldados-ciudadanos que se abrazan prometiendo libertad, igualdad, fraternidad. Describe los preparativos de la fiesta, la contribución espontánea de los trabajadores de París, hombres y mujeres, en la construcción del altar para el juramento cívico; llegan al *Champ-de-Mars*, "cantando juntos el estribillo ya bien conocido de una nueva canción, *ça ira, ça ira*; sí, *ça ira* repiten quienes les escuchan"³. Llegan también de las aldeas, jóvenes entusiastas y veteranos lisiados. Con su lista infinita de oficios y de situaciones, Desmoulins describe al pueblo, sujeto de la fiesta. "Llega un joven, se quita el abrigo, lanza sobre él sus dos relojes, toma un azadón y se va a trabajar lejos de allí. —Pero ¿Y tus dos relojes? —¡Oh! No se desconfía de los propios hermanos. —Y ese depósito, dejado sobre la arena y sobre las piedras, es tan inviolable como un diputado de la Asamblea Nacional"⁴. Es evidente, en la descripción de Desmoulins, el papel relevante que la fraternidad ocupa a través de los ritos de la fiesta: es el nuevo fundamento de la ciudadanía, es decir, de un vínculo que abarca a todos los ciudadanos y que ha sabido superar, a través de las ceremonias de fraternización celebradas en los límites entre poblaciones, la fragmentación feudal de la vieja Francia. Una nueva Francia es descubierta por los "franceses" que, por primera vez, la transitan como un espacio unitario; la fraternidad les permite reencontrarse en una dimensión horizontal de relación, poniendo entre paréntese-

3. Desmoulins, C., *Révolutions de France et de Brabans, Frankfurt am Main*, Keip Verlag, 1989, t. III, pp. 456-457. El periódico de Desmoulins fue publicado serialmente entre el 28 de noviembre de 1789 y el 12 de diciembre de 1791 en la forma tipográfica de panfleto.

4. *Ibidem*, p. 467.

sis la estructura vertical en la cual, sin embargo, todavía viven. La fraternidad es tal que no niega la paternidad todavía reconocida al rey, pero por primera vez es vivida no en el sentido de subordinación, sino como apertura a infinitas posibilidades de convivencias entre distintos.

Los tres principios, por lo tanto, circulaban juntos ya en 1790; pero es necesario esperar el final del año para verlos recogidos formalmente en el tríptico en una ocasión política oficial de la cual queda también, además de testimonios personales, una documentación escrita. En su discurso sobre la organización de la Guardia Nacional del 5 de diciembre de 1790, Robespierre presenta un proyecto de decreto que, en el artículo 16, describe el distintivo de la misma: “Llevarán sobre el pecho estas palabras grabadas: El pueblo francés y, encima: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Las mismas palabras estarán escritas en sus banderas, que llevarán los tres colores de la nación”⁵. La interpretación que Robespierre da a la fraternidad anticipa ya la idea de una fraternidad, nacional ciertamente, pero patriótica en el sentido antiaristocrático, a la cual Barère, cuatro años más tarde, dará plena expresión. Se deduce de la descripción que éste hace de la Guardia Nacional, pensada sobre todo como

5. Robespierre, M., “Discours sur l’organisation des gardes nationales”, (“annexe” a la sesión del 5 de diciembre de 1790), en *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M. J. Mavidal (...) et de M. E. Laurent (...)*. Première série (1789 à 1800), t. XXI, p. 249. En realidad, el discurso no fue pronunciado: sólo se entregó el texto escrito, que sin embargo tuvo amplia difusión dentro de las sociedades jacobinas: “NOTA. M. Robespierre ayant fait imprimer et distribuer le discours qu’il ne put prononcer sur l’organisation de la force publique, nous l’insérons ici comme faisant partie des documents parlementaires de l’Assemblée nationale” (ibidem, p. 238). La Bibliothèque Nationale conserva, en efecto, un ejemplar del discurso tal como fue difundido por los jacobinos: “Discours sur l’organisation des Gardes Nationales”, par Maximilien Robespierre, Membre de l’Assemblée Nationale, A Besançon, Chez Simard, Imprimeur de la Société des Amis de la Constitution, 1791 [BNF: Z LE MASLE-351 (1)]. El pequeño volumen, de 61 páginas, concluye con la declaración del Presidente (Michaud) y de los Secretarios (Guye e Véjus) de la Sociedad de los Amigos de la Constitución de Besançon, fechada el 3 de febrero de 1791, que sostiene haber recibido la obra de la Asamblea Nacional y haberla publicado para difundir sus contenidos.

garantía contra el despotismo y guardiana de la Revolución. Por lo demás, el texto no profundiza la idea de la fraternidad, no hace una exposición que justifique el papel que Robespierre le confiere en el tríptico: un signo, éste, de que el abogado de Arras recoge la fraternidad del sentimiento corriente en ese período, y no es tanto un intérprete original de ella.

El discurso que el Marqués de Girardin dirigió al Club de los Cordeleros el 29 de mayo de 1791, respecto de la constitución de las fuerzas armadas, tuvo probablemente un mayor impacto sobre la opinión pública: "El pueblo francés —decía—, que quiere como base de su Constitución la Igualdad, la Justicia y la Fraternidad universal, ha declarado que nunca atacará a ningún pueblo". Publicando el discurso, el Club de los Cordeleros lo acompañaría con una "opinión" propia, en la que declara, refiriéndose al uniforme: "Se requiere, por consiguiente, que el uniforme nacional pueda convenir igualmente a todas las facultades de los ciudadanos; que, por eso, sea sencillo, sólido y de un mismo color, con una placa sobre el corazón que lleve estas palabras: Libertad, Igualdad, Fraternidad"⁶. El club envió el discurso de Girardin a todas las asociaciones patrióticas, a los departamentos y a las municipalidades, con la petición de adherir a él. De allí se explica uno de los instrumentos de difusión del tríptico.

Sin embargo, los discursos de Robespierre y de Girardin no son flores en el desierto. Para comprender dónde hunden sus raíces es necesario observar los movimientos que agitan la política revolucionaria desde la base, que explican mejor el papel de la fraternidad. Desde este punto de vista, resultan particular-

6. "Discours sur l'institution de la Force Publique", par René (sic) Girardin, Commandant de la garde nationale d'Erménonville, de L'imprimerie du Creuset, rue St Martin, n° 219, Paris (1791), pp. 6-7. La propuesta formal del tríptico no pertenece al discurso de Girardin, sino a la Opinión del Club, si bien ésta dice que la Société (des amis des Droits de l'homme et du citoyen) è "pénétrée des principes du discours"; por eso se enviará el texto a todas las sociedades patrióticas y a los departamentos y municipalidades del imperio (p. 3).

mente interesantes las *sociétés populaires*. Éstas, en el período 1790-1791, son muy distintas de las del bienio sucesivo. En 1790 el Club de Jacobinos (o “Club des Amis de la Constitution”) es todavía mayoritariamente burgués, aun acogiendo en su interior también a personalidades políticamente democráticas, como Robespierre; pero el Club admitía sólo a los ciudadanos activos y desarrollaba las propias actividades sobre todo en función de la Asamblea Nacional, para preparar las deliberaciones que los propios diputados habrían adoptado.

En cambio, el Club de los Cordeleros admitía también a ciudadanos pasivos y a mujeres, y sus trabajos y debates tenían un carácter mucho más público; y es precisamente en él donde encontramos una elaboración política de la idea de la fraternidad. La orientación política de los Cordeleros era francamente democrática: fueron ellos los que favorecieron, a partir de 1790, el nacimiento de *sociétés populaires* que tenían como principal objetivo la instrucción civil y política del pueblo. Aulard indica el período entre julio de 1790 y enero de 1791; el reglamento de la *Société populaire* de la section de la fraternité, una de las más antiguas, data del 10 de julio de 1790⁷. Entre estas sociedades encontramos también las *sociétés fraternelles des deux sexes*, en las cuales se reunían no sólo hombres y mujeres, sino también burgueses y proletarios. Es gracias a ellas que comienza a difundirse la idea del sufragio universal; muy pronto, de hecho, estas sociedades no se limitan tan sólo a la formación —generalmente vespertina y dominical— del pueblo, sino que vigilan y denuncian a los funcionarios, y publican comunicados.

La sociedad fundada el 2 de enero de 1790 por Claude Dansard resulta de particular relevancia. La idea de fraternidad juega un papel importante, porque gracias a ella se reúnen categorías que, antes, vivían separadas, y se desarrolla la idea del sufragio universal que necesita del concepto de pueblo; la fraternidad, en este caso, permite que se formule la idea misma

7. Reglamento que se puede consultar en BNF Lb 40/2439.

de pueblo, realidad más amplia y múltiple que la de nación. Aulard subraya el papel político de tales sociedades, en cuanto enseñan al pueblo sus derechos: las "Sociedades fraternas de los dos sexos" (...) jugaron un papel muy importante en la elaboración de la democracia y de la República"⁸. Pero hay que subrayar que tal protagonismo se realiza a través de la idea de la fraternidad, que caracteriza la composición de las asambleas de las sociedades populares-fraternas.

Es en estas sociedades donde comienza también la revolución lingüística: adoptan el "tú" en lugar del "usted"; sustituyen "señor" y "señora" por "hermano" y "hermana"⁹. Aulard refiere que Richard Chaix d'Est-Ange propuso sustituir las expresiones feudales como "su humilde servidor", con las de "muy respetable ciudadano" o "afectísimo hermano"; es interesante la equivalencia entre ciudadano y hermano: la fraternidad introduce una idea más amplia de la ciudadanía¹⁰, de carácter universal, cuando en ese entonces estaba limitada tan sólo a los ciudadanos activos. También los trabajadores domésticos son admitidos en estas sociedades; según Mme Robert-Keralio, la fraternidad permite reconocer también a los empleados domésticos como hombres¹¹. El programa de las *Sociétés Fraternelles* todavía no es socialista ni feminista; ni siquiera llegan a pronunciar el término "república"; sus objetivos son la abolición del régimen basado en las diferencias patrimoniales y el sufragio universal.

No transcurre mucho tiempo antes de que las semillas lanzadas por las "Sociedades Fraternas" maduren. En abril de 1791 Robespierre, atentísimo a la percepción de lo nuevo, hace publicar un "Discurso a la Asamblea Nacional"¹², en el cual sostiene el sufragio universal y hace un verdadero y auténtico

8. Aulard, F. A., *Histoire politique de la Révolution française. Origines et Développement de la Démocratie et de la République (1789-1804)*, París, Librairie Armand Colin, 1903, p. 94.

9. *Mercur National*, 23 de abril de 1791.

10. *Bouche de Fer*, 9 de marzo de 1791.

11. *Mercur National*, 22 de febrero de 1791.

12. Se puede consultar en BNF Le 37/1991a.

“elogio del pueblo”: un sujeto político nuevo, el pueblo precisamente, que resulta más amplio y plural con respecto a la burguesía que, hasta entonces, había asimilado a la Nación a sí misma. Es con este gesto de Robespierre que empieza el abandono, por parte de los revolucionarios, del desprecio con el que los *philosophes* habían siempre tratado al pueblo; y se adquiere en cambio la costumbre, en las publicaciones revolucionarias, de elogiar a los pobres.

Como se ve, la idea de la fraternidad, en el período 1790-1791, sostiene el avance del proceso de democratización brindando el fundamento para la definición de pueblo y la superación de las divisiones debidas al patrimonio. Por lo tanto, el discurso que Robespierre dirige a la Asamblea sobre la Guardia Nacional, y el de Girardin al Club de los Cordeleros sobre el mismo tema, no deben considerarse el inicio de la idea de fraternidad, que ellos toman del *milieu* de las sociedades populares.

Hay que esperar a 1793 para encontrar una decisión del Directorio del departamento de París, que populariza el emblema, imponiendo, en una determinada circunstancia, su uso a los ciudadanos. A propuesta de Momoro (que fue cordelero y probablemente conocía el discurso de Girardin), se invita a todos los propietarios o principales inquilinos de casas de París, a “colgar en la fachada de sus casas, en letras grandes, estas palabras: Unidad, Indivisibilidad de la República; Libertad, Igualdad, Fraternidad, o la Muerte”. El decreto se implementó, no sólo en París, sino que probablemente también en otros distritos de la provincia.

Dadas estas premisas, ¿por qué el tríptico, completado con la fraternidad, no se impuso definitivamente en toda Francia y, en cambio, cayó muy pronto en desuso?

El hecho es que la fraternidad, en el curso de la Revolución, se expresa a través de dos funciones sucesivas: en primer lugar, la de unir, es decir, de dar a la nueva nación una idea central en torno a la cual constituirse; en segundo lugar, la de dividir,

conforme se iban haciendo cada vez más explícitas dos interpretaciones distintas de la fraternidad.

Por lo que se refiere al primer aspecto, se debe partir del hecho de que la ambición central de la Revolución fue crear un hombre nuevo. He aquí el motivo del esfuerzo pedagógico de los revolucionarios, que asumen deliberadamente la tarea de dar una formación colectiva, de definir un "espíritu público" o una "conciencia pública" capaz de crear una unidad entre los ciudadanos que han logrado ser individualmente libres y por lo tanto separados. Es por eso, explica Mona Ozouf, que se verá a los revolucionarios "retomar de la tradición cristiana la promesa de unidad que conlleva el sentimiento de fraternidad, para darle una versión laica y voluntarista, que se experimenta en la construcción común de la nación"¹³. Es ésta, la fraternidad que une, la que se expresa en las Fiestas de la Federación y que Desmoulins describía.

Por lo que se refiere al segundo aspecto, en realidad, según Ozouf, en la unidad de pueblo celebrada por la Fiesta convivían dos interpretaciones distintas de la fraternidad: "una voluntaria y construida, objeto de una conquista inédita"¹⁴; la otra, en cambio, es recibida como un don originario y es la idea de fraternidad presente constantemente en los sermones, en las cartas y en las publicaciones de la Iglesia patriota, la cual, a través de la fraternidad, se refiere a la Iglesia primitiva, en contraposición a la Iglesia poderosa y rica de ese período: es tarea de la Revolución, según los sacerdotes patriotas, devolver a la Iglesia las condiciones originarias de igualdad y fraternidad indicadas por el Evangelio, que justamente veía a todos los hombres como miembros de una sola familia, unida por vínculos de fraternidad.

Esta idea de fraternidad es muy diferente de la del juramento de la Cancha de Pelota, en cuanto debe ser redescubierta, más que inventada. Se la recibe en la relación del hombre con

13. Ozouf, M., *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, París, Gallimard, 1989, p. 9.

14. *Ibidem*, p. 18.

Dios; no puede ser objeto de un contrato y precede a la libertad y la igualdad: “Los primeros discípulos del Salvador —explica el sacerdote patriota Lamourette— fueron todos hermanos, amigos, iguales y libres”. Sin embargo, los sacerdotes patriotas entienden esta fraternidad también en sentido dinámico, capaz de impulsar hacia la más plena realización de la igualdad efectiva, y no solamente formal. Las dificultades surgen, más bien, con respecto a la libertad, mucho menos subrayada por Lamourette y por la Iglesia patriótica. El hecho de que la fraternidad sea entendida como originaria, y que preceda a los otros principios, no está en sí en contradicción con la interpretación dinámica e innovadora de la fraternidad. Pero, en realidad, los únicos que teorizaron la síntesis de los dos significados fueron precisamente los sacerdotes; no encuentro en otro sitio una análoga reflexión teóricamente fundamentada y no sentimental.

La idea misma de fraternidad tiene contenidos que comprometen. Necesariamente se recibe la fraternidad; ¿cómo podría no ser recibida? ¿Y cómo podría no presuponer una idea de paternidad? Si se quiere separar la fraternidad de la paternidad, falta el principio regulador de la autoridad, y nace una especie de “fraternidad conflictiva” de los hermanos sin padre: es precisamente lo que sucedió en el curso de la Revolución, cuando el padre-rey fue asesinado y los revolucionarios jacobinos, en un determinado momento tuvieron que renunciar, dramática pero coherentemente, a la idea de fraternidad.

Eso es lo que se explicita en 1794 en el discurso de Barère contra los “banquetes patrióticos” organizados en las calles, que se habían ido multiplicando para impulsar a la población a “fraternizar”. Hablando en nombre del Comité de Salud Pública, Barère, habiendo visto a aristócratas y a moderados infiltrarse en los banquetes, declara: “El vino precioso que les ofrecen no es más que opio; quieren adormecerlos en lugar de fraternizar. Sin duda, llegará una época afortunada y nosotros nos alegraremos, en la cual los ciudadanos franceses, no formando más que una única familia, podrán establecer la comidas públicas para

cimentar la unión de los republicanos y dar lecciones generales de fraternidad y de igualdad; pero ciertamente no será en el momento en el que un tribunal revolucionario juzga a los conspiradores, en el que los comités de vigilancia deben espiar a los traidores, en el que los ciudadanos deben observar a todos los enemigos de la patria, sino cuando la Revolución esté hecha por completo, los espíritus estén seguros sobre la libertad, la población depurada y las leyes sean respetadas(...). Fraternicemos entre patriotas y no cejemos en nuestro odio vigoroso contra los aristócratas (...). Durante la Revolución la fraternidad debe concentrarse entre los patriotas reunidos por un interés común. Los aristócratas, aquí, no encontrarán nunca una patria y nuestros enemigos no podrán ser nuestros hermanos"¹⁵.

Es evidente que la fraternidad, bajo el Terror, se alejaba totalmente de su verdadero significado: se explican así las palabras de Chamfort, según el cual el tríptico, asociado a la expresión "o Muerte", no significaba más que: "Sé mi hermano, o te mato". Ciertamente, comenta el historiador Alphonse Aulard, éste no era el significado originario, que pretendía en cambio declarar la disponibilidad a morir por defender la libertad, "pero no hay duda de que bajo el Terror las palabras "o Muerte", fueron interpretadas también, y sobre todo, en el otro sentido, en el sentido de una amenaza de muerte contra los aristócratas"¹⁶. De hecho, con la caída del Terror se desarrolló un movimiento de opinión que obligó a borrar de los monumentos gran parte de las frases que asociaban la fraternidad con la muerte: la fraternidad, en el interior de la "Gran Revolución", había cumplido su ciclo.

15. *Archives Parlementaires. De 1787 à 1860*. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises. Fondé par MM. Mavidal et E. Laurent. Première série (1787 à 1799). Tome XCIII du 21 messidor au 12 thermidor an II (9 juillet au 30 juillet 1794), Paris, Éditions du CNRS, 1982. Séance du 28 Messidor An II (Mercredi 16 juillet 1794), pp. 222-225.

16. Aulard, F. A., *La Devise "Liberté, Égalité, Fraternité"*, cit., p. 23.

2. Las raíces cristianas de los principios del tríptico

¿Qué originó que se “respiraran” en el ambiente, podríamos decir, los tres principios de “libertad, igualdad, fraternidad”? Y, sobre todo, ¿quién los había unido, creando una extraordinaria síntesis cultural y política? Resulta imposible indicar —aunque existieran— un nombre, un día, una hora; el tríptico, en su expresión política, es más bien la creación colectiva de una época. Pero podemos indicar con suficiente precisión algunos autores que brindan las premisas y llegan hasta a enunciarlo, aun sin hacer de él una bandera política.

La primera referencia, por más alejada que pueda parecer de la época revolucionaria, es históricamente obligada: pertenece al humanista cristiano Étienne de la Boétie, amigo de Montaigne colaborador de Michel de l'Hospital. Su *Contr'un*, o *Discours de la Servitude volontarie* que escribe, como parece, antes de los veinte años, (por lo tanto antes de 1550), es publicado tras su muerte —incompleto y anónimo— en 1574 en *Le Réveille-Matin des François*; pero se vuelve a publicar puntualmente ante cada gran vuelco político, cada vez que en Francia emerge la necesidad de dar un fundamento sólido a la crítica antitiránica: por lo tanto, en 1789, en 1835 y en 1857. La lejanía histórica de la Boétie allí desaparece y más bien se convierte en contemporáneo de todo combatiente de la libertad. Según el jurista de Sarlat, la razón natural le permite a los hombres reconocer los vínculos naturales de sumisión, como el que se tiene con los padres, sin por eso ser esclavos de nadie: “La naturaleza, la ministra de Dios, la gobernante de los hombres, nos ha hecho a todos de la misma forma y, como parece, con el mismo molde, para que nosotros nos reconociéramos entre todos como compañeros (compaignons)¹⁷ o, mejor dicho, como

17. “Compaignons” se debe entender, aquí, en el sentido de “iguales”, dado que la “compaignie” es el lugar donde se vive en una condición de paridad, explícitamente opuesto por la Boétie —pocas líneas más adelante— a la “servidumbre”

18. “Discours de la Servitude volontaire”, en *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boétie*, publiées avec Notice biographique, Variantes, Notes et Index par Paul Bonnfon, Bordeaux-Paris, 1892, p. 15.

hermanos”¹⁸. Si la naturaleza, explica la Boétie, le ha dado a los hombres características distintas, no ha sido para inducirlos al conflicto: “Más bien hay que creer que, dando partes más grandes a unos, más pequeñas a otros, ella quería dar lugar al afecto fraterno para que éste tuviera dónde emplearse, teniendo unos la posibilidad de prestar ayuda, y los otros necesidad de recibirla”¹⁹. Las diferencias entre los hombres tienen, por lo tanto, el objetivo de permitirles vivir la fraternidad, creando, de ese modo, la igualdad. La libertad llega en consecuencia: “Si ella (la naturaleza) ha mostrado, en todas las cosas, que no quería hacernos a todos unidos, sino más bien a todos uno, no se puede dudar de que somos todos naturalmente libres, dado que todos estamos a la par (*compaignons*), y nadie podrá entender que la naturaleza haya puesto a alguien en servidumbre, habiéndonos puesto a todos en un plano de paridad (en *compaignie*)”²⁰. En el pensamiento de la Boétie la fraternidad, reconocida y vivida por la razón como vínculo natural, crea la *compaignie*, lo que sucesivamente se llamará igualdad y que, en el pensamiento de la Boétie, permite la libertad. Para él, *compaignie* es un concepto más profundo que “igualdad” porque, mientras ésta enuncia sólo lo que asemeja, *compaignie* indica además la diferencia presente también entre aquéllos que son iguales. De este modo, el “tríptico” es enunciado, no en forma estática, sino a través de una relación dinámica entre los tres principios, basada en el papel fundante de la fraternidad, entendida no como simple sentimiento, sino como racionalidad fraterna, es decir, como interpretación correcta de la igualdad y de la diversidad humanas.

Más adelante encontramos los tres principios en las obras de algunos autores católicos a partir del Seiscientos: los tres principios se colocan uno junto al otro y hunden sus raíces en la tradición de los Padres de la Iglesia. He aquí, entonces, que

19. *Ibidem*, p. 16.

20. *Ibidem*, pp. 16-17.

Antoine Arnauld propone, en 1644, una traducción del *De moribus ecclesiae catholicae* de San Agustín, en el que se lee que la Iglesia reúne a los hombres en fraternidad, que los religiosos viven la igualdad porque no tienen propiedad y que los fieles “viven en la caridad, en la santidad y en la libertad cristiana”²¹.

Pero la mayor contribución la ha dado seguramente François Fénelon, en sus *Aventuras de Télémaco*, que tuvieron gran difusión en el Setecientos; publicadas parcialmente en mayo de 1699, algunas copias manuscritas, probablemente copiadas a escondidas, circulaban ya en octubre del año precedente. Así describía Fénelon a los habitantes de la mítica Bétique: “Viven todos juntos sin dividir las tierras, cada familia es gobernada por su propio jefe, que es su auténtico rey (...). Todos los bienes son puestos en común (...). Así, no tienen absolutamente ningún interés que sostener unos contra otros, y se aman todos con un amor fraterno que nada ofusca. Es la supresión de las vanas riquezas y de los falsos placeres lo que les conserva esta paz, esta unión y esta libertad. Ellos son todos libres y todos iguales”²². El prestigio de Fénelon transmite a lo largo del Setecientos esta combinación de principios que constituye una verdadera y auténtica bomba de efecto retardado, destinada a estallar en la época sucesiva: es, en efecto, una fórmula que permite entrever la posibilidad de un orden social distinto, organizado desde abajo, que Fénelon ciertamente no se propone, pero del cual planta los presupuestos culturales.

La competencia con los filósofos estaba ya muy encendida, como atestigua la obra del abad Claude Fleury, contemporáneo

21. Oeuvres de Messire Antoine Arnauld, Paris, 1977, XI, pp. 577, 580, 582 ; citado por Quantin, J. L., “Liberté, égalité, fraternité. Alle origini religiose del motto repubblicano: alcuni fondamenti da Fénelon a Condorcet”, en *La rivoluzione francese*, “Strumento internazionale per un lavoro teologico: *Communio*”, 106, luglio-agosto 1989, p.60.

22. *Les aventures de Télémaque*, en Oeuvres de Fénelon, Archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes; avec un grand nombre de pièces inédites, Tome XX, Paris, de l'Imprimerie de J. A. Lebel, 1824, p. 170.

de Fénelon, quien hablando de la primera comunidad cristiana en Jerusalén, escribe: "He aquí un ejemplo sensible y real de esa igualdad de bienes y de esa vida en común que los legisladores y los filósofos de la antigüedad habían visto como el medio más apropiado para hacer felices a los hombres, pero sin poder alcanzarlo"²³. Y explica que un legislador como Licurgo y un filósofo como Platón no alcanzaron su objetivo porque tenían a su disposición solamente las amenazas o los razonamientos, mientras que, para realizar la igualdad, era necesaria la gracia de Cristo "que puede cambiar los corazones y sanar la corrupción del pecado"²⁴. Para Fleury, la fuente de la comunión era, precisamente, "la caridad, que volvía a todos hermanos, y los unía en una sola familia, donde todos los niños eran alimentados por el mismo padre"²⁵. Y el abad de Notre Dame d'Argenteuil repite en varios momentos, en su obra *Costumbres de los Israelitas y de los Cristianos*, que es la fraternidad lo que caracteriza a estos últimos.

3. La acción de los Iluministas

Por lo tanto, son los cristianos quienes introducen en el circuito de la cultura europea los principios del tríptico. La sucesiva operación de los iluministas es muy sencilla; toman esos principios del cristianismo, pero tratando de basarlos, en primer lugar, sobre la cultura pagana precristiana. Se ve con claridad en la célebre carta de Voltaire de 1755, en la cual exalta las dotes helvéticas: "¡La libertad! He visto a esta orgullosa diosa / repartir con igualdad todos su bienes / descender desde Morat con uniforme de guerrera, / las manos manchadas de la sangre de los fieros austríacos / y de Carlos el Temerario... / Los estados son iguales y los hombres son hermanos"²⁶.

23. *Moeurs des Israélites et des Chrétiens*; par M. l'Abbé Fleury, Prêtre, Prieur d'Argenteuil, Confesseur du Roi, Paris, Les Libraires Associés, 1810, p. 213.

24. *Ibidem*, p. 214.

25. *Ibidem*, p. 215.

26. Voltaire, *Oeuvres*, édit. Moland, t. X, p. 364.

Se desarrolla, contemporáneamente, una fuerte batalla contra la Iglesia y su autoridad: es más, los principios del tríptico, como sucede con Condorcet, se vuelven contra la Iglesia. Pero, casi siempre, el que sale perdiendo es el principio de fraternidad: es de origen claramente cristiano para ser “enmendada” por completo y, al pasar de los cristianos a los iluministas, pierde su centralidad: la reflexión política ilustrada toma como punto de referencia la ciudad antigua, en la que se pueden encontrar referencias —en los límites de la cultura de la época— a la libertad y a la igualdad, pero ciertamente no a la fraternidad. Ya Jean-Jacques Rousseau había criticado al cristianismo porque, subrayando la idea de la fraternidad universal, disminuía la cohesión cívica: la fraternidad, según él, debía dirigirse solamente a los ciudadanos y contribuir, desde la educación de los niños, a reforzar la unión dentro del Estado²⁷.

Es, por lo tanto, una fraternidad que no va más allá de las fronteras de los Estados, pero que conoce también otros dos límites que no logra superar. Antes que nada, el interés egoísta e individualista, como atestigua la visión pesimista del hombre que inspira el Código Napoleónico, cuya cultura de fondo expresa actitudes fundamentales del Iluminismo heredado de la generación de los *idéologues*, donde los comportamientos generosos y desinteresados se miran con desconfianza y los hermanos, dentro de la familia, se consideran como extraños²⁸.

En segundo lugar, la fraternidad, junto con los otros dos principios del tríptico, sufre la gran prueba histórica que, desde afuera, más mostrará a sí misma lo que es la Revolución Francesa: el desafío lanzado a Francia por sus esclavos. La Gran Revolución no reconocerá a los negros el derecho de aplicar, en Haití, los mismos principios que valían en París.

27. “Lettres écrites de la montagne”, Première lettre, III, en *Oeuvres complètes* de Jean-Jacques Rousseau, III, Gallimard, Bruges 1964, p. 261.

28. Cf. El notable estudio de Martin X., “Mitologia del Codice Napoleone”, en *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1995, pp. 606-615.

LA REVOLUCIÓN NEGRA

1. *La situación de Haití al estallar la Revolución*

En 1791 los esclavos negros de Haití se rebelaron y, a través de una larga lucha, llegaron a la proclamación de una república independiente en 1804. La Revolución haitiana, bajo muchos aspectos, puede considerarse como la otra cara de la Revolución Francesa. A pesar de la supresión histórica en amplia escala, todavía vigente en Europa, Haití tuvo una importancia excepcional y un valor modélico para todo el movimiento anticolonialista de América Latina, el cual aprovechó de las guerras napoleónicas que tenían ocupadas a las potencias europeas para iniciar el proceso de la propia independencia.

La particularidad de Haití se explica fácilmente: fue la primera República Negra. Toussaint Louverture, el líder más importante de la revolución haitiana, realizó junto con los otros esclavos lo que Michel-Rolph Trouillot ha llamado "lo impensable"²⁹, lo que la cultura europea no podía admitir ni siquiera en teoría: medio millón de esclavos importados de África se rebela contra los propios dueños; combate por trece años hasta librarse militarmente y políticamente de la influencia de tres grandes potencias europeas; además logra derrotar al cuerpo expedicionario mandado por Napoleón; se decide a convertirse en un pueblo y logra crear su propio Estado independiente.

En Haití la situación de los esclavos era insoportable; basta pensar que las ceremonias fúnebres eran motivo de fiesta para parientes y amigos del difunto, a quien la muerte había librado de las cadenas. Era, además, muy consistente el fenómeno del *marronage*, es decir, esclavos que huían y se volvían forajidos. Los esclavos estaban preparados para la rebelión, pero no tenían una idea de cómo actuarla.

29. Trouillot, M. R., "Penser l'impensable: la Révolution haïtienne et les horizons intellectuels de l'Occident", in AA. VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Puerto Príncipe, Henri Deschamps, 1995, pp. 399-416.

“Tres fuerzas —explica James—, los propietarios de Santo Domingo, la burguesía francesa y la burguesía inglesa prosperaban gracias a la devastación de un continente y al abuso brutal de multitudes. Mientras mantuvieron un equilibrio, el tráfico infernal siguió adelante, y así habría durado hasta hoy. Pero no hay nada, por más productivo que sea, que pueda durar para siempre. Sobre el mismo impulso del propio desarrollo, los cultivadores de las colonias, los burgueses franceses e ingleses, estaban generando tensiones internas e intensificando las rivalidades externas, provocando ciegamente estallidos y conflictos que habrían fragmentado la base misma de su dominio y creado posibilidades de emancipación”³⁰.

Los esclavos aprovecharon la ocasión. La lucha en Santo Domingo se había desencadenado entre los propietarios blancos y los propietarios mulatos, que pedían acceder a los derechos políticos de los que gozaban los blancos y que les eran negados, a pesar de su condición de prosperidad económica. ¿Y los esclavos? “Habían oído hablar —continúa James— de la revolución y la reconstruyeron a su propia imagen: los esclavos blancos en Francia se había levantado, habían dado muerte a sus patrones y ahora estaban gozando de los frutos de la tierra. Esta interpretación era, de hecho, profundamente inexacta, pero había captado el espíritu de la situación. Libertad, igualdad, fraternidad. Antes del final de 1789 hubo revueltas en Guadalupe y Martinica. A comienzos de octubre en Fort Dauphin, uno de los futuros centros de la insurrección de Santo Domingo, los esclavos se habían puesto en movimiento y, de noche, organizaban reuniones masivas en los bosques. En el sur, al ver los enfrentamientos entre sus patrones a favor y en contra de la revolución, habían manifestado cierta inquietud. En algunas plantaciones aisladas hubo levantamientos. Todos fueron reprimidos sangrientamente. La literatura revolucionaria estaba circulando entre ellos. Sin embargo, los mismos

30. James, C. L. R., *The Black Jacobins. Toussaint Louverture and the Santo Domingo Revolution*, (II ed., rev.), New York, Vintage Books, 1989, pp. 25-26.

colonos estaban dando un ejemplo mejor que todos los tratados revolucionarios que hubieran podido llegar a la colonia. De Wimpffen les preguntó si no tenían temor de discutir siempre sobre libertad e igualdad frente a sus esclavos. Pero las pasiones eran demasiado violentas como para poder ser contenidas. Su rápido recurso a las armas, los linchamientos, los asesinatos y mutilaciones de mulatos y de enemigos políticos, estaban mostrando a los esclavos de qué modo la libertad y la igualdad se conquistaban o se perdían”³¹.

2. La Francia revolucionaria y el aporte económico de las colonias

En 1789, el primer artículo de la Declaración de los Derechos del Hombre, bandera de la Revolución Francesa, había proclamado: “Todos los hombres nacen libres e iguales ante la ley”. La revolución haitiana da un contenido efectivo al “todos”, incluyendo también a los negros. ¿Por qué los revolucionarios franceses no la reconocen?

Existe, antes que nada, un motivo económico. La trata de negros y la economía esclavista en las colonias se había vuelto, a lo largo del Setecientos, una de las bases fundamentales de la economía francesa y siguió siéndolo también durante la Revolución. La isla de Santo Domingo, el primer punto de arribo importante de Cristóbal Colón, estaba dividida por la mitad entre los españoles (parte oriental) y los franceses (el Haití actual). En el fatídico 1789, a los puertos de la isla llegan 1578 naves mercantiles. La colonia representa dos tercios de los intereses comerciales de Francia.

Precisamente esta clase de comerciantes, la llamada “burguesía marítima”, en la cual los negreros tienen un papel impor-

31. James, C. L. R., op. cit., pp. 81-82. James se refiere al viaje de Alexandre-Stanislas de Wimpffen a Haití, que el mismo de Wimpffen ha relatado en *Voyage à Saint-Domingue pendant les années 1788, 1789, 1790* par le baron de Wimpffen, París, 1997; ahora publicado con el título *Haiti au XVIIIe siècle. Richesse et esclavage dans une colonie française* (P. Pluchon ed.), París, Karthala, 1993.

tante, llega al poder en 1789, a través de la revolución en las distintas ciudades francesas, y también en París sus representantes figuran entre los protagonistas. Los comerciantes combaten el despotismo monárquico y feudal, pero no cuestionan el que ellos mismos ejercen sobre las colonias.

En los primeros tres años de la Revolución Francesa, según el cómputo del historiador Jean-François Bizot³², los negreros de Nantes y Bordeaux transportan 100.000 africanos reducidos a la esclavitud, en 500 barcos. La Asamblea Nacional declara “culpable de crimen contra la Nación a cualquiera que intente organizar la oposición contra cualquier rama del comercio con las colonias, directa o indirectamente”. La trata de negros, considerada “comercio nacional”, es incentivada: hasta 1793 los negreros reciben un premio de 60 francos por cada africano deportado.

Naturalmente, la revolución en la madre patria había suscitado mucha inquietud en la colonia: por una parte, los grandes propietarios blancos temían las posibles decisiones de París a favor de los esclavos; por otra, los mulatos libres, a su vez propietarios, aspiraban a gozar de los derechos políticos y a hacerse escuchar en las asambleas coloniales de las que estaban excluidos. Ni unos ni otros tenían intención alguna de liberar a los esclavos.

Tampoco la tenía París, donde la Asamblea, en el curso de un debate, se divide en pro y en contra de los propietarios negros, pero, como observa R.A. Plumelle-Uribe, “nadie duda de la necesidad de perpetuar la esclavitud ya que el debate se sitúa a nivel de los medios más eficaces para garantizar su continuidad”³³. De los moderados a los radicales, de Barnave a Robespierre, nadie pone en tela de juicio la esclavitud, excepto el reducido puñado de los “Amigos de los negros”, que no logra tener ningún peso político. El 2 de marzo de 1790, la

32. Bizot, J. F., “Quand les Français étaient négriers”, *Revue Actuel*, 104 (1988), p.116.

33. Plumelle-Uribe, R. A., “L’esclavage et la traite négrière dans la Révolution française”, en AA. VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Puerto Príncipe, Henri Deschamps, 1995, p. 38.

Asamblea Nacional aprueba el informe del "Comité colonial" presidido por Antoine Barnave; en él se lee, entre otras cosas: "La Asamblea Nacional declara que, considerando a las colonias como una parte del Imperio Francés y deseando hacerlas gozar de los frutos de la feliz regeneración que se ha efectuado, no ha pretendido nunca incluir a las colonias en la Constitución que ha decretado para el Reino, ni someterlas a las leyes que podrían ser incompatibles con sus costumbres locales y particulares (...). La Asamblea Nacional declara que ha decidido no innovar nada en ninguna rama del comercio, tanto directo como indirecto, de Francia con sus colonias"³⁴. De 1200 diputados, 800 estaban presentes y sólo 7 votaron en contra.

Al año siguiente la Asamblea vuelve sobre el problema y se divide claramente en dos. Por una parte, los que sostienen a los colonos blancos que no quieren ninguna modificación al *status quo*. Por la otra, los "Amigos de los Negros", que quieren introducir los derechos políticos de estos últimos; al decir "negros", sin embargo, se refieren a los negros libres y propietarios, no a los esclavos, cuya condición no se pone en discusión. Desde este punto de vista, la intervención de Robespierre es muy clara: "La conservación de los derechos políticos que ustedes pronuncian a favor de la gente de color propietaria no hará más que consolidar el poder de los patrones sobre los esclavos. Cuando ustedes hayan dado a todos los ciudadanos de color propietarios el mismo interés, si ustedes no constituyen más que un solo partido, teniendo el mismo interés de mantener a los negros en subordinación, es evidente que la subordinación estará fortalecida de manera aún más firme en las colonias. Si, al contrario, privan de sus derechos a los hombres de color (propietarios), crearán una escisión entre ellos y los blancos y

34. *Archives parlementaires de 1787 à 1860*. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M. J. Mavidal (...) et de M. E. Laurent (...). Première série (1789 à 1800), Tome XII. Assemblée Nationale Constituante. Du 2 mars au 14 avril 1790, Paris, Société d'Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de Fer Paul Dupont, 1881, p. 13.

será natural que se acerquen entre sí todos los hombres de color (propietarios y esclavos)”³⁵.

En el debate interviene también Raymond, representante de una delegación de Negros libres: “Tengo el honor de decirles, señores, que ellos (los negros libres) poseen un cuarto de los esclavos y un tercio de la tierra. Ahora bien, poseyendo ellos propiedades, están interesados en conservarlas y en mantener a los esclavos que tienen (...). Yo creo, señores, que tuve el honor de demostrarles que la clase de la gente de color es infinitamente más numerosa de lo que se ha dicho y que es infinitamente más útil de cuanto se ha mostrado, que por el interés mismo de los colonos conviene conceder el derecho de ciudadano a los hombres de color por el sólo hecho de que, dándoles más derechos, más comodidades, los harán estar más de su parte; de tal modo que, aun cuando los negros quisieran rebelarse, no lo podrán hacer, porque las personas de color, interesadas en mantenerlos en la esclavitud, se reunirán con los blancos, que no formarán, entonces, más que una misma clase”³⁶. He aquí la fórmula aprobada el 15 de mayo de 1791: “La Asamblea Nacional decreta que el Cuerpo Legislativo no deliberará nunca sobre el estado político de la gente de color que no haya nacido de padre y madre libres, sin el voto preliminar, libre y espontáneo de las colonias; que las asambleas coloniales actualmente subsistirán; pero que la gente de color nacida de padre y madre libres será admitida en todas las asambleas parroquiales y coloniales futuras, si tienen, además, las cualidades requeridas”³⁷. Al momento de la aprobación, en Santo Domingo sólo 400, de 25 mil negros libres, se beneficiarían de la medida. Es el

35. *Archives parlementaires de 1787 à 1860*. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M. J. Mavidal (...) et de M. E. Laurent (...). Première série (1789 à 1800), Tome XXVI. Du 12 mai au 15 juin 1791, Paris, Société d’Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de Fer Paul Dupont, 1887, p. 8 (sesión del 12 de mayo).

36. *Ibidem*, pp. 68-69 (sesión del 14 de mayo).

37. *Ibidem*, p. 97.

5 de mayo de 1791, precisamente el mes en el que el Marqués de Girardin pronuncia en el Club de los Cordeleros su célebre discurso, con cuya publicación se propone, por vez primera, el lema "Libertad, igualdad, fraternidad" que se convertirá —para la posteridad— en la bandera de la Revolución.

El discurso de Barnave lleva, el 24 de septiembre, a un nuevo decreto que invalida el del 15 de mayo, estableciendo que las leyes que se refieren al estado político de los negros, libres o esclavos, serán decididas por las asambleas coloniales, aprobadas por los gobernadores de las colonias y ratificadas directamente por el rey.

La llegada a París de la noticia de la rebelión de los negros, acaecida en Santo Domingo en el mes de agosto, refuerza la tesis de los "Amigos de los Negros" y la Asamblea llegará a aprobar un nuevo decreto, el 4 de abril de 1792, que confiere derechos políticos a los hombres libres de color, separando claramente su causa de la de los esclavos.

Sin embargo la situación cambia nuevamente para responder a los hechos de Santo Domingo, que el 4 de febrero de 1794 fueron referidos a la Asamblea por los diputados de regreso de la isla: los esclavos rebeldes, bajo la amenaza de los españoles en Santo Domingo, habían propuesto combatir por los franceses contra los españoles, a cambio de la libertad; los franceses habían aceptado por temor a los españoles y a los mismos negros que en el norte, de hecho, ya eran libres. En Santo Domingo, estas motivaciones habían llevado al decreto de liberación general de Sonthonax del 29 de agosto de 1793, firmado bajo la presión de los negros, ya efectivamente libres. Concluye Plumelle-Urbe: "no se puede establecer seriamente el mínimo nexo entre los principios de la Declaración y el decreto de abolición impuesto por las circunstancias que se concretan cinco años más tarde"³⁸.

38. Plumelle-Urbe, op. cit., p. 57.

3. *Los motivos culturales*

Sin embargo, no son solamente motivos de interés económico los que logran que los revolucionarios franceses puedan —paradójicamente— adherir al lema “Libertad, igualdad, fraternidad” aunque sigan siendo esclavistas; hay también un componente cultural. Incluso los —y son una minoría— que quieren abolir la esclavitud de hecho creen, casi todos, en la inferioridad natural de los pueblos africanos: “Los derechos del hombre proclamados por la Revolución Francesa —sostiene Laënnec Hurbon— implican una visión eurocéntrica del hombre. No se trata de una orientación racista de la Revolución. Pero su anclaje histórico en una región particular del mundo y sobre todo la filiación de la Ilustración, no podían conducir a una dialéctica de la universalidad y de la particularidad, de la identidad y de la alteridad. En esto reside el carácter incompleto e inacabado de la Revolución Francesa”³⁹.

Hurbon, y muchos otros intelectuales haitianos contemporáneos, subrayan la especificidad de su revolución, que introdujo una real universalidad en los principios de la Revolución Francesa; universalidad que 1789 no tuvo, porque miraba a la humanidad generalizando un modelo particular de hombre: el europeo. “El modelo cultural occidental —concluye Hurbon— se esconde detrás del universalismo de la Revolución Francesa. Se comprende así por qué el derecho de los pueblos y de las culturas debía estar rigurosamente ausente de las preocupaciones de la Revolución Francesa”⁴⁰.

Desde este punto de vista, los iluministas, en su batalla contra la cultura de matriz cristiana, acuñada con la marca del “prejuicio”, dan pasos atrás con respecto a la reflexión que la neoescolástica española había elaborado, rebelándose contra los crímenes de la primera ola colonialista: “Los iluministas se sirven de la oposición ‘prejuicio/Luces’ para rechazar la

39. Hurbon, L., *Comprendre Haïti. Essai sur l'Etat, la nation, la culture*, Puerto Príncipe, H. Deschamps, 1987, p. 80.

40. Hurbon, L., *op.cit.*, p. 82.

antropología neoescolástica que, sobre la base de la palabra bíblica que describe al hombre como imagen de Dios, contenía efectivamente —a pesar de su traición por parte de los conquistadores— la concepción de la igual dignidad de cada hombre”; según Sala-Molins, esta visión que las ‘Luces’ llamaban ‘prejuicio’, “se encontraba en la imposibilidad dogmática, canónica, de integrar en su esquema lo inacabado, la imperfección, la esclavitud natural de cualquier grupo de hombres que habitara en cualquier lugar del planeta”⁴¹. La antropología neoescolástica, en otros términos, no habría podido aceptar al hombre-esclavo.

Las “Luces” desarrollan una “(...) antropología nueva, evocando el empirismo, el pensamiento y la experimentación (...). Bajo la influencia de las ‘Luces’, se toma (o mejor dicho, se encierra) en África a la humanidad tal como se la encuentra —imperfecta e incompleta o degenerada y de hecho esclavizada— y se programa su perfeccionamiento, su realización y, muy eventualmente, su emancipación”⁴². “Código negro en la mano, el egoísmo ideológico y el etnocentrismo universal (...) de los iluministas es evidente”⁴³. “¿Se recordará, de paso, que la crítica neoescolástica —radical y lapidaria de Vitoria, o radical y feroz de Las Casas— del sometimiento de los indígenas, y después de los negros, es hispánica y data del inicio de las grandes masacres? ¿Se recordará que las “Luces” construyen sobre la lectura hispánica su percepción positiva de la identidad indígena, y que Francia necesitará siglos para plantearse el problema de su propia relación con los negros? (...) el tema de la perfectibilidad de la naturaleza es suficiente para que Francia no ponga obstáculo, bajo el pretexto de escrúpulos de conciencia, a un soporte jurídico para la exclusión de lo Negro fuera de la humanidad”⁴⁴.

41. Sala-Molins, L., “Les misères des Lumières”, en AA. VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Puerto Príncipe, Henri Deschamps, 1995, p. 9.

42. Sala-Molins, L., *op. cit.*, p. 8.

43. Sala-Molins, L., *op. cit.*, p. 11.

44. Sala-Molins, L., *op. cit.*, p. 9.

Pero había también quienes, como el abad Grégoire —considerado el más convencido propulsor de la liberación de los esclavos—, interpretaba en modo realmente universal los principios de la Revolución Francesa. Él asociaba a blancos y negros, sin distinción alguna de calidad entre la humanidad de los unos y la de los otros y denunciaba a todos los que “han tratado de corromper los libros santos, para encontrar en ellos la apología de la esclavitud colonial”. Al contrario, según él, en la Biblia se encuentra el fundamento de la fraternidad universal, basada sobre el hecho de ser todos hijos del Padre Celestial: “(...) todos los mortales se vinculan, a través de su origen, a la misma familia. La religión no admite entre ellos diferencia alguna”⁴⁵.

Es, por lo tanto, recuperando a la fraternidad sobre base bíblica y refutando el uso ideológico que de ella hacían quienes sostenían la esclavitud, como Henri Grégoire comienza a superar las fronteras que la Revolución Francesa había establecido en torno a sus mismos principios. Ciertamente, no es suficiente porque, en cierta medida, el propio abad Grégoire no logra reconocer y aceptar las diversidades culturales; la universalidad de los derechos consiste, para él, en extender a todo el mundo la perspectiva y los contenidos de la Revolución Francesa. Los negros, según él, tienen necesidad de ser educados e introducidos en la civilización de la Revolución.

El abad Grégoire tiene, en ciertos aspectos, una visión universalista completa de la Revolución Francesa, tanto que pretende aplicarla también en Haití, dando la libertad a los negros. Pero la emancipación de ellos depende, según él, de la adquisición de la cultura de la Ilustración, de la sustitución de las convicciones religiosas de origen africano por el catolicismo

45. Abbé Grégoire, *De la littérature des Nègres ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature; suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences, les Lettres et les Arts*, Paris, Maradan, 1808.

(a través de sacerdotes pertenecientes a la Constitución civil del clero, algunos de los cuales irán a Haití), de la difusión de la lengua francesa que debería eliminar el "creole". También la visión de Grégoire, al menos en parte, propone la generalización de un aspecto particular. Sin embargo, tiene el mérito de mostrar la fraternidad como el camino a recorrer.

La muestran especialmente los haitianos, con su obstinado rechazo a homologar su revolución con la francesa. Para llevar a cabo el proyecto de la modernidad no sólo se debe reconocer al otro hombre como igual en abstracto, sino aceptarlo en su especificidad, es decir: reconocer lo igual en el diferente. Haití es el testimonio vivo de que la libertad y la igualdad, sin esta fraternidad, se pueden tergiversar en sentido opuesto, y que sólo la fraternidad permite alcanzar lo humano: "Toussaint Louverture y los suyos —escribe Louis Sala-Molins— por primera vez dan al universalismo su sentido pleno, no tanto como concepto cuanto como praxis histórica, porque dan al 'género humano' la extensión que le faltaba: no más esclavos en ningún lugar"⁴⁶.

Toussaint Louverture lanzó una exhortación, el 20 de agosto de 1793, a los esclavos de las plantaciones del norte de Haití: "Campo Turel, 20 de agosto de 1793: Hermanos y amigos, yo soy Toussaint Louverture, mi nombre tal vez se ha hecho conocer entre ustedes. He emprendido la venganza. Yo quiero que la libertad y la igualdad reinen en Santo Domingo. Trabajo para que existan. Unanse a nosotros, hermanos, y combatan con nosotros por la misma causa". Toussaint quiere luchar por la libertad y por la igualdad, pero ha entendido que sólo a través de la fraternidad ellas pueden ser alcanzadas y mantenidas. Ciertamente es todavía una "fraternidad de guerra", una fraternidad limitada a los insurrectos, jugada contra un enemigo, todavía no universal; pero su principio ha sido claramente enunciado, su papel claramente intuido.

46. Sala-Molins, L., *op. cit.*, p.17.

El caso de Haití muestra de manera ejemplar el papel que la fraternidad ha jugado a menudo en el nacimiento de los Estados, cuando la libertad y la igualdad todavía no existen, y los combatientes luchan sin medir sacrificios e, incluso, están dispuestos a dar la vida, y toda su causa depende de su fraternidad. La fraternidad, por lo tanto, funda los Estados; aunque después, alcanzada una condición de normalidad, establecido un orden institucional y legal, muy a menudo nos olvidamos de eso. Es entonces cuando también la libertad y la igualdad pueden entrar en crisis.

Haití está ausente de los libros de Occidente porque aquí está ausente la fraternidad; recordar a Haití significa lanzar un desafío, porque Haití plantea, en el inicio de la época contemporánea, el gran tema de la fraternidad, nuevo horizonte político de nuestro tiempo.

La fraternidad es capaz de dar fundamento a la idea de una comunidad universal, de una unidad de diferentes donde los pueblos están en paz entre sí, no bajo el yugo de un tirano, sino en el respeto de sus propias identidades. Y precisamente por esto la fraternidad es peligrosa. He aquí, tal vez, el motivo por el cual, en la mentalidad académica y política común, no se acepta considerarla como una categoría política. Pero la fraternidad —entendida precisamente en su dimensión política— aparece hasta en la correspondencia diplomática del Bronce Tardío.

Es necesario hacerse de coraje para recuperarla, si queremos superar la insuficiencia antropológica de la Ilustración, si queremos encontrar un cimiento más amplio para una idea del hombre que sea capaz de soportar el embate que trajo la Revolución Negra contra el falso universalismo con el que la cultura europeo-occidental interpretaba —y tal vez, todavía hoy interpreta— principios declarados universales.

Por cierto, la categoría de fraternidad tiene un explícito fundamento religioso y es en virtud de él —del aporte al conocimiento del hombre que las religiones han dado— que podemos hablar de libertad y de igualdad: hemos descubierto que

somos libres e iguales porque somos hermanos. El pensamiento moderno ha llegado a comprender la libertad y la igualdad como categorías políticas, pero no ha hecho lo mismo con la fraternidad —que sin embargo es el fundamento de las otras dos— ya sea por debilidad, por temor ante sus implicaciones, o bien por el estallido del conflicto entre religión y modernidad, que hacía particularmente escabroso el terreno de la fraternidad. La fraternidad, de hecho, es el principio que regula a los otros dos; si se las vive fraternalmente, la libertad no se vuelve arbitrio del más fuerte y la igualdad no degenera en igualitarismo que oprime; la fraternidad podría ayudar al proyecto de la modernidad. Ésta, en efecto, no tiene que ser negada, al contrario: su proyecto tiene que ser retomado, pero adecuándolo a la plenitud de contenidos de los valores que proclama. Tenemos que aprender de la historia, y especialmente de la de los pueblos que conocemos menos y que más han padecido las consecuencias negativas de los límites del proyecto moderno: son ellos los que nos revelan —como demuestra el caso de Haití— la verdadera riqueza y la verdadera miseria de lo que proclamamos. Nadie puede conocerse a sí mismo: son siempre los demás los que completan la visión que tenemos de nosotros mismos, ya sea como individuos o como pueblos; son los demás, en distintas maneras, los que nos dicen verdaderamente quiénes somos.

Esta reflexión nos invita a caminar en dos direcciones.

Antes que nada, la fraternidad es algo que hay que vivir, porque sólo viviéndola se la puede comprender. Vivirla no es prerrogativa exclusiva de los cristianos, aun cuando haya alcanzado su plena expresión a través de la Revelación cristiana; la fraternidad es una condición humana, que al mismo tiempo nos es dada, y por lo tanto constituye un punto de partida, pero que también hay que conquistar a través del compromiso y de la colaboración de todos.

En segundo lugar, se abre delante de nosotros una tarea histórica de gran envergadura: releer la historia y el pensamiento políticos a partir de la Revolución Francesa, no sólo desde el

punto de vista de París —en cuanto nos llevaría a una concepción de la política que inevitablemente padecería de la reducción antropológica ilustrada— sino también desde el punto de vista de Puerto Príncipe, para poder construir una nueva visión de la política basada sobre una visión del hombre más completa, capaz de dar vida a nuevas ideas y nuevos modelos políticos que no se impongan con la fuerza, sino que correspondan a las exigencias de los distintos pueblos. Para eso se ve como necesaria una revisión de las categorías políticas fundamentales de Occidente, que trate de comprenderlas a partir de su raíz histórica, pero sepa también abrirlas a la riqueza de nuevos significados que la vida, y en particular la relación constructiva con las otras culturas, podrá introducir en ellas.

III
Fraternidad:
el porqué de un eclipse

por Rocco Pezzimenti

Después de haber asistido a la que ya todos consideran crisis definitiva de las ideologías, probablemente ha llegado del momento de preguntarnos por qué, inmediatamente después de la Revolución Francesa, desapareció de la escena la fraternidad. Se trata de uno de esos temas sobre los cuales se discute muy poco. Se sigue hablando de libertad y de igualdad, pero escasamente de fraternidad. Trataré de dar una respuesta a partir de consideraciones particulares de algunos estudiosos. He seleccionado tres, de entre los muchos que se han preguntado sobre la Revolución Francesa y sus resultados. Se trata de un liberal democrático como Alexis de Tocqueville, de un conservador, que algunos incluso consideran reaccionario, como Augustin Cochin y, finalmente, de un exponente de la izquierda como Antonio Gramsci. Los tres afrontaron la Revolución, obviamente la Francesa, pero no se quedaron allí. En efecto, tenemos que tener presente que cuando estos autores hablan del fenómeno revolucionario, en realidad reflexionan sobre el concepto mismo de revolución en general.

No hay que olvidar que, inmediatamente antes y después de la Revolución Francesa, la pregunta era si esta revolución estaba en la misma línea que las revoluciones precedentes, es decir, primero la inglesa y luego la norteamericana. Al respecto, ha habido un gran debate que involucra a las mejores mentes de Europa y que ha tratado de demostrar que la Revolución Francesa no era más que la continuación, por no decir la culminación, de las dos revoluciones que la habían precedido. También hay quienes tienen una lectura distinta, como Edmund Burke¹,

1. Cfr. Sobre todo las famosas *Reflections on the Revolution in France*, pero también de sumo interés sus intervenciones en la Cámara de los Comunes en favor de los revolucionarios americanos. Postura que compartió con muchos intelectuales ingleses el período.

que cuando oía que al lado de la Revolución Francesa ponían a la norteamericana o, peor todavía, a la inglesa, se ponía poco menos que furioso porque, a su modo de ver, se trataba de revoluciones completamente distintas. Por mucho tiempo esta posición de Burke fue criticada no sólo por los que hoy definimos como ideólogos de la izquierda en general, sino también por algunos pensadores liberales o “moderados”.

1. La perspectiva liberal democrática de Alexis de Tocqueville

Alexis de Tocqueville es conocido en todo el mundo por haber escrito aquel famoso estudio que es *La Democracia en América*, del cual aquí nos ocuparemos sólo marginalmente. En efecto, queremos prestar atención a su obra sobre la Revolución Francesa: *L'Ancien Régime et la Révolution*, que por mucho tiempo permaneció ignorada. A este trabajo, quizás voluntariamente olvidado, sólo en los últimos veinte años se le ha prestado la consideración que se merece. Tocqueville, vuelto a Europa en su madurez, radicado en Francia y con algunos paréntesis en Italia adonde se dirigía por motivos de salud y donde morirá no muy anciano, se pregunta por qué razón justamente Francia no ha logrado hacer lo que Estados Unidos luego de la revolución. La Revolución Norteamericana tomó el rumbo que todos sabemos. Hoy puede ser discutible, pero entonces era seguramente un éxito democrático de vanguardia. En cambio Francia no sólo había encontrado a Napoleón, lo cual se podría explicar de muchas maneras, sino sobre todo la edad de la Restauración y luego la de gobiernos que tratarían, de alguna manera, de retomar los ideales revolucionarios, pero dejando de lado las mejores conclusiones a las que había llegado la Revolución.

Tocqueville hace una análisis sobre estos puntos que resulta de suma importancia porque, al leerlos hoy a la distancia, nos permite comprender que Francia no obtuvo los resultados de la Revolución Norteamericana por un motivo muy simple: mientras la Revolución Norteamericana se basó en presupuestos de naturaleza religiosa e incluso la religión constituyó el alma de

la revolución, a la par, en ciertos aspectos, de la Revolución Inglesa, la Revolución Francesa dejó a un lado la religión. Aquí ya se puede ver claramente una respuesta a la pregunta que nos hemos planteado: de los tres principios que inspiraron la Revolución, el que salió peor parado fue precisamente el de la fraternidad, porque es el que está más claramente vinculado e impregnado de razones religiosas.

Pero también la libertad y la igualdad, privados del anhelo religioso, naufragaron en una serie de pequeños cursos de agua y se dispersaron sin poder llegar ya adonde se proponían. El triunfo de la Revolución Norteamericana es, en cambio, sobre todo el triunfo de la libertad de conciencia. Esto no sólo lo subraya Tocqueville; después de él lo dirán otros ilustres pensadores. Recuerdo con gusto a un historiador y una gran personalidad como Lord Acton, según el cual los norteamericanos lograron hacer, en una revolución, lo que los europeos nunca lograrán porque miran a la Revolución Norteamericana con cierto sentido de superioridad, como si Europa fuera como la historia madura del mundo. En cambio, sostiene Acton, América constituye la realización plena de la historia europea en sus aspectos más hermosos. En las nuevas tierras se realiza la continuación natural del itinerario histórico de la Europa renacentista². Prácticamente, con el descubrimiento de América, se fueron de Europa no sólo los conquistadores, sino también muchas ideas gloriosas, como la de la libertad, la de la igualdad, y, en algunos aspectos, la de la fraternidad. Del otro lado del océano el espíritu religioso triunfó y también puso a salvo a los Estados Unidos de la degeneración de la democracia. La postura de Tocqueville sobre la cuestión americana es muy conocida: considera que los norteamericanos han encontrado un antídoto contra la degeneración de la demo-

2. Cfr. J. E. D. Acton, *Essays on Freedom and Power*, U.S.A., edited by G. Himmelfarb, Beacon Press, 1949, p. 136. Al respecto son importantes "The Influence of America", en *Essays in the Liberal Interpretation of History, Classical European Historians*, Chicago, 1967; "The Civil War in America", en *Historical Essays and Studies*, Macmillan, London, 1907. Me he ocupado ampliamente de estos temas en mi *Il pensiero politico di Lord Acton*, Roma, Edizioni Studium, 1992.

cracia, porque también ésta, abandonada a sí misma, puede degenerar, como todas las otras formas de gobierno. El antídoto lo da ese sentido de libertad que descansa esencialmente en principios religiosos, los únicos que logran poner coto, ya al nacer, a peligrosas e imprevisibles desviaciones.

Esta religiosidad, no hay por qué ocultarlo, a Tocqueville le parece de clara impronta cristiana. Me explico mejor: cierto modo, un poco faccioso, de entender y de leer la historia Norteamericana, y en particular la reflexión de Tocqueville, ha llevado a identificar ese espíritu cristiano de modo particular con el espíritu puritano o el de otros movimientos reformadores que, al no encontrar espacio en Inglaterra, emigraron a los Estados Unidos. Si se leyeran atentamente las obras de Tocqueville, no sólo *La Democracia en América*, sino también, por ejemplo, sus cuadernos de apuntes de viaje³, donde recoge las sugerencias inmediatas para lo que será su famosa obra, nos daremos cuenta de que Tocqueville no piensa de esa manera. El triunfo del cristianismo en los Estados Unidos es el triunfo de todas las corrientes cristianas de Europa. También los católicos han tenido un rol importante. Basta recordar, como dice claramente Tocqueville, toda la zona de los grandes lagos que visitó y donde había un gran componente francés, como en el sur de los Estados Unidos, en Louisiana. Alguien podría decir que esos territorios no han participado de la Revolución Norteamericana y que sólo después formarían parte integrante de la Unión; pero a Tocqueville le interesa poner en evidencia el rol desarrollado por los inmigrantes irlandeses. Gran parte de esos irlandeses colonizaron territorios de Norteamérica, fundando Estados que dieron vida a la revolución. No hay que olvidar, por ejemplo, a Maryland, donde ya en 1774 se les restituyeron sus derechos a los católicos. Más allá de la referencia a cada confesión en particular, lo importante que dice Tocqueville es que ese espíritu de religión es un espíritu que encuentra su

3. Cfr. A. de Tocqueville, "Voyage en Amérique", en *Oeuvres*, vol. I, Paris, Gallimard, 1991.

razón de ser en los principios evangélicos y que es precisamente el cristianismo el que, en sus valores de fondo, es aceptado por todos los norteamericanos.

Recordemos también que en el Preámbulo de Filadelfia hay una alusión explícita a esos principios religiosos que, para los americanos, han sido los presupuestos fundamentales de su historia. Por consiguiente, la religión ha cumplido un rol muy importante en la civilización de los Estados Unidos. En la democracia americana este espíritu religioso logró vencer y quitar sus aristas a los vicios fundamentales de los hombres, que se expanden con más facilidad allí donde, al habitar espacios inmensos, a veces se podría tener la ilusión de estar fuera del control de la ley. Imaginemos lo que habría podido significar la expansión hacia el oeste, la epopeya del *Far West*, los desiertos⁴, las grandes ciudades, etc. El espíritu religioso logró moderar la agresividad, la rudeza, el espíritu de rapiña, que igualmente hubo, pero que fueron contenidos en buena medida precisamente por esa difusa religiosidad de los herederos de los padres peregrinos. Por eso es imposible hablar de democracia prescindiendo de la religiosidad.

Para Tocqueville, y lo dirá también Lord Acton, tenemos que acostumbrarnos a ver a los Estados Unidos no ya como nuestro pasado en el cual confluyeron los exiliados de Europa que en ella no encontraron lugar, sino que tenemos que mirarlos como nuestro futuro porque ellos constituyen el único país que ha realizado la democracia, aunque más no sea liberal. Es claro que al volver a Europa, en contacto con la realidad francesa de los difícilísimos años cuarenta que culminaron en los acontecimientos del '48 y luego en el golpe de Estado, Tocqueville se preguntará por qué Francia alcanzó a consolidar

4. Cfr. *Ibidem*, pp. 360 y ss. Tocqueville no entiende, por desierto, un lugar inhóspito, sino simplemente un lugar donde no habitan seres humanos, o habitan pocos. Piénsese, por ejemplo, en las grandes selvas todavía inexploradas en las que se aventuran sólo algunos valientes exploradores. En esos lugares uno se siente sobrepasado por el misterio de la vida y se siente inclinado a reflexionar sobre temáticas religiosas: "*C'est dans le désert qu'on se montre comme affamé de religion*". *Ibidem*, p. 378.

una democracia. En ese período es cuando comienza a escribir la obra, que lamentablemente quedará inconclusa, *L'ancien régime et la Révolution*, obra que, como ya se dijo, fue ignorada a sabiendas por cierta crítica durante un larguísimo período de tiempo. Analizando la situación francesa y amando a su patria, su tradición, su cultura, y sobre todo habiendo tenido oportunidad de acceder a toda una serie de documentaciones que otros estudiosos no podrán ver por mucho tiempo, Tocqueville llega a conclusiones interesantes.

En el estallido de la Revolución la situación francesa presentaba, para Tocqueville, tres categorías sociales que, internamente, no eran tan homogéneas como nosotros hoy queremos creer. Al contrario, dentro de cada una había diferencias enormes y, lo más interesante para nuestro objetivo, Tocqueville es el que sostiene que las diferencias más grandes se manifestaban precisamente en el clero. Una parte de éste defendía ciertos privilegios, pero también había un clero numeroso, el que se denominaba “bajo”, que se basaba rigurosamente en la doctrina cristiana y estaba en estrecho contacto con los que serían las víctimas más numerosas y olvidadas de la revolución. Tocqueville sostiene con claridad, y es una de las consideraciones a tener en cuenta, que se ha acercado a estudiar el Antiguo Régimen *plein de préjugés contre lui; je l'ai finie, plein de respect*.⁵

Por desgracia la Revolución Francesa asistirá al triunfo del filósofo; mejor dicho, de una figura filosófica muy particular. Tengamos presente que Tocqueville no critica la filosofía en cuanto tal, sino esa categoría de pensadores que ignoran la realidad concreta y siguen sólo pensamientos abstractos, inventando utopías peligrosas e irrealizables. Por eso la Revolución, al atacar a las personalidades del bajo clero que estaba siempre en contacto con el pueblo más humilde y sufriente, no sólo permitió que triunfaran la herejía y la incredulidad, sino también la utopía y lo irrealizable. Es por eso, entonces, que en Francia, a

5. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1996, p. 198.

diferencia del Nuevo Continente, sin el presupuesto religioso, intentos como libertad, igualdad y fraternidad se han convertido en meras abstracciones. El único resultado ha sido que se perdió de vista la realidad detrás de la espasmódica necesidad de crear una suerte de paraíso en la tierra. Recordemos, además, que habiendo dejado de lado la religión, la política se había convertido en una especie de sustituto, a tal punto que el gobierno, “*ayant pris ainsi la place de la Providence, il est naturel que chacun l’ invoque dans ses nécessités particulières*”.⁶

¿Qué significa todo esto? A los ojos de Tocqueville significa algo muy simple: en Francia ha triunfado una religión abstracta. Además el soporte de la religión cristiana no ha influido sobre la religión como en los Estados Unidos. En su lugar se le abrió espacio a la ideología. Los que triunfaron fueron los espíritus irreligiosos, los espíritus abstractos de algunos intelectuales. Se comprende entonces por qué, quizás, esta obra de Tocqueville haya permanecido ignorada y en la sombra durante tanto tiempo. El gusto muy particular por el análisis ideológico, con vistas a crear una posible sociedad perfecta, ha hecho que la ideología ocupara el lugar de la religión. Por eso, mientras la Revolución Norteamericana en su conclusión quiso referirse a los principios religiosos para realizar una democracia a la medida del pueblo americano, los franceses siguieron sueños quiméricos de perfección, difícilmente realizables, e incluso imposibles de realizar. Esto deriva también de que los franceses, víctimas de una exasperada centralización política, habían perdido la capacidad de ocuparse diariamente de la administración y de los hechos concretos y, por lo tanto, se entusiasmaban fácilmente con las ideas generales y abstractas presentadas por una literatura propagandística de fácil comprensión y que sabía incidir en la emotividad de los más simples.⁷ Reaccionar ante una situación de esa naturaleza resultaba casi imposible.

6. *Ibidem*, p. 144.

7. Cfr. *ibidem*, pp. 233-234.

2. La perspectiva conservadora de Augustin Cochin

Pasemos ahora a otro análisis completamente distinto, surgido a comienzos del siglo XX. Se trata de las reflexiones de Augustin Cochin, personaje muy poco conocido, autor del libro *L'Ésprit du Jacobinisme*.⁸ Murió muy joven, en 1916, en la guerra, como muchos otros intelectuales europeos. Cochin no esconde que es conservador —y para algunos incluso reaccionario—, pero supo describir como nadie el verdadero sentido de la ideología que, a su criterio, constituye el auténtico espíritu jacobino y, por consiguiente, el espíritu extremista que emerge de la revolución y que luego triunfará en toda Europa. Muchos críticos dicen que leer esta obra de Cochin sustancialmente significa comprender el éxito no sólo del jacobinismo, sino también del totalitarismo y del terror que es fruto, las más de las veces, de una violencia refinada. “Cochin nos ayuda a comprender que la violencia es un mito culto, tanto más explosivo y feroz cuanto más tibio haya sido el invernadero en el que ha sido cuidadosamente cultivado. Además denuncia las locuras de una máquina que suprime las fronteras entre lo público y lo privado.”⁹ A criterio de Cochin la Revolución Francesa ha significado para Francia un divorcio consigo misma¹⁰, es decir, una neta separación de la Francia que existía antes de la Revolución Francesa. Al respecto Cochin retoma una afirmación de Tocqueville, para el cual, cuando estalló la Revolución, Francia tenía una condición paradójica: era el Estado más democrático que haya existido, porque de hecho la burguesía, el Tercer Estado, hacía todo en lugar de los nobles y del alto clero, pero al mismo tiempo era lo más antiliberal. Partiendo de eso, que es una paradoja, Cochin llega a afirmar

8. Citaré aquí la edición italiana: A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo. La società di pensiero e la democrazia: una interpretazione sociologica della rivoluzione francese*, Milán, Bompiani, 2001. Esta edición tiene la ventaja de una espléndida introducción de Sergio Romano titulada “Attualità di uno storico reazionario”.

9. S. Romano, “Attualità di uno storico reazionario”, ..., p. 15.

10. Cfr. *ibidem*, p. 5.

que la Revolución fue la salida inevitable en la que desembocaban no algunas expectativas sociales y políticas, como sucedió en la Revolución Norteamericana, sino el resultado de una cultura que, para alguno, podría ser la iluminista. Cochín no generaliza y habla de un cierto tipo de iluminismo, no tanto el de los grandes intelectuales, sino el particular de algunos jacobinos. ¿De quiénes se trata? ¿Qué pretenden? Para Cochín el jacobinismo no es una idea ni un proyecto político, sino una aparato de investigación, un estudio, un intento de dar vida a una sociedad perfecta; una sociedad capaz de resolver todos los problemas del hombre. Lo dramático es que esta búsqueda no es considerada como tal por los jacobinos que, cuando llegan al poder, pretenden imponer el fruto de su análisis como si se tratara de un proyecto político efectivo. Es decir, los jacobinos se sienten depositarios de una verdad que quieren imponer a los demás, comenzando por sus más estrechos colaboradores y amigos. No por casualidad, en las revoluciones donde triunfa la idea jacobina, las primeras víctimas son precisamente los mismos jacobinos.

Éste es un problema que a Cochín lo angustia sobremanera porque no logra hacerse a la idea de que los jacobinos no sean concientes de sus contradicciones. Basta pensar que llegan a realizar su proyecto político a través de la crítica extrema, es decir, son hipercríticos pero, cuando están en el poder, lo primero que no aceptan es precisamente la crítica. Esto se debe a que si tolerasen la crítica su proyecto de investigación no sabría cómo resistir. También aquí, parece decir Cochín, la que sale mal parada, la que desaparece es la fraternidad. Porque estos jacobinos no se reconocen semejantes a los demás hombres, no se ponen en el mismo plano que los demás. Se sienten poseedores de la verdad. Ésta es una convicción, y también un objetivo, que el jacobinismo de siempre no puede traicionar. Por eso tiende a instaurar un proyecto político y pedagógico para instruir a esas masas que ve y considera siempre inferiores. No puede haber fraternidad, y ni siquiera respeto, cuando uno no se pone en el mismo plano. Pero lo peor, a criterio de Cochín,

es que el jacobinismo genera una nueva categoría de actor político, que él define como *homo ideologicus*.¹¹

Este *homo ideologicus* es, sustancialmente, un actor individual y social que pretende ser un actor político. Cochin dice que éste, con su índole jacobina, nace antes de la Revolución Francesa, gracias a ese tipo de cultura que se puede definir de “salón”. Estos salones no son aquéllos en los que se han formado los intelectuales, Montesquieu u otros por el estilo; sino que son los salones en los cuales estaba de moda discutir de todo y de todos. Son los salones de la superficialidad, los salones en los que se habla de libertad, pero se habla de una libertad sin referencia a contenidos definidos. Se habla del hombre, pero no se habla de un individuo preciso sino abstracto. Se habla de pueblo, pero de un pueblo que se tendrá que inventar, no del pueblo que existe. El ideólogo nunca tiene referencias concretas, habla siempre en abstracto. La de los salones es una cultura basada en la retórica vacía. Se trata de un saber basado en opiniones, no en el estudio o en la ciencia. Con el *homo ideologicus* triunfa la opinión también en la vida política y moral. Se habla de opiniones, no se habla nunca de presupuestos o de encuentros “científicos”. Nunca se habla de análisis serios porque las opiniones son más simples de elaborar y también más fáciles de digerir y de asumir como propias.

Las opiniones sirven sobre todo como soporte de una de las enfermedades fundamentales del jacobinismo que, según Cochin, se manifiesta en un nuevo espíritu maniqueo. El jacobino reconoce amigos solamente entre los que tienen las propias abstracciones; los otros son todos enemigos. ¿Dónde se ve, en esa denominada “cultura”, este triunfo de la opinión? En el hecho de que el hombre ideológico busca el consenso del aplauso, de la *claque*, hoy diríamos del *talk show* televisivo. En este caso la *claque* “está tan bien adiestrada que se vuelve

11. Sobre este tema cfr. J. Baechler, “Prólogo” a A. Cochin, *Lo spirito del Giacobinismo, ...*, pp. 22 y ss. Después de una análisis riguroso, el autor identifica también los puntos débiles de la reflexión de Cochin.

sincera, tan bien diseminada en la sala que se ignora a sí misma mientras cada uno de los espectadores la toma por el público".¹² Nadie se asombra. Tanto al hombre ideológico, como a sus seguidores, no les interesa la confrontación científica, que tenga fundamentos probatorios; les interesa el éxito inmediato, el que permite conquistar el poder y administrarlo.

El triunfo de la sociedad de la opinión sobre el saber es la derrota de lo concreto y lo real que se ven sobrepasados por la abstracción. "Es la opinión la que constituye el ser. Es real lo que los otros ven, verdadero lo que dicen, bien lo que aprueban. La apariencia sustituye al ser, al decir, al hacer".¹³ Se genera así el triunfo del gregarismo y de la ignorancia. Los espíritus más livianos terminan por tener éxito en este nuestro mundo, mientras que los de más peso, que estudian y trabajan seriamente, son apartados. Los espíritus más livianos un día terminarán, quizás, por perder, pero cuando pierdan, la confrontación con los más fuertes que han pensado estará superada. Cuando pierda el espíritu liviano, es decir, el ideológico, será ya demasiado tarde para los que han elaborado teorías serias.

Este tipo de sociedad hace nacer la figura de un intelectual nuevo, no previsto. Un intelectual que habla de todo, porque se siente capaz de hablar de todo, total, cuando sea desmentido, el problema y las posibles soluciones ya no interesarán. Todo esto es dicho por un francés que fue a estudiar los famosos *cabiers de doléances*, es decir, de los pedidos que el pueblo hacía a sus propios representantes, a los que los habrían debido sostente y que, en cambio, en la mayoría de los casos ni siquiera leían, tomados como estaban por el espíritu utópico de renovar el mundo que, lamentablemente, precipitó a toda la nación en el terror.

También en el fracaso de los sueños "innovadores", quien pagó los platos rotos fue la fraternidad. En efecto, ¿qué harán

12. A. Cochin, *Lo spirito del giacobinismo*, ..., p. 54.

13. *Ibidem*, p. 46.

en esas circunstancias los jacobinos? Se erigirán en jueces de los demás y, en la esperanza (sería mejor decir en la locura) de justificar el fracaso, buscarán chivos expiatorios.¹⁴ No pueden soportar ni siquiera la idea de haberse equivocado; la culpa la tienen que hacer caer sobre los otros que no han comprendido y que no han actuado como debían. “La humanidad que mata es hermana de la libertad que encarcela, de la fraternidad que espía, de la razón que excomulga y, todas juntas, forman el extraño fenómeno social que llamamos jacobinismo”.¹⁵ ¡Así se comportan los jacobinos de siempre!

Al final se termina así por echarle la culpa a los fantasmas. Se difunde la política de la sospecha, de las acusaciones anónimas. Es el triunfo de una política la más de las veces anónima, en la cual la burocracia, ésa sin nombre, adquiere un peso determinante. ¿Cuál es el final del sistema ideológico? Cae en sí mismo y sobre sí mismo porque se corrompe. Lo que lo hace caer es la corrupción. Las grandes ideologías se derrumban por la corrupción, como lo ha demostrado Zinov’ev¹⁶, por ejemplo, en el caso de la ex Unión Soviética, pero se trata de una teoría que podría ser sostenida también en el caso de muchos regímenes militares, como también de autoritarismos y totalitarismos de distinto tipo. Los sistemas tan fuertemente abstractos caen por corrupción, porque la corrupción, el acumular ciertos privilegios, la necesidad de mantenerse se convierte en el único elemento concreto que ciertas élites ideológicas logran ver cuando detentan el poder.

3. La perspectiva de izquierda de Antonio Gramsci

Veamos ahora la reflexión de un personaje de izquierda, diametralmente opuesto a Cochín. Se trata de Gramsci. No

14. Cfr. Las páginas correspondientes al § 5 del capítulo IV: La tesis del complot, *ibidem*, pp. 128-135.

15. *Ibidem*, p. 135.

16. Cfr. A. Zinov’ev, *Il gorbaciovismo*, Milano, Spirali Edizioni, 1988.

quiero detenerme en su visión demasiado conocida del Partido Comunista. Lo que me interesa es el problema de la revolución. Durante mucho tiempo Gramsci consideró como si la Revolución Francesa fuera una etapa de acercamiento a la “gloriosa” Revolución Rusa de 1917. Pero si dijéramos sólo esto, le haríamos un muy mal servicio a Gramsci, que seguramente ha sido uno de los personajes más originales del siglo XX en lo que se refiere al análisis del concepto mismo de revolución y de sus posibilidades de consolidarse en el poder después de haberlo conquistado. A criterio de Gramsci, hay que decirlo con mucha franqueza, la revolución no se habría dado sólo por motivos económicos, como creían los marxistas ortodoxos y gran parte de la izquierda.

Para Gramsci, el problema de la revolución es otro: la revolución se hace por medio de la *intelligentsia*. Es la cultura, son los intelectuales los que hacen la revolución. Y aquí también son muy fuertes las motivaciones religiosas. Al leer *Los cuadernos de la cárcel* sorprenden ciertas afirmaciones. Gramsci piensa que para una realidad como la italiana, pero también para la española o francesa, hacer la revolución cambiando únicamente la estructura económica, no significa hacer una revolución a fondo. La mentalidad de estos pueblos está tan compenetrada de cristianismo y de catolicismo que hace falta crear una nueva cultura hegemónica que se contraponga a la tradicional. La revolución se hace, en efecto, llevando a cabo una nueva *Weltanschauung*, y esa nueva visión del mundo la pueden crear únicamente los intelectuales, que son una especie de sacerdotes de la revolución.

Para explicar esta convicción Gramsci cita de memoria a Croce, el cual sostiene: “No se puede quitar la religión al hombre del pueblo, sin sustituirla enseguida con algo que satisfaga las mismas exigencias por las cuales se ha formado la religión y todavía permanece’. Hay algo de verdad en esa afirmación”.¹⁷ Ese “algo” es ciertamente sintomático del modo de sentir de

17. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, vol. II, Torino, Einaudi Editore, 1975, p. 852.

Gramsci. En efecto, más que de religión, para él se trata de política, aunque sea en términos eclesiásticos, porque todo se reduce a un choque dialéctico entre fuerzas políticas contrapuestas. “Si es oposición entre Estado e Iglesia, es oposición entre dos políticas, no entre religión y política; pero hay una oposición eterna entre Estado e Iglesia en sentido especulativo, es decir, entre moral y política”.¹⁸ No caben dudas de que la visión religiosa tradicional está, en perspectiva dialéctica, destinada a ser superada. Su racionalidad ya no responde a las exigencias modernas. En otras palabras, “durante cierto período histórico y en condiciones históricas determinadas, el cristianismo fue una ‘necesidad’ para el progreso: fue la forma determinada de ‘racionalidad del mundo y de la vida’ y produjo los cuadros generales para la actividad práctica del hombre”.¹⁹ Parte crucial de estos cuadros fueron los intelectuales, que contribuyeron no poco a la revolución cristiana y al triunfo de una fe sobre otra (que es, por otra parte, el éxito de una política). La validez de una posición se mide, en términos maquiavélicos, por su capacidad de afirmarse. “Una concepción del mundo no puede hacerse reconocer válida para impregnar toda una sociedad y convertirse en “fe”, sino cuando demuestra que es capaz de sustituir las concepciones y las creencias precedentes en todos los niveles de la vida estatal”.²⁰ Ahora bien, querer renovar la sociedad significa renovar las estructuras y los cuadros que las hacen funcionar, es decir, que hay que crear nuevos intelectuales.

Pero, para Gramsci ¿qué es un verdadero intelectual? Es aquél que está todos los días en contacto con las masas: es el cura de campaña, el oficial de carabinero, el farmacéutico. Ésos son los intelectuales, porque a través de ellos pasa, de modo continuo y permanente, cierto tipo de ideología. En fin, el rol del intelectual es el de comprender y luego hacer comprender

18. *Ibidem*, p. 1087.

19. *Ibidem*, p. 1071.

20. *Ibidem*, p. 1217.

a los demás toda la vida del hombre. Según el análisis gramsciano, la Iglesia ha logrado consolidarse porque fue capaz de dar una respuesta a todos los problemas del hombre desde la cuna hasta la sepultura. Eso mismo tiene que hacer el Partido por medio de los intelectuales. Hay que dar respuesta a todo tipo de problemas, no sólo a los políticos, sino también a los banales, como podrían parecer los de entretenimiento. Gramsci sostiene que la Iglesia, con las fiestas, las asociaciones y las procesiones, ha creado un ritual completo y capaz de abarcar a todo el hombre. Por eso, piensa Gramsci, el Partido, si quiere hacer la revolución, no puede conformarse con lo que han dicho los revolucionarios del Ochocientos. Tiene que hacer, ni más ni menos, como la Iglesia. San Pablo lo puso claramente en evidencia diciendo que tanto cuando uno come, como cuando trabaja, lo tiene que hacer siempre en nombre de Cristo. Del mismo modo los miembros del Partido, cualquiera sea la acción que deban emprender, deben hacerlo en nombre y por cuenta del ideal comunista, realizando una efectiva igualdad entre los hombres. Todo esto podría parecer en la misma línea del ideal de la fraternidad, incluso porque curiosamente el mismo Gramsci usa este término retomando la clásica fraternidad cristiana. Pero, considerándolo bien, se trata de una fraternidad prodigada desde arriba.

Los intelectuales son algo más, con respecto al pueblo, en esta estructura piramidal. Son un especie de sacerdotes del saber comunista y de su ideología, que deben transmitir a los demás. Se presentan como depositarios de la verdad y, no es casualidad que Lenin, al que Gramsci tanto admiraba, eligiera como título para el órgano de prensa del *Partido Pravda*, que significa justamente “la verdad”. Tampoco es casual que Gramsci, imaginando el diario del Partido Comunista italiano, hable de *Unidad*, que para él no significa solamente unidad de las masas, sino unidad desde una perspectiva que lleva a ver todo en una óptica comunista.

Esta conclusión lleva a reconocer en el intelectual a un miembro del Partido precisamente porque, tanto para la cultura como para la política, el fin último es la organización en vistas de un nuevo modo de vivir civil, y el Partido sigue siendo el instrumento primario. En consecuencia, tanto para el intelectual como para el político, la masa sigue siendo el “sujeto privilegiado” hacia el cual debe dirigir sus cuidados. Ambos tienen que ser, para ella, educadores y propagandistas, adecuándose siempre al objetivo, que es el de crear una nueva sociedad.

El intelectual se reduce, entonces, a un organizador. En efecto, después de tales premisas, ¿qué sentido tendría su figura fuera de una estructura política? Cualquiera sea su ámbito cultural, el intelectual tiene que convertirse en un hombre jugado, volverse un político-militante, es decir, tiene que encuadrarse. En ello estriba la grandeza y la humildad de su función. Sin duda, con respecto a la masa, él se encuentra en una situación de privilegio, pero su humildad consiste en que debe tratar de eliminar todo tipo de distancia, poniendo la cultura al servicio de los demás. Este “servicio” lo vuelve, al intelectual, menos frío, dado que lo lleva a actuar en contacto con las masas.²¹ El conjunto de las pasiones y de las relaciones que de ello derivan generan nuevas relaciones humanas a través de las cuales se realiza una nueva democracia que, en efecto, no es otra cosa que un continuo intercambio de hombres a cargo del mando. Así es como la masa es el punto de partida y de llegada para todo verdadero intelectual. La historia de la humanidad, a criterio de Gramsci, ha cambiado sólo cuando los intelectuales supieron desarrollar una acción constructiva en medio del pueblo, ayudándolo en las actividades cotidianas, y no cuando se replegaban en teorizaciones abstractas. De hecho, que se mantiene que el pueblo es como un “cuerpo” que se debe plasmar y educar en vista de esa ideología que conducirá a una sociedad sin cla-

21. Cfr. G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, Bari, De Donato Editore, 1971, pp. 259-260.

ses, verdadero postulado de este nuevo credo político al que de ninguna manera cabe poner en discusión.

4. Conclusión

El proponerse fundar todo *ex novo* muchas veces ha sido, sobre todo en los últimos doscientos cincuenta años, una verdadera manía. Hay un pasaje esclarecedor de *Qu'est-ce que le tirs état?* del abad Sieyès, el en cual este “excéntrico” revolucionario se pregunta: ¿Por qué tendremos que imitar a los ingleses, como si los franceses no fuéramos capaces de inventar algo nuevo? Éste, sustancialmente, es quizás el intento más jacobino que la Revolución Francesa nos ha dejado en herencia. El que ha combatido, como se puede deducir por Tocqueville, a ese clero que había hecho más que ninguno por una Francia más democrática, sustituyendo a aquel clero medio y a la burguesía que, a nivel local, actuaba ocupando de hecho el lugar de los aristócratas y del alto clero.

En la actualidad, incluso historiadores franceses como Furet, ya no están dispuestos a negar el ingrediente ideológico de la Revolución Francesa. Es indiscutible, por cierto, que hubo un gran anhelo de libertad que alimentó la Revolución Francesa, pero el aspecto ideológico sigue siendo un ingrediente que no se puede pasar por alto y es, a mi modo de entender, el que ha anulado el alma religiosa de la Revolución. Por eso de manera particular la fraternidad, pero si prestamos atención, también la libertad y la igualdad, terminaron desfiguradas.

La ideología revolucionaria parte fundamentalmente de un concepto abstracto. Pero la historia nos ha enseñado que no podemos fundar las democracias, las igualdades, las fraternidades, sobre ilusiones. Por eso debemos reconstruir el tema de la fraternidad, si no queremos que desaparezca del todo. De los tres presupuestos que animaron la Revolución es, como ya dijimos, el más religioso, el que exige más respeto por el otro, por lo que el otro es y por lo que quiere llegar a ser. Los otros dos, libertad e igualdad, en cambio, es difícil que puedan eclipsarse como la fraternidad; de manera particular la igualdad.

En efecto, ésta no se basa, como muy bien señala Tocqueville, sólo sobre una necesidad religiosa, sino también sobre algunos elementos egoístas del hombre y sobre algunas debilidades de la condición humana. Tocqueville considera que, de los otros principios, después de la fraternidad el primero que podría entrar en crisis sería el de libertad, porque los hombres, ante la necesidad de elegir entre libertad e igualdad, prefieren elegir la segunda. Por eso la libertad requiere un gran sentido del sacrificio para ser defendida de los ataques más arteros, en cuanto no siempre claros y visibles. Sin contar con que los verdaderos peligros para la libertad pueden venir de la misma libertad. Jaspers está convencido de que la libertad se puede perder, muchas veces, a causa de la *libertad*²². El principio de igualdad, en cambio, precisamente porque depende también de una serie de debilidades de la condición humana, nunca desaparece, difícilmente se pierde.

Ahora podemos comprender por qué motivo, el más difícil de realizar de los tres principios proclamados por los revolucionarios, haya sido precisamente la fraternidad porque, digámoslo francamente, es el que más cuesta, en todo sentido. Primero de todo porque tenemos que reconocer en el otro a una persona que debe tener nuestra misma dignidad, en el sentido pleno de la palabra. Pero no podemos ilusionarnos: es de aquí de donde tenemos que volver a partir. Los tres principios animadores de la Revolución, despojados de su respaldo religioso no pueden más que naufragar, como la historia lo ha demostrado ampliamente. Sólo la religión le reconoce al ser humano esa característica de unicidad sobre la cual se construye la persona. Ninguna ideología, ninguna fuerza política puede hacer algo semejante porque únicamente la religión recuerda que el otro, en el momento de la creación, es llamado por su nombre y reconocido en su exacta identidad. Recordemos que, cuando

22. "El secreto del acto con el cual el hombre se encierra en sí es éste: la libertad puede ser perdida por la libertad". K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München, R. Piper & Co, Verlag, 1972, tr. it., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milán, Longanesi & C., 1970, p. 430.

Tocqueville exalta ese tipo de democracia fundado sobre la religión y sobre la libertad de conciencia, no hace de ello una exaltación ideológica como si fuera un modelo perfecto que se debe imitar. Por el contrario, nos pone en guardia ante los peligros que esa democracia puede encontrar. La democracia es una forma de gobierno frágil y no perfecta, además llena de defectos, aunque sea lo mejor que hemos inventado. Los mismos norteamericanos si no tratan de reforzar el espíritu religioso pueden caminar hacia la tiranía de la mayoría. Tocqueville nos pone en guardia precisamente porque está convencido de que, al perder el espíritu religioso, se pierde el sentido de unicidad de la conciencia propia y ajena y nos uniformamos. Éste es el drama de la democracia en general y, obviamente, es también el drama de la democracia norteamericana, si no reflexiona atentamente sobre ella misma²³. En efecto, en el momento que se llega a creer que la cuestión más importante por resolver es únicamente la de tener que defender ciertos intereses, se está corriendo el peligro de olvidar los fundamentos mismos de la libertad y, con ellos, los derechos y el respeto. Ser libres se reduce a vivir en economías de consumo que nos llevan hacia el “achatamiento de las conciencias”, tanto que incluso el economicismo puede convertirse en una peligrosa ideología. De este modo, los hombres corren el riesgo de sofocar su democracia en el lujo y en la riqueza como otros, en contextos distintos, en la pobreza y el anonimato. Por esto tenemos que ser muy optimistas sobre la recuperación de la fraternidad, porque de lo contrario podemos perder el verdadero sentido de la libertad y de la igualdad.

23. Al respecto Tocqueville es clarísimo una vez más: “Satisfait de son raisonnement, l’Américain s’en va au temple où il entend un ministre de l’Évangile lui répéter que les hommes sont frères et que l’être éternel qui les a tous faits sur le même modèle, leur a donné à tous le devoir de se secourir”. A. de Tocqueville, “Voyage en Amérique”, ..., p. 364.

IV

Los mitos y la fraternidad entre los hombres: Simone Weil y el “lugar” del encuentro

por Massimiliano Marianelli

La reflexión filosófica de Simone Weil resulta una de las más significativas perspectivas de acogida de la tradición intercultural en época contemporánea. La pensadora se ocupa del problema del encuentro entre culturas basándose, no en presupuestos historicistas, sino más bien universalista-religiosos.

El mismo “universalismo” que se puede recabar de los escritos weilianos no parece consistir solamente en la búsqueda de elementos comunes a las distintas tradiciones culturales y religiosas. Más bien parece situarse como un “hecho”: en efecto, tal universalismo consiste en reconocerse parte de una misma familia y, por lo tanto, en reconocer que el elemento que califica a la misma naturaleza humana es precisamente la “fraternidad”. La reflexión de Simone Weil conduce a esas conclusiones en el intento de indicar el “origen”, el “lugar” de todo posible encuentro y diálogo entre culturas y entre pueblos, sin renunciar nunca a la búsqueda del fundamento mismo de tal milieu¹ o “ambiente” relacional.

1. Lenguaje y humanismo universalista weiliano

Ya en sus primeros escritos y en las *Lecciones de filosofía*, Weil ubica claramente en el lenguaje² el “lugar” de toda relación

1. Fundamento que, como trataré de demostrar al final de este trabajo, a mi criterio es finalmente Cristo, la Persona que hace la unidad (Cf. 1.3).

2. Para Weil es justamente el lenguaje mismo la dimensión que de alguna manera tiene que estar “impregnada” primariamente por una actitud universalista que no puede permanecer “implícita”, sino que tiene que volverse conciente y ser explicitada. “Vivimos en una época del todo sin precedentes: en la situación presente la universalidad, que podía de otra manera estar implícita, ahora tiene que ser plenamente explicitada. Ella tiene que impregnar el lenguaje y toda la manera de ser” (S. Weil, *Attesa di Dio*, Milano, Rusconi, 1972, p. 62, de ahora en adelante AD; en el presente ensayo utilizaremos, para referirnos a las obras de Simone Weil, también

y encuentro posibles. A criterio de la pensadora, precisamente el lenguaje es el fundamento de la misma socialidad humana: éste es, por una parte, el instrumento para comunicar y, por la otra, el “lugar” a través del cual recibimos la influencia de los demás. A través del lenguaje, en efecto, entramos en contacto con cualquier forma de alteridad, y es “en el” lenguaje donde tiene lugar todo posible intercambio-relación entre sujetos y, por lo tanto, cualquier relación individuo-sociedad.

En las *Lecciones de filosofía* (en realidad, apuntes de las lecciones tomados por sus alumnas), Weil se ocupa particularmente de la influencia que la sociedad ejerce sobre el individuo mediante el lenguaje e identifica por lo menos cinco niveles de tal interferencia. El primero de ellos está “dado” por la misma existencia del lenguaje, en el cual se sitúa y basa toda forma de socialidad³. Por otra parte, la sociedad ejerce su poder sobre el individuo a través de características determinantes de este o aquel lenguaje, y es éste el segundo nivel de influencia ejercido por la misma sociedad. “Luego, están las palabras”, escribe Weil, que asumen distintos significados. El lenguaje mismo es, en efecto, el que “*renferme déjà des pensées*”, continúa la pensadora indicando el tercer nivel de influencia de la sociedad mediante el lenguaje. Éste “es una creación natural de la sociedad; sería parece imposible inventar una palabra desde la nada”⁴.

las siguientes siglas: Am.D. (*L'amore di Dio*), Torino, Borla, 1979; G.I. (*La Grecia e le intuizioni precristiane*), Torino, Borla, 1967; LF (*Lezioni di filosofia*), Milano, Adelphi, 1999; OG (*L'ombra e la grazia*), Milano, Rusconi, 1985; Q.II (*Quaderni II*), Milano, Adelphi, 1985; Q.III (*Quaderni III*), Milano, Adelphi, 1988; Q.IV (*Quaderni IV*), Milano, Adelphi, 1993; OC VI 2 (*Oeuvre complètes*, VI, 2, Cahiers, septembre 1941-février 1942), Paris, Gallimard, 1997 ; OC I (*Oeuvre complètes I. Premiers écrits philosophiques*), Paris, Gallimard, 1988; OC VI 3 (*Oeuvre complètes*, VI, 3, Cahiers, février 1942-juin 1942), Paris, Gallimard, 2002; S.G. (*La source grecque*), Paris, Gallimard, 1953).

3. Observa oportunamente Weil que la influencia de lo social “se ejerce inicialmente por el solo hecho de que el lenguaje existe (...). Hay que decir que la sociedad no es un conjunto de individuos; el individuo es algo que viene después de la sociedad, que existe por la sociedad; la sociedad más otro. El orden es: sociedad, individuo. El individuo existe sólo en virtud de la sociedad; y la sociedad obtiene su valor sólo del individuo” (LF, p. 71).

4. *Ibidem*, pp. 72-73.

A través de esta “creación” es posible también estar inmersos en un *milieu intellectuel*: éste es el cuarto nivel indicado por Weil en las *Lecciones*.

Gracias al lenguaje es posible estar inmersos en un ambiente intelectual. Para nosotros es imposible, tener ideas que no estén en relación con todas las ideas transmitidas por el lenguaje. A medida que expresamos un estado nuestro, lo hacemos entrar en la esfera común a todos los hombres. Por eso el lenguaje es purificador: es sano en cuanto expresa las cosas que atormentan interiormente. Apenas es expresado, el tormento se vuelve algo general, humano y por eso superable. Aristóteles: ‘La tragedia es una purificación’⁵.

Ya en estas primeras caracterizaciones del lenguaje es evidente cómo la artificialidad de la misma forma sensible es característica esencial a todo nivel de socialidad y de relación entre hombres. Por consiguiente el lenguaje es, de alguna manera, el fundamento de toda sociedad: podríamos decir que es la “convención” base de la socialidad humana⁶.

Pero el lenguaje no se agota en la socialidad, y no se caracteriza solamente como el lugar de una agrupación de pensamientos humanos, que acabamos de ubicar en el cuarto nivel de interferencia “lenguaje-sociedad” señalado por Weil.

El lenguaje es también, y quizás sobre todo, el “espacio” de encuentro, de algún modo estable, del mismo relacionarse entre los hombres. Tal espacio es realmente el lugar de formación y de “sedimentación” de la cultura de un pueblo, y es justamente calificable, para Weil, como mito. En efecto, si el cuarto nivel expresa nuestra propensión a exteriorizar las ideas y luego a estar inmersos en un ambiente intelectual y se configura, por lo tanto, como un movimiento de lo interno a lo externo, a la

5. LF, p. 73.

6. Quizás, especialmente con respecto al problema del lenguaje y de su origen, sería oportuno hablar de *convenientia* —*convenance*—; es más, considerar la diferencia entre “convención” y *convenientia*, weilianamente hablando, podría resultar de interés para ulteriores desarrollos.

inversa, en un quinto nivel de “interferencia”, 5) es también a través del lenguaje que

“Tenemos la misma relación con el pensamiento de los demás que con el nuestro. Es imposible recibir un pensamiento sin hacerlo nuestro. Se crea así un intercambio de pensamientos. Este intercambio constituye la cultura que, por eso, se llama “humanista”. El lenguaje crea la fraternidad entre los hombres. Esto es verdadero sobre todo para las obras, pero también para los dichos populares, los mitos (Biblia, mitología griega, fábulas, magia), los poemas, las obras de arte. Todo esto establece entre los hombres un patrimonio común no sólo de ideas sino también de sentimientos. Todos en la tierra reconocen los celos, el amor... Si al pelearse dos hombres, uno reconociera que la cólera del otro es semejante a la suya, la disputa cesaría”⁷.

Éste es uno de los pocos pasajes en los que Weil se refiere expresamente al tema del mito proponiendo algunas consideraciones importantes. Aquí los mitos son considerados lugares de mediación en los cuales se crean intercambios entre lo externo y lo interno. Tales intercambios constituyen “la cultura humanista” y crean precisamente la “fraternidad” entre los hombres.

Además, en el pasaje citado Weil indica claramente qué entiende ella por mito, e incluye bajo este término no sólo a la mitología griega, sino también a la Biblia, los cuentos populares y las tradiciones religiosas. Propongo calificar estas distintas formas de relato, que luego habría que analizar en su especificidad, como “espacios narrativos de relación”.

Precisamente en tales espacios narrativos de relación puede crearse ese sentir común que Weil considera como fundamento de la cultura humanista. En este sentido ella observa que los mitos son los lugares en los cuales la humanidad puede reconocer “pensamientos” y “sentimientos” compartidos con los otros. Los mitos cumplen, por lo tanto, una función esencial

para el hombre y de este modo se caracterizan como una forma de relacionalidad fundamental.

Detengámonos sobre el carácter relacional del mito. Esto ya se puede observar, creo yo, en las *Lecciones de Roanne*, en las cuales los mitos se presentan, por una parte, como el producto de lo que el individuo siente y quiere participar a los demás y, por la otra, como algo exterior al individuo mismo y con el cual confrontarse. El encuentro entre los dos momentos se da a través de un reconocimiento⁸, dentro de un movimiento circular que comprende interioridad y exterioridad.

El reconocimiento en el mito hace posible la coparticipación de las mismas alegrías y dolores de la humanidad entera⁹. Precisamente en cuanto lugar de tal participación, todos pueden reconocerse en el mito. Los relatos míticos no son, de ninguna manera, hechos sólo por los hombres de biblioteca sino principalmente, piensa Weil, por todas las personas que sufren y, de manera particular, por los últimos de la tierra que, según Weil, saben lo que significa “sufrir” por tener experiencias cotidianas de adversidad.

Entendidos así, los mitos no son sólo los relatos fundacionales de una determinada cultura: más universalmente son el lugar de sedimentación de la espiritualidad de un pueblo. Precisamente en los mitos, considerados como “espacios narrativos de relación”, se funda entonces, me parece, lo que podemos señalar como un “humanismo universalista weiliano”.

Este humanismo presta atención a la “cultura” como elemento constitutivo de un pueblo y de formación del hombre.

8. En ese sentido también son mitos los acontecimientos que por su importancia y ejemplaridad asumen un rol central para el individuo, ya sea que se trate de acontecimientos realmente sucedidos (como las andanzas de Alejandro Magno, del cual Weil habla, por ejemplo, en su escrito juvenil *Le Beau et le Bien*, en OC I, pp. 60-73), o de productos de la imaginación creadora (fábulas y folklore).

9. Esto acontece de manera ejemplar en el mito de Antígona, presentado en *Entre nous* (en S.G., pp. 57-62) como lugar de arraigo y de reconocimiento de los desventurados de todos los tiempos y de todos los lugares.

10. Acerca del valor de la cultura en la tradición humanista-renacentista, cf. por ejemplo A. Capecci, *Il pregiudizio storico*, Roma, Città Nuova, 2005 y sobre todo las consideraciones sobre los humanistas Pico della Mirandola y Agostino Steuco.

En esto, de alguna manera, podríamos decir, evocando el ideal de la “cultura” propiamente humanista¹⁰.

Pero la “cultura” es, en la perspectiva weiliana, no sólo el producto de la actividad intelectual humana que constituye la memoria histórica de un pueblo: de alguna manera la misma cultura remite también, y sobre todo, a una presencia espiritual y a la dimensión de lo sagrado.

Se trata de una presencia que es calificable no sólo como un “sentir común”, o “universal”, sino más propiamente como esa “única esencia” que, para Weil, estaría en el origen de todas las culturas y tradiciones: se trata, podríamos decir, de la raíz espiritual encerrada en toda tradición cultural o religiosa del pasado.

El espacio narrativo de relación del mito remite a un pasado, no determinado históricamente. El pasado weiliano no es ni siquiera, como justamente destaca Canciani, una “realidad idealizada, contemplada con nostalgia, sino el ‘depósito de todos los tesoros de espiritualidad’¹¹, garantizado por la prueba del tiempo, y por lo tanto confiable (... en él...) posible encontrar las huellas de raros momentos en los que la fuerza no ha dominado, la justicia ha reinado, destellos de civilización, de santidad han iluminado las tinieblas”¹². El pasado, entendido en última instancia como “lugar de inspiración de la civilización” es, a mi criterio, un pasado mítico: es el lugar en el cual encuentra su fundamento espiritual toda civilización y en el cual es reconocible el espíritu de un pueblo.

Tal vez por eso, en el intento de “comprender” las distintas culturas y pueblos, Weil parece buscar rastros de espiritualidad¹³, en las imágenes míticas que provienen de la sabiduría de todos los tiempos y de todos los países, para tratar de llegar a

“Concebir la identidad de las distintas tradiciones, no juntándolas sobre la base de lo que tienen en común, sino captan-

11. S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 50.

12. D. Canciani, *Sul colonialismo*, Milano, Medusa, 2003, pp. 15-16.

13. Como atestiguan de modo excelente los *Cahiers*.

14. Q. III, p. 202.

do la esencia de lo que cada una de ellas tiene de específico. Es una sola y misma esencia”¹⁴.

Como testigo de tal interés por los mitos y por las distintas representaciones de lo divino, Pétrement revela que en un encuentro en Poet en 1941, Weil le confiaba que tenía la intención de “hacer una recopilación de textos tomados de las antiguas lecturas clásicas, de las literaturas orientales y de los relatos populares. El reunir estos textos y los comentarios con los cuales habría debido acompañarlos, tenía que mostrar la concordancia de un gran número de tradiciones religiosas y filosóficas. Pensaba que una recopilación de ese tipo debería titularse: sabiduría de todos los tiempos y de todos los países”¹⁵. Si bien el proyecto nunca se llevó a cabo, es posible reconocer un primer esbozo en las *Intuiciones precristianas*¹⁶. Pero sobre todo en los *Cahiers*, escritos en un período de tiempo que va de comienzos de 1941 a 1942, de manera más articulada y amplia es evidente el intento de identificar una sabiduría depositada en las tradiciones de todos los tiempos y de todos los lugares.

Otro texto significativo de esta actitud universalista weiliana es, sin duda, *Los tres hijos de Noé*¹⁷. Allí aparece con claridad el universalismo religioso weiliano: “Aquí —escribe P. Perrin—, se palpa el genio y el límite de Simone Weil”¹⁸, notable por una gran capacidad de articular coherentemente una pluralidad de tradiciones religiosas a partir, sin embargo, de una intuición originaria de la cual la pensadora no se preocupa por aseverar la verdad¹⁹.

15. S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Milano, Adelphi, 1994, p.556.

16. Sobre todo en el intento de utilizar las imágenes míticas como explicación de la relación hombre-Dios.

17. “I tre figli di Noè e la storia della civiltà mediterranea”, en AD, pp. 195-210.

18. D. Canciani, *Tra sventura e bellezza, riflessione religiosa e mistica in Simone Weil*, Roma, Ed. Lavoro, 1998, p. 125. “Por otra parte Perrin asegura que si [Weil] hubiera vivido ciertamente no habría publicado muchas de las cosas a las que luego se dio difusión” (*Ibidem*).

19. Quizás precisamente la falta de profundas consideraciones filológicas, históricas y teológicas, tendientes a valorar las tesis propuestas por Weil, ha implicado una escasa atención de la crítica weiliana al escrito de 1942.

Este ensayo es particularmente significativo con respecto a la actitud de Weil ante los mitos; en *Los tres hijos de Noé*, la autora considera a las figuras míticas y a las imágenes bíblicas como una única realidad (como también en las *Lecciones* antes mencionadas) y considera que Noé se inserta dentro de un “itinerario espiritual” que va de Osiris a Dionisio, y que encuentra fundamento en la Biblia²⁰.

El escrito de 1942 es un ejemplo significativo de la doctrina universalista weiliana, ampliamente desarrollada en las *Intuiciones* y en los *Cahiers*. Tal doctrina, escribe F. De Lussy, *implique que la vérité ait été présente et accessible à tous dès l'origine*; en efecto, es absurdo sostener que la verdad entera no esté presente en todos los tiempos y todos los lugares. Se hace necesario, entonces, plantear *nouvelles bases pour l'étude du surnaturel*²¹ y por lo tanto buscar un nuevo método para el estudio de los mitos, del folklore y de las tradiciones religiosas, metáforas de una verdad que excede las facultades humanas.

2. El “espacio narrativo de relación”

Por lo tanto, en la perspectiva weiliana, el mito no es solamente lugar de sedimentación de la cultura humanística; es también, y sobre todo, lugar “creativo” y, por consiguiente, dimensión originaria y fundamento de la “fraternidad entre los hombres”. No se trata de un origen histórico sino, de alguna manera, “arquetípico”: en el mito se establecen, tanto una comunión de ideas como, sobre todo, de “sentimientos”. Simone Weil —como ya hemos señalado— observa que si en cualquier disputa hubiera “reconocimiento” de la cólera ajena, “la disputa cesaría”.

20. Cf. “I tre figli di Noè e la storia della civiltà mediterranea”, en AD, p. 196; La interpretación de Noé como padre de la civilización mediterránea y además la centralidad de la dimensión del sufrimiento permiten delinear el itinerario espiritual que une Osiris, Prometeo, Dionisio y Cristo (Cf. *Ibidem*, p. 203).

21. F. De Lussy, “Folklore et spiritualité in Simone Weil la soif de l'absolu”, textes réunis par J. P. Little et A. Ughetto, en *Sud* (Marseille), 87/88, nov. 1990, pp. 38-39.

El mito, entendido de este modo (ya se trate de un relato popular, una historia en la cual se conserva la espiritualidad de un pueblo o una tradición...), es lugar en el cual se “juegan”, originariamente y en una dimensión indefinible y misteriosa, las relaciones entre los hombres: en tal perspectiva, solamente en el “mito” parece posible todo verdadero encuentro entre pueblos. En efecto, éste es lugar no sólo de un asentimiento racional al pensamiento de “otros”, ni sólo de un consenso ético a otra cultura, sino un consenso que Weil misma califica como amor y que implica “el reconocimiento que la cólera o el dolor ajeno es como el propio” y como tal tiene que ser aceptado, aun en su manera diferente de manifestarse.

El “consenso —escribe en efecto Weil— es amor”²² que implica la renuncia a las “lecturas” o interpretaciones del mundo: éste se presenta entonces como una dimensión “paradójica” del asentimiento, por lo menos como éste es definido generalmente en la tradición filosófica.

Se trata, en efecto, de un asentimiento que implica la renuncia a las posibilidades mismas de “juzgar” (y por lo tanto de dar, justamente, el propio asentimiento) a través de facultades intelectuales, para reconocer-amar al “otro”. Entendido así, el acto del asentimiento-consenso representa entonces la posibilidad para el hombre de adherir, en cada caso “en la” y “a través de” la forma sensible del lenguaje y por sobre todo del mito (en la amplia acepción weiliana del término), al otro que se “manifiesta”: sea tal alteridad el prójimo, o Dios.

En el primer caso, con respecto al prójimo, el consenso tiene una valencia ética; en el segundo, con respecto a lo divino, propiamente ontológico-salvífica (y es lo que de manera admi-

22. G. I., p. 121; en otro contexto también Romano Guardini identifica asentimiento y amor y considera que es el asentimiento dado al “tú” en el otro lo que hace que el “yo” sea (Cf. l’opera di Guardini del 1950, *La fine dell’epoca moderna*, Brescia, Morcelliana, 1987).

23. Al respecto remitimos a los estudios de María Clara Bingemer que se ha ocupado ampliamente de la perspectiva ético-moral y sobre todo de la atención por los últimos y los oprimidos, tema central en la reflexión weiliana. Cf. Por ejemplo M.C.

nable muestra, por ejemplo, el simbolismo de Narciso y de la semilla de granada del mito de Deméter y Core).

Desde el punto de vista ético, el mismo “amor” al otro implica el reconocimiento-amor al prójimo²³. Desde el punto de vista, podríamos decir, “ontológico-salvífico”, el mismo asentimiento-amor se presenta, propiamente, como “pacto” entre el hombre y Dios; se trata de una dimensión misteriosa, que se “impone” antes, o mejor se da como “don” (es la intervención de la Gracia), y que luego exige un verdadero reconocimiento-consenso.

En esta perspectiva la dimensión weiliana del consenso parece plantearse: 1) por una parte, como espacio de relación, podríamos decir horizontal, y de reconocimiento-consenso del otro que es el prójimo que encuentro; 2) por otra, en cuanto lugar de una posible salvación y de un posible “contacto” con lo divino, como fundamento del universalismo religioso weiliano, y más en general, de todo posible-real encuentro entre pueblos. El consenso-contacto con lo divino, y más propiamente y como se expresa Weil, “el amor que debemos a Dios” es (o debe ser), el fundamento de toda relación humana. Escribe:

“Dios es también el verdadero prójimo. (...). El amor que debemos a Dios, y que sería nuestra suprema perfección si pudiéramos alcanzarlo, es el modelo divino de la gratitud y, al mismo tiempo, de la compasión. Dios es también el amigo por

Bingemer, *Simone Weil: quando a palavra è ação e paixão*, en *Mulheres de palavra*, Brasil, Ed. Loyola, 2003, pp. 203-215 y *Simone Weil — Ação e contemplação* (por M. C. Bingemer; G. P. Di Nicola)— EDUSC, SP, 2005 (tr. it. *Azione e contemplazione*, Torino, Effatà, 2005).

24. AD, pp. 180-181. Weil continúa: “Ha ampliado también nuestra posibilidad de error y de mentira hasta dejarnos la facultad de dominar falsamente con la imaginación cuando no sabemos hacer un justo uso de este nombre. Nos ha dado esa facultad de ilusión infinita mientras no tengamos el poder de renunciar a ello por amor. Finalmente el contacto con Dios es el verdadero sacramento. Pero se puede estar casi seguros de que aquellos de los cuales el amor de Dios ha hecho desaparecer los amores puros de aquí abajo, son falsos amigos de Dios. El prójimo, los amigos, las ceremonias religiosas, la belleza de la creación no decaen al rango de cosas irreales después del contacto directo del alma con Dios. Al contrario, solamente entonces estas cosas se vuelven reales. Antes eran casi sueños, no existía ninguna realidad” (*Ibidem*, p. 181).

excelencia. Para que entre él y nosotros, a través de la distancia infinita, pueda haber una especie de igualdad, ha querido poner en sus criaturas un absoluto: la absoluta libertad de consentir o no a la atracción hacia él que ejerce sobre nosotros”²⁴.

El *milieu* en el cual el mismo “reconocimiento-consenso-amor” sucede y en el cual es posible el contacto con lo divino, que es el fundamento de toda forma real de “compasión” entre los hombres, es precisamente la dimensión de la “espera”: ésta es el espacio que S. Weil califica justamente como la “pasividad del pensamiento en acto”. En esta definición de la espera, por una parte queda a salvo la actividad y el papel del pensamiento y, por lo tanto, de las facultades intelectuales humanas (y de modo especial de la facultad de la atención, central en la reflexión filosófica weiliana); y por otra, se ponen implícitamente en evidencia los inevitables “límites” del intelecto mismo, que se pueden dirigir a la perspectiva de la “mirada” humana²⁵. Estar dispuestos a la espera significa:

“Reconocer que todos los puntos del mundo son otros tantos centros del mismo rango y que el verdadero centro está fuera del mundo, significa admitir el hecho de que la necesidad domina sobre la materia y que la libre elección está en el centro mismo de cada alma. Este consentimiento, escribe Weil, es amor”²⁶.

3. Cristo y la fraternidad entre los hombres

El humanismo universalista weiliano para el cual, como escribe la pensadora, “cada religión es la única verdadera”²⁷,

25. En este sentido se puede “calificar —escribe Caló— nuestra mirada como espera. Como acogida del otro en su urgencia, pero en la absoluta distensión de la espera. Y esta espera es doble. Porque detrás del rostro del desconocido hay otro que espera a la par de nosotros. Es Dios vaciado de su omnipotencia que se ha hecho uno con el punto extremo del universo: la miseria. El hombre espera como Dios espera (Caló, C., *L'attenzione*, Roma, Città Nuova, 2001, p. 99).

26. “Forme dell'amore implicito di Dio”, AD, p. 126.

27. Q. II, p. 152.

28. Q. III, p. 202.

invita a “concebir la identidad de las distintas tradiciones no agrupándolas a partir de lo que tienen en común, sino captando la esencia de lo que cada una de ellas tiene de específico”²⁸, y lo que tales tradiciones tienen en común, escribe Weil, “*C’est une seule et même essence*”²⁹. Precisamente en ese sentido Simone Weil puede afirmar que “Cada religión est seule vrai”³⁰.

¿Cómo articular finalmente pluralidad de las tradiciones y unicidad de la verdad? En particular ya solamente la afirmación “Cada religión est seule vrai”³¹, en cuanto atribuye a todas las tradiciones la unicidad de la verdad, parece una afirmación contradictoria. En realidad no lo es, porque remite a la Persona que hace la unidad no como síntesis (a criterio de Weil, superficial) de las distintas tradiciones, sino como participación (a partir de una adhesión justamente personal) y “reconocimiento” de esa única esencia que es la fuente de todas las tradiciones.

Cito completo el pasaje weiliano:

“Cada religión es la única verdadera”³², vale decir que en el momento en que se la piensa es necesario dedicarle una atención tal, como si no existiera nada más; del mismo modo cada paisaje, cada poesía, etc. es lo único bello. La ‘síntesis’ de las religiones implica una calidad de atención inferior”³³.

Como emerge del pasaje transcrito, “el universalismo de Weil no consiste —observa Bori— en buscar una nueva síntesis

29. OC, VI, 3, p. 202.

30. OC, VI, 2, 326.

31. *Ibidem*.

32. N.d.a. La expresión francesa es “Cada religión est seule vrai” (*Ibidem*) que no se puede traducir perfectamente como “la única verdadera”, y que en todo caso sigue siendo difícil rescatar en castellano.

33. Q. II, pp. 152-153.

34. “El pasado —escribe Bori— es rico de estos experimentos. La gnosis antigua, el Renacimiento, la Edad Iluminista y el Romanticismo han expresado intentos de sincretismo o, justamente, de síntesis, a menudo poniendo en el centro de todo el cristianismo, si se piensa en el deísmo masónico, en la religión de la Revolución Francesa, en ciertas ambiciones de Tolstói. Pero Weil afirma que la “síntesis de las religiones comporta una calidad de atención inferior” (P. C. Bori, ‘Ogni religione è l’unica vera’. *L’universalismo religioso di Simone Weil*, del sitio <http://www.spbo.unibo.it/pais/bori/articolo004.html>).

de las religiones”³⁴. El universalismo weiliano consiste más bien, y precisamente, en la aplicación de un esfuerzo, inevitable, de atención y adhesión, que es consenso-amor, a la propia religión. “S. Weil —como hace notar justamente Tommasi— considera que no es posible llegar a Dios si no es a través de la puerta estrecha que se nos ha destinado: para nosotros, para el Occidente que fue cristiano y ahora está totalmente descristianizado, el camino de lo sagrado y de su posible rehabilitación es únicamente el que señala el Evangelio”³⁵.

Para Weil la descristianización es consecuencia inmediata del desarraigo de la sociedad contemporánea. El desarraigo es la condición en la cual, según Simone Weil, la sociedad contemporánea está viviendo ahora, a causa del desequilibrio de la modernidad, de su ciego avanzar en línea recta. Al respecto, escribe:

“Se tiene la convicción de que, caminando horizontalmente, se avanza. No. Se gira en redondo. Sólo verticalmente se puede avanzar”³⁶.

El avanzar en línea recta conduce a vivir en el olvido de lo sagrado y de lo religioso. Esta idea la expresa Weil en el escrito *El cristianismo y la vida en los campos*, donde la atención se centra en los símbolos que se pueden captar en el trabajo como oración.

“El cristianismo podrá verdaderamente impregnar la sociedad sólo cuando cada categoría social tenga su vínculo específico, único, inimitable con Cristo”³⁷.

El camino indicado por el cristianismo de algún modo parece una vía privilegiada en la perspectiva universalista señalada por Weil, a condición de que el cristianismo responda a

35. W. Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Milano, Franco Angeli, 1993, p. 210. Aquí Tommasi se refiere en particular a las obras “más explícitamente ‘propositivas’”, no a los *Cabers* (donde en realidad la autora francesa se preocupa de tender puentes entre Occidente y Oriente), y en particular a: Il cristianesimo e la vita nei campi, Prima condizione di un lavoro non servile, L' Enracinement.

36. Q. III, p. 194.

37. “Il cristianesimo e la vita nei campi”, in Am. D, p. 97.

su carácter sustancial: la catolicidad, es decir, justamente la universalidad.

El cristianismo, precisamente en cuanto no enseña la superioridad sobre las otras religiones, se presenta para Weil, más allá de ciertas “degeneraciones históricas”, como “esencialmente” universal, precisamente por lo que debería ser su carácter esencial: la catolicidad:

“Hay que ser católicos, es decir, no estar atados por un hilo a ninguna criatura, sino a la totalidad de la creación. En un tiempo esta universalidad pudo estar implícita en los santos, incluso en su conciencia. Ellos podían hacer implícitamente en su alma una justa separación: por un lado, el amor debido sólo a Dios y a toda la creación y, por el otro, los deberes para con todo lo más pequeño del universo. Creo que para San Francisco de Asís, para San Juan de la Cruz ha sido así (...) es verdad que hay que amar al prójimo, pero en el ejemplo que da Cristo para ilustrar este mandamiento el prójimo es un ser desnudo y sangrante, caído en el camino y del cual no se sabe nada. Se trata de un amor totalmente anónimo y por eso mismo universal”³⁸.

Comentando este pasaje Bori escribe: “La reflexión de Weil sobre el universalismo es por eso también la discusión sobre el sentido que debe atribuirse a la idea de totalidad, o bien de catolicismo, como atributo sustancial del cristianismo”.

Éste tiene que enseñar a amar al prójimo, según Weil, con un amor que, a imitación de Cristo, es al mismo tiempo anónimo (término que debe entenderse bien y que tal vez esconde una crítica a las distintas formas de personalismo, vistas quizás

38. AD, p. 61.

39. Ver las observaciones de Gabellieri a la nota 50.

40. Cf. Por ejemplo P. Coda, *Il logos e il nulla*, Roma, Città Nuova, (soprattutto le pp. 221, 262, 386) e P. Coda, “Prefazione” a M. Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Roma, Città Nuova, 2004, pp. 5-7.

como pretensión de absolutización de la persona³⁹⁾ y universal.

La figura de Cristo cumple un papel central, tanto en el itinerario personal weiliano, como en la perspectiva universalista indicada por ella. Tal centralidad de Cristo ha llamado la atención de muchos teólogos (por ejemplo, en Italia, Piero Coda⁴⁰⁾, Angelo Bertuletti⁴¹⁾, Giovanni Trabucco⁴²⁾, Bruno Forte⁴³⁾) que han subrayado la relevancia, también teológica, de la reflexión weiliana.

En particular, desde el punto de vista del universalismo religioso, destacar la centralidad del “arraigo” en la propia tradición no significa, para Weil, renegar de la centralidad de Cristo, sino por el contrario dilatarla al infinito. Él es el modelo de todo mediador y de toda mediación, y es el modelo que, encarnándose, redime a quien lo ha precedido y a quien lo sucederá.

Dejar a salvo el arraigo es una espléndida “estratagema” a través de la cual Weil logra salvar la centralidad de Cristo, ya sea la unicidad de la propia fe (la propia religión y “cada religión —escribe— es la única verdadera”) y la apertura ecuménica e interreligiosa a otras tradiciones⁴⁴⁾.

Este rol asignado a Cristo no está tampoco en contradicción con la doctrina de la Iglesia Católica. En efecto, la misma teoría universalista weiliana parece situarse en sintonía con la teoría de las semillas del Verbo (de las cuales Weil no habla explícitamente, pero a las que parecen, si bien implícitamente, remitir

41. Cf. Por ejemplo A. Bertuletti, “Prólogo” a G. Trabucco, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in S. Weil*, Milano, Glossa, 1997, vi.

42. G. Trabucco, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in S. Weil*, ...

43. Cf. Por ejemplo B. Forte, “Simone Weil il sacrificio contro le ideologie”, en *Avvenire*, 16 marzo 2002.

44. A Weil le interesa subrayar que todo místico expresa su relación con lo divino utilizando el lenguaje de su tradición: la relación con Dios mantiene siempre la forma del yo-tú, un diálogo posible sólo a partir de la lengua y de las tradiciones dentro de las cuales se ha vivido.

sus escritos: relevante, al respecto, la constante referencia a Justino —el cual habla de semillas del Verbo—, y en particular al momento en el cual el mártir del siglo II, escribe ella, “ha dejado a Platón por Cristo”). Tal teoría de las *semina verbi* afirma la existencia de huellas de espiritualidad depositados en la historia de la humanidad aun antes de la venida de Cristo, y destaca además la centralidad de éste⁴⁵.

En particular, subraya Simone Weil, la mayor grandeza del cristianismo está en el hecho de que Cristo se ha unido a los hombres, “permitiendo” un aprovechamiento sobrenatural del sufrimiento. “La mayor grandeza del cristianismo —escribe Weil— se debe al hecho de que no busca un remedio sobrenatural al sufrimiento, sino un aprovechamiento sobrenatural del sufrimiento”⁴⁶.

En esta perspectiva la figura de Cristo es, de alguna manera, realización y fundamento de la misma fraternidad que los mitos crean, como surge ya de las *Lecciones de Roanne*: esa fraternidad, observa en efecto Weil, consiste precisamente en el reconocerse, por parte de la humanidad, en los mismos dolores y alegrías... en el reconocer que la cólera del otro es como la propia, pero también y sobre todo en el saber que otros, como nosotros “saben qué significa sufrir” y Cristo es precisamente la clave también, y sobre todo, de ese conocimiento sobrenatural⁴⁷ (es interesante destacar que ese conocimiento es calificado como tal inmediatamente después de haber citado a Justino como quien habría establecido “una alianza”⁴⁸ entre la filosofía

45. Cristo, escribe el teólogo Blaumeiser comentando un pasaje de la *Gaudium et Spes*, “(...) con su encarnación (...) se ha unido de alguna manera a cada hombre (*Gaudium et Spes*, n°22) y por lo tanto a la humanidad que precede la venida de Cristo como a la sucesiva” (H. Blaumeiser, “Un mediatore che è nulla”, en *Nuova Umanità*, XX maggio-agosto 1998/3-4, p. 288).

46. OG, 90-91.

47. Weil escribe: “Hay una razón sobrenatural. Es el conocimiento, gnosis, (gnv-siV) del cual Cristo es la clave (y ella es) el conocimiento de la verdad cuyo soplo es enviado por el Padre. Lo que es contradictorio para la razón natural no lo es para la sobrenatural, pero ésta dispone sólo del lenguaje de la otra” (Q. IV, p. 134).

48. Cf. *Ibidem*.

griega y el cristianismo). El conocimiento sobrenatural mismo pasa por el dolor (“tw paqei maqoV”).

Por lo tanto, la centralidad de Cristo es plenamente coherente con la perspectiva indicada por Weil, en cuanto Él es, justamente, la Persona que hace la unidad: de alguna manera en Él no se halla solamente la presencia de una huella de espiritualidad, sino la plenitud del ser, consistente no tanto en superar o conducir a una síntesis a las varias tradiciones religiosas, sino en comprenderlas. Precisamente por la centralidad atribuida a la Persona de Cristo es posible, de hecho, hablar justamente de catolicidad del cristianismo.

En efecto, resguardando los caminos a la verdad representados por las diversas tradiciones, como observa claramente Perrin, Weil muestra también cómo éstos son “caminos” que conducen a Cristo quien, por lo tanto, de alguna manera tiene una clara centralidad, en el universalismo weiliano.

“Pueden también creermos que Grecia, Egipto, la India antigua, China antigua, la belleza del mundo, los reflejos puros y auténticos de esa belleza en las artes, la ciencia, la visión de los pliegues del corazón humano en los corazones vacíos de fe religiosa, han tenido la misma parte que lo que es patentemente cristiano, en el entregarme prisionera a Cristo”⁴⁹.

También lo que no es cristiano la conduce a Cristo, pero Él es en todo caso la “Persona” en la cual convergen, de algún modo, todas las verdades, o presencias de verdad, que en Él precisamente encuentran “cumplimiento”.

Para Simone Weil es problemático hablar de atención a la persona: en distintas ocasiones, en efecto, la pensadora francesa

49. AD, p. 76; A propósito del cristocentrismo y del universalismo religioso, cf. A. Danese-G. P. Di Nicola, *Abissi e vette. Percorsi spirituali e mistici in Simone Weil*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002, pp. 184-218.

50. “Ciertamente —escribe Gabellieri— como es sabido, S. W. ha rehusado el término ‘personalismo’ temiendo un retorno, con éste, de tendencias individualistas —como las que hay en la filosofía de Renouvier— y el llamado a un espiritualismo abstracto” (Gabellieri, E., Relación presentada en el congreso internacional sobre Simone Weil en Río de Janeiro). Cf. también S. Fraisse, “S. Weil, la personne et les

toma distancia de toda forma de personalismo, como observa Gaballieri, temiendo tendencias individualistas, por un lado, (presentes por ejemplo en la formulación de Renoyvier) y por el otro, de las formas de espiritualismo abstracto⁵⁰. La concepción weiliana de la Persona por eso es comprensible sobre todo dentro de la distinción, central precisamente en la perspectiva de la pensadora, en razón natural y razón sobrenatural⁵¹.

“Cristo, escribe Weil, es la clave” de la misma razón sobrenatural, “razón” que excede las facultades humanas, y es el tercero, precisamente la Persona⁵² que hace la unidad. Evidentemente, sin embargo, Cristo no “realiza” la unidad tanto y solamente como un símbolo sino, podríamos decir, como prueba testimonial de una unidad, o más exactamente utilizando una expresión típicamente weiliana, como la metáfora real (a la cual ha prestado particular atención Chenavier en su importante libro sobre el trabajo⁵³).

“Hay que volver a encontrar la noción de metáfora real. De lo contrario la historia de Cristo, por ejemplo, pierde su realidad, su significado”⁵⁴.

Precisamente en la noción de metáfora real, escribe Coda, “(...) el lenguaje simbólico, expresivo de la correlación asimétri-

droits de l’homme”, en *Cahiers Simone Weil*, VII-2, juin 1984, p.120-32 ; Di Nicola, G.P. et Danese, A., *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Roma, Ed. Dehoniane, 1991, p. 341-52 ; y además Gabellieri, E., *tre et Don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain, Peeters, 2003, pp. 457-62.

51. Cf. nota 47.

52. Cristo es la Persona que hace la unidad en cuanto en Él convergen las dos naturalezas: la humana y la divina. Puntualmente observa Weil que “el término Persona, se aplica con propiedad solamente a Dios, como también el término impersonal. Dios es el que se inclina sobre nosotros, desventurados, reducidos a ser sólo un poco de carne inerte y sangrante. Pero al mismo tiempo Él es también, de alguna manera, el desventurado que se presenta bajo el aspecto de un cuerpo inanimado del cual parece ausente todo pensamiento, el desventurado del cual nadie conoce el nombre ni la condición” (AD, p. 180).

53. R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Paris, Cerf, 2001, pp. 567-570.

54. Q. IV, p. 103.

ca entre el deseo del hombre y el don de gracia de Dios, finalmente penetra en la verdad eterna, constituyendo el espacio de la mediación en acto entre lo eterno y el tiempo en el “una vez para siempre” de aquel singular acontecimiento histórico —la pascua de Jesucristo— que acontece siempre de nuevo en el Espíritu Santo, haciéndose presente a la libertad que lo acoge y, acogiéndolo, se convierte en lo que advierte, a veces incluso sólo confusamente, que está llamada a llegar a ser”⁵⁵.

Tal noción de metáfora real y la perspectiva hermenéutica, o propiamente ontológico-trinitaria que ella abre y que merece ser considerada con atención como muestran algunos trabajos de Gabellieri, parece suscitar el interés de “una teología específicamente cristológica —agrega Coda— del pluralismo diacrónico y sincrónico, de las religiones”⁵⁶.

55. P. Coda, “Premisa” a M. Marianelli, *La metafora ritrovata*, ..., pp. 6-7.

56. Continúa Coda: “Recorriendo, en efecto, esas perspectivas que fueron retomadas y propuestas de nuevo por el magisterio profético, en palabras y hechos de Juan Pablo II (observa también el teólogo en nota ‘Pienso en la jornada mundial de oración de las religiones por la paz que tuvo lugar por deseo del Papa en Asís, en 1986’), Weil nos acicatea —como escribe en la “Lettre à un religieux”— a repensar a fondo la noción misma de fe: porque la salvación puede llegar al hombre también más allá de los confines visibles de la Iglesia (Cf. *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, 21; *Ad gentes*, 7) y “no se da salvación sin un ‘nuevo nacimiento’, sin iluminación interior, sin presencia de Cristo y del Espíritu Santo en el alma” (S. Weil, Lettera a un religioso, tr. it. a cura di G. Gaeta, Milano, Adelphi Edizioni, 48) (*Ibidem*).

V

Para una fundamentación teológica de la categoría política de la fraternidad

por Piero Coda

1. La categoría de la fraternidad es una categoría esencialmente cristiana, en cuanto hunde sus raíces en el acontecimiento de Jesucristo y, a partir de ese acontecimiento, se abre camino en la historia.

Llama la atención, en efecto, la nutrida presencia de términos como *adelphós* (hermano), *adelphótes* (fraternidad), *philedelphia* (amor fraterno) en el Nuevo Testamento. Cabe notar, en particular, que *adelphói* (hermanos) es el término con el cual precisamente se designan a sí mismos los discípulos de Cristo y que el sustantivo *adelphótes* (fraternidad) (cf. *1 Ped* 2, 17; 5,9), no designa un ideal a alcanzar sino una realidad adquirida, un don recibido al cual se adecuan la existencia y las relaciones entre los cristianos.

En otras palabras, la fraternidad es la característica peculiar de la comunidad cristiana, la actuación de la novedad realizada por Jesús y, con ello, la levadura llamada a fermentar, desde adentro, la masa de la humanidad entera.

De la tradición de Israel a la especificidad cristiana de la categoría de fraternidad

2. La tradición de Israel —limitamos a éste nuestra mirada, pero se podría ampliar el discurso— ilustra la génesis de la sociedad humana, es decir, de las relaciones entre las personas y los pueblos, a partir del relato de Abel y Caín. Todos los hombres derivan de la pareja originaria, Adán y Eva, creada a su vez por Dios “a su imagen y semejanza” (cf. *Gen* 1, 26). Su identidad profunda, y al mismo tiempo su vocación, es por eso la de ser hermanos. Pero el fratricidio muestra trágicamente el rechazo de esa vocación y el desconocimiento de esa identidad.

La alianza que Dios establece con Abraham, y luego con Moisés, de alguna manera hace que la historia vuelva a comenzar desde el principio. Mejor dicho, establece las premisas para que se cree un espacio humano —justamente el del pueblo de la alianza— dentro del cual se vuelva practicable, como signo profético, el ideal de fraternidad inscripto por Dios en el principio mismo de la historia humana.

3. El mensaje y la praxis de Jesús se injertan en este camino y lo introducen en una imprevista situación de novedad.

Se podría sintetizar el mensaje de Jesús, con respecto a lo que nos interesa, parafraseando sus mismas palabras: “porque no tienen sino un Padre (*Abba*), que es Dios, ustedes son todos hermanos” (cf. *Mt* 23, 8-9).

Por lo tanto la paternidad universal de Dios muestra la raíz de la fraternidad más originariamente aún que el relato simbólico de la genealogía de los primeros padres. No se trata de una paternidad genérica, indistinta e históricamente ineficaz, sino de un amor personal, puntual e increíblemente concreto de Dios por cada uno, comenzando por quien de algún modo es marginado (cf. *Mt* 6, 25-30). Un paternidad, por lo tanto, eficazmente generadora de fraternidad: porque el amor de Dios, aceptado, se convierte en el agente más formidable de transformación de la existencia y de las relaciones con los demás.

La praxis de Jesús, que de hecho supera toda barrera discriminante, es la muestra más clara. Tanto es así que la intrínseca carga subversiva del orden establecido resulta claramente percibida por el *establishment* religioso y político.

La cruz: lugar de fundación de la fraternidad

4. Sin embargo, como bien comprenderá la comunidad postpascual, es la cruz el lugar definitivo de fundación de esa fraternidad que ha emanado de Jesús.

El rechazo y la condena por parte de la autoridad judaica, ratificada por la romana, expulsa a Jesús, el hijo del *Abba*, no sólo del consorcio civil, sino también del espacio de la alianza

de Dios con su pueblo. “Maldito el que cuelga del leño”, sentenciaba en efecto el *Deuteronomio* (cf. 21, 23), refiriéndose el que, por delito grave, era ajusticiado fuera del campamento, recinto que Dios se había reservado. Lo atestigua el grito del abandono que Jesús dirige a Dios desde la cruz, en un acto extremo de fe en Él al tiempo que experimenta que se ha cortado toda relación: con el Padre y con los hermanos.

En otras palabras, al retomar desde el principio el proyecto de Dios, Jesús se identifica en el amor con Abel, en cuanto éste es muerto injustamente; pero también con Caín, porque en realidad es este último el que se ha puesto fuera del proyecto de Dios. Él se vuelve así, en su abandono, el principio nuevo y definitivo de la fraternidad universal, convirtiéndose en el espacio personal de la reconciliación con Dios y entre Abel y Caín.

Pero en el abandono de Jesús no está sólo eso. Se halla también la superación de esa barrera —de por sí provisoria— que se había instaurado por el hecho mismo de que Dios, constituyendo el pueblo de la alianza, con eso lo había separado de los demás. Ahora, esa separación ya no tiene razón de ser y la fraternidad ya no se la debe vivir solamente dentro del recinto sagrado de la alianza, sino con todos.

Todo esto expresa, de manera profunda, la *Carta a los Efesios*, que ve en Jesús al reconciliador, e incluso la misma paz en persona, dado que “Él ha unido a los dos pueblos en uno solo, derribando el muro de enemistad que los separaba, y aboliendo en su propia carne la causa de la enemistad (...) creó con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona” (2, 14-15). De este modo ya nadie puede sentirse extranjero o simplemente huésped, sino conciudadano (*sym-polítes*) y de la casa (*oikeíos*) de Dios (2, 19).

Se abre así en todo su alcance la identidad profunda del hombre, inscrita en el hecho mismo de su creación “a imagen y semejanza de Dios”. Si esta imagen, ya en el libro del *Génesis*, consistía en la relación en la cual el varón se encuentra a sí mismo ante la mujer, y viceversa, ahora, en Cristo, la relación de fraternidad —es decir, de comunión y de distinción— emerge

como la gramática de la relación humana, en toda su extensión universal.

Dios mismo se ha revelado plenamente como amor y, por lo tanto, relación: entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. No por nada, en el Evangelio de Juan, la oración extrema de Jesús al Padre, que encierra el significado y el objetivo de su pasión y muerte, es: “Padre, que todos sean uno, como tú y yo” (cf. *Jn* 17, 21).

5. En este contexto es donde adquieren su significado pleno las categorías típicamente cristianas de la fraternidad (*adelphotes*) y ciudadanía (*politeía*). La fraternidad, experimentada y vivida en la comunidad cristiana, es ya una realidad vigente porque es don de Cristo, que instaura un nuevo estado de cosas. Gracias a Él, en efecto, se ha vuelto posible reconocerse hermanos con todos, y vivir la fraternidad recibida como don a través del ejercicio concreto del amor fraterno (*philadelphìa*).

Esta realidad, precisamente porque es fruto de la llegada de Cristo que ha mostrado la paternidad de Dios y ha restablecido la fraternidad universal, no está destinada a encerrarse de nuevo en un recinto de privilegio, ni a ser relegada a la esfera de un vago ideal. Ella es, en cambio, simiente, es decir, inicio y forma de una nueva *politeía*.

Lo describiré, con extraordinaria eficacia, el autor anónimo de la *Carta a Diogneto* (alrededor de la mitad del siglo II), señalando las características de la paradójica *politeía* cristiana y diciendo que “así como el alma está en el cuerpo, los cristianos están en el mundo” (VI, 1).

Perspectivas sociopolíticas de la fraternidad cristiana

6. Acerca de las consecuencias sociales y, en perspectiva, políticas de esa conciencia, querría destacar por lo menos tres.

La primera es explicitada ya por Pablo, en la *Carta a los Gálatas*, donde afirma que, sobre la base del evento de Jesús, “Ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo

Jesús” (3, 28). La percepción de la eficacia de la fraternidad cristiana se expresa con fuerza con respecto a las tres separaciones que marcaban la realidad del tiempo: la religiosa, entre judíos y paganos (de la cual ya se habló); la social entre esclavos y libres y la antropológica entre varones y mujeres. La afirmación de Pablo no significa que las distinciones quedan eliminadas, sino que son abolidas en su carga de negatividad y reactivadas en la potencialidad de reciprocidad de la cual, de alguna manera, son portadoras.

Una segunda consecuencia es que Jesús Abandonado muestra el lugar sólo a partir del cual puede nacer y articularse una auténtica praxis de la fraternidad: la coparticipación con quien, de cualquier manera, esté marginado y excluido. Expresiones como “bienaventurados los pobres...” y “lo que le has hecho al más pequeño de mis hermanos me lo has hecho a mí”, no son simples modos de decir: indican, en cambio, que la fraternidad nace sólo desde abajo, del hacerse uno con los últimos, porque allí se ha colocado Cristo. Y sería totalmente ilusorio, e históricamente ineficaz, creer que se puede establecer una fraternidad prescindiendo de esa medida, siempre actualizada según el rostro concreto de quien sufre.

Finalmente, debe reconocerse una tercera consecuencia en el hecho de que Jesús, en su abandono, supera para siempre la categoría del enemigo en la definición política de las relaciones interhumanas. En Él mismo, crucificado, toma forma el mandamiento del amor al enemigo que Él había formulado en clave positiva (cf. *Mt* 5, 38-48). Con esto Jesús rompe deliberada y conscientemente con la tradición judaica precedente e introduce señales específicas y concretas para una praxis alternativa y eficaz. Sus discípulos tienen que amar sin esperar igual retribución, prestar aun cuando saben que no se les restituirá, darse sin reservas y sin límites. Tienen que cargar voluntariosamente con la hostilidad del mundo, sin oponer resistencia y con espíritu de sacrificio (*Lc* 6, 28); es más, tienen que hacer el bien a quien odia, retribuir las maldiciones con bendiciones y rezar por sus perseguidores (*Lc* 6, 27ss; *Mt* 5,44). Jesús —no hay que subes-

timarlo— habla positivamente de ágape hacia los enemigos: lo cual significa que el amor que Él predica no es un sentimiento (que, por otra parte, no sería posible sentir hacia quien nos ha perjudicado), sino una determinación libre que decide querer el bien del otro, también del enemigo, cueste lo que cueste, que implica una estrategia de no-violencia activa que tiende a modificar positivamente la posición del adversario. El amor al enemigo es un amor recreador: si amar es como engendrar un hijo, perdonar es como resucitar un muerto.

7. Sería interesante volver a recorrer la historia de la presencia y de la eficacia de la fraternidad en el mundo cristiano a lo largo de los siglos. Tal vez se puede decir, que ella ciertamente ha animado en distintos aspectos la cultura de Occidente, pero como “ideal” de transformación global de las relaciones sociales ha seguido viva sobre todo en las corrientes reformadoras que incesantemente han influido en la historia de la cristiandad y, desde allí, se volcó a su vez sobre la vida civil. Basta con el ejemplo de la fraternidad franciscana y del extraordinario influjo que ejerció no sólo a nivel espiritual, sino también cultural y civil.

Sin embargo, hay que llegar a nuestros días y precisamente a la respuesta en positivo que trata de ofrecer la Doctrina Social de la Iglesia a la cuestión social y política planteada por la modernidad, para ver reafloorar esta categoría, y en un horizonte de madura laicidad.

Es sintomático que el término fraternidad aparezca veintiséis veces en los documentos del Concilio Vaticano II, de las cuales doce en la *Gaudium et Spes*, la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En ella no sólo se señala en la fraternidad universal como la altísima vocación del hombre (cf. n. 3) y se describe al mundo como “*spatium verae fraternitatis*” (n. 37), sino que se reconoce en el mandamiento del amor recíproco la ley fundamental de la perfección humana y, al mismo tiempo, de la transformación de la historia (n. 38).

La cuestión teológica, pero también práctica, que tenemos que plantearnos es entonces: ¿Jesús ha salvado sólo al individuo o también la relación social entre las personas? No es un problema de poca monta, pues la respuesta que se dé a la pregunta, tiene decisivas consecuencias para la comprensión/actuación de la fe en los planos eclesial y social. De hecho, en la historia de la Iglesia asistimos al alternarse de las dos posibilidades de interpretación, aunque quizás pocas veces en estado puro y con explícita y plena conciencia. Si el acento se pone sobre la salvación del individuo (el alma singular), se tiene fácilmente la tentación de dejar para la otra vida toda expectativa de rescate de la historia; si, en cambio, también se apunta a la importancia social del acontecimiento redentor, el proyecto de realización intrahistórica de la *civitas* cristiana puede hacer olvidar la imprescindible condición de libertad de la acción del Espíritu Santo y de la decisión de la persona humana, junto al “no todavía” escatológico. No por nada la declaración conciliar sobre libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, afirma que las exigencias de la dignidad humana, sobre la cual se funda la libertad religiosa y que tiene sus raíces en la revelación divina, la razón humana las ha ido conociendo paulatinamente sólo “a través de la experiencia de los siglos” (cf. n. 9).

En realidad, la forma plena de la realización interpersonal es la fraternidad como reciprocidad del ágape en Cristo, que presupone y expresa la libertad del individuo, y que como tal constitutivamente se abre en la dedicación y en el diálogo con cualquiera que esté comprometido en la búsqueda de la verdad/justicia. Esto le hace evidente a la conciencia creyente la radical mentira/injusticia (además de la imposibilidad de proponerla) de toda tentación integrista y milenarista. Por otra parte compromete, en cambio, a un coherente ahondamiento del significado concreto de la figura de la relación social que surge del evento de Cristo crucificado y resucitado. Si —como hemos recordado— por la fe y el bautismo somos “revestidos de Cristo” al punto de ser “uno” (*eis*, en masculino) en Él (cf. *Gal* 3, 26-28), entonces verdaderamente el otro es yo mismo y

yo soy el otro: con la condición de que yo haga vivir a Cristo en mí y reconozca y acoja a Cristo en el otro, quién así se manifestará plenamente también como el libre y gratuito vínculo entre dos en el Espíritu: “Donde hay dos o más (...) yo estoy presente en medio de ellos” (*Mt* 18, 20).

Por eso la calidad de la relación de fraternidad vivida en Cristo no puede tener una analogía real que esté por debajo de la que el Hijo vive con el Padre en el Espíritu, y recíprocamente.

VI

Fraternidad y comunicación.

En particular, fraternidad
y comunicación periodística

por Giuseppe Savagnone

PREMISA

En el famoso lema de la Revolución Francesa —*liberté, égalité, fraternité*— el concepto de “fraternidad” se sitúa en primer plano, junto a los otros, como un valor que va mucho más allá del mero dato biológico. Está a la vista el hecho de que, a diferencia de los primeros dos términos, ese tercero no tuvo luego —como no parece tener todavía— un puesto fundamental en la cultura política de Occidente. Esto se verifica también con respecto a nuestro tema: la libertad de comunicación, en particular de la comunicación, es un punto estable en el debate de los últimos dos siglos; también la igualdad es un valor reconocido, y cuando parece comprometido por el excesivo poder comunicativo de este o aquel grupo, de este o aquel personaje, las reacciones son justamente muy encendidas. Nadie habla, en cambio, de fraternidad de la comunicación, y menos que menos de la periodística.

Vale la pena preguntarse si, este silencio no habrá contribuido a que se vuelvan muchas veces contradictorios y fuertemente problemáticos —y no sólo en el ámbito de la comunicación periodística— los otros dos términos, libertad e igualdad, tan fuertemente enfatizados, y si su recuperación no podría constituir en el futuro un aporte importante a una visión más equilibrada y humana de la convivencia civil. Es decir, si muchos inconvenientes en los procesos comunicativos de nuestra sociedad no dependerán del hecho de que una libertad sin fraternidad desemboca en el individualismo y en el subjetivismo, como a su vez una igualdad sin fraternidad corre el riesgo de convertirse, por un lado, en una homologación que empobrece la identidad e imposibilita el diálogo, y por otro, en una conflictualidad que nace precisamente de esa homologación.

Aquí nos ocuparemos de la fraternidad en relación al problema de la comunicación, tratando de mostrar cómo funciona, en efecto, la interdependencia —de por sí bastante intuitiva— entre estas dos realidades. En el curso de la exposición daremos un relieve específico al tipo de comunicación que se realiza en la actividad periodística.

DE LA PHILIA GRIEGA A LA FRATERNIDAD CRISTIANA

El mundo griego

Tal vez no sea superfluo subrayar que la fraternidad ha sido valorada sólo a partir del advenimiento del cristianismo. En el mundo griego ésta, como todas las relaciones que pertenecen al ámbito de la *oikia*, de la “casa” entendida como familia, es relegada a una esfera en la cual predomina la satisfacción de las necesidades más elementales y que no constituye el punto culminante de la vida humana. “Una de las características de la vida privada, antes del descubrimiento de la interioridad, era que el hombre existía en esa esfera no como un verdadero ser humano, sino sólo como un caso de la especie animal del género-humano” Arendt, 34).

Para los griegos el pleno desarrollo de la subjetividad sólo es posible en la vida política que nace precisamente, de la superación de los vínculos familiares: “Que la fundación de la *polis* fuera precedida por la destrucción de las comunidades basadas en el parentesco, como la *phratría* y la *phyle*, no era sólo una teoría de Aristóteles, sino un simple hecho histórico” (*ibidem* 19).

El motivo último de esta contraposición hay que buscarlo en la definición aristotélica del ser humano como “*zoon logon ekhon*” (*Política* 1253 a), que no significa sólo, como en la traducción latina, *animal rationale* sino “animal que comunica”. “Ser políticos, vivir en la *polis*, quería decir que todo se decidía con las palabras y la persuasión y no con la fuerza y la violencia. En la concepción griega, obligar a los demás con la

violencia e imponer, en lugar de persuadir, constituían relaciones prepolíticas características de la vida fuera de la *polis*, de la vida doméstica y familiar, donde el jefe de hogar establecía las normas con incuestionable poder despótico, o la de los imperios bárbaros de Asia, en los que el despotismo muchas veces se parangonaba con la organización doméstica” (Arendt, 20).

En esta lógica, la fraternidad, con su referencia a un padre común, parece inevitablemente vinculada a una falta de libertad. Se tiene una muestra de ello en el mundo romano, donde “los términos *dominus* y *pater* familias eran (...) sinónimos, como también los términos *servus* y familiares (...). La antigua libertad romana del ciudadano se perdió cuando los emperadores romanos asumieron el título de *dominus*” (*ibidem*, 246, n. 12).

Por eso, para los griegos el vínculo donde se realiza propiamente la dimensión comunicativa no podría ser el fraterno, por más que a sus ojos sea una relación constitutiva de toda comunidad digna de ese nombre (cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 11, 1159), pero que encuentra su plena realización en la *polis* (cfr. 11, 1160 a), es decir, la *philia*. Con ese término Aristóteles entiende toda relación que se establece entre personas agrupadas por una igualdad: “toda amistad consiste en una comunidad (*koinonia*)” (14, 1161 b). Se trata de un concepto muy amplio, que por lo tanto no corresponde exactamente a lo que nosotros hoy llamamos “amistad”, dado que esta igualdad, a su vez, puede fundarse sobre el placer, sobre lo útil y sobre el bien, y por lo tanto incluye también los vínculos basados en el mero interés.

La elasticidad del concepto aristotélico de amistad es tal que ésta puede subsistir dentro de ciertos límites, aun entre personas desiguales —“por ejemplo, la amistad del padre con el hijo y, en general, de una persona anciana con una joven, y la amistad del marido con la mujer y de cualquiera que tiene mando con quien está subordinado” (8, 1158 b)— sobre la base de una igualdad de proporción de afecto (cfr. 10, 1159 b; cfr. Zanatta, 1016).

Queda en pie que, como para los otros conceptos analógicos (crf. Zanatta, 1004, nota 11), los distintos casos se refieren todos a un “primer analogado”, que es el de *philia* fundada sobre la igualdad en el bien, es decir, en la virtud —“las especies de amistad son muchas (...) en primer lugar y con todo derecho es amistad la de los buenos, en cuanto buenos, y (...) las otras lo son por semejanza” (5, 1157 a)— la única que permite una plena *koinonia*, por lo tanto una comunión, entre los miembros de la comunidad (cfr. Gauthier-Jolif, II, 2, 768).

De cualquier manera, es evidente a los ojos de Aristóteles que sin una cierta igualdad que garantice la reciprocidad, no puede haber amistad. Tanto es así que, cuando la disparidad de condiciones entre amigos se vuelve excesiva, también la misma amistad entre desiguales se vuelve imposible (cfr. 9, 1158 b). Donde “el presupuesto del razonamiento es (...) la imposibilidad de que el superior ame al inferior” (Zanatta, 1014, nota 3) en cuanto tal. “Aristóteles ni siquiera ha sospechado la existencia del amor-ágape (...). La *philia* no es don gratuito (...), sino que retribuye lo que recibe; y es por eso que no es precisamente ni como el *eros*, el amor del inferior por el superior, ni como el ágape, el amor del superior por el inferior, sino, hablando con propiedad, el amor del igual por el igual” (Gauthier-Jolif, II, 2, 690).

Esta imposibilidad de realizar una verdadera comunión en la desigualdad se manifiesta a nivel comunicativo en el hecho de que, aun en la amistad entre desiguales que Aristóteles prevé entre marido y mujer, sólo al primero le está permitido hablar (cfr. 13, 1260 a).

El amor fraterno cristiano

“Al prevalecer el cristianismo, en la literatura filosófica decae la importancia de la amistad como fenómeno humano primario. El concepto del amor, del amor al prójimo, que no aparece en las características selectivas y específicas que Aristóteles había reconocido a la amistad, se convierte en el concepto más extendido e importante” (Abbagnano, 21).

El concepto de “amor fraterno” anunciado en el Evangelio, se presenta con caracteres de absoluta novedad. Éste es totalmente gratuito y por lo tanto rigurosamente universal: el “prójimo”, que es su objeto, incluye no solamente a los que no son iguales a nosotros, sino incluso a los enemigos, como se deduce de la parábola del buen samaritano.

En su base está la revolucionaria concepción de Dios del Nuevo Testamento: “Dios es ágape” (*Jn* 4, 8). Que se puede traducir “Dios es amor”, a condición de tener en cuenta que con este término se indica aquí algo distinto tanto del *eros* como de la *philia*, porque este “amor”, que es el amor constitutivo de Dios, no es deseo de un bien del cual se carece, ni participación de uno que se posee en común, sino puro don que va de quien tiene el bien a quien no lo tiene.

Por eso, también al traducir al latín se prefirió recurrir a un término nuevo *charitas*, para indicar este amor “descendente”, que desborda del seno de Dios, a través de Cristo, en el Espíritu, inundando el corazón del creyente. Esto explica algunas peculiaridades del vocabulario del Nuevo Testamento: “No hay que asombrarse de que la palabra “caridad” pocas veces designe el amor del hombre a Dios, porque este amor ya está expresado con la palabra “fe”. La caridad significa tanto el amor que Dios, en Cristo, tiene por nosotros, como el amor que nosotros debemos tener por nuestros hermanos (...). Mediante la caridad nosotros amamos al prójimo con el mismo amor que Dios tiene por nosotros” (Lyonnet, 21). Por lo tanto, “el amor de Dios encuentra su perfección —en otras palabras, se realiza a sí mismo, se muestra tal cual es, cumple su trayectoria— cuando se prolonga en el amor a los demás y crea la fraternidad” (Maggioni, 37).

Esto no significa que la caridad no sea también, de alguna manera, un amor dirigido a Dios. La clave para comprender esto está en las palabras de Jesús: “Porque tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; estaba de paso, y me alojaron; desnudo, y me vistieron (...). Les aseguro que cada vez que lo hicieron con el más pequeño de

mis hermanos, lo hicieron conmigo” (Mt 25, 35-40). “Con la Encarnación, Dios ha hecho este milagro de amor, de permitirnos comunicarle realmente algo a Él” (Lyonnet, 25-26).

Aquí es donde encuentra su fundamento el concepto cristiano de fraternidad. Con respecto a la amistad, que nace del valor de otro y de lo que éste puede darnos —en el nivel de virtud, o también de placer y de utilidad—, la fraternidad hace eco a la absoluta gratuidad de Dios, cuyo deseo, ya en el acto creador, no es atraído por la intrínseca bondad de la criatura, sino que la funda y la constituye de la nada. Es esta actitud creadora lo que el amor cristiano lleva inscripto en su naturaleza íntima y la que lo hace capaz de inclinarse sobre el no ser, sobre el no valor, para conferirle como pura donación aquello de lo cual carece. En este sentido es elocuente la parábola del samaritano: “¿Cuál de los tres te parece que se comportó como prójimo del hombre asaltado por los ladrones?’. ‘El que tuvo compasión de él’, le respondió” (Lc 10, 36-37). Prójimo no se es, se llega a ser a partir de la donación de uno mismo. Y la desigualdad, la pobreza, la necesidad, constituyen el estímulo para este movimiento de aproximación.

No se trata sólo de un origen común, vinculado —como en los estoicos— al hecho de compartir el único *Logos* cósmico, sino al hecho de saberse amados por Alguien, y por el descubrimiento de que el rostro del otro constituye el único acceso que tenemos a nuestro alcance para percibir el rostro de ese Alguien.

En realidad, el concepto neotestamentario de fraternidad es revolucionario no sólo con respecto a la tradición griega y helenística, sino también con respecto a la judía. En Israel el amor al prójimo no era desconocido, pero se refería fundamentalmente a los miembros del mismo pueblo. En este sentido, aun en la experiencia vivida del amor de predilección con el cual Dios los había amado, los israelitas tendían a encerrarlo en los confines estrechos de esa lógica del clan tribal y familiar que caracteriza a todas las culturas arcaicas.

Jesús sancionó la superación de esa lógica en un conocido episodio del Evangelio: “Todavía estaba hablando a la multitud,

cuando su madre y sus hermanos, que estaban afuera, trataban de hablar con él. Alguien le dijo: 'Tu madre y tus hermanos están ahí afuera y quieren hablarte'. Jesús le respondió: '¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?'. Y señalando con la mano a sus discípulos, agregó: 'Éstos son mi madre y mis hermanos. Porque todo el que hace la voluntad de mi Padre que está en el cielo, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre'" (Mt 12, 46-50).

Un nuevo pueblo

En un texto potente, Pablo puso en evidencia las consecuencias de este nuevo concepto de fraternidad, que es el dar lugar al nacimiento de un pueblo nuevo: "Por eso, recuerden lo que ustedes eran antes: paganos de nacimiento, llamados "incircuncisos" por los que se dicen "circuncisos", en virtud de un corte practicado en la carne. Entonces ustedes no tenían a Cristo y estaban excluidos de la comunidad de Israel, ajenos a las alianzas de la promesa; sin esperanza y sin Dios en el mundo. Pero ahora, en Cristo Jesús, ustedes los que antes estaban lejos, han sido acercados por la sangre de Cristo. Porque Cristo es nuestra paz: Él ha unido a los dos pueblos en uno solo, derribando el muro de enemistad que los separaba, y aboliendo en su propia carne la Ley con sus mandamientos y prescripciones. Así creó con los dos pueblos un solo Hombre nuevo en su propia persona, restableciendo la paz, y los reconcilió con Dios en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, destruyendo la enemistad en su persona. Y Él vino a proclamar la Buena Noticia de la paz, paz para ustedes, que estaban lejos, paz también para aquellos que estaban cerca. Porque por medio de Cristo, todos sin distinción tenemos acceso al Padre, en un mismo Espíritu. Por lo tanto, ustedes ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios" (Ef 2, 11-19).

Las que caen no son sólo las discriminaciones entre judíos y paganos. A esta altura ya no hay "judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 28). En cuanto efusión del

amor de Dios, el ágape fraterno no conoce barreras, une a los desiguales y se da también donde no encuentra reciprocidad, como en cambio sucedía con la amistad. La consecuencia de esto es que ya no hay más extranjeros: todos se han vuelto “con-ciudadanos”. Y en un mundo donde la ciudadanía era el signo de una pertenencia, fuente de innumerables privilegios, de los cuales estaban rigurosamente excluidos los no ciudadanos, esto significaba algo muy importante en el ámbito público.

Por lo tanto la tradición cristiana ha podido interpretar la fraternidad no ya como un vínculo meramente “privado” y, en cambio, lo ha puesto como fundamento de una nueva fisonomía de las relaciones humanas también a nivel social. Agustín pudo construir, sobre esta fraternidad, la teología de una *civitas* —no sólo de un *domus-Dei*— con implicancias políticas que se revelaron plenamente en la constitución del Sacro Imperio Romano medieval.

Más allá de estas consecuencias inmediatas en la historia política de la sociedad cristiana, no cabe duda de que una visión semejante, que desligaba el vínculo comunitario de una igualdad de pertenencia y de una rigurosa reciprocidad, como la que requería la *philia* aristotélica, ha tenido una profunda influencia en la esfera pública. Extendiendo a todos los hombres una fraternidad concebida como prolongación tanto del acto creador, que se dirige al no ser para producir el ser, como de la redención, que se inclina sobre los pecadores para salvarlos, aunque no lo merezcan (cfr. *Rom* 5, 6-8), el cristianismo introdujo la gratuidad en el ámbito político y social. Es la lógica del don: “Al don le horroriza la igualdad; busca la desigualdad alternada” (Godbout, 46). En las raíces del concepto de solidaridad, que dominará toda la historia de la sociedad occidental, está esta superación de la *philia* entre iguales.

También la universalidad de este amor fraterno tuvo un influjo evidente sobre la esfera pública, relativizando el concepto de “extraño” y superando todas las contraposiciones de estirpe, de nacionalidad, de género, de posición social. Incluso la idea de la globalización tiene aquí sus raíces últimas: los seres

humanos son todos hermanos, más allá de las distintas pertenencias geográficas, políticas y culturales.

Sin embargo, no hay que confundir esta universalidad con una igualdad que borre las diferencias. La nueva comunidad fundada sobre el amor fraterno está hecha de personas cada una de las cuales es única delante de Dios. Una vez más, la estructura relacional que se evoca es la del don: “En la perspectiva del don, la sociedad puede ser considerada como una red constituida por la suma de las relaciones únicas que cada miembro mantiene con los demás (...). Lo contrario es la burocracia, en el sentido peyorativo del término: una estructura rígida, incapaz de adaptación”, para la cual “todo lo que es único se convierte en problema” (Godbout, 97).

Por cierto, también el concepto de fraternidad, como el de amistad, es analógico. Puede haber distintos niveles de vínculo fraterno, a partir de los que existen naturalmente dentro de una familia respecto de una paternidad de orden biológico, hasta los que se crean en una comunidad particular y que involucran a todos los que viven en ella, como también los más amplios que, como se ha dicho, abarcan sin límites a todos los seres humanos.

Es en este último sentido que la fraternidad nos da las coordenadas, todavía muy generales, dentro de las cuales tendrá que desarrollarse nuestro tema. Ellas nos dicen que una comunicación fraterna no puede prescindir de la solidaridad para con los más débiles —respetados no a pesar de su debilidad, sino precisamente a causa de ella—, ni negarse a la responsabilidad de promover su crecimiento humano; y, además, que esta comunicación tiene que saber superar, por una parte, las barreras divisorias de distinto tipo que la vuelven problemática, y, por otra parte, no puede realizar su universalidad basándola sobre una pertenencia abstracta al género humano, sino sabiendo respetar todas las diferencias naturales, históricas y culturales; y, finalmente, que esto es posible si hay un “Tercero” —el Padre, del cual Cristo vino a manifestar su ternura— que media la relación entre los hermanos, justificándola y proveyéndole

un terreno común de recíproco reconocimiento. Incluso la conocidísima fórmula “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 39), que parece dejarnos frente a los hermanos en una relación dual, en realidad siempre debe ser leída a la luz de otra expresión evangélica, en la cual Jesús, sin contradecirla, aclara el sentido: “Así como yo los he amado, ámense también ustedes los unos a los otros” (Jn 13, 34). No es el amor —por otra parte problemático (¡cuántas personas no saben amarse!) y siempre amenazado por el narcisismo— que el individuo tiene para consigo mismo el que puede constituir su vínculo con el hermano, sino el amor que Dios, en Cristo, vuelca sobre él, enseñándole a amarse del modo justo y, en consecuencia, a amar a los demás.

LA MALA FRATERNIDAD

La muerte del Padre

En la Edad Moderna el Iluminismo ha tratado de tomar el concepto cristiano de fraternidad y secularizarlo. El paso fundamental ha sido la eliminación de la figura del Padre y su sustitución por la de un poderoso Arquitecto, mucho más neutra.

En fin, se produjo algo de lo que más tarde Freud, en *Tótem y tabú*, sustituyó por el inicio de la religión: el parricidio falsamente liberador, que en realidad impone una idolatría. Lo que la muerte del Padre ha provocado ha sido, en efecto, el advenimiento de falsas divinidades, por las cuales los seres humanos han sido sojuzgados no como hijos, sino como esclavos. Es la historia de las ideologías totalitarias que, a partir de la Revolución Francesa, han ido dominando progresivamente al hombre moderno, hasta lograrlo plenamente cuando la técnica puso a su disposición el poder inmenso de los medios de comunicación social. La fraternidad permanece, pero en la forma conflictual de los hermanos enemigos, que constituye un “lugar” clásico de la tradición religiosa y de la mitología: Caín y Abel, Atreo y Tiestes, Etéocles y Polinices, Jacob y Esaú,

Rómulo y Remo. Esto expresa el lado oscuro de la relación fraterna. Como ha escrito al respecto un famoso antropólogo: “Los hijos de la horda primitiva, carentes ya de padre, son todos hermanos enemigos; se asemejan tanto que ya no tienen ni siquiera la mínima identidad; es imposible distinguir a unos de otros; ahora son solamente una multitud de personas que llevan todas el mismo nombre y visten de la misma manera” (Girard, 192, 279).

Ahora que los totalitarismos han caducado —por lo menos en su forma más típica y explícita— la fraternidad parece presentarse en dos posibles versiones, ambas perversas: la de un vacío universalismo, que en realidad implica el vaciamiento de las identidades de cultura, de religión, de edad, de género, tras una falsa tolerancia que de hecho es pura y simple indiferencia; o bien la de un hermanamiento de tipo étnico-religioso, de características fuertemente fundamentalistas, cuya cohesión última la constituye el encierro y la conflictividad ante los otros grupos.

En la base de esta crisis del concepto de fraternidad no está solamente la muerte del Padre, consumada por el Iluminismo, sino el rechazo, primero potencialmente y luego explícitamente nihilista, de lo que se oculta en la figura paterna de Dios, como muy bien intuyó Nietzsche (cfr. Nietzsche, 126), es decir, la idea misma de verdad y de realidad. Y es precisamente en cuanto la figura paterna representa el “principio de realidad”, una autoridad —en el sentido en el cual *authoritas*, del verbo *augere*, significa una fuerza generatriz que confirma en el ser, pero al mismo tiempo mide y compromete, sin dejarse reducir al deseo del sujeto—, que ella ha sido primero secularizada y luego decididamente rechazada.

En ausencia de verdad, la comunidad fraterna es imposible, porque cae contemporáneamente en la homologación y en el individualismo: “Si la identidad del sujeto ya no puede ser individualizada, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos todavía el innatural conformismo de una sociedad de masas, puede impedir la destrucción del mundo común, que

generalmente es precedida por la destrucción de la multiplicidad de perspectivas en la cual ésta se presenta a la pluralidad humana. Esto puede suceder en condiciones de aislamiento radical, en el cual nadie puede entenderse con los demás, como sucede en el caso de una tiranía. Pero también puede suceder en las condiciones de una sociedad de masas y de histeria de masas, donde vemos a todos comportarse de improviso como si fueran miembros de una sola familia, multiplicando y prolongando cada uno la perspectiva de su vecino. En ambos casos los hombres se han vuelto totalmente privados, es decir, han sido privados de la facultad de ver y oír a los demás, de ser vistos y de ser oídos por ellos. Están todos aprisionados en la subjetividad de su experiencia singular, que no deja de ser singular aunque esa misma experiencia se multiplique una cantidad innumerable de veces” (Arendt, 43).

Las raíces de la violencia

De aquí parte también el fenómeno difusivo de la violencia. Según Girard, precisamente la desaparición de un objeto real que pueda polarizar el deseo, lo impulsa por el camino de una voracidad que se vuelve ilimitada por la falta de un verdadero objetivo y de una conflictualidad igualmente ilimitada, porque carece de motivos en la realidad.

En la base está la rivalidad que nace del desear el mismo objeto, cualquiera sea. “El sujeto desea al objeto porque el rival lo desea (...). El rival es el modelo del sujeto (...) en el plano esencial del deseo” (Girard, 204). Al poner en el origen del deseo al objeto sexual, Freud se equivoca. El mecanismo de la violencia nace de un instinto mimético que orienta nuestro deseo no hacia algo, sino hacia la imitación de alguien que lo posee: “El deseo es esencialmente mimético” (*ibidem*, 205). El episodio del juicio del rey Salomón expresa bien el mecanismo mimético: en el conflicto las dos mujeres se equivalen perfectamente y aflora como, por lo menos para una de las dos, lo importante no es el niño, sino el no tener, en nada, menos que su rival (cfr. Girard, 1983, 300).

La fraternidad sin Padre y sin realidad amplía indefinidamente el campo de conflictividad, aboliendo las jerarquías y poniendo a todos indiscriminadamente en el mismo plano. De este modo se exaspera la lógica mimética de la que habla Girard: ¿por qué, prescindiendo del hecho de que yo tenga realmente necesidad (y esto, con la degradación de la verdad se ha vuelto absolutamente indemostrable e irrelevante) no tener también yo lo que tiene otro igual a mí? Al mismo tiempo, se elimina toda autoridad en condiciones de dirimir los conflictos de manera realmente indiscutible (la crisis de la justicia está estrechamente vinculada a la desvalorización de la autoridad, pero sobre todo de la verdad: la misma administración de la justicia se vuelve entonces pura violencia; y la tesis de Girard va precisamente en esa dirección). Desde la fraternidad sin Padre y sin verdad ha nacido nuestro mundo consumista, competitivo y dominado por las modas.

Incluso los lugares donde tendría que llevarse a cabo la formación de la persona, como la familia y la escuela, van exactamente en esa dirección: “La educación moderna cree que puede resolver todos los problemas exaltando la espontaneidad natural del deseo, que es una noción propiamente mitológica” (*ibidem*, 359). En Italia, por ejemplo, la escuela —a falta de un horizonte compartido de valores y al declinar el empeño de profundizar en las disciplinas— parece encaminada a convertirse en una especie de supermercado donde, en lugar de desarrollar una verdadera comunidad fraterna (lo cual es imposible en un supermercado) se está juntos sólo por el interés individual de hacer nuevas experiencias gratificantes y de adquirir competencias y habilidades que se pueden vender en el mercado de trabajo.

Se tiene la ilusión de ser más libres y más felices aboliendo los límites: “Los modernos se imaginan siempre que sus inquietudes y sus desilusiones derivan de los obstáculos opuestos al deseo por los tabúes religiosos, por prescripciones culturales y también, en nuestros días, por las protecciones legales de sistemas judiciales. Piensan que, una vez que se hayan superado

esas barreras, florecerá el deseo; su maravillosa inocencia dará finalmente sus frutos. Esto nunca es verdadero. A medida que el deseo elimina los obstáculos externos, sabiamente dispuestos por la sociedad tradicional para prevenir los contagios del deseo, el obstáculo estructural suscitado por la interferencias miméticas, el obstáculo viviente del modelo inmediatamente transformado en rival ocupa el lugar (...) de la prohibición que desaparece. En lugar del obstáculo inerte, pasivo, benévolo e idéntico para todos, por lo tanto nunca verdaderamente humillante o traumatizante, opuesto a las restricciones religiosas, los hombres se las tienen que ver, cada vez más, con el obstáculo activo, móvil y feroz del modelo convertido en rival” (*ibidem*, 354).

De esta inconciencia deriva también el culto, difundido entre los adultos antes que entre los jóvenes (que de ellos lo reciben), de las actitudes de rechazo a las reglas: “Todo el pensamiento moderno está falseado por una mística de la transgresión (...). Aun los más valientes, en nuestros días, no reconocen como esencial la función protectora de la prohibición ante conflictos inevitablemente provocados por el deseo. Tendrían miedo, en efecto, de ser tachados de ‘reaccionarios’” (*ibidem*, 355).

También la universalidad, a esta altura, se convierte en fuente de conflicto. “A medida que desaparecen las barreras entre los hombres, se multiplican los antagonismos miméticos” (*ibidem*, 509). La caída de los muros divisorios, que creíamos que marcaban el origen de una historia de paz, ha dado lugar, en el mundo contemporáneo, a la funesta oscilación entre una homologación que anula las diferencias y viola las identidades, y una reacción nacionalista y fundamentalista que, para defender la peculiaridad que le es propia, la contrapone a las demás.

Hay una igualdad que genera violencia. Esta última nace, en efecto, de la mala simetría que se instaura entre personas o grupos cuando se sitúan en el plano de la rivalidad mimética. Y recibe un incremento devastador por la exasperación del conflicto que de ello resulta: “Si no hay diferencias entre los

antagonistas trágicos, es porque la violencia las borra a todas (...). Cuanto más se prolonga la rivalidad trágica, más favorece ésta la mimesis violenta, más multiplica los juegos especulares entre los adversarios (...). Son las represalias, o sea, el retorno a una imitación violenta, las que caracterizan la acción trágica. La destrucción de las diferencias aparece de manera particularmente espectacular allí donde la distancia jerárquica y el respeto son, teóricamente, más grandes: entre padre e hijo, por ejemplo" (*ibidem*, 74). Al final "ya no se puede hablar ni siquiera de adversarios en el sentido cabal de la palabra, sino apenas de "cosas" a las que apenas se puede dar un nombre y chocan entre sí con estúpida testarudez (...). La metáfora del diluvio que lícuo todo, transformando en una pasta fangosa el mundo sólido, se repite a menudo en Shakespeare" (*ibidem*, 80). "Por consiguiente, como en la tragedia griega, como en la religión primitiva, no es la diferencia, sino su pérdida, lo que causa confusión violenta. La crisis empuja a los hombres a un perpetuo enfrentarse que los priva de toda característica distintiva, de toda 'identidad' (...). El lenguaje mismo se ve amenazado" (*ibidem*, 79). "Nada ni nadie se salva; ya no queda proyecto coherente ni actividad racional" (*ibidem*, 80).

El chivo expiatorio

Además de una pura y simple homologación, la crisis de las diferencias se puede expresar también en una mezcla, que se traduce en la creación de imágenes ficticias de monstruosidad. "Entra en juego toda la realidad entera, produciendo una entidad alucinatoria que no es síntesis sino mezcla informe, deforme, monstruosa, de seres normalmente separados" (*ibidem*, 223). Con este mecanismo que se encuentra dentro del proceso conflictual puede "liberarse" de la conciencia de la propia simetría con el hermano rival y proyectar sobre él una negatividad que lo vuelve "culpable" de modo absolutamente único y singular. "El hermano enemigo tiene que desaparecer detrás del doble monstruoso (...) y convertirse en objeto de la violencia unánime" (*ibidem*, 225). En *Las Bacantes* de Eurípides, Penteo

es asesinado por su madre y por las otras mujeres porque, en el delirio báquico, lo han confundido con una bestia feroz.

También el uso ritual de las máscaras tiene que ver con el doble monstruoso. “Muchas veces es en el momento del paroxismo, apenas antes del sacrificio, que los participantes se ponen las máscaras (...). En un primer momento hermanos enemigos, en los simulacros de combate y en las danzas simétricas, los fieles desaparecen así detrás de sus máscaras para transformarse en dobles monstruosos” (*ibidem*, 233). Hace recordar la terrible pintura de Ensor que describe la entrada de Cristo en Bruselas, en la cual todos, salvo Jesús, retratado pequeño y casi invisible entre la multitud, llevan máscaras caricaturescas que ocultan los rostros.

Contra el “monstruo”, detrás del cual ha quedado totalmente oculto el rostro del hermano, arremete unánime la sociedad, en el esfuerzo espasmódico de exorcizar la violencia que está en ella. El mecanismo de la víctima expiatoria constituye “uno de los procedimientos principales, quizás el único procedimiento gracias al cual los hombres logran expeler la verdad de su violencia” (*ibidem*, 122).

En otra tragedia —*Edipo Rey* de Sófocles— la imagen de la peste en realidad no sólo indica lo contagioso de la violencia, sino también el hecho de que la comunidad no es culpable de ella (mejor dicho, no se considera culpable), porque la responsabilidad es de uno solo. “Toda la investigación es una caza al chivo expiatorio” (*ibidem*, 115-116). En el juego de las acusaciones, al final una se consolida y condena a uno de los posibles imputados, no porque sea más verdadera que las otras, sino porque todos se ponen de acuerdo contra el único “culpable”. Esto enseña da qué pensar sobre las formas de violencia colectiva que se desencadenan espontáneamente en las comunidades en crisis, en los fenómenos como el linchamiento, el progrom, la “justicia sumaria”, etc. (*ibidem*, 118). “El carácter colectivo de la persecución, invisible y velado en el mito de Caín, es muy evidente en el ejemplo de José” (Girard, 1983, 200).

La perversión de la fraternidad

Es fácil reconocer en este cuadro los signos de la crisis de la comunicación fraterna y su pervertirse en incomunicabilidad. En la base está la desvalorización del “Tercero” —el Padre el Dios del Logos y de la Verdad—, al cual ha sustituido el Gran Ilusionista de la propaganda y de la publicidad que, al servicio de poderes económicos y financieros bien determinados, condena a las personas a moverse en un castillo encantado de ilusorias apariencias. Los hermanos, carentes ya de todo punto de referencia que no sea el mal juego de los espejos por el que cada uno quiere imitar al otro, se encuentran cara a cara en un mecanismo mimético que hace que cada uno anhele ser el otro, sin que nadie logre ser sí mismo. Nace la sociedad de masas, con la falsa igualdad de las modas, que anula las identidades (y sin verdad, sin un punto de vista desde el cual ver la realidad, ¿qué identidad podría subsistir?), y con la correspondiente soledad a la que los individuos se encuentran condenados, porque no hay más comunidad (y sin verdad, ¿qué comunidad se puede edificar?).

En estas condiciones ya no queda nada para decirse, porque todos piensan las mismas cosas y el lenguaje se vuelve una convención vacía de contenido (*La cantante calva* de Ionesco lo describe de manera muy eficaz), pero las piensan, o quizás sería mejor decir “no piensan” —sin entendimiento, sin diálogo— y cada uno permanece prisionero de la propia subjetividad, del propio mundo privado.

El triunfo del individualismo, en la lógica del mercado capitalista, y el de una homologación de tipo totalitario como caras opuestas y complementarias de una misma medalla, ha sido ilustrado por Alexis de Tocqueville en una página profética, escrita en 1840: “Imaginemos bajo qué nuevos aspectos podría producirse en el mundo el despotismo: veo una multitud innumerable de hombres semejantes e iguales que no hacen más que girar sobre sí mismos, para obtener pequeños y vulgares

placeres con los cuales sacian su ánimo. Cada uno de estos hombres vive por su cuenta y es como ajeno al destino de todos los demás: los hijos y los amigos constituyen para él toda la raza humana. En cuanto al resto de los ciudadanos, vive al lado de ellos pero no los ve; los toca pero no los siente; no existe más que él mismo y para sí mismo, y si también tiene una familia, se puede decir que por lo menos no tiene patria. Por encima de ellos se erige un poder inmenso y tutelar, que se encarga por su cuenta de asegurarles el goce de los bienes y de velar sobre su suerte. Es absoluto, minucioso, sistemático, previsor y pacífico (...). Trabaja con gusto por su felicidad, pero quiere ser el único agente y el único árbitro; provee a su seguridad, prevé y garantiza sus necesidades, facilita sus placeres (...), ¿por qué no tendría que ahorrarles totalmente la molestia de pensar y el esfuerzo de vivir?" (Tocqueville, 812).

En este totalitarismo encubierto (más cercano, para entendernos, al modelo de *Un mundo feliz* de Huxley, que al de Orwell *de 1984*) lo que estalla, más bien, es una conflictividad sin contenido, basada sobre la competencia en la imitación recíproca, típica, precisamente, de las modas de nuestra sociedad consumista: todos quieren el televisor a color, o la chomba firmada, no porque la necesiten, sino porque las tienen los demás; todos compran los videojuegos, no porque les haga bien a los niños, sino porque de lo contrario éstos se sienten excluidos por los compañeros que los tienen, etc.

Bajo el signo del gran vacío de realidad que se ha determinado con la secularización y con su resultado último, el nihilismo, la gratuidad del amor fraterno predicado en el Evangelio se transforma, ahora, en la gratuidad del conflicto entre los hermanos, que ningún objeto real motiva.

Análogamente, la universalidad-igualdad del cristianismo se transforma en mala simetría, donde desaparecen no sólo los rostros de las personas, sino de las culturas y de las tradiciones. Y esto desencadena reacciones descontroladas de defensa, que se traducen en los distintos fundamentalismos y en los nacionalismos exasperados, que son también un modo de matar la

tradición, anclados en un momento histórico del pasado y que niegan el dinamismo histórico. En ellos el diálogo fraterno está viciado tanto internamente —donde el clima concentrador excluye la franqueza de la crítica y la libertad del debate— como externamente, donde la única relación es la del encierro y de la no escucha recíprocos.

De hecho, muchas veces el periodismo se encuentra transmitiendo esos impulsos perversos. En lugar de dar espacio a una real pluralidad de perspectivas y de favorecer, en nombre de la libertad de información, un pensamiento divergente, se rebaja a lógicas cada vez más impuestas por el mercado o por el poder político, convirtiéndose muchas veces en promotor del estancamiento en un pensamiento único, inspirado en las modas culturales o, peor aún, en determinados intereses. A esa altura su pretendido pluralismo se reduce, de hecho, a polémicas sin contenido real, que encubren, sin superarla, la homologación, e incluso la ponen ulteriormente en evidencia con el ensañamiento y la futilidad de una mala simetría entre los contendientes.

También la figura del “doble monstruoso”, con el correspondiente ritual del sacrificio del chivo expiatorio, encuentran una clara verificación a nivel comunicativo. Los medios masivos de comunicación se ocupan al mismo tiempo de crear esa figura —adosándole una máscara sacrificial al desafortunado de turno, descargándole encima toda la responsabilidad de la violencia social— y de exigir la condena, linchando públicamente al “monstruo”, que de ese modo es excluido del consorcio civil.

LA DESAPARICIÓN DEL MUNDO REAL EN LA RED

Del modelo del mensaje al de la red

Las vicisitudes de la fraternidad encuentra de algún modo una semejanza en las de la comunicación. Habiendo partido con un modelo lineal —el denominado “modelo del mensaje”, debido a Shannon-Weaver— que se articula en los pasos:

fuentes-mensajes — codificadores — señales — canales — señales recibidas-decodificadores-mensajes recibidos — destinos, aquella se inspira hoy, en particular, en una nueva perspectiva en la cual, en cambio, emisor y destinatario nunca están separados. “En el modelo del *médium*, el mensaje va desde la posición del emisor a la del destinatario. En cambio, en la comunicación humana real, quien envía el mensaje no tiene que estar sólo en la posición del emisor, sino también en la del destinatario, antes de poder enviar algo” (Ong 1986, 242). Sin embargo, esto significa también que “la comunicación humana nunca va en sentido único: no sólo requiere siempre de una respuesta, sino que las reacciones previstas modifican también las formas y el contenido” (*ibidem*, 243).

Eso es lo que está sucediendo, efectivamente, en el ámbito de la comunicación masiva. Actualmente se subraya la importancia que tiene, en ella, la determinación de su *target* (objetivo al que se apunta) que, a esta altura, ya no es algo sucesivo o accesorio con respecto al mensaje, sino que ayuda a constituirlo. De modo que, si éste plasma a los espectadores, en realidad se ha construido sobre la base de sus gustos y sus expectativas; los cuales dependen, a su vez, de los mensajes recibidos precedentemente. Y así sigue, en una circularidad, en la cual los distintos elementos se compenetran recíprocamente para constituir una única totalidad.

En esta óptica, tampoco el mensaje en cuanto tal se puede identificar con la información. Hay una entonación, una regulación del volumen de la voz, una expresión del rostro, un modo de gesticular, una actitud de todo el cuerpo, que constituyen mensajes implícitos ellos mismos, intraducibles en términos meramente cuantitativos, que acompañan lo que se enuncia expresamente y constituyen, con respecto al mismo, una especie de “instrucciones para el uso”. La misma frase, la misma palabra, por ejemplo, la forma verbal “salta”, puede ser pronunciada de muchas maneras (imperativa, interrogativa, sarcástica, exhortativa) y adquirir en cada ocasión significados muy distintos.

No parece aventurado notar, en el afirmarse de este nuevo modelo comunicativo, el aflorar de una exigencia de fraternidad. Va en este sentido la valorización de la reciprocidad entre los comunicantes y el rol de su subjetividad. Uno de los efectos más notorios de la nueva cultura comunicativa es su capacidad de reconstituir ese tejido viviente de relaciones interpersonales que, ya antes que la comunicación cibernética unidireccional, la lógica de la comunicación cibernética había ido sustituyendo poco a poco por una más distanciada comunicación entre individuos tendencialmente aislados.

Si se agrega a esta mayor inmediatez de la comunicación su extenderse hasta superar los límites espacio-temporales que en un tiempo separaban a los seres humanos —no sólo de los distintos continentes, sino muchas veces también de poblaciones cercanas—, no se puede negar el enorme potencial de oportunidades que se ofrecen hoy gracias al progreso de los medios de comunicación masiva.

La comunicación autorreferencial

Sin embargo, en este progreso hay un aspecto inquietante, que es el creciente desapego de la realidad en cuanto anterior a las construcciones humanas —cada vez más sustituida, más que manifestada, por una comunicación que la sustituye, al punto de merecer el nombre de “realidad virtual”.

Ya en el modelo ingenieril del “mensaje” se tenía un avance, del cual todavía pagamos el precio abundantemente en todos los sectores, pero especialmente en el periodístico. Todavía asistimos a la “confusión, ya consolidada, entre ‘información’ (en el sentido de la información sobre el acontecimiento) y ‘conocimiento’” (Breton, 127). “El hombre moderno cree que ha accedido al significado de los acontecimientos simplemente porque está informado” (*ibidem*, 128).

La información se esfuerza por ser objetiva, es decir, por reducir a objeto transmisible de modo simple y riguroso la realidad que se debe hacer conocer. Esto implica un inevitable proceso de simplificación y de atomización de esa realidad. En

las notas y en las entrevistas que aparecen en la prensa escrita o en la TV es necesario sacrificar la articulación lógica de la argumentación y reducir el discurso a una serie de flashes, con el fin de obtener el máximo efecto eliminando los matices. Todo se convierte en eslogan, en imágenes claras y distintas que, sin embargo, no se compadecen casi nunca con la complejidad de las situaciones.

El misterio del mundo y de la vida no se presta a ser encerrado en píldoras, reducido a “objetos”; también contiene aspectos que, hablando con propiedad, no son “cosas” o “hechos” y que, por consiguiente, no pueden ser dichos. Además, los hechos son elementos de un todo más amplio, que la información inevitablemente debe dejar de lado, reduciendo muchas veces esos elementos a la parodia de sí mismos. “Al fin y al cabo los medios, a pesar de ellos mismos, difundiendo información han aumentado, por la fuerza de las cosas, la ignorancia que tenemos del mundo real, porque la ignorancia no tiene mejor alidada que ‘la ilusión de saber’” (*ibidem*, 129).

En cuanto la comunicación se remite a este modelo original, se queda aferrada a la idea de una correspondencia necesaria entre la información y la realidad. El modelo “en red”, en cambio, se inspira en “una teoría epistemológica que considera totalmente insuficiente la imagen tradicional del conocimiento como registro de una realidad externa dada y propone, en cambio, pensar en un esquema circular de conocimiento del cual el observador es parte precisamente como lo es la ‘realidad externa’ y que, por lo tanto, se constituye por una forma de ‘construcción’” (Volli, 116-117). De acuerdo a esta lógica, “el sentido es más inventado que recibido” (Sfez, 76).

Las explicaciones de esta conclusión, a primera vista sorprendente, son muchas. Según Gregory Bateson, si es verdad que “la experiencia del mundo externo es siempre mediada por órganos de sentido y por canales neurales específicos”, hay que concluir que, aunque creo que los veo tal como son, “los objetos son mis creaciones” (Bateson, 49). Entonces, ¿por qué contraponer la realidad física a la virtual?”.

Algún otro insiste en que ya no podemos apoyarnos en la tradicional distinción entre sujeto y objeto: “Nosotros somos en el mundo parte integrante del sistema que nos hace en la misma medida que nosotros lo hacemos. Si esto es así, tenemos que renunciar a situarnos delante de los objetos distintos, con la pretensión de poderlos comprender, explicar, penetrar” (Sfez, 59).

Pero si todo se vuelve comunicación, ésta ya no tiene nada que comunicar, salvo ella misma. Es la paradoja a la que asistimos. Lo que llega a nosotros ya es un mundo que sigue teniendo los contornos del real, pero que ha perdido la consistencia y la fuerza de ruptura. Resulta entonces, de parte de los usuarios, “una visión en la cual la inocencia de la ausencia y culpabilidad voyerista se conectan estrechamente” (Colombo, 140). Es emblemático el rol de la pantalla de televisión, que no es sólo la superficie sobre la cual se dibujan las imágenes, sino el filtro, la defensa ante la realidad, que nos la vuelve soportable. Porque, como dice Eliot en *Asesinato en la catedral*, “el género humano no puede soportar demasiada realidad” (Segundo acto). No se podría vivir en contacto directo con todo el mal del mundo. La ignorancia ha sido siempre el mejor sistema de protección, no sólo para los niños (los de un tiempo... ¡Hoy saben todo!), sino también para los adultos. “Ojos que no ven, corazón que no siente”, decía un antiguo proverbio. Hoy que los medios de comunicación violan prepotentemente este “derecho a no saber”, se encargan ellos mismos de despotenciar —reduciendo a espectáculo o, de cualquier manera, a “noticia”— a los que de otro modo serían dramas insoportables, permitiéndonos conciliarlos con la consumición de una buena cena.

Ya este nuevo tipo de abordaje, orientado a suscitar la curiosidad, más que el sentido de responsabilidad ante los dramas de los otros seres humanos, está cargado de consecuencias en lo que respecta al sentido de la fraternidad. Desde pequeños nos acostumbramos a ver matar y morir, sin que nos conmueva mayormente. Los medios masivos de comunicación nos anestesian. Y mientras los hermanos claman desesperadamente por

salvarse, nosotros consumimos pochoclo (*pop corn*), cómodamente reclinados en nuestro sillón.

El periodismo-espectáculo

Esto depende también de que fácilmente se pierde la percepción de que lo que muestran las imágenes televisivas o las fotografías en los diarios está sucediendo efectivamente. Todo sucede como si se estuviera proyectando una película, una ficción.

La fórmula en la cual esto se expresa perfectamente es la del denominado periodismo-espectáculo. En el pasado estas dos palabras no se habrían encontrado asociadas: el periodismo tenía la función de relatar la verdad; el espectáculo, la de crear una ilusión. El hecho de que hoy estos dos términos vayan unidos implica una revolución cultural, de la que no siempre somos concientes. Al mirar la televisión creemos que estamos asistiendo “en vivo” a escenas de guerra y de paz, que en buena medida son material de archivo, que corresponde a otras situaciones, de modo que lo que está sucediendo es reconstruido mediante montajes semejantes a los usados para una película. La fotografía del gran pájaro blanco embadurnado de petróleo, que en tiempos de la primera guerra del Golfo conmovió al mundo hasta convertirse en símbolo de lo trágico del conflicto, había sido tomada, en realidad, en momentos en que se hundía un buque petrolero en el Mar del Norte, algunos años antes.

Eso no es todo: privilegiando mesas redondas, tribunas, juegos cruzados de afirmaciones y desmentidas, los instrumentos de información “cumplen (...) un papel importante en el desarrollo de la idea según la cual la verdad no existe, sino solamente ‘puntos de vista’ (*ibidem*, 131). Se atiza el fuego del recurso a las opiniones, se alimentan los contrastes, se reduce la investigación a la conversación en sí misma. “De ese modo, sin embargo, ya no sólo la existencia del hombre se identifica con la interpretación, sino que el ser mismo se resuelve todo en un fluir de mensajes, de llamados y de respuestas” (Vattimo, XI).

Lo que cuenta ya no es tanto la veracidad o el valor de lo que se dice sobre un tema, sino el hecho de que de cualquier manera se hable. Esto es así también con respecto a las personas. “Lo importante es estar en los medios para existir” (Breton, 130). Hoy verdaderamente “*esse est percipi*” (“ser significa ser percibido, ser visto”), como decía un filósofo del seiscientos.

Esto tiene sobre la fraternidad, que la comunicación trata a su vez de promover, efectos devastadores. “Vivir juntos en el mundo significa esencialmente que existe un mundo de cosas entre los que lo tienen en común, como una mesa está entre los que se sientan a su alrededor. El mundo, como todo en-entre, pone en relación y separa a los hombres al mismo tiempo. La esfera pública, en cuanto mundo común, nos junta y al mismo tiempo nos impide, podríamos decir, que caigamos unos encima de otros. Lo que hace tan difícil soportar a la sociedad de masas no es —o por lo menos no es lo primero—, el número de personas que la integran, sino el hecho de que el mundo que está entre ellas ha perdido su poder de reunirlos, de ponerlos en relación y de separarlos” (Arendt, 39).

De este modo los vínculos fraternos se disuelven. Ya no hay un terreno sobre el cual encontrarse para cooperar, o por lo menos para discutir. En Italia vemos —pero no sólo allí— lo que esto comporta para la vida política: de la lógica de la confrontación, que de cualquier manera siempre supone, aun en caso de disenso, una pertenencia recíproca al horizonte de la comunidad fraterna, se ha pasado a la del insulto y de la agresión. Lo que vale no es el resultado real, sino la propia afirmación. Todo extranjero se vuelve entonces un enemigo potencial, del cual hay que desconfiar: “Paralelamente a esta apología de una ‘comunicación sin contenido’ que llega a tener completamente como fin a sí misma, el aumento de la intolerancia, de la xenofobia, de la exclusión y de las ideologías que son sus vectores activos, nunca ha sido tan fuerte desde los años cuarenta” (Breton, 3). Los análisis llevados a cabo por Girard sobre los “hermanos enemigos” encuentran en este cuadro su verificación más acabada.

Un último paso. No sólo la realidad virtual deja a los hermanos a merced de un conflicto que, al no tener puntos de referencia, no tiene posibilidad de resolución; ella misma es usada como arma. La diferente utilización de los medios de comunicación en la segunda guerra del Golfo, con respecto a la primera, es significativa en este sentido. En aquella sólo se hacían ver imágenes vacías de consistencia. En ésta, en cambio, las coberturas periodísticas fueron instrumentos de la guerra misma, como en el caso de las tomas que mostraron la entrevista a los primeros prisioneros norteamericanos o, últimamente —por explícita declaración de Rumsfeld— en el de las imágenes de los cadáveres de los hijos de Saddam.

De este modo, el camino de la comunicación confirma y explica, en cierta medida, la crisis de la fraternidad en el mundo en que vivimos. Paradójicamente, precisamente con su progresiva valorización de esta fraternidad, al subrayar la pertenencia recíproca de los comunicantes y replantear el peso de la información en sentido ingenieril con respecto a la importancia del contexto humano, la red termina por devaluar la consistencia de la realidad como algo independiente de los sujetos que se comunican dejándolos frente a sus acciones-reacciones recíprocas. A la deformación que ya el modelo de mensaje determinaba, se añade una verdadera y propia sustitución y, en referencia al principio, la liquidación.

LA SUPRESIÓN DE LA IDENTIDAD

La interioridad superflua

Así como ya no hay un verdadero mensaje que comunicar, en la comunicación en red se corre el riesgo de que no haya nadie que pueda comunicarlo o recibirlo. También el sujeto, a pesar de su aparente triunfo, corre el riesgo de ahogarse en un océano comunicativo que le hace perder consistencia y relevancia.

Se podría asumir como figura emblemática de nuestra cultura la experiencia de la discoteca. Porque en la discoteca se

comunica. No con palabras —el elevado volumen de la música lo impediría— sino de un modo que en algunos aspectos puede parecer más inmediato, pero que es también profundamente ambiguo. “La proximidad de los cuerpos, la participación en un único ritmo martillador producen un estado de trance y de fusión. El individuo deja de pensar, deja de tener una personalidad distinta, se funde con los otros, se anula en la comunidad. También las drogas son sólo medios para trascenderse a sí mismos, dilatarse en la entidad colectiva (...). Estamos acostumbrados a ver los procesos de fusión en el estado embrionario de los movimientos colectivos políticos o religiosos, cuando la gente fuera de sí, grita y canta en nombre de una ideología, de una divinidad, en la lucha contra un enemigo. En esta época de final de las ideologías, la necesidad de trascenderse se desahoga así, sin ideas, sin proyectos, sin fanatismos, en la pura proximidad colectiva, en la danza” (F. Alberoni, “Tutti stretti in discoteca, divertirsi è un po’ annullarsi”, en *Corriere della Sera*, del 2 de septiembre de 1996).

Estas consideraciones encuentran una precisa verificación en las observaciones de los estudiosos. “Los mensajes se anulan, para no dejar subsistir más que el ruido. Es grande, entonces, la tentación de identificarse con ese ruido y dejarse tomar, hasta volverse una sola cosa con éste, hasta el mutismo” (Sfez, 89). En realidad suena como una parodia de la unidad de la que habla el relato de Pentecostés, la perspectiva, insinuada por uno de los “profetas” de la comunicación, por la cual ésta, en un futuro próximo, “tendría que consistir no en traducir sino en superar los lenguajes en función de una conciencia cósmica general que podría ser mucho más parecida al inconciente colectivo soñado por Bergson” (McLuhan, 90).

La tienen también en la experiencia de la comunicación de masas. Los medios masivos de comunicación son “los medios que desde un centro de producción, a través de una cadena distributiva, hablan a un público entendido como masa indiferenciada” (Colombo, 129). Pero, para que haya fraternidad, tienen que existir no sólo los individuos anónimos que componen la masa, sino personas. Ahora bien, una de las adquisiciones de

la civilización de la comunicación es que “los seres no existen por sí mismos, sino solamente en sus relaciones recíprocas” (Breton, 23). “El credo inicial de la comunicación se formula, por lo tanto, de la siguiente manera: lo interior no existe, la interioridad es un mito, un cuento” (*ibidem*, 23). De este modo, el misterio que hay en el fondo de cada ser humano es potencialmente liquidado en nombre de una “comunicación total” que pretende llevar a la transparencia comunicativa lo que en él o en ella hay de más íntimo, negando así esa incomunicabilidad que es el vínculo sagrado del yo. De ese modo la originalidad de las personas es aplanada y profanada y la comunidad, en el sentido más auténtico del término, se vuelve imposible.

Se conecta con esto la pérdida de lo que se podría llamar “el pudor”. Aquí está en juego no sólo un problema que tiene que ver con la esfera sexual. Alguien ha definido al pudor como “el temor de que algo quede oculto”. Por más paradójica que sea, esta caracterización del pudor evidencia el punto decisivo, o sea, que una exhibición ilimitada termina por ocultar lo que verdaderamente es esencial.

La pérdida del pudor en sentido físico se vuelve entonces emblemática de una tendencia más general a poner en la vidriera, como objetos vendibles, sentimientos, experiencias íntimas, problemas personales, etc. Al final, lo que cuenta —el misterio de la vida que se expresa en esas realidades— permanece absolutamente invisible, y mucho más cuando se ha perdido hasta la percepción de su existencia. “La pornografía, por lo tanto, es una metáfora válida de la ilusión, mucho más general, de la comunicación omnipotente: se muestra todo lo que es visible, pero al mismo tiempo no se ve nunca nada, o por lo menos nada de lo que es esencial *ibidem*, 144).

La desvalorización de la fisicidad

No es una desmentida, sino una contraprueba de todo esto el hecho de que, estrechamente conectado con la creciente independencia de la comunicación con respecto a la realidad, se registra un progresivo distanciamiento de la corporeidad, en

sentido físico y no sólo virtual, de los interlocutores. En el nivel de las computadoras —correo electrónico, internet— la comunicación ya se da entre cerebros, poco importa si están dotados de un organismo corpóreo o son simplemente inteligencias artificiales, como en *2001: odisea del espacio*. Se ha vuelto famoso el experimento con el cual Alan Turing, uno de los padres de la comunicación electrónica, ha considerado la imposibilidad de establecer si, detrás de una pantalla que separa a los dos interlocutores, hay un ser humano o un robot. Las imágenes de la televisión o de internet son sólo simulacros. Detrás de ellas podría no haber nadie. Si quedara un solo hombre en la tierra, y los otros fueran todos inteligencias artificiales, uno no se podría dar cuenta recurriendo a los medios de comunicación.

Lo que importa, a esta altura, no es ser hombres, sino ser comunicantes, humanos o no. No por casualidad algunos, cada vez con mayor frecuencia, proponen que también a las inteligencias artificiales más evolucionadas también se las considere personas. La ciencia ficción más reciente —ejemplares *Cazador de androides* de Philip K. Dick, llevado al cine por Ridley Scott en *Blade Runner*— nos ha acostumbrado a la idea de androides que son réplica perfectas de los seres personales.

“Aquí emerge con claridad que una de las principales consecuencias de la aceptación de la premisa inicial —‘todo es comunicación’— conduce directamente a la abolición pura y simple de la barrera clásica que separa lo natural de lo artificial y a la “desbiologización” de la inteligencia y de la mente (*mind*)” (*ibidem*, 24). Nace una nueva “fraternidad” no sólo entre los hombres sino entre hombres y seres no humanos —inteligencias artificiales y grandes primates— sobre la base de la simple capacidad de comunicar.

Mediada por teléfonos celulares y correo electrónico, la relación entre los seres humanos se vuelve cada vez menos un encuentro entre personas integrales, alma y cuerpo, y se convierte en un diálogo puramente inmaterial. Al contrario de lo que parece, la nuestra es una sociedad que corre el riesgo de subestimar los cuerpos. Los reduce a meros objetos de mani-

pulación o de placer, destruyendo su misterio —es la pérdida del pudor que antes mencionábamos—, y precisamente por eso ya no capta su esencial importancia para la constitución del yo ni para la autenticidad de la relación que este yo tiene con el mundo y con los otros. Así es como la comunicación termina por tener la paradójica función de filtro, que tiene que protegernos del riesgo y de las dificultades que siempre comporta todo verdadero encuentro con una persona, eliminando todo lo que tiene de imprevisible, de sorprendente y maravilloso, pero también de comprometedor. La psicóloga Sherry Turkle ha observado que la computadora “ofrece una compañía que no tiene el carácter amenazador de la intimidad con los demás” (cit. *Ibidem*, 146).

En correspondencia con esta desmaterialización, aun los espacios físicos de la comunicación se privatizan y desaparecen como espacios públicos. La portabilidad de radios, televisores, computadoras, walkman, teléfonos celulares ha determinado “la desaparición de los lugares destinados a la transmisión y a la recepción” (Colombo, 149) y ha creado, por una parte, un nuevo nomadismo y, por otra, una profunda inmovilidad: se puede pensar un mundo donde individuos completamente aislados, desde un punto de vista físico, al mismo tiempo estén en comunicación con todos los demás...

Pero, con la desaparición de la corporeidad, disminuye también la consistencia concreta del sujeto, su pertenencia a un espacio y a un tiempo, su historicidad, su capacidad de recordar y de contarse a sí mismos y a los otros. El ser humano, sin su identidad física, se vuelve anónimo. Se “chatea” durante horas con individuos de los cuales —fuera de sus autopresentaciones— nunca se podrá saber si son jóvenes o viejos, hombres o mujeres, atractivos o desagradables, etc., hasta el punto límite, según Turing, de si son personas humanas o inteligencias artificiales bien programadas

Por consiguiente, también el espesor de las relaciones que la comunicación tendría que realizar, tiende a angostarse. La difusión del fenómeno comunicativo corre el riesgo de ser inver-

samente proporcional a su intensidad y profundidad. Se asiste cada vez más seguido al espectáculo de personas que, mientras hablan con alguien, o asisten a una conferencia, apenas llama su teléfono celular se alejan bruscamente, para responder a una nueva solicitud. Disponibles a cualquier eventual mensaje, no pueden serlo completamente con aquél que, en ese preciso momento, les tendría que demandar una atención plena.

De todo lo dicho se podría sacar una conclusión: “El *homo communicans* es un ser sin interioridad y sin cuerpo, que vive en una sociedad sin secretos, un ser totalmente dirigido a lo social, que existe únicamente a través de la información y el intercambio en una sociedad que se ha vuelto transparente” (*ibidem*, 44).

De este modo la comunicación vuelve problemáticas las premisas mismas de la fraternidad. No sólo anula sus premisas biológicas, liquidando, junto con la corporeidad en sentido físico y no sólo virtual, el valor de la generación (ver en *Un mundo feliz* el desprecio por la paternidad y maternidad biológica, a las cuales se asemeja la actual tendencia a sustituir o integrar los procesos naturales de la fecundación con otros artificiales), pero, sobre todo, pone en duda la identidad de los sujetos que tendrían que comunicar. A falta de una consistencia corpórea y espiritual que los haga ser ellos mismos, ya no es posible establecer una relación de fraternidad porque no existen, en su verdadero sentido, los hermanos que deberían instaurarla.

CULTURAS Y REALIDAD

Generación y cultura

¿Todavía es posible encontrar las condiciones de la fraternidad en la comunicación? ¿Todavía es pensable, en otros términos, recuperar un “Tercero” que permita a los comunicantes encontrarse en un terreno común, a la luz de una autoridad, de un punto de referencia?

Pareciera que la respuesta a esta pregunta debería ser irremediablemente negativa. Sobre todo hoy, en un clima de multiculturalismo que todos los días da la impresión de establecer una incomunicabilidad radical.

Pero mientras tanto hay que hacerse cargo de que, con respecto a un relativismo individualista por el que el mundo occidental ha estado dominado en otras épocas, el descubrimiento de la importancia y del valor unificante de toda cultura con respecto a los que viven bajo su influencia, es un reconocimiento de la existencia de un “Tercero” por lo menos en el ámbito de cada una de las tradiciones.

El Padre es, en este sentido, el conjunto de los que nos han precedido, por los cuales de alguna manera hemos sido engendrados, no sólo biológicamente, como todos los otros animales de la tierra, sino culturalmente. Es esta comunicación diacrónica la que funda la sincrónica, tanto a nivel individual como colectivo. Somos hermanos, en primer lugar, porque somos hijos de esta tradición, que define nuestra identidad mucho más que los genes (de los cuales se ha visto que en el caso de los seres humanos son extrañamente poco numerosos y que por eso nos dejan desde el punto de vista biológico, menos determinados que otros seres vivientes) y nos permite que —en sentido cultural— engendremos hijos a nuestra vez.

Pensemos, para comprender esto, en el papel que tiene el lenguaje en la manifestación de la realidad. “En la comunicación lingüística se manifiesta el ‘mundo’” (Gadamer, 510). “La luz que todo hace aparecer de modo que resulte en sí mismo evidente e inteligible es la luz de la palabra (...). Esto ya resulta claro por la interpretación que hace Agustín del relato de la creación. Agustín observa en aquel texto que (...) sólo en la creación de la luz Dios comienza a hablar. Este hablar, mediante el cual la luz es llamada al ser, Agustín lo interpreta como un iluminarse espiritual por el cual se hace posible la diferenciación de las cosas creadas” (*ibidem*, 551).

Pues bien, el lenguaje no es una invención individual nuestra. En él nacemos y crecemos, contribuyendo por nuestra par-

te a hacerlo desarrollar ulteriormente. Precisamente en cuanto el lenguaje es aquello “en el cual no se refleja simplemente la composición del ser, sino que en sus estructuras se constituye y se organiza de modo siempre variable el orden y la composición de nuestra misma experiencia” (*ibidem*, 522), se puede entonces concluir que nuestro comprender los hechos y las cosas “tiene como presupuesto el pertenecer a un proceso viviendo de transmisión histórica en acto” (*ibidem*, 360). Nuestra relación con la realidad es inseparable de esta relación con el pasado que nos ha generado; una relación implica una pertenencia nuestra común a aquél, pero también una pertenencia recíproca que nos mancomuna.

Tradición y traducción

Por cierto, este nivel de vínculo entre las personas, basado en una historia y una tradición comunes, no basta por sí mismo para justificar una fraternidad universal. Incluso —como acabamos de advertir— se lo puede usar en contra. ¿Acaso no es apelando a la propia tradición que se justifican muchas veces actos de aislamiento y de intolerancia entre los distintos grupos culturales y religiosos? ¿Acaso el tradicionalismo fundamentalista no es el principal enemigo del diálogo sereno con el que es diferente?

Indudablemente estas observaciones tienen su propia fuerza y justifican las difundidas perplejidades de los que ven en el recurso a la tradición una renuncia a ese *logos* que es al mismo tiempo racionalidad y palabra comunicativa. “No obstante, a mí me parece que no existe tal contradicción absoluta entre tradición y razón (...). Aun la más auténtica y sólida de las tradiciones (...) necesita ser aceptada, ser adoptada y cultivada (...). La conservación es un acto de la razón (...). En todo caso, la conservación es un acto de la libertad no menos que la subversión y la renovación” (*ibidem*, 330).

Pero esto no es todo. Que la tradición no esté por su propia naturaleza encerrada en sí misma lo demuestra su capacidad de comunicar con otras tradiciones. Que un discurso o un texto puedan ser traducidos significa que el lenguaje no se reduce a sus

expresiones materiales, a los sonidos y a los signos que los hacen presente concretamente. De lo contrario, no habría pasaje de una lengua a otra: cada una estaría presa de su propia estructura fonética y los significados que indican las palabras no tendrían otro ámbito de existencia y de valor que el de fonemas de esa lengua.

Cuando se traduce, como alguien ha observado, la estructura profunda de significado del texto original es como una “sobre-vivencia” con respecto al “cuerpo” de ese texto, en un doble sentido: es algo que vive “por encima” del texto en su formulación literal, y es algo que “sobrevive” al texto mismo, cuando se ha realizado la traducción ha pasado, prolongando su vida en una nueva formulación literal.

Por otra parte, este último significado de “sobrevivencia” se funda sobre el otro: no quedaría nada del contenido de un texto, en el paso de una versión a otra, si ese contenido no fuera de algún modo distinto y trascendente con respecto a los signos materiales y al complejo condicionamiento cultural que lo acompañan. El mundo de las palabras humanas, el mundo de las culturas, no está encerrado en sí mismo, no remite sólo a las sus características internas, sino que lleva en sí una sustancia trans-cultural que en alguna medida lo supera y que puede sobrevivir en el paso de una lengua a otra, de una cultura a otra.

La traducción tiene la función de captar ese contenido en su libertad potencial del contexto concreto en el cual se encuentra íntegramente engarzado, y de restituirle la disponibilidad a concretarse en otro texto. “La ‘función del traductor’ (...) será entonces la de responder a ese pedido de sobre-vivencia que es la estructura misma del texto original” (Alunni, 63).

Desde esta perspectiva se explica la nostalgia, típicamente judía, de Walter Benjamin por la “lengua pura”, la “lengua de la verdad”, que estaría oculta en el corazón de las lenguas particulares, a la espera de emerger bajo la acción liberadora de la traducción. De alguna manera la obra de la traducción le quita el velo que cubre el rostro del texto, haciéndolo aparecer

puramente relativo a un ambiente y a una época, y lo revela en su vitalidad profunda. Más profundamente, ella manifiesta el fondo común a todas las culturas particulares y determina su pertenencia a un único horizonte, que es precisamente la cultura: “La comunicación entre las culturas da testimonio, a su manera, de la apertura a la universalidad que es connatural a la cultura” (Cottier, 416).

Contenido trans-cultural y forma cultural

Si la misma posibilidad de la traducción evidencia la diferencia entre el significado profundo de un texto y la forma particular en el cual éste está expresado, no es menos cierto que “el contenido no se deja separar de la expresión lingüística” (Gadamer, 445). El significado a un texto no puede ser “arrancado” como en una operación quirúrgica ni trasplantado mecánicamente. Es necesario captarlo no sólo “por medio”, sino “adentro” de todos los matices del lenguaje que originalmente lo manifiesta. Esto significa que sólo penetrando en el corazón del “otro”, asumiéndolo de alguna manera y reviviéndolo en la integridad de su realidad cultural —no limitándose a separar y hacer una lista de sus afirmaciones— es posible un encuentro real.

Por consiguiente, “la tarea de hacer madurar en la traducción la semilla de la lengua pura” (Benjamin, 48) tiene que atravesar en todo su espesor no sólo a la lengua original sino también a aquella en la cual se traduce, impulsando a ambas desde adentro hacia su ampliación y enriquecimiento.

Esto significa que, en las distintas traducciones que recibe, “la vida del original alcanza, de manera siempre nueva, su expresión última y más comprensiva” (*ibidem*, 42). Y esto no sólo en sentido estrictamente lingüístico; una vez más, contenido y forma se implican recíprocamente y se profundizan juntos. En cuanto cada traducción es una entrega del texto que pone en evidencia aspectos que la lengua originaria podía expresar

sólo imperfectamente, ella hace emerger de modo nuevo también su profunda verdad.

Al mismo tiempo, también se transforma la lengua usada para traducir: la acción invisible de los significados que ahora está llamada a poner en términos propios la condiciona y confiere a estos términos resonancias impensables antes del encuentro con ese contenido.

Además, traducir significa lanzar un pedido, “a la lengua en la cual se traduce, de que pueda volver a despertar en ella el eco de la original” (*ibidem*, 47). En fin, no se trata de salir de la propia cultura —lo cual, por otra parte, sería imposible—, sino de saber excavar adentro, en busca de algo que ella secretamente, aunque no lo contenga explícitamente, evoca y presiente, como en una especie de nostalgia.

Todo dualismo que ella transmita entre la cultura y el mensaje queda, de este modo, excluido, al igual que lo había sido toda tentación de identificarlos. El concepto mismo de traducción obliga a admitir, como su íntima condición de posibilidad, una distinción y, al mismo tiempo, una íntima compenetración entre los contenidos y las formas en las cuales son expresados históricamente.

Es sugestiva la solución propuesta por Benjamin para evaluar la fidelidad o no de la traducción. Desde el momento en que cada una de las lenguas en juego —la que podríamos llamar de partida y la de arriba— refleja de un modo inconfundiblemente suyo un aspecto de la realidad global, la fidelidad debe medirse en relación a la capacidad de la traducción de integrar el texto original, secundándolo en su esfuerzo de comprensión de esa totalidad. Es como si, en el fondo de esas lenguas en cuestión, se ocultara una más originaria, que es el residuo del Edén y que tiene que ser rescatada, precisamente gracias a la traducción, con la ayuda de la otra: “Redimir en la propia lengua, esa lengua pura que está encerrada en otra (...) ésa es la función del traductor” (*ibidem*, 50).

Es esta secreta sintonía, y no una semejanza material, lo que hace verdaderamente fiel la traducción. Ésta ha resulta-

do un logro sólo si ha respondido a la exigencia secreta del contenido de una lengua de ser dicha de modo universal, no por una imposible enajenación de los límites del lenguaje, sino encontrando en las otras lenguas formulaciones complementarias a la de la lengua de partida. “Así como los fragmentos de un vaso, para que se puedan reunir y recomponer, tienen que coincidir en los mínimos detalles, y no por eso ser semejantes, la traducción en lugar de parecerse al significado del original debe recrear amorosamente hasta en los mínimos detalles su modo de entender, para que ambas sean como los trozos de un mismo vaso, fragmentos de una lengua más grande” (*ibidem*, 49).

No se trata, por lo tanto, de anular sus diversidades culturales. Como el episodio de Pentecostés en los *Hechos de los apóstoles*, revela, y como el trabajo de la traducción supone, el problema es hacer aflorar cada una de las culturas del aislamiento, sin intentar por eso fundirlas en una especie de esperanto, sino valorizar sus diferencias para captar desde distintos puntos de vista la única realidad.

Si la verdad del lenguaje, su capacidad de expresar la riqueza de lo real, no se encuentra en una lengua tomada aisladamente sino en la convergencia entre todas, la “redención” de la cual habla Benjamin es posible en proporción a cuánto la traducción permite —aun con todos sus límites y fallas que inevitablemente enfrentará— hacer aflorar mejor, con la complementariedad entre las diferentes perspectivas lingüísticas, lo que en cada lengua ha sido dicho de modo todavía parcial y unilateral.

Más allá de la torre de Babel

De este modo se puede superar la maldición de la torre de Babel. Y dado que la incomunicabilidad lingüística es signo de la conflictividad que divide a los hombres y los impulsa a la destrucción y al dominio, el intento de superarla asume el significado de un retorno a una fraternidad que ya no se circunscriba al ámbito de una cultura, sino que comprenda a los seres humanos de todas las culturas: “El sueño de una lengua

perfecta y universal siempre se ha perfilado precisamente como respuesta al drama de las divisiones religiosas y políticas” (Eco, 25). La lengua del Edén, puesta por Dios en boca de Adán y Eva para que pudieran “decir” el mundo prolongando la obra creadora del *Logos*, ahora tiene que resonar en la diversidad de los lenguajes históricos para evocar la pertenencia común a la realidad y, en última instancia, el origen común en Aquél que la ha creado.

Como conclusión de estas reflexiones podemos decir que es en cuanto “la verdad precede y fundamenta la comunicación” (Morra, 102) que, como observa Agustín, nos encontramos sólo en la verdad (“Si ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quae, id videmus? Ne ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae súper mentes nostras est, incommutabili veritate” —Agustín, *Confesiones*, 12, 25), que somos en última instancia hermanos en la común pertenencia a ella. Pero dado que esta verdad, para ser captada en su unidad, tiene que resonar en la diversidad de las lenguas y de las tradiciones, esta fraternidad no excluye, sino que implica a la otra, fundada sobre el origen no ontológico de la historia.

Una comunicación periodística que se esfuerce por ser fraterna y por reconstituir las condiciones de la fraternidad, antes que nada tiene que saber beber en las fuentes de la tradición de una cultura y de un pueblo, evitando esa mala forma de globalización que es el anonimato aséptico. En este sentido, tiene que ser también una escuela de lengua —tanto en el nivel de lo correcto como de la elegancia de la forma— pero, sobre todo, tiene que custodiar la memoria, insertando la crónica en una comprensión más amplia, abierta sobre las grandes coordenadas históricas, y transmitir los valores intrínsecos a una tradición cultural, para ayudar a las nuevas generaciones a reapropiarse de ellas de manera actual y creativa. Únicamente de este modo el periodismo contribuirá a mantener en vida o a revitalizar la comunidad a cuyo servicio opera.

Pero esta fidelidad a una tradición y a una cultura tendrá que moverse siempre en la tensión hacia la realidad transcultural que está en el fondo de todas las culturas y permite

relativizarlas, sin salirse de ellas. Así como en la traducción se va hacia la “lengua perfecta” —y, en definitiva, hacia la realidad del objeto—, a partir de las históricamente determinadas se busca entrar en comunicación entre ellas. En este sentido el periodismo tiene que saber escapar a todo nacionalismo, regionalismo y provincialismo, desafiando valientemente, en nombre de la verdad, las inevitables rupturas que este esfuerzo de trascender comporta. Al hacerlo, por otra parte, esto quedará de cualquier manera vinculado —y justamente— a la propia óptica cultural. Así, por ejemplo, una nota de la red televisiva árabe Al Jazeera no tendrá necesariamente, para escapar a la lógica de la propaganda fundamentalista islámica, que adecuarse a los cánones del periodismo occidental. Por el contrario, su servicio al conocimiento correcto de los hechos será mayor en proporción a cuanto logre seguir siendo “árabe” también en su esfuerzo de objetividad.

DE LA FRATERNIDAD EN LO SAGRADO
A LA FRATERNIDAD COMUNICATIVA

La nueva responsabilidad de la comunicación

La confrontación pública, que para los griegos estaba en la base de la vida política, hoy ha vuelto a ser esencial para la subsistencia misma de la sociedad. Son esclarecedores, al respecto, los análisis de Habermas. Él observa que, mientras en la comunidad arcaica el individuo es expresión de la comunidad —concebida, a su vez, como parte del cosmos e identificada, junto a éste, con la realidad de lo divino—, en el mundo moderno, bajo el influjo del cristianismo que valoriza a la persona en su singularidad y la correspondiente autonomía de las realidades terrenales, el individuo se emancipa en el mismo momento en que lo divino se retira fuera de la naturaleza y de la sociedad. “En lugar de una integración social mediante la creencia ocupa su lugar una integración mediante la cooperación” que, sin embargo, no es un dato, sino que “se realiza en la medida en que los individuos aprenden a actuar de modo responsable” (Habermas, II 659).

De este modo, “la autoridad de lo sagrado es sustituida por la autoridad de un consenso que se considera fundado en cada ocasión (...). El desencantamiento y la desautorización del ámbito de lo sagrado se lleva a cabo a través de una elaboración lingüística del entendimiento de fondo garantizado ritualmente” (*ibidem*, II 648).

Es emblemática la evolución de las relaciones humanas, originariamente reguladas por normas y tradiciones de carácter religioso, que progresivamente han dejado su lugar a las leyes seculares. Así, “en el derecho civil el resarcimiento del daño ocupa el lugar de la expiación (...). El derecho moderno (...) se ha liberado del carácter sacro. A pesar de todo la autoridad de lo sagrado no puede desaparecer sin ser reemplazada. En efecto, la validez del deber ser de las normas tiene que apoyarse en algo que esté en condiciones de (...) obligar a las partes que hacen un contrato” (*ibidem*, II 650).

De Hobbes a Weber se ha respondido que lo que obliga es la coerción del Estado mediante sanción. Siguiendo a Durkheim, Habermas rechaza como insuficiente esta solución por un medio extrínseco. En cambio, comparte la tesis del sociólogo francés, según el cual “la fuerza vinculante de un consenso moral basado en lo sagrado puede ser sustituida solamente por un consenso moral que exprese en forma racional lo que siempre se ha dado por entendido en el simbolismo de lo sagrado: la generalidad del interés que hay en la base”. Y, en efecto, históricamente “la evolución de los Estados modernos se caracteriza por el hecho de pasar de los fundamentos sagrados de la legitimación al fundamento de una voluntad común formada de modo comunicativo y aclarada de modo discursivo en las esferas pública y política” (*ibidem*, II 654).

Únicamente de este modo es posible llenar el vacío dejado por lo sacro y evitar que esto determine un colapso de la sociedad. La comunicación —al ir desapareciendo los puntos fijos que se consideraba indiscutibles y en los que se basaban las justificaciones de la actividad social— permite recuperar un horizonte común en el cual, sin embargo, el acuerdo no es el punto de partida, sino el punto de llegada de una confronta-

ción: “A medida que se va diluyendo el consenso religioso de fondo y el poder estatal pierde su cobertura sacra, la unidad del colectivo se puede mantener como unidad de una comunidad de comunicación, es decir, a través de un consenso alcanzado de manera comunicativa en la esfera pública política (*ibidem*, II 655).

Por otra parte, esto significa que la naturaleza misma del consenso cambia profundamente. Éste ya no es fruto de una adhesión irreflexiva, heredada del pasado, sino resultado de una convicción que nace del valor de los argumentos propuestos en el curso de la confrontación misma. El discurso se traslada del plano del hecho al del derecho, del problema de la vigencia efectiva de una regla al de su legitimidad en línea de principio, a la luz de una evaluación racional: “La validez de una norma significa solamente que ella podría ser aceptada, a partir de buenas razones, por todos los interesados” (*ibidem*, II 671).

Esto marca la superación de una lógica que, en el curso de la Edad Moderna, ha llevado a la enfatización unilateral del sujeto, hasta caer en el subjetivismo y en el individualismo más extremos. En una perspectiva comunicativa, “el sujeto capaz de juicio moral no puede demostrar únicamente para sí, sino solamente en comunidad con todos los otros interesados, si una norma existente o una norma recomendada es de interés general y debe tener validez social” (*ibidem*, II 673).

Proceso estratégico y proceso comunicativo

Sin embargo, no cualquier tipo de comunicación está en condiciones de realizar esta unidad social. Para nuestro tema tiene una importancia específica la distinción hecha por Habermas entre proceso comunicativo y proceso estratégico, el primero vinculado al lenguaje elocutivo —con el cual se quiere entrar en relación con el otro a los fines de un entendimiento—, y el segundo, perlocutivo, que en cambio tiende a no entenderse con el otro, sino a producir efectos que lo condicionen. Es decir, está en juego la diferencia “entre la influencia de uno

sobre otro y el entendimiento de uno con el otro" (*ibidem*, II 645).

Sólo una comunicación que busca el entendimiento es digna de este nombre. La otra no es verdaderamente tal porque, de hecho, no quiere ningún intercambio con el otro, sino sólo dominarlo.

Estas consideraciones son susceptibles de una inmediata aplicación a la comunicación periodística. Ésta puede decirse fraterna sólo con la condición de renunciar a la manipulación de los otros, a la "persuasión oculta", al impacto aprovechado por una noticia abrumadora, etc.

Pero esto significa que el resultado tiene que ser colocado en segundo plano con respecto al encuentro real sobre lo que se quiere decir. "En el proceso comunicativo los participantes no se orientan primariamente a su propio éxito: ellos persiguen sus fines individuales con la condición de poder sintonizar recíprocamente sus propios proyectos de acción sobre la base de definiciones comunes de la situación" (*ibidem*, I 394).

Pero, ¿qué características presenta una comunicación que corresponda a este modelo? Habermas ha señalado una, fundamental que distingue la acción comunicativa de la sumisión, del plagio, de la propaganda: "Son constitutivas del proceso comunicativo sólo aquellas acciones lingüísticas con las cuales el que habla expone pretensiones de validez criticables" (*ibidem*, I 417). En otras palabras, sólo aquellas formas de comunicación que se sitúan en el terreno del *logos*, de la razón, aceptan por eso mismo someterse al juicio crítico de cualquiera que se presente a evaluarlas y discutir las. En efecto, la razón es, por naturaleza, tendencialmente universal, y aunque sus argumentos pueden de hecho escapar a la comprensión de alguno, esto no puede ser verdadero por derecho. En este sentido ella es siempre, de alguna manera, pública.

Una comunicación que se mueva en este plano corre, evidentemente, riesgos que no amenazan al informador, porque no tiende a evitar las defensas críticas de sus interlocutores, sino que va deliberadamente a su encuentro. Pero esto le da, como contrapartida, el derecho de ser tomado en serio y no ver

rechazadas sus afirmaciones si no a partir de objeciones que se mueven en el mismo plano de racionalidad: “El oyente puede ser “obligado” por las ofertas de actos lingüísticos dado que no los puede rechazar como desearía, sino que solamente puede negarlos, vale decir, rechazar a partir de razones” (*ibidem*, II 645).

Más precisamente, “un actor que está orientado en ese sentido al entendimiento, tiene que provocar implícitamente con sus manifestaciones justamente tres pretensiones de validez, es decir: la pretensión de que la enunciación hecha sea verdadera (...); de que el acto lingüístico sea justo en relación a un contexto normativo vigente (o bien, que el contexto normativo, que tiene que satisfacer, sea él mismo legítimo); que la intención manifiesta del parlante sea entendida en el mundo en el cual se expresa. El parlante reivindica, por lo tanto, la verdad para enunciaciones o presupuestos de existencia, justeza para acciones reguladas de manera legítima y el contexto normativo y la veracidad para la revelación de experiencias subjetivas vividas. En esto reconocemos cómodamente las tres relaciones del actor con el mundo” (*ibidem*, I 176).

Recíprocamente, una acción lingüística orientada al acuerdo (por ejemplo: “Esta comida no me gusta”) puede ser objetada en tres perspectivas distintas que determinan su importancia: a) objetando la verdad de la enunciación (por ej: “Pero si siempre dijiste que era tu comida preferida”); o bien, objetando su “oportunidad” (por ej: “No es delicado de tu parte decirme eso, viendo que la prepararé yo”); o, finalmente, objetando su veracidad objetiva (por ej: “En realidad, tú estás en contra de mí”).

Aquí vemos enunciadas las tres grandes reglas a las que debe atenerse una comunicación periodística digna de este nombre: el respeto de la verdad, la legitimidad de la revelación de noticias o de la exhibición de imágenes, la sinceridad de las intenciones de quien las ofrece al público.

Son también las condiciones para que la comunicación periodística sea en sí misma fraterna y genere un clima de fraternidad en la sociedad en la cual opera.

El primer requisito de una comunicación periodística fraterna es que ella no engañe a la gente difundiendo noticias e imágenes falsas (por ej: fotomontajes). A los hermanos no se les miente.

El segundo requisito es que no se difundan noticias e imágenes que puedan afectar la dignidad, la seguridad, la serenidad u otros valores intrínsecos de las personas, tanto de aquéllas a las cuales se refieren noticias e imágenes, como de aquéllas a quienes están dirigidas. Una comunicación periodística puede ser rigurosamente verdadera y, sin embargo, se puede considerar más justo no darla. A veces ha sucedido que los medios masivos de comunicación se han puesto de acuerdo para no difundir mensajes terroristas o para no exhibir escenas que involucran a menores. Es un ejemplo, lamentablemente raro, de un estilo comunicativo fraterno. Muchos programas radio-televisivos y muchos diarios tienen como objetivo principal dar a conocer lo oculto que hay en la vida privada de las personas, sorprenderlas en momentos de intimidad, retratar sus almas y sus cuerpos desnudos, en vida o muertos. La revelación de una relación secreta, la publicación de una imagen íntima obtenida con el teleobjetivo o con una cámara oculta, valen fortunas para un periodista ambicioso.

El tercer requisito es que noticias e imágenes no se manejen en función de un cálculo que tiene como finalidad efectos muy distintos del conocimiento puro y simple de la verdad por parte del público (por ej: en el marco de una campaña sensacionalista contra un político para desacreditar sus propuestas). También esto es un modo de no respetar como hermanos a los destinatarios de la comunicación, escondiendo las propias intenciones reales.

Cuando el periodista no observa las reglas que vuelven intrínsecamente fraterna su comunicación, está contribuyendo de manera significativa al deterioro del clima de fraternidad de la comunidad civil.

Difundiendo noticias falsas alimenta un clima de sospecha y de escepticismo, haciéndole imposible a la opinión pública ejercer su indispensable función de control sobre las opciones

políticas y sobre los comportamientos de quienes las ponen en práctica. La mentira es uno de los puntos fuertes de todos los totalitarismos, y un periodismo que hiciera uso de ella, de mala fe o aun simplemente por falta de rigor al recoger y divulgar datos, se vuelve cómplice.

Análogamente, los *mass media* pueden, violando las reglas de la discreción, del buen gusto, del pudor, inducir en toda la sociedad estilos de agresividad, de vulgaridad, que a veces son peores que los crímenes con que se los vincula, porque envenenan los ánimos, sobre todo de quienes —por su fragilidad estructural o por su juventud— están más expuestos a esas influencias negativas. Si hay un caso en el cual vale la terrible advertencia del Evangelio a propósito de quien ha osado escandalizar a un “pequeño” (cfr. *Lc* 17, 2), es precisamente éste.

Finalmente, un uso estratégico de la misma verdad, revelada en un determinado momento y en un determinado contexto con fines ocultos, con respecto a los cuales la proclamada intención de querer esclarecer los hechos es sólo una máscara, alimentará la tendencia a la “retrología”, devaluando a la misma verdad, usada como instrumento y no buscada como fin del proceso comunicativo. Al final, más que un sentido de fraternidad, lo que comunicará un periodismo entendido de esta manera serán la desconfianza recíproca y la conflictividad.

CONCLUSIÓN

Nuestro razonamiento confluye íntegramente en las últimas reflexiones que hemos hecho, a las cuales les confiere, a su vez, una dimensión diferente.

El tema del accionar comunicativo, contrapuesto al meramente estratégico, adquiere toda su importancia y su significado en la perspectiva de la fraternidad. “Lo esencial para comunicar es que el símbolo suscite en el sí de cada uno la reacción que suscita en los otros” (Mead, cit. *Ibidem*, II 565). En el análisis de Girard hemos visto desarrollarse una reciprocidad perversa basada en la imitación, que impulsa a ser como el otro acaparando para sí lo que el otro posee. En la auténtica

comunicación se pone en evidencia una reciprocidad que las palabras de Mead ilustran adecuadamente y que consiste, más bien, en el ponerse en la piel del otro, en el esforzarse por prever sus posibles reacciones, haciendo la prueba de ponerse uno mismo en su lugar, para ver cómo reaccionaríamos nosotros. Estamos ante una fórmula que evoca la “regla de oro”. Aquí el movimiento no es centrípeto, de acaparamiento y conquista, sino centrífugo, de desplazamiento hacia aquél que Levinas ha enfatizado fuertemente como “el ‘rostro del otro’” (Levitas, 73), asumido como centro. No apropiarse de lo que el otro ve, sino tratar de ver con sus ojos: eso es la fraternidad.

La auténtica comunicación supone ese desplazamiento. Ella es estructuralmente fraterna y sólo un modo de proceder que cambie su significado en sentido meramente estratégico puede desentenderse de la “buena” reciprocidad.

También la referencia a la pretensión de verdad que debe tener un razonamiento auténticamente comunicativo, reclama las consideraciones hechas más arriba acerca de la necesidad de un “Tercero” que una y distinga a los hermanos, y que poniéndose como terreno de encuentro —o, eventualmente, de confrontación— haga posible el diálogo. La comunicación periodística difiere de la propaganda de los regímenes totalitarios y de la publicidad mercantil si se refiere a una realidad que el otro puede comprender, verificar y evaluar, tal como la verifica, la evalúa y la comprende el que da la información. Solamente sobre la base de esta condición, en la cual antes que nada se concreta la “buena” reciprocidad de la que anteriormente se hablaba, es posible también ese florecer de la diversidad de puntos de vista, que supone la existencia de algo que mirar. La tensión hacia una verdad, a conquistar juntos a través de una incesante confrontación, salva no sólo del subjetivismo, sino también de la homologación y del dogmatismo, permitiendo a los destinatarios del mensaje ser ellos mismos.

El respeto de la verdad implica también que el periodista se aleje de fórmulas y *slogans* y, en cambio, dé a sus destinatarios el sentido de la complejidad de las situaciones, ayudándolos a percibir el misterio que siempre hay en el fondo de la vida y

de la identidad profunda de las personas. Esto vale, antes que nada, cuando se insinúa el peligro de que los mecanismos de los medios masivos de comunicación descarguen sobre un individuo las tensiones de una comunidad adosándole la máscara del “monstruo” y transformándolo en chivo expiatorio de la violencia difundida en las sociedad. Un fenómeno típico de la sociedad de masas, que si ya es espantoso cuando el individuo en cuestión es realmente culpable, se vuelve demoníaco cuando afecta a un inocente.

De igual manera, es en el contexto de la fraternidad donde adquiere su significado pleno la regla de la legitimidad de la comunicación. No basta que el mensaje sea verdadero. Es necesario que se difunda de modo que no viole las reglas del respeto recíproco y del bien común. También en este caso se trata de poner en práctica el principio de reciprocidad que caracteriza a una acción comunicativa. El periodista tiene que preguntarse siempre cuáles serían sus reacciones si estuviera en el lugar de quien recibe su mensaje y cuidar de comunicarlo sólo en las formas, en los tiempos y en las situaciones en las cuales él mismo desearía, razonablemente, haberlo recibido. En una sociedad despiadada, la calidad del periodismo se manifiesta, en particular, en la delicadeza con la cual, más allá de las obligaciones jurídicas, sabe renunciar a divulgar algunas noticias que pueden herir las conciencias o la sensibilidad; es la misericordia la que hace preferible que la verdad no se sepa (como se dice en *Vestir al desnudo* de Pirandello).

Finalmente, el mensaje tiene que ser ofrecido sin fines ocultos o distintos de los que se declaran, que escapan a los destinatarios y tienden a producir efectos de los cuales ellos no son concientes. De lo contrario la reciprocidad es claramente violada y los otros son tratados, más que como hermanos, como piezas de un juego en el que no saben que están participando. La veracidad del periodista depende, sin embargo, de su percepción de la importancia de la verdad. Sólo si ésta, y nada más que ésta, es su objetivo, será capaz de renunciar a usarla como un instrumento para otros proyectos.

Una última observación. El problema del periodismo, en relación con la fraternidad, no consiste sólo en ser fraterno —diciendo la verdad, respetando las reglas de la convivencia, no alimentando otros fines—, sino también en contribuir, con ello, a hacer emerger del caos de las relaciones sociales basadas en el individualismo y en la competencia, un nuevo clima de fraternidad. Esto significa que, con su actividad, tiene que cooperar para que se tenga a disposición un mundo común sobre el cual los miembros de una sociedad puedan confrontarse y comunicarse fraternalmente; contribuir a la creación de un clima de legalidad y de respeto recíproco; construir un estilo de franqueza y de sinceridad.

Sobre la base de estos parámetros el periodista está en condiciones de ejercer una autocrítica: “Si Ego se apropia de esta actitud de Alter, es decir, si con los ojos de un oponente considera cómo responder a su crítica, Ego adquiere una relación reflexiva hacia sí mismo, se vuelve capaz de autocrítica (...). La autorrelación reflexiva funda la imputabilidad y responsabilidad de un actor” (*ibidem*, II 646-647). Las reglas que hemos tratado de señalar no pueden ser impuestas desde afuera. Tienen que ser las conciencias, más allá de las sensibilidades de los individuos, la conciencia de la categoría, las que garanticen el respeto, sancionando los comportamientos que las contravienen, con una amplia reprobación por parte de toda la categoría profesional. En particular, no puede ser garantizada esa capacidad de callar, que hoy es más necesaria que nunca, para devolver a los hombres y a las mujeres de nuestro tiempo el sentido del misterio, para difundir una cultura del pudor, para ser auténticos y para promover eficazmente este estilo de autenticidad. Por no decir que ella es indispensable para el logro mismo de la comunicación porque, si no hay espacio para el silencio, las palabras y las imágenes se inflacionan y pierden su eficacia.

Es sobre la base de estas perspectivas que habría que replantearse hoy el trabajo del periodista. Y, para hacerlo, haría falta quizás tomar en serio lo que se suele decir de todas las profesiones, pero que en este caso resulta particularmente

urgente revalorizar, es decir, que responde a una vocación, a un llamado. Sólo así el periodismo podrá asumir el estilo de la fraternidad. Porque ser hermano, como decíamos al principio, significa convertirse en ello cuando se descubre que los otros tienen necesidad de nosotros, y ponerse a su servicio.

TEXTOS CITADOS

Abbagnano, N., *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 1964.

Agustín, *Confesiones*.

Alunni, C., “La langue en partage”, en *Revue de métaphysique et de morale* 94 (1989).

Arendt, H., *La Condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

Bateson, G., *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Benjamin, W., “Il compito del traduttore”, en W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a c. de A. Solmi, Einaudi, Turín, 1962.

Breton, Ph., *La utopía de la comunicación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Colombo, F., “Le comunicazioni di massa”, en G. Bettetini (a cura di), *Teoria della comunicazione*, Milán, Franco Angeli, 1994.

Cottier, G., *Valori e transizione. Il rischio dell'indifferenza*, Roma, Studium, 1994.

Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1993.

Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.

Gauthier-Jolif, “Introduction, traduction et commentaire”, en Aristote, *L'éthique à Nicomaque*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1970.

Girard, R., *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Buenos Aires, H. Garetto Editor, 2005.

Girard, R., *La violenza e il sacro*, tr. O. Fatica e E. Czerkl, Milán, Adelphi, 1992.

Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, Buenos Aires, Aguilar-Altea-Taurus-Alfaguara, 1990.

Heidegger, M., *El Ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Levinas, E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a c. de Dell'Asta, A., intr. S. Petrosino, Milán, Jaca Book, 1980.

Lyonnet, S., *La carità pienezza della legge secondo San Paolo*, Roma, A.V.E., 1969.

Maggioni, B., *La prima lettera di Giovanni*, Assisi, Cittadella Editrice, 1984.

Mc Luhan, M., *Gli strumenti del comunicare*, tr. E. Capriolo, Milán, Il Saggiatore, 1990.

Morra, G., "Verità e moralità della comunicazione sociale", en G. Bettetini (a cura di), *Teoria della comunicazione*, Milán, Franco Angeli, 1994.

Nietzsche F., *La Gaya Ciencia*, Buenos Aires, Gradifco, 2004.

Platón, *Simposio*, tr. P. Pucci, en Platón, *Opere*, Bari, Laterza, 1974, vol. I.

Sfez, L., *Crítica de la comunicación*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

Tocqueville, A. de, *Scritti politici*, a c. de N. Matteucci, vol. II: *La democrazia en América*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.

Vattimo, G., "Introduzione" a K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, tr. G. Carchia, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

Volli, U., *Il libro della comunicazione. Idee, strumenti, modelli*, Milán, Il Saggiatore, 1994.

Zanatta, M., en Aristotele, *Etica Nicomachea*, texto griego, introducción, traducción y comentario de M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986.

VII

Notas sobre participación y fraternidad

por Daniela Ropelato

La transición social y política vigente plantea nuevas preguntas a la teoría democrática. Entre los distintos factores de cambio, la ciencia política analiza cada vez con más atención el rol de la sociedad civil en relación a los procesos de democratización, considerando sus distintas expresiones, contribuciones y aspectos problemáticos. Los que más interrogantes suscitan son, en particular, los dilemas emergentes de una interpretación formalista de la participación. Se abre camino la exigencia de que lugares e instrumentos de la participación política adquieran progresivamente mayor calidad democrática dando espacio al reconocimiento compartido del vínculo social.

La extensión de los procesos de democratización en las distintas áreas geopolíticas del planeta ha sido definida como el fenómeno más relevante que ha conocido el siglo XX. En este escenario, el tema de la participación de los ciudadanos —uno de los contenidos constitutivos de la definición misma de democracia— es de importancia decisiva y el debate en torno a su significado, a sus condiciones actuales, a sus desarrollos sigue acompañando las reflexiones sobre las formas de la convivencia y sobre su ordenamiento.

Es importante remitirse a las principales coordenadas de este vasto proceso. A mediados del siglo XX, la derrota del totalitarismo nazi y la descolonización determinan una primera divisoria de aguas: en el mapa del planeta se cuentan 22 democracias electorales que, según una definición corriente, satisfacen las principales exigencias de democraticidad. A éstas, que representan el 31% de la población mundial, hay que sumarle 21 Estados de régimen democrático limitado, en los que el desarrollo de las elecciones multipartidarias no prevé todavía

el derecho de voto de las mujeres y de determinados grupos étnicos de la población¹. A medida que nos acercamos al fin de siglo, el proceso sufre una aceleración y las democracias se vuelven netamente predominantes luego de la “tercera ola” de la democratización, que corresponde en particular a gran parte del mundo post-comunista, además de América del Sur y regiones de Asia y África. En el año 2000 las democracias electorales son 120 y representan el 62,5% de la población global.

Con una mirada de conjunto es posible afirmar que la política democrática del siglo XX adquiere definitivamente un elemento que, de ahora en más, la define en términos generales: la dimensión horizontal de la participación de masas. Habiéndose abierto camino en algunos países con cierta antelación ya en el ochocientos, en particular a través de la conquista del sufragio universal, la participación ha conocido una evolución tumultuosa en relación a las demandas políticas dictadas por la actualidad y hoy representa un contenido inequívoco del modelo democrático. No es temerario afirmar, por ejemplo, que también los difundidos porcentajes de participación expresados por la sociedad civil que en todo el mundo han acompañado el debate sobre la guerra en Irak, son una muestra de la nueva fase de consolidación de la idea democrática que ha implicado a toda una generación, con modalidades y motivaciones características.

Sobre estas premisas, la perspectiva científica predominante está centrando su interés sobre nuevas pistas de investigación, pasando del análisis de los eventos dinámicos que han caracterizado las transiciones institucionales (en particular, como se ha visto, en el curso del novecientos), al estudio de los caracteres cualitativos que definen los principales ordenamientos de las democracias, una vez instauradas. Lo que interesa cada

1. A los datos sobre la difusión de las democracias en el mundo es útil agregar el número estimado de países formalmente independientes que, a comienzos del siglo XXI, son 192 con 59 territorios conectados. Para un análisis sintético sobre el tema y sobre la definición de democracia en la ciencia política contemporánea, cfr. Morlino L. (2003), *Democrazie e democratizzazioni*, Bologna, Il Mulino.

vez más es, en efecto, el objetivo de afinar progresivamente la definición de democracia y de acercarse al concepto de “democracia de calidad”, con una seria reflexión sobre su estructura, sus procedimientos y su proyecto general.

Se trata de un recorrido que se presenta por demás interesante. En efecto, si la perspectiva que asumimos es tratar de favorecer, también a través del estudio de las relaciones y de las instituciones políticas, prácticas de justicia y de equidad territorial, de desarrollo sostenible y de responsabilidad social, no es indiferente que la forma democrática de nuestro sistema político resulte más o menos completa, funcione con mayor o menor eficacia. En un contexto global en el cual fenómenos como las fracturas multiculturales de nuestras sociedades, la dispersión del manejo de los procesos económicos y financieros, la gestión monopólica de la comunicación y de la información —por señalar sólo algunos temas—, tienen características tales como para transformar de manera duradera estructuras sociales, economía, sistemas políticos, los interrogantes que interpelan a la teoría democrática no son diferibles. Por consiguiente, también la participación tiene que ser analizada a fondo, con los recursos que le son propios, además de sus aspectos interlocutorios.

El método que utilizaré, discurriendo sobre oportunidades y lógicas participativas, es el de interpelar a la participación a partir de sus “factores de riesgo”, dando por supuesta, en alguna medida, su fundamental relación positiva con la definición de democracia, para retomar sobre todo los principales puntos débiles que padece y que la ciencia política desde hace tiempo ha ayudado a poner en evidencia. La reflexión, por lo tanto, parte de los problemas que la participación plantea a la política, no tanto de un análisis normativo e ideal, sino empírico y condicionado por serias complicaciones. El experimento consiste en comparar la participación entendida de este modo con una específica definición de vínculo social, con la idea política de fraternidad universal. Si libertad e igualdad ya han contribuido, en efecto, a la determinación de los contenidos de la forma democrática, ahora, ante viejos y nuevos problemas que se

plantean en la actualidad, puede resultar interesante verificar si existe un espacio en el cual el concepto de fraternidad pueda intervenir con un aporte específico.

Las preguntas que me planteo son muchas: ¿Cambia algo, si asumimos la fraternidad como categoría política y la introducimos en un marco realista de relaciones y procesos participativos? ¿La categoría de la fraternidad tiene algo que ofrecer allí donde la participación se enfrenta a consistentes problemas de ejecución? ¿En qué consiste su contribución y sobre qué aspectos puede intervenir concretamente? El objetivo del presente trabajo es esencialmente el de poner en diálogo estos aspectos: las tensiones características del ejercicio político de la participación en el contexto de las democracias contemporáneas y la idea política de la fraternidad universal, entendida como conjugación de relaciones de pertenencia recíproca y de responsabilidad, como principio de reconocimiento de la identidad y del aspecto unitario del cuerpo social, en el respeto de cada una de las diferentes multiplicidades.

Democracia y participación

El hecho de que la participación de los ciudadanos, como se ha mencionado, represente uno de los contenidos constitutivos de la definición de democracia, no se discute: basta con pensar en el concepto de *demos* que compone la misma etimología de la palabra desde la Grecia del siglo V a.C.. Actualmente, el significado de participación se injerta de tal manera en el concepto de democracia que constituye una de sus medidas más relevantes, tanto desde un punto de vista cuantitativo como cualitativo. Lo dice también el hecho de que una definición consolidada de democracia, que se basa en datos empíricos, integra cuatro aspectos y los cuatro contemplan la participación como elemento central; sufragio universal; elecciones libres,

competitivas, recurrentes, correctas; un sistema plural de partidos políticos; diversas y alternativas fuentes de información².

Aunque según este abordaje, resulta evidente que las características principales del sistema democrático están sostenidas por un fuerte perfil participativo, sin embargo, no faltan politólogos que han subrayado una tesis distinta, afirmando que, por el contrario, la participación entorpece en gran medida la consolidación democrática. Es la tesis del “exceso de democracia”, formulada en los Estados Unidos a mediados de los años setenta del siglo pasado, por la Trilateral Commission³: incrementar las oportunidades participativas pondría en crisis la estructura democrática y una sobrecarga de exigencias de participación de parte de la sociedad civil terminarían por bloquear su funcionamiento. Por consiguiente, en nombre de la estabilidad del sistema, sería necesario poner límites a las oportunidades de participación de los ciudadanos particulares y de los grupos sociales, para no crear problemas a los medios de control social y por lo tanto correr el riesgo de una deslegitimación de la autoridad política. La tendencia predominante se orienta a privilegiar la conservación de los organismos políticos sobre la base de una gran confianza en los representantes elegidos según los procedimientos democráticos. Las condiciones internas y externas tienen que ser funcionales al sistema y, para eso, puede ser necesaria cierta medida de apatía y desinterés social: la misma “no-participación” se destaca como instrumento de cohesión y crecimiento del sistema en su conjunto.

Una actitud tan clara de desvalorización de las lógicas participativas fue acompañada a lo largo del tiempo por otros estudios y análisis comparativos realizados en varias naciones, que han profundizado el cuadro social diseñado por la participación. La lectura de los resultados obliga a mantener abierto el interrogante principal: multiplicar las oportunidades de inclusión y de responsabilidad de los sujetos sociales en

3. Cfr. Huntington, S.; Watanuki, J.; Crozier, M. (1975), *The Crisis of Democracy*, New York, New York University Press.

los procesos políticos, ¿es siempre, y de cualquier manera, un motor de desarrollo para la colectividad? Sabemos que una respuesta fuertemente interlocutoria proviene de la tesis de la “centralidad social”. Numerosas investigaciones sobre el comportamiento político individual han constatado que los que se involucran son esencialmente las personas que ocupan posiciones centrales en la estratificación social, los círculos más internos y estables, que tienden a la conservación del *status quo*: predominantemente de sexo masculino, con un nivel elevado de instrucción, pertenecientes a la clase media y al grupo racial mayoritario, residentes por lo general en los centros urbanos, de edad media-alta. Además, presupuestos de una participación eficaz son, esencialmente, la disponibilidad de bienes de naturaleza económica y de recursos de tipo cultural, como prestigio y reputación, con el sentido de competencia e influencia que les son inherentes. Quien ya ha participado, repetirá más fácilmente la prueba, así como quien ya ha aceptado involucrarse personalmente en los territorios de lo social, de la economía, de la cultura, se volcará con mayor simplicidad también hacia el ámbito político.

El cuadro que resulta se acerca más bien al esquema de un círculo cerrado, dado que la posesión de recursos políticos (la posibilidad de influir en los procesos decisorios) se traduce fácilmente en recursos socio-económicos (mayor disponibilidad de bienes materiales e inmateriales) y viceversa: quien posee mayor cantidad de recursos conoce atajos para incidir en las opciones colectivas. En síntesis, podríamos decir que existen capacidades desiguales de utilizar los derechos de participación. La democracia parece convivir, por lo tanto, con tasas muy bajas de participación, mientras que el número de personas involucradas se reduce a medida que se asciende en el nivel de compromiso. Si, teóricamente, una democracia en funcionamiento tiene necesidad de ciudadanos informados y

4. Cfr. Cotta, M.; Della Porta, D.; Morlino, L. (2001), “Partecipazione e movimenti sociali”, en *Scienza politica*, Bolonia, Il Mulino.

activamente comprometidos, este modelo racional no se verificaría en los hechos. La participación sigue siendo un proceso selectivo⁴.

Por dar un ejemplo, llevando el análisis a nivel individual, se verifican efectos selectivos y hasta excluyentes ante las dificultades personales de sostener los costos de la participación. En efecto, por más que aumenten los lugares e instrumentos de participación ofrecidos a los ciudadanos por un consejo de barrio, por un círculo escolar, por una consulta ciudadana, para los individuos no disminuye la dificultad de reservarse, de una agenda diaria sobrecargado de actividades, una cuota de tiempo “excedente” de la supervivencia ordinaria para dedicar a un interés de tipo político.

Una consideración aparte merece el relieve asumido por el principio de democracia participativa en ámbito europeo, que se ha convertido en uno de los pilares del funcionamiento de la Unión, mencionado también en el Tratado Constitucional⁵. A pesar del fracaso del proceso de ratificación, hay que reconocer que la apertura a la sociedad civil por parte de las instituciones comunitarias es un principio que se va afirmando cada vez más. Pero, aunque es verdad que este reconocimiento ciertamente representa un paso adelante en la construcción europea, así como es ahora no responde por cierto a lo que habían pedido numerosas organizaciones de la sociedad civil. Lo que entendía el Tratado eran sobre todo actividades de consulta, mientras los mismos representantes de la sociedad civil quedaban nueva-

5. Art. I-47: “Principio de la democracia participativa. 1. Las instituciones dan a los ciudadanos y a las asociaciones representativas, por medio de oportunos canales, la posibilidad de hacer conocer y de intercambiar públicamente sus opiniones en todos los sectores de acción de la Unión. 2. Las instituciones mantienen un diálogo abierto, transparente y regular con las asociaciones representativas y la sociedad civil. 3. Con el fin de asegurar la coherencia y la transparencia de las acciones de la Unión, la Comisión procede a realizar amplias consultas de las partes interesadas. 4. Ciudadanos de la Unión, en número no menor a un millón, que tengan la ciudadanía de un número significativo de Estados miembros, pueden tomar la iniciativa de invitar a la Comisión, en el ámbito de sus atribuciones, a presentar una propuesta apropiada sobre materias en mérito a las cuales tales ciudadanos consideran necesario un acto jurídico de la Unión a los fines de la aplicación de la Constitución. (...)”

mente alejados de la agenda política y del proceso de formación de las decisiones, de su puesta en práctica y evaluación.

Participación y democracia representativa

Los mecanismos selectivos que mantienen en sus manos el ejercicio de la participación tienen que analizarse dentro del contexto institucional en el que nos movemos: el de la democracia representativa. Si, aun interviniendo sobre una exigencia de participación, no se logra evitar efectos selectivos y se corre el riesgo de que se traduzcan en instrumento de desigualdad social, es necesario interrogarse a fondo también sobre el funcionamiento actual del sistema de representación democrática.

En un contexto de democracia representativa que busca mayor calidad, el voto electoral, si bien fuertemente expresivo de la responsabilidad política que corresponde a cada ciudadano con respecto a la propia comunidad civil, no puede ser considerado suficiente. Yendo a lo concreto, votar no es suficiente, contrariamente a los que tienden a afirmar los planteos rígidamente atados tan solo al procedimiento de votación, para los cuales “democracia significa solamente que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar a los hombres que tendrán que gobernarlo”⁶. El primer significado de participación tendría que ser la posibilidad para todos los ciudadanos de estar en diálogo constante con los propios representantes elegidos, convocándolos a responder puntualmente sobre las decisiones tomadas. En efecto, lo que califica al sistema representativo, la relación política fundamental, es esa vertical que va de abajo hacia arriba, entre el elegido y el elector, pero —y éste es el punto fundamental— es una relación que tiene que expresarse en los modos más ricos de contenido y en forma continuada.

Se trata de una exigencia de responsabilidad a la cual los elegidos tendrían que ocuparse de responder durante todo su

6. Cfr. Schumpeter, J. A. (1942), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Londres; trad. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milán, Ed. Comunità, 1955.

mandato, mientras que por el contrario se termina por tener en cuenta la soberanía del ciudadano sólo en el momento del voto, al que siguen períodos más o menos largos de verdadera y propia alienación política. La exigencia de que los ciudadanos puedan participar en la tarea política de sus propios representantes, no sólo dando cada tanto su voto, sino también con la argumentación y la investigación, el apoyo o el rechazo, es una de las demandas cruciales que las democracias modernas tienen que decidirse a afrontar adecuadamente.

Por consiguiente, lo que en primer lugar se requiere, es que se abran nuevas formas de participación a la sociedad civil, es decir, a los ciudadanos particulares que tienen capacidad de representar su propio interés en la esfera pública aun a título individual, como también a sus distintas agrupaciones sociales. En segundo lugar, en una perspectiva no sólo de consulta sino también de construcción de la agenda política, se trata también de prestar mayor atención a los sujetos que pueden resultar marginales desde un punto de vista económico o cultural. Porque privilegiar el debate entre especialistas o profesionales de la política, que en general comparten un mismo *status* económico y social, no hace más que cerrar sobre sí misma la participación, como ya hemos visto, dificultando el acceso, de los que pertenecen a los estratos sociales más débiles, a las instituciones y a las temáticas que más les afectan. Estudios recientes han confirmado la productividad de esta opción: reconocer como sujetos políticos a todos los ciudadanos a través de formas e instrumentos eficaces, constituye una acción decisiva para elevar la calidad de las democracias modernas, capaz de producir consecuencias importantes, todavía inexploradas, respecto del énfasis que hasta ahora se ha puesto casi exclusivamente en el momento electoral.

7. Es sabido que, recogiendo uno de los pilares de la doctrina social del cristianismo, el principio de subsidiaridad vertical también se ha afirmado en el ámbito europeo para garantizar que las decisiones sean adoptadas lo más cerca posible del ciudadano, verificando que la acción a emprender a nivel comunitario sea justificada con respecto a las posibilidades ofrecidas por la acción a nivel nacional, regional o

Otro aspecto a considerar, entre los muchos enfoques que conlleva el tema de la participación, es el favor con el cual se abre espacio en las legislaciones al principio de la subsidiaridad horizontal, luego del de la subsidiaridad vertical⁷.

Mencionamos, a modo de ejemplo, el caso de la Constitución italiana: una reciente intervención para modificar el texto constitucional prevé que, hoy, las instituciones tienen que favorecer las iniciativas autónomas de los ciudadanos individualmente y asociados para el desarrollo de actividades de interés general⁸. La novedad no está en el hecho de que privados puedan actuar en función del interés general, sino de que puedan hacerlo autónomamente, sin esperar a que la administración pública los autorice o les pida que lo hagan, y que su acción se califique con todo derecho como expresión del interés general. El dato innovador introducido por el principio de subsidiaridad horizontal invierte la orientación tradicional del flujo del poder, de las informaciones, de las decisiones, que antes iba desde las administraciones hacia los ciudadanos; en cambio, ahora existe un poder específico de iniciativa que corresponde a estos últimos.

También por eso, subsidiaridad vertical y horizontal se integran mutuamente. Teniendo que proveer a una correcta distribución de las funciones de gobierno y de administración entre los distintos niveles institucionales, la subsidiaridad vertical permite encontrar el nivel más adecuado, no sólo a partir del criterio de la cercanía con los ciudadanos, sino también por la capacidad de cada nivel de satisfacer el interés general. En

local. El Consejo Europeo de Edimburgo estableció, en diciembre de 1992, los elementos fundamentales del concepto de subsidiaridad, en función interpretativa del Tratado de Maastricht sobre la Unión Europea firmado el 7 de febrero de 1992, que lo incluye como principio general de derecho comunitario (art. 3B).

8. Cfr. art. 118 u.c. de la Constitución italiana: "Estado, Regiones, Ciudades metropolitanas, Provincias y Comunas favorecen la iniciativa autónoma de los ciudadanos, individualmente y asociados, para el desarrollo de actividades de interés general, sobre la base del principio de subsidiaridad". La actual formulación ha sido introducida con ley constitucional n° 3 del 18 de octubre de 2001: "Modificaciones al título V de la parte segunda de la Constitución".

este punto, la subsidiaridad horizontal consiente que las instituciones no persigan ellas solas el interés general, sino junto con los ciudadanos, individualmente y asociados, abriendo a los sujetos públicos nuevos espacios para la realización de su propia función, dirigiéndose a los privados no ya solamente como mediadores y beneficiarios de su acción, sino como aliados autónomos y responsables.

En cuanto a la modificación introducida en la legislación italiana, todavía es prematuro intentar una evaluación de los primeros resultados; las oportunidades señaladas por el nuevo art. 118 de la Constitución tienen que ser puestos a prueba. No obstante, es oportuno tener en cuenta que su puesta en práctica encontrará numerosos obstáculos hasta que la subsidiaridad no esté sostenida por un sistema normativo y económico coherente a nivel nacional. Muchas veces, en efecto, el principio de subsidiaridad es sustituido por una suerte de... invitación a sobrevivir, según una traducción domesticada que podría describirse de la siguiente manera: los que no hace el Estado, que lo haga la Región; lo que no hace la Región o la Provincia, que lo haga el Municipio y, cuando ni siquiera el Municipio se pone en marcha, entonces que los ciudadanos se arreglen como puedan.

Los procesos decisorios de las administraciones públicas

Como podemos ver, las relaciones participativas hacia las instituciones políticas, pueden ser analizadas tanto a partir de la base (subrayando la iniciativa y la acción desarrollada por los ciudadanos, individualmente y asociados) o bien a partir de las estructuras de gobierno, considerando las intervenciones específicas orientadas a favorecer y sostener el interés y el compromiso de la sociedad civil. Esta última perspectiva está teniendo desarrollos significativos sobre todo en la administración pública, donde numerosas experiencias tienden cada vez

9. Entre los estudiosos que en los últimos tiempos han investigado en este sector innovativo, cfr. Bobbio, L. (2004), *A più voci. Amministrazioni pubbliche, imprese, associazioni e cittadini nei processi decisionali inclusivi*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane.

más a incluir en los procesos decisorios a los distintos sujetos que son expresión de un interés específico en relación al objeto de la deliberación (*stakeholders*)⁹.

Pensemos en la planificación de las políticas sociales por parte del ente público, un sector en el cual, por la complejidad de los problemas, las administraciones generalmente optan por confiar en figuras profesionales competentes y expertas que realizan relevamientos, recogen datos, formulan proyectos. Pero, por más que tales aportes puedan resultar eficaces, la prueba de los hechos ha demostrado que no son suficientes. Los profesionales de lo social, en efecto, tienen un conocimiento de los problemas distinto del que tienen los habitantes del territorio, más profundo en ciertos aspectos, más superficial en otros. Se corre el riesgo de subestimar aspectos importantes y terminar organizando servicios que no serán utilizados, dejando de lado las exigencias de categorías de usuarios menos representados. Es evidente que quien puede decir una palabra calificada son los ciudadanos con sus familias, las asociaciones del tercer sector, del voluntariado y de la cooperación que desde hace años afrontan las dificultades en el terreno y pueden producir soluciones que sólo es capaz de imaginar quien conoce en primera persona los rostros de las carencias sociales. Por eso aumentan, año tras año, las administraciones que enfocan la construcción de políticas sociales del propio territorio según modalidades participativas.

Ante el afirmarse de la lógica inclusiva en los procesos decisorios administrativos, no sorprende que se haya hablado de “inteligencia de la democracia”: en efecto, aumentan los cerebros que se ponen en movimiento para elaborar soluciones eficaces, y precisamente a partir de los ciudadanos. Pero en este tema, no hay que dejar de tener en cuenta los aspectos problemáticos. A veces los procesos de decisión participada son demasiado complicados, o demasiado lentos. A veces ignoran a algunos sujetos o algunos datos significativos y se empantanar ante obstáculos no previstos, ante equívocos, conflictos, con la consecuencia de frustrar y desperdiciar energías y recursos

invalorables puestos a disposición por las personas. Por ejemplo, una experiencia bastante común es la de decidir la participación en una asamblea pública afrontando los costos que comporta, y encontrarse al final de una larga jornada de trabajo, extenuados, asistiendo hasta altas horas de la noche a relatos complicados, o muy personales, conflictos recurrentes, improvisaciones.

La tensión entre quien ejerce el poder de decisión sobre materias de interés público y quien es efectivamente titular de ese interés, es sólo uno de los aspectos conflictivos que emergen en este ámbito participativo. El otro aspecto sobre el cual vale la pena detenerse es la característica fractura que se pone en evidencia cuando la delegación administrativa encara el funcionamiento de bienes o servicios de fuerte impacto ambiental y social: la realización de un basurero público, la clausura de un complejo hospitalario descentralizado, la construcción de una nueva autopista... En estos casos muchas veces sucede que la ciudadanía se pone en movimiento autónomamente y con gran energía para organizar la oposición en el terreno, poniendo frente a frente dos o más clases de intereses homogéneos por naturaleza, pero heterogéneos por ubicación territorial.

El ejemplo clásico es el del conflicto entre un grupo local y una comunidad más amplia, como el pequeño poblado y la región administrativa que lo comprende, ambos con el propósito de hacer prevalecer su propio interés en el caso de las políticas públicas de manejo de los residuos urbanos. Concretamente, cuando un ente administrativo regional delibera sobre el traslado de una instalación para el tratamiento de los residuos destinada a servir a todo el territorio, no es extraño que el interés general choque con la oposición de los habitantes de la población que, por la proximidad del sitio propuesto, tendría que soportar además las consecuencias del funcionamiento de una instalación que puede, objetivamente, devaluar y empobrecer el área que la rodea. Si en un primer momento los intereses pueden parecer divergentes, en realidad también los habitantes del poblado tienen interés en afrontar un problema que no basta simplemente con negarlo y que, si no se resuelve

correctamente, en el futuro condicionará también la calidad de su vida.

Las cuestiones son complejas. La actitud fuera de control que muchas veces asume la reacción popular lleva a hablar de una suerte de síndrome, rotulado en inglés como síndrome NIMBY, por las iniciales “*Not In My Back Yard*” (“No en mi patio”). Recientemente se ha hablado de 190 estructuras e instalaciones, en Italia, que en el curso del 2005, han sido objeto de cuestionamiento por parte de la población¹⁰; pero todavía es muy bajo el número de casos que son afrontados favoreciendo la participación de las comunidades locales, apuntando al reconocimiento y a la compaginación de los intereses recíprocos. Tendría que ser función del ente público el coordinar un intenso proceso inclusivo que favorezca la integración de los distintos puntos de vista, abandonando el modelo de acción (el denominado DAD: decisión-anuncio-defensa) en el cual se da a conocer una opción pública sólo cuando ya está definida en sus aspectos principales, para defenderla entonces como la mejor posible ante las críticas, observaciones, desarrollos.

Parece evidente, también en este caso, que el incremento de la participación y el crecimiento de la democracia local pueden estar marcados por un fuerte acento selectivo y excluyente. Cuando la agrupación y la representación de los intereses se limita a reforzar grupos circunscriptos de *stakeholders*, aunque este proceso puede consolidar su identidad y valorizar sus competencias, la búsqueda de beneficios de tipo particular debilita la cohesión social e incrementa la fragmentación.

Participación y governance

El debate sobre la *governance*, concepto de muy reciente definición y difícilmente traducible (incluso los diccionarios de lengua inglesa la han aceptado recién desde hace una decena de años), se injerta en la búsqueda de nuevas formas de regulación en red, en condiciones de administrar escenarios políticos cada

10. Cfr. también Bobbio, L. (2004), op. cit.

vez más descentralizados, fragmentados y complejos. En los procesos de mediación y resolución de conflictos de naturaleza pública típicos de las sociedades modernas, es característico de la idea de *governance* el hecho de sustituir el principio jerárquico de distribución de los recursos por un principio cooperativo que reconoce, entre los actores involucrados, también al Estado o a los entes locales, en un rol de colaboración que ya no es estrictamente jerárquico. Ya son muchos los instrumentos a disposición de los entes administrativos para la planificación territorial que han aceptado y aplican la lógica de red; entre los más conocidos se hallan los planes estratégicos para el desarrollo de áreas urbanas y metropolitanas, los pactos territoriales, los contratos de área, los procesos inclusivos de Agenda 21 para el desarrollo sostenible.

A pesar de que la *governance* represente una ulterior e importante expresión del momento participativo, su desarrollo no deja de suscitar problemas semejantes a los ya mencionados. Una vez más la comunidad decisoria puede terminar reproduciendo un círculo seleccionado de intereses, legitimando marcadas dinámicas de exclusión hacia sujetos más débiles que tendrían voz en capítulo, pero estorban de alguna manera a las geografías de poder. Hay un riesgo complementario: en lugar de favorecer la transparencia, el proceso puede mantener cierta opacidad y ocultar acuerdos paralelos, de negocios, establecidos con anterioridad al proceso, es decir, en los prolegómenos, entre bambalinas. Por otra parte, enfatizando las competencias profesionales, la eficiencia y una orientación pragmática a los resultados, es fácil que lo que se refuerce sea la lógica del grupo cerrado más que las dinámicas abiertas de la participación. Por este camino se corre el riesgo de que desaparezca la arena pública, es decir, ese espacio en el cual los problemas colectivos se hacen visibles y reconocibles para todos. Incluso el rol de las instituciones políticas —y en primer lugar de las instituciones administrativas— se debilita, mientras, por el contrario tendría que ser evidente que la administración pública no puede ser un actor más entre las partes involucradas, ya que representa un

rol crucial, el de mediar entre los individuos y la colectividad en nombre del interés de todos.

Gran parte de las ambigüedades que emergen en los procesos de *governance* derivan del funcionamiento impuesto por las técnicas deliberativas que se utilizan internamente en esos ámbitos decisorios¹¹. Es notorio, en efecto, que existe una tendencia creciente a adoptar procedimientos de tipo deliberativo en los lugares decisorios de la política y de la administración pública, junto a las técnicas más tradicionales dictadas por la regla mayoritaria y de negociación; lo que no hay que subestimar es el peligro de convertir las tratativas y la deliberación en una forma vacía, en la cual el reconocimiento de las exigencias de las partes es sólo simbólico. Sucede, en efecto, que cuanto más fuertes son los intereses en juego, tanto más los sujetos se vuelven poco confiables, porque están en condiciones de ejercer su influencia por afuera de ese determinado proceso de negociación.

Hay que reconocer que el crecimiento exponencial de espacios de mediación entre sujetos no institucionales se debe también al debilitamiento de los recursos de autoridad del Estado y de los entes públicos en general. Es verdad que una progresiva complejidad de los problemas, objeto de la deliberación política, exige reclamar también la competencia y experiencia de una serie de sujetos económicos, de técnicos y árbitros que actúan por lo general por afuera de las instituciones. Pero esta

11. Los estudios sobre la democracia deliberativa se han desarrollado para volver a centrar el interés en una condición esencial del proceso democrático, la confrontación directa entre los ciudadanos, privilegiando dos momentos: la formación de lugares de confrontación pública abiertos a todos los que resultan afectados por la decisión, y la producción de opciones colectivas a través de la discusión de las convicciones de los participantes sobre bases de racionalidad e imparcialidad. La deliberación se propone, antes que nada, volver a pensar la democracia como comunidad comunicativa ideal, trasladando el acento que hoy se pone sobre todo en la selección de los gobernantes. Sobre el tema ver a las publicaciones específicas: entre otros, cfr. Bobbio, L. (2002), "Le arene deliberative", en *Rivista italiana di politiche pubbliche*, n° 3; Bosetti, G.; Maffettone, S. (a cura di) (2004), *Democrazia deliberativa: cosa è?*, Roma, Luiss University Press.

evolución debe ser tomada con los recaudos necesarios, dado que quitar responsabilidad a las instituciones públicas puede abrir camino a mecanismos de autorregulación, que tienden a limitar la acción específica de gobierno de las instituciones aduciendo la introducción de elementos perjudiciales de distorsión en las dinámicas de lo que se define como mercado político. Una autorregulación que, con facilidad, puede favorecer una vez más a los sujetos económicos y financieros que cuentan con más recursos.

Entre inclusión y exclusión

Los interrogantes se reiteran: ¿tiene sentido participar cuando, al fin y al cabo, decide el que tiene más recursos? La pregunta fundamental es la de siempre: ¿quién gobierna? Además, ¿es suficiente introducir en los procesos decisorios una medida genérica de consulta pasiva? ¿No es demasiado poco debatir sobre demandas políticas predeterminadas? ¿Es necesario, o no, establecer un orden de prioridad e interpelar en primer lugar a quien es competente, experto, organizado? En las arenas complejas de la *governance*, ¿dónde termina la participación y dónde comienza el gobierno?

Preguntas que señalan problemas importantes y que alejan decididamente cierta visión ligera sobre la participación, más bien tradicional, pero poco objetiva. De los indicios que preceden, tendría que resultar evidente que no sólo hay instrumentos normativos ligeros que abren posibilidades, invitan a la innovación, reconocen derechos, sino que están también las asperezas y las rigideces de los mecanismos del poder y de la distribución: subestimar estas dimensiones puede ser riesgoso. Por otra parte, podría ser ésta misma una contraprueba de que libertad e igualdad —pilares del proyecto democrático moderno sobre los que se ha edificado el modelo de la democracia liberal de Occidente— se muestran cada vez más insuficientes para ordenar acabadamente las relaciones y las instituciones políticas según criterios de equidad y de paz estable.

En efecto, si la referencia a la libertad es causa y justificación racional de un espacio político creativo y abierto, en el que cada uno se halla en condiciones de ordenar autónomamente las propias expresiones de vida individual y social; si la referencia a la igualdad implica el reconocimiento del derecho de cada uno a representar con igual dignidad y oportunidad la propia posición en la comunidad política, es claro que la realización progresiva de los dos principios, aunque está conduciendo a un refinamiento de medios e instrumentos de la participación política, en sí no parece en condiciones de ofrecer respuestas plenamente satisfactorias a los problemas que el modelo de una democracia participativa está planteando.

El intento de concentrar la reflexión sobre ambigüedad y contradicciones de la experiencia participativa, facilita ahora un ulterior análisis: ¿en qué punto y de qué modo una categoría como la fraternidad universal puede aportar su contribución? Utilizando un criterio que algunos politólogos ya han adoptado con provecho (en el estudio de la crisis del *welfare* y de los procesos de europeización), puede ser útil identificar, en el núcleo de los distintos interrogantes que surgen por el ejercicio de las dinámicas participativas, una contradicción esencial que debilita el significado de la participación y la vuelve ambivalente: la tensión entre un aspecto incluyente y un aspecto excluyente.

Si participación significa activar recursos —éste parece el aspecto incluyente— para ayudar a determinar la estructura y los valores del sistema social, esto sucede a costa de uno o más sujetos que, de diferentes maneras, resultan excluidos del proceso. Los vínculos que se crean y refuerzan por un lado, al mismo tiempos determinan un frontera de exclusión hacia

12. Hay una expresión inglesa que creo expresa muy bien ese concepto: "*internal bonding through external bounding*" (es decir: construir vínculos internos a través del añadido de límites externos) que tomo de la introducción de Maurizio Ferrera sobre "Confini e solidarietà: spazio politico e welfare nell'Unione europea" en la reciente XIX Convención Nacional de la Sociedad Italiana de Ciencia Política, Cagliari, 21 de septiembre de 2005.

otros. Como si la atención puesta en incrementar la subjetividad de la sociedad civil, mejorando la calidad de los vínculos internos de la colectividad, el sentido de identidad y de pertenencia, no pudieran llevarse a cabo más que a través de la contemporánea afirmación de rigideces externas que delimitan el territorio¹². Para sintetizar más todavía, se podría afirmar que el proceso inclusivo, en el cual se concentra todo procedimiento participativo, implica “necesariamente” el ejercicio de una lógica excluyente de cualquier otro planteado desde afuera.

A mi criterio, en este debate la categoría de la fraternidad universal interviene con un peso notable para detener y, en alguna medida, curar los efectos perversos de la lógica que transforma la inclusión en exclusión. Desde un punto de vista político, la fraternidad se sitúa antes que nada como principio de construcción social, donde el otro, si podemos definirnos hermanos, no es otro diferente de mí, sino otro yo mismo. Por lo tanto, su significado relacional es dinámico, impulsa a buscar y a reconocer recíprocamente las fisonomías semejantes entre sujetos, grupos sociales y culturales diferentes. Por otra parte, la identificación de una relación de fraternidad como pertenencia recíproca, entre actores sociales y políticos, implica la activación de relaciones de coparticipación y responsabilidad, que deberán ciertamente ser examinadas a fondo.

Si, como se afirma a menudo, la participación es un tema esencialmente de identidad y por consiguiente conflictivo, lo que la fraternidad ofrece al respecto es antes que nada una redefinición del vínculo social a partir del reconocimiento de la existencia de una relación constitutiva fundamental entre los distintos sujetos de las relaciones políticas. La connotación propia de este vínculo es la de garantizar la identidad específica de cada uno (y la defensa de los correspondientes derechos) en un cuadro de referencia unitario que es la familia humana.

Sobre estas premisas la fraternidad se presenta, con respecto a la libertad y la igualdad, como un instrumento categorial no menos válido desde un punto de vista teórico, para proceder a un análisis profundizado de los hechos políticos, a

fin de comprender e interpretar su evolución. Si éstas son las perspectivas que abre, la categoría de la fraternidad universal podría introducir elementos innovadores también en los procesos bloqueados de las dinámicas participativas.

Experimentar la fraternidad. El Pacto político-participativo

La opción de asumir la fraternidad universal como categoría de la política está ofreciendo algunas líneas de análisis que, si bien iniciales, no parecen sin significado. El “Pacto político-participativo” es una de éstas, una experiencia flexible en la metodología, que relee a la luz de la fraternidad la relación política fundamental de la cual se ha tratado, la que se da entre los ciudadanos que detentan la soberanía y sus representantes. A partir de algunas experiencias piloto, en Italia durante los años ochenta¹³, esta relación se ha convertido en un verdadero Pacto, vivido a lo largo de todo el mandato entre el elegido y los ciudadanos de su territorio, los cuales, yendo más allá de los confines estrechos de su propia necesidad individual, deciden colaborar en la construcción de la agenda política que compromete al representante elegido.

Las consecuencias son varias. En el constante diálogo entre elegidos y electores que el Pacto hace posible, se enriquecen los contenidos del debate político y las propuestas de regulación que de ello derivan; esos contenidos y propuestas que en general resultan marginadas, es decir, alejadas del aporte de los sujetos más débiles. En el Pacto participan, en efecto, ciudadanos de distinta competencia profesional, cultural y de diferente *status* económico y social. De este modo, dado que quien está habilitado para participar del diálogo es el ciudadano en cuanto

13. Para un encuadramiento general, con datos y entrevistas, cfr. Ropelato, D., “Partecipazione politica: una sperimentazione” (de próxima publicación). Para conocer los primeros elementos esenciales de la propuesta, en los primeros momentos que comienza a delinearse, cfr. Sorgi, T., “Votare non basta”, en *Città Nuova* (1985), n° 11; ver también un primer balance sumario en Mangano, D., “Il patto eletti-elettori”, en *Città Nuova* (1993), n° 24; Baggio, A. M., “Sovranità in crisi”, en *Città Nuova* (1994), n° 10 y “Eletti ed elettori”, ibidem, n° 11.

tal, al margen del voto emitido y de otros vínculos específicos de pertenencia, el Pacto abre nuevos espacios a la representatividad de los mundos sociales dentro de las instituciones, favoreciendo la contribución del mayor número de sujetos que tienen derecho a expresarse tanto con respecto a problemáticas de tipo sectorial como general.

Trazando una suerte de estructura formal del Pacto político-participativo, se destacan sobre todo tres aspectos, cada uno de los cuales corresponde a uno de los puntos de fractura más significativos que ha puesto en evidencia el análisis de los dilemas de la participación¹⁴.

1. *Perfil individual*. Donde en general se adoptan modalidades participativas de tipo selectivo que asumen la posesión de recursos sociales y políticos específicos como título de legitimidad, el Pacto se caracteriza por una fuerte opción anti-elitista y la reconoce a cada ciudadano en cuanto tal, la capacidad y la responsabilidad de participar en el mandato electivo durante toda su duración. Su contribución prescinde de especializaciones y competencias culturales y técnicas, del contenido del voto que ha emitido y de intereses particulares que lo pueden identificar, en cada ocasión, como destinatario de los actos de gobierno sobre los cuales se debate.

2. *Perfil interpersonal*. Donde en general las posiciones y los intereses representados se afirman como inconciliables, expresión de identidades rígidas e irreductibles, el Pacto se propone como espacio de diálogo transversal con respecto a las distintas pertenencias ideológicas y partidarias, orientado concretamente por los contenidos del trabajo político, establecido un conjunto de opciones fundamentales. La lista está llamada a representar los intereses generales: reconoce que no lo puede hacer de manera abstracta, a partir de una presunción, y acepta que se

14. Las notas que siguen se limitan a ofrecer algunas indicaciones totalmente introductorias sobre la base de los primeros estudios que se han realizado sobre el tema, algunos de los cuales son citados en la nota precedente.

involucren concretamente los ciudadanos, su aprobación y su apoyo, como también su disenso y su crítica.

La fraternidad, en lo que respecta a este punto, se destaca como principio de construcción social que acepta el dinamismo de la compaginación de los intereses, garantiza las diversas identidades personales que no desvaloriza, sino que precede y fundamenta sobre la afirmación de una identidad colectiva común.

3. *Perfil colectivo*. Donde se privilegia la iniciativa vertical de arriba hacia abajo con la aplicación de formas de participación circunscriptas y más fácilmente controlables, el Pacto incrementa el espacio de la acción social y favorece la auto-organización, el grupo mismo se identifica como sujeto político, por las numerosas interacciones y funciones de tipo político que promueve. El vínculo entre elegido y electores es de tipo voluntario pero con características de reciprocidad. No es suficiente, en efecto, que sólo el elegido se considere obligado, sino que también es necesario que los ciudadanos electores adhieran concientemente a un vínculo determinado que promueve la rendición de cuentas periódica de los resultados y produce continuidad de efectos sobre el territorio.

La fraternidad, con respecto a este punto, se destaca como principio de responsabilidad compartida sobre la producción de bienes públicos, donde la función política de mediación refuerza las relaciones de reciprocidad entre los distintos bienes legítimos, propios de la sociedad civil.

Participación y calidad democrática

Como hemos visto, después que gran parte de la literatura politológica de los años noventa se concentró en el estudio de las transiciones y de la consolidación de los regímenes democráticos, actualmente la investigación se ocupa sobre todo del funcionamiento y de los caracteres propios de una democracia de calidad. Este filón de estudios está creciendo por tres razones válidas: primero, la profundización de la democracia puede

ser considerado un bien moral, si no un imperativo; segundo, una operación de reforma para mejorar la calidad democrática es esencial para dar más amplia y constante legitimidad a los procesos de consolidación democrática en el mundo; tercero, también las democracias ya estables tienen que tomar igualmente en consideración un serio proyecto de reforma si pretenden afrontar las amplias dificultades que provienen de la insatisfacción general de la sociedad civil ante las conformaciones institucionales actuales¹⁵.

A partir de estas premisas puede resultar interesante proceder a una ulterior verificación analítica. En efecto, si asumir la fraternidad en los circuitos de la participación política contribuye efectivamente al logro de una mayor calidad democrática, tendría que ser posible medir por medio de oportunos indicadores el “valor agregado”. Antes que nada, es necesario aclarar que la definición de democracia de calidad¹⁶ a la que nos referimos es la de un ordenamiento institucional estable donde la calidad democrática comporta esencialmente tres aspectos, que giran en torno a la gradual realización de los principios de libertad y de igualdad:

1. el contenido de la acción política, cuando los ciudadanos gozan de los principios de libertad e igualdad en una medida superior a la mínima;

2. el resultado de la acción política, cuando los ciudadanos están satisfechos de los resultados alcanzados por medio de las opciones de los que deciden, en relación a las demandas expresadas;

3. el procedimiento de la acción política, cuando los ciudadanos están en condiciones de controlar y evaluar si los dos valores fundamentales se realizan y de qué manera lo hacen.

15. Cfr. Diamond, L. e Morlino, L., *The Quality of Democracy*, working paper presentado ante el “Center on Democracy, Development and The Rule of Law”, Stanford Institute on International Studies, 21 de septiembre de 2004.

16. Para referencias bibliográficas del grupo de investigación internacional sobre “Calidad de la Democracia”, cfr. también Almagisti, M., “Capitale sociale e qualità della democrazia”, en *Foedus*, n° 5, 151-167.

Entre los tres aspectos, una vez más resulta central el aspecto que mide la calidad del procedimiento. En efecto, al encontrarse dentro de un contexto de democracia representativa, el llamado a responder por las decisiones tomadas (en inglés, *accountability*) permite un control efectivo de las instituciones políticas por parte de cada ciudadano individualmente y de los grupos organizados de la sociedad civil.

A través de este recorrido, se hace referencia a la noción de calidad utilizada en general en el mundo industrial y en el *marketing*, donde se exige que el producto responda a determinadas características de forma y funcionamiento (el contenido), a la certificación de técnicas constructivas precisas (el procedimiento) y a la satisfacción del consumidor (el resultado). Es evidente que esta definición de democracia no puede evitar algunos problemas, tratándose de una fórmula de tipo normativo caracterizada por una intensa *responsiveness*, es decir, por la “continua capacidad de respuesta del gobierno a las preferencias de sus ciudadanos, considerados políticamente iguales”¹⁷. Un horizonte teóricamente muy exigente que, traducido al plano empírico, provoca más interrogantes que los que puede resolver: ¿cómo verificar, y en qué medida, que los actos de quien gobierna corresponden efectivamente a las demandas de los ciudadanos? ¿Y cómo hay que identificar y agrupar sus preferencias? ¿Quién está efectivamente legitimado para expresarlas y representarlas? ¿Cómo controlar su eventual manipulación? ¿Qué relación considerar entre preferencias de la mayoría y de la minoría? Sin embargo, precisamente a partir de estos interrogantes (que abren territorios de gran interés sobre los cuales avanzan las búsquedas empíricas), la opción de atenerse a un marco teórico fuerte, que se apoya sobre una concepción unitaria de la ciudadanía democrática como fundamento de la arquitectura institucional, se ve como válida y estimulante.

17. Dahl, R., (1970), *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven; trad. esp. La poliarquía, R.E.I Argentina, 1991.

También una metodología como el Pacto político-participativo puede ser evaluada y comprendida a la luz del esquema precedente y el resultado es extremadamente alentador. Procediendo sintéticamente: con respecto a la calidad del contenido, es posible constatar que los ciudadanos involucrados en la experiencia participativa tienen oportunidad de expresar en mayor medida su aporte al debate político y, por consiguiente, de influir de manera más directa y creativa sobre la función de *decision making*, en una situación de iguales oportunidades, garantizada por la opción anti-elitista del Pacto. Con respecto a la calidad del resultado, al ampliarse las oportunidades de articulación y de agrupación de las demandas por parte de los ciudadanos que se organizan en las formas del Pacto (orientando al bien común, de modo transversal, los intereses de tipo particular), no puede menos que crecer también la *responsiveness* y la satisfacción hacia las políticas adoptadas. Finalmente, con respecto a la calidad del procedimiento, el principal asunto sobre el cual se basa la propuesta del Pacto es exactamente la puesta a disposición del mayor número de ciudadanos de un lugar participativo en condiciones de incrementar la relevancia de la función de *accountability* en el marco institucional, aumentando los espacios de acción social.

Por consiguiente, donde se aplica el Pacto, una verificación puntual bajo los tres aspectos tendría que llevar a medir un aumento conjunto de la calidad democrática en el contexto institucional indicado.

En este sentido me parece que se puede afirmar que la fraternidad puede expresar verdaderamente el núcleo inteligente de la democracia, es decir, incrementar su capacidad de armonizar lo que es auténticamente humano dentro de las formas normativas necesarias para ordenar la convivencia de los hombres y de los pueblos.

VIII
El poder político
en busca de nuevos paradigmas

por Alberto Lo Presti

1. La modernidad y el realismo político

Toda consideración teórica en torno a la política tiene que confrontarse con la concepción clásica del poder. Incluso los enfoques más modernos se elaboran sobre el fondo de las cuestiones típicas y recurrentes que, de distinta manera, se atienen a la dimensión conflictual del poder político. Las consecuencias sobre su eventual legitimación, distribución y adquisición, están bien a la vista y muy determinadas.

¿Qué nos dice, sustancialmente, la interpretación clásica del poder? Nos dice, simplemente, que existe un poder cuando un sujeto dado tiene la posibilidad de influir sobre la acción de otro, y que esta influencia responde a un interés específico. La imagen que surge de este enfoque es más o menos la siguiente: alguien quiere obligar a otro a algo; el otro trata de oponer un poco de resistencia, pero no lo logra; porque entra en juego el “poder”, que no es otra cosa que ese mecanismo que sirve para imponerse en esta competencia. Que luego el poder pueda adquirir connotaciones políticas, económicas, jurídicas, culturales, poco importa. Lo que hay en la base es imposición. Un paso más, inmediatamente reconocible, es el que quiere dar a entender que no nos encontramos ante uno de los tantos posibles esquemas de relación entre personas, entre sujetos individuales y colectivos. En realidad, el poder es quizás sólo el síntoma de la voluntad de potencia (Nietzsche), es decir, de esa elemental predisposición que hay en cada uno a querer ordenar las cosas de acuerdo al propio deseo. Este deseo es tan fuerte, que pareciera ser un dato universal e insistente en cada uno, por lo que se termina asumiéndolo como fenómeno implícito en la estructura espiritual del hombre.

Planteada en estos términos, la cuestión propende por naturaleza a echar las bases del paradigma conflictual de las relaciones políticas. Un paradigma en condiciones de poner de acuerdo distinciones ideológicas y visiones políticas aparentemente incompatibles. Un paradigma en el cual encuentran lugar figuras tan distintas como Marx y Weber, Mosca y Veblen, Schumpeter y Gramsci, Simmel y Kelsen, Adorno y Bourdieu, entre otros. El postulado de base podría resumirse en la dimensión “diabólica” que el poder político posee: el poder es un bien escaso y está distribuido de modo desigual; por él se generan tensiones y conflictos que pueden llegar a ser cruentos. Todo está sometido a esa energía negativa: el derecho responde a las exigencias del más fuerte, la historia está escrita por los vencedores de turno, el control de los recursos económicos está en relación con los que detentan el poder, y podríamos seguir. Al final de un recorrido que acumula pesimismo tras pesimismo, los valores en política no son más que ideas elaboradas para obtener objetivos determinados, para ganar en la competencia electoral, para dar un aspecto digno a un proyecto orientado a la conquista del sitio político. En este sentido, podemos referirnos a este paradigma caracterizándolo como basado en la exclusión, en cuanto describe el mecanismo del poder político circunscribiendo el confín entre los detentores del poder y lo que han quedado excluidos de él porque no fueron capaces de determinar un resultado diferente del conflicto.

Un mecanismo inclusivo, como el de la fraternidad, no podía obtener ninguna visa de ingreso en este paradigma y, de hecho, ha tenido escaso papel en la formulación de las doctrinas sobre el poder, sobre la autoridad y sobre la legitimación. En general, en este ámbito podemos identificar dos cuestiones fundamentales que han decretado la exclusión del principio de fraternidad de las doctrinas políticas: a) aversión a todo moralismo político que contradiga visiblemente la praxis política; b) histórico temor por los ideales que propugnan la inclusión

generalizada e idealizada de cualquier ciudadano en el espacio de la acción y de los fines de la política.

Las teorías políticas se han visto impulsadas, sobre todo con el crecimiento de la forma liberal-democrática del Estado moderno, a buscar las razones intrínsecas a la política que determinan su realidad conflictual. Pareció, en efecto, que las sociedades occidentales modernas se habrían encaminado de manera irrefrenable hacia una creciente democratización, en la cual encontrarían plena realización la igualdad ante la ley y la universalización del sufragio electoral, mientras las formas monárquicas absolutas se habrían visto debilitadas o depuestas, y las barreras jurídicas entre individuos, y entre varones y mujeres, abolidas. Pero la política —suele decirse— es una cuestión de fuerza, no de derecho. Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Roberto Michels y Max Weber no tuvieron dudas sobre este asunto, y avanzaron por ese camino criticando en profundidad la validez de los ordenamientos democráticos iluminísticamente entendidos, como instrumentos proyectados por el gobierno del pueblo y a favor del pueblo. En la práctica, la separación neta entre las aspiraciones ideales de la sociedad liberal-democrática y el análisis histórico de su formas de realización ha producido las doctrinas pesimistas que, en el siglo XX, han formulado concepciones en mérito a la coerción física exclusiva del poder político y a la organización elitista de las relaciones sociales. Para el saber político, que cultivaba cada vez más el deseo de cientificación del propio andamiaje, desembarcar en el crudo realismo pesimista fue por demás propicio, aunque hubiera que lamentar que esto costara el sacrificio de ideas optimistas y positivas como la de fraternidad. En esa línea recordamos la definición fundamental según la cual “un grupo de poder ha de ser llamado grupo político en la medida en que su subsistencia y la validez de sus ordenanzas dentro de un territorio dado, con determinados límites geográficos, están garantizados de forma continua mediante el empleo y la amenaza de una coerción física por parte del aparato administrativo. Por Estado se debe entender una empresa institucional de carácter político

en la cual —y en la medida en que— el aparato administrativo propone con éxito una pretensión de monopolio de la coerción física legítima, en vista de la aplicación de las ordenanzas”¹. El uso exclusivo de la fuerza connota una definición de poder y de Estado relativa a los medios a disposición, dado que los fines de la política son tantos como las metas que un grupo organizado se propone, y no existen recurrentes a todas las formas de organizaciones clásicas y modernas sobre las cuales construir la definición científica de política.

Por este motivo, la ciencia política subraya la eficacia de la noción expresada por Weber. Al buscar una emancipación de los contenidos metafísicos y morales de la disciplina politológica, las reflexiones de Weber completan el proceso de distinción entre el juicio de valor y el análisis metódico de la materia política. Además, esta definición ha servido de guía a la formulación de las doctrinas politológicas del siglo XX. Almond y Powell, por ejemplo, incluyen en el sistema político “todas esas interacciones que tienen que ver con el uso de la coerción física legítima”², mientras que, según Easton, “lo que distingue a las interacciones políticas de todos los otros tipos de interacciones sociales es el hecho de que están orientadas sobre todo a las asignaciones imperativas de valores para una sociedad”³. En palabras más simples, el sistema político se hace obedecer en su asignación de “conductas sociales”.

Pero lo que puede resultar evidente en el campo de la teore-sis encuentra una confirmación segura también desde el punto de vista del desempeño de las fuerzas históricas del cambio social. Los conceptos afines al de fraternidad, como la solidaridad y la socialidad generalizada, muy pronto fueron conside-

1. Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922; tr. Esp., *Economía y Sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.

2. Almond, G.A.; Powell, G.B., *Comparative Politics. System, Process, and Policy*, Little, Boston, Brown and Company, 1978, tr. it., *Politica comparata. Sistema, processi e politiche*, Bolonia, il Mulino, 1988, p. 27.

3. Easton, D.; *A Framework for Political Analysis*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J.; tr. esp., *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

radas peligrosas para el orden civil. Tales conceptos, en efecto, tenían un seguro efecto desestabilizador: involucraban a todos en el proceso político, y esos “todos” estaban, en esos tiempos, expresados por las masas. La introducción de las masas en la vida política fue percibida inmediatamente como un riesgo al cual necesariamente había que poner freno. La acción de las masas altera los equilibrios, destruye los ordenamientos, sofoca la razón. La masa es temible: destruye La Bastilla, expropia a sus dueños, se deja llevar a los crímenes más crueles y, sobre todo, puede ser dominada por una mente en condiciones de controlarla. Por eso resulta de central importancia la organización de una estructura política en la cual los responsables del poder sepan administrar la acción de esta nueva fuerza histórica. La hostilidad hacia la acción de las masas en política, similares a las consideraciones que indujeron al viejo Platón a sentir una marcada desconfianza por la democracia ateniense, tiene testimonios ejemplares en figuras muy diferentes, las cuales convergen todas en torno al principio de que la masa es un factor de corrupción de la buena política y que, sobre todo, de ella no se puede esperar nada políticamente ordenado. Además, la solidaridad vivida a pleno entre todos, pero realmente todos los ciudadanos, puede inducir a las multitudes a agitarse, y las multitudes son siempre, según ellos casi por definición, potencialmente asesinas. De hecho, dice Gustave Le Bon, en las multitudes no hay lugar para el razonamiento, sino para la acción. Esta acción, según Le Bon, es únicamente destructiva, en cuanto la función de las multitudes estriba en el hecho de tirar abajo, con su potencia destructiva, los sistemas civiles tambaleantes: “Por un momento, la fuerza ciega del número se convierte en la única filosofía de la historia”⁴. Esta ley general ha sido muy bien comprendida por las élites que se han adueñado de la acción de las multitudes para sus propios objetivos. El ejemplo recurrente, en la investigación de Le Bon,

4. Le Bon, G., *Psychologie des foules*, Paris, Alcan, 1895; tr. esp., *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, Albatros, 1984.

es el de Napoleón Bonaparte. Una multitud no sería capaz por sí misma, a juicio de Le Bon, de formarse una opinión, de emitir un juicio. Sin embargo, son fácilmente sugestionables y dispuestas a poner su acción al servicio del líder que logra convencerlas. Es posible apelar a la conciencia del hombre considerado individualmente, es posible exigirle al individuo sus propias responsabilidades políticas, pero no es posible pedirle las mismas cosas a un colectivo difuso, históricamente determinado. Al contrario, aun el hombre virtuoso sería capaz, dentro de una multitud, de hacer cosas que de otra manera, individualmente, nunca habría soñado hacer: “en el alma colectiva, las aptitudes intelectuales de los hombres, y por consiguiente sus individualidades, se anulan. Lo heterogéneo se disuelve en lo homogéneo y los caracteres inconcientes predominan”⁵. No se trata sólo de una verdad verificable en el plano político, sino de un fenómeno por demás visible también en reuniones mucho más simples. Un grupo de gente ilustrada en cierta disciplina producirá con mayor facilidad resultados inferiores al que cada uno produciría si trabajara por su cuenta. “Las multitudes no suman la inteligencia, sino la mediocridad”. De modo analítico, lo que sucede en la multitud se explica de tres maneras. En primer lugar, el individuo adquiere, en la multitud, la sensación de que es invencible. Ésta le permite derribar barreras y ceder a los instintos que habría reprimido en caso de estar solo. La segunda razón es la del “contagio mental”, según el cual el individuo, por una suerte de mecanismo hipnótico, está dispuesto a seguir el comportamiento de los demás sacrificando en pos de la multitud incluso sus propios intereses. La tercera razón, que Le Bon señala como la más importante, consiste en la sugestionabilidad que es la verdadera causa del “contagio mental”. El insertarse en una multitud convierte la voluntad y la conciencia del individuo en algo vulnerable que se puede orientar hacia el objetivo que le interesa al “hipnotizador”. “Por el sólo hecho

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

de pertenecer a una multitud, el hombre baja varios puestos en la escala de la civilización”⁶, dado que en la multitud ve anulada su personalidad conciente, padece el dominio del sustrato inconciente, es orientado y sugestionado por una mentalidad dominante.

La hostilidad ante los mecanismos de inclusión política de todos los componentes sociales llevó a Scipio Sighele a criticar, en el famoso ensayo *Contra el Parlamentarismo*, de 1895, el papel de las asambleas políticas. El modo de plantear el problema es original. Suponiendo que todos los representantes en el parlamento fueran realmente las mejores personas que una comunidad pueda presentar: ¿podría entonces el parlamento dar óptimos resultados? Según Sighele, ésta es la verdadera cuestión, y no otra. En particular, no hay que verificar la moralidad de los parlamentarios, o el juego de sus intereses, o sus infamias. En resumidas cuentas, no hay que atribuir a las individualidades presentes en los recintos parlamentarios la eventual degradación de la vida política de un país, porque el objeto de todo análisis tiene que situarse en el conjunto parlamentario. Con respecto a éste, por lo tanto, tendrán que valer las normas que regulan los mecanismos de grupo. En particular, tenemos que recordar sobre todo el hecho de que las inteligencias, en el grupo, se anulan y no se refuerzan. Es un proceso misterioso —parece decirnos Sighele— pero se lo constata en todas partes. Es curioso cómo, en este caso, el positivismo sigheliano va de la mano sin dificultad de cierto esoterismo: “La psiquis humana, en efecto, no es un dato que pueda estar sujeto a las leyes simples y elementales de la ciencia de los números; más bien es una extraña entidad que se maneja con las complicadísimas leyes de la química y que, al asociarse con otras entidades semejantes, da lugar a esos fenómenos siempre sorprendentes, muchas veces inexplicables, que se llaman combinaciones y fermentaciones. Por eso, el resultado de una reunión de hombres

7. Sighele, S., *Morale privata e morale politica*, Milano, Treves, 1913, (nuova edizione de *La delinquenza settaria. Appunti di sociologia*, Milano, Treves, 1897) p. 220.

nunca es una suma, sino siempre un producto, es un *quid ignoto* que se libera —casi súbita chispa psicológica— a partir de los diversos elementos psíquicos individuales que se encuentran y se chocan”⁷. Por eso, lo mismo sucede inevitablemente en los parlamentos. Al igual que Le Bon, también Sighele quiere demostrar su idea trasladando a la política algunos ejemplos válidos en otros campos: ciertamente —dice Sighele— que si se tuvieran que reunir en torno a una mesa Goethe, Kant, Newton y Shakespeare, no se produciría ninguna decisión superior por inteligencia o raciocinio, ya que “contra las leyes de la lógica matemática, el ser muchos, aunque muy inteligentes, no puede dejar de conducir a un resultado intelectualmente mediocre”⁸. El parlamentarismo nace, por eso, para oponerse a los límites de los antiguos sistemas despóticos, es decir, sistemas que terminaban por entregar el poder máximo a un solo individuo y se transmitían por vía hereditaria. En la práctica, el parlamentarismo decidió sustituir el principio hereditario por el de la mayoría: “En un tiempo se era soberano por nacimiento, hoy se lo es por número”⁹, y no cuesta ver en las palabras de Sighele su profunda preocupación por la inserción de las masas y de la opinión pública en el proceso de decisión política: ¿por qué el voto de 100 zapateros tiene que valer lo mismo que el voto de 100 hombres cultos?”¹⁰. El elitismo de Sighele es quizás el más irreductible, en cuanto hace de ello una cuestión de capacidades intelectuales y de dotes civiles. Sighele no niega que la multitud pueda juzgar los hechos de la política, pero sólo a posteriori. Las ideas del pasado pueden ser juzgadas por la mayoría de nuestros contemporáneos, pero las ideas promovidas ahora, ¿por quién tienen que ser juzgadas? Ciertamente no por el colectivo psicológico expresado por la mayoría de la opinión pública que, en cambio, muchas veces se equivoca. En

8. *Ibidem*, p. 226.

9. *Ibidem*, p. 227.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*, p. 231 (cursiva en el texto).

ese sentido, la ley de la élite formulada por Sighele encuentra la siguiente expresión: “Si para juzgar una idea basta *contar* los votos de los descendientes, es necesario *pesar* los de los contemporáneos”¹¹. No es justo hacer de otra manera porque “las minorías (...), en el mundo como en los Parlamentos, han sido siempre la gloria de cualquier país”¹².

También por estas razones el principio de la fraternidad, invocado en las experiencias revolucionarias y ensalzado en los lemas nacionales, ha tenido una existencia dura y, muchas veces, ha terminado por sucumbir ante el avance del realismo político.

2. La radicalización del antagonismo

En la base del proceso de civilización, volviendo al Max Weber atento y preciso estudioso del recorrido de modernización de las sociedades occidentales, encontramos la ruptura de los diques contruidos por la comunidad natural del grupo parental. En la práctica, quien no es capaz de ser enemigo de sus parientes, de su padre y de su madre, no puede ser discípulo de Jesús, y en el Evangelio de Mateo se dice: “No piensen que he venido a traer la paz sobre la tierra. No vine a traer la paz, sino la espada. Porque he venido a enfrentar al hijo con su padre, a la hija con su madre y a la nuera con su suegra; y así, el hombre tendrá como enemigos a los de su propia casa” (Mt 10, 34). El nacimiento de la ética de la fraternidad sustituye a la ética primitiva de la comunidad formada por grupos de parentela (linaje). Cuanto más íntimo es el mensaje de redención concebido, tanto más fuerte es el llamado a reconocer como hermanos no sólo a los que pertenecen al mismo grupo parental, sino a todos aquellos por los cuales puede manifestarse una relación de proximidad. Según la sociología de las religiones de Weber,

12. *Ibidem*.

13. Weber, M., “Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), tr. it., “Osservazioni intermedie”, en *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino, 1988, vol.II.

la ruptura del exclusivismo de los lazos de sangre va a la par de la destrucción de los vínculos mágicos y, en sentido amplio, todo esto constituye el origen de la fundación racional de los procesos sociales y políticos¹³. En efecto, la ética del profeta es tal que funda una estructura racional de conducta de vida poniendo al alcance de cualquiera la solución para la salvación del alma, a diferencia de la magia o la hechicería, en las que un talento oculto, esotérico, se proponía formular remedios para una vida mejor. En cambio, el profeta señala con su propia vida el camino de la redención y, muchas veces, es posible traducir esa experiencia vital en preceptos racionales y numerables (por ejemplo, los diez mandamientos en el cristianismo). En la base de la racionalización del mundo moderno está la declamación de los principios de fraternidad universal, determinados por los grandes sistemas religiosos.

Se sabe cómo sigue Weber su trabajo: se ocupará de analizar las consecuencias en el plano social, político, económico, intelectual, de la tensión que se establece entre la originaria impronta racional que la ética de la fraternidad propugna y las esferas de la actividad cotidiana que, estimuladas por la racionalidad, se vuelven a tal punto autónomas (se dicten sus propias leyes) que llegan a producir no sólo conflictos con la ética religiosa, sino, en algunos casos, incluso una competencia directa. Este último es el caso de la actividad política¹⁴. Según Weber, en una de sus formas, es decir, en el caso de la acción bélica, la ética del compañero de armas en el ejército se plantea como alternativa que compite con la ética religiosa de fraternidad universal. Se lo puede ver fácilmente: la ética que establece la relación entre los soldados es totalmente análoga a la que se tiene en las comunidades monásticas. Al igual que las opciones religiosas, donde se ve como muy auspiciosa la muerte en nombre de la vocación, también la guerra logra conferir a la muerte en el campo de batalla un significado sublime. De hecho, este fuerte intercambio de significados entre guerra y dimensión reli-

14. *Ibidem*, pp. 605 y ss.

giosa produce todas las “indebidas” superposiciones simbólicas que han caracterizado a las expresiones militares más acentuadas, como el martirio por la causa de una guerra, la inmolación sobre el altar de la patria, el decálogo del buen fascista, la cruz gamada, etc. El antagonismo entre la ética religiosa y la esfera política se radicaliza a tal punto que la actividad política entra directamente en competencia con la dimensión religiosa, creando espacios de acción paralelos, edificados sobre simbolismos y valores en contradicción recíproca. La ética de la fraternidad es algo que vale para los sistemas religiosos, pero es ignorada por la esfera política, y a tal punto rechazada que la fuerza —la coerción física legítima— reestructura un ámbito de relación política en competencia y en oposición con el religioso.

Recapitulemos: extender la política en sentido horizontal, amplio y difusivo, como propone en los hechos la categoría universal de la fraternidad, a algunos (liberales) les resulta peligroso; los sistemas liberales prefieren la libre competencia entre las élites y el resto de la masa, objeto más o menos pasivo (excepto en las convocatorias electorales) de la política de los que han sabido cómo llegar hasta allí.

El problema ya está completamente configurado en esas premisas. Si se observa la política sin una mirada retrospectiva adecuada y sin cierta amplitud de miras, no puede más que imponerse una visión pesimista y centrada en el poder como energía vital que se manifiesta con el perenne conflicto social y, a veces, con la lucha sin cuartel.

A pesar de todo esto hagamos la prueba, de adoptar un doble punto de vista para comprender la capacidad del principio de fraternidad en la lectura de las propiedades del poder político. Por una parte, trataremos de razonar sobre las propiedades universales del poder político, y por otra se buscará en la historia la bondad de las teorías conflictivas frente a las que no impiden a la fraternidad jugar un rol importante.

3. El poder y sus interpretaciones

El poder es, antes que nada, un recurso relacional. Nace en el momento en que se establece una relación, no existe antes. En la práctica, no es una propiedad intersubjetiva; tampoco es un objeto de permuta. No existe en los individuos para luego ser transferido o reelaborado en la interacción social. Al igual que todas las fuerzas sociales, tiene una valencia cohesiva y expansiva. El poder político constituye el tejido conectivo en el cual se expresan las relaciones sociales y la integración a nivel público de los objetivos (y de los destinos) de los miembros de la comunidad. En este sentido, ninguna utilización del poder político en sentido antisocial puede considerarse como normal, sino patológica. Asumir el poder para producir o alimentar el conflicto, para asegurarse privilegios, para oprimir a una parte de la sociedad, es una condición contraria a la naturaleza del poder y, por consiguiente, una usurpación que no puede más que degradar el orden social hasta afectar sus bases. La idea conflictual del poder político tiene que ser reconocida como patológica, innatural.

Es necesario prestar atención a la posible objeción de que tales “patologías” han constelado hasta ahora la historia de las sociedades humanas y, sobre todo, realizar una verificación puntual. Se podría decir, por otra parte, que los poderosos nunca han confraternizado con los débiles y que las aristocracias, los propietarios, los burgueses y las élites políticas siempre han manejado el poder con un objetivo primordial: conservarlo. En esto, cierta retórica liberal ha producido visiones sugestivas (quizás), pero seguramente imprecisas y, no está de más observarlo, ampliamente instrumentales. Pensemos en lo que escribe Emmanuel Joseph Sieyès en el alba de la revolución francesa: “no se es libre a fuerza de privilegios, sino en razón de derechos que pertenecen a todos. Y si los aristócratas intentan mantener al pueblo en la opresión al precio mismo de esa libertad de la cual se mostrarían indignos, el pueblo se animará ciertamente

15. Sieyès, E. J., *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789), tr. it., *Che cosa è il terzo stato?*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 10.

a preguntar a título de qué lo hacen (...). ¿Por qué no enviar nuevamente a los bosques de Franconia a todas esas familias que mantienen la insensata pretensión de descender de la raza de los conquistadores y de haber heredado sus derechos?"¹⁵. Y más adelante: "una especie de espíritu de confraternidad hace que los nobles, para cualquier cosa, se prefieran unos a otros al resto de la nación. La usurpación es completa; ellos verdaderamente reinan"¹⁶.

Cierta ideología liberal ha pretendido, desde siempre, que se leyera el rol político de la nobleza y de la aristocracia como negativo, deletéreo, promotor de un orden inicuo y, justamente, iliberal. Luego, a nivel teórico, recurre a estas funciones degenerativas para explicar la historicidad del mecanismo de las élites de poder y, con ello, justificar el rostro demoníaco del poder y fundar la teoría del conflicto. Como si dijera que el poder burgués querría crear un sistema distinto y el solo hecho de intentarlo justificara su legitimidad histórica. Paciencia si no se lo logra, es la perenne ley de las élites históricas que a llevado a las clases burguesas a ocupar hoy el lugar de las viejas aristocracias feudales en la gestión de la cosa pública.

Pero la historia no ha señalado solo las (aparentes) evidencias que la retórica liberal ha divulgado. Es más, autorizados estudios ponen de relieve la función positiva cumplida por la nobleza y por las aristocracias en la construcción del mundo moderno. La nobleza era una clase en la cual ni las tradiciones, ni la educación, ni las actividades nunca habían separado la administración de inmensas propiedades del eventual ejercicio de responsabilidades de gobierno. Sus miembros habían aprendido el arte de gobernar administrando los grandes dominios de su propiedad. Gobernar era para ellos una ocupación natural, que consideraban que les estaba reservada. Según Kart Ferdi-

16. *Ibidem*, p. 15.

17. Werner, K. F., *Naissance de la noblesse. L'essor des élites politiques en Europe*, Arthème Fayard, 1998; tr.it., *Nascita della nobiltà. Lo sviluppo delle élite politiche in Europa*, Torino, Einaudi, 2000, p. 45.

nand Werner, “precisamente haber nacido y haber sido educados para gobernar a los hombres es una de las definiciones más valederas de noble y de nobleza”¹⁷. La amplia investigación de Werner, una de las más autorizadas sobre el tema, logra desenmascarar la multitud de visiones prejuiciosas que han aunado las interpretaciones del Medioevo y de la aristocracia europea. Hay algunos ejemplos llamativos: la misma idea de libertad, y los proyectos a ella vinculados, han surgido por iniciativa de categorías de nobles, si se piensa por ejemplo en el sínodo de Coulaín (843 d.C.) en el que la nobleza obtiene el reconocimiento de algunos importantes derechos de parte de Carlos el Calvo, o la Carta Magna de 1215. Se trata de proyectos políticos amplios e inclusivos, que fundaban algunas garantías también para los que no pertenecían a la nobleza.

La historia política parece acercarse al uso de conceptos como el de fraternidad universal mucho más que lo que cierta literatura politológica pretende hacernos creer. Sin embargo, no han faltado voces disonantes con respecto al pesimismo ontológico de muchas interpretaciones politológicas. Una de las más autorizadas ha sido la de Pitirim A. Sorokin, el cual puso de relieve cómo el amor altruista constituye la fuente natural de expresión de lo social, cómo se le tendría que atribuir el rol indiscutido de haber construido el avance de la elaboración institucional de las acciones humanas y, finalmente, cómo promueve, de hecho, la historia humana en su acepción más universal. La argumentación de Sorokin no tiene pretensiones meta-históricas. No se sitúa desde el punto de vista de la exhortación moral hacia un orden social y político que tendría que poner en el primer puesto al altruismo en lugar del egoísmo. Más bien, parte precisamente del desafío lanzado por el pesimismo socio-político: si se estudia la historia con mirada atenta, mirando la realidad de frente, no se puede entonces dejar de percibir en ella la ley fundamental del amor altruista que ha guiado a las sociedades humanas hacia las metas de hoy. Según Sorokin, la historia es guiada por el principio general,

no escrito dogmáticamente sino deducido de la experiencia, por el cual “las reconstrucciones inspiradas por el amor, que tienden al bienestar real de las personas y que se realizan de modo pacífico, tienen mayor éxito y dan resultados positivos más duraderos que las construcciones sociales inspiradas por el odio o realizadas a través de la violencia y el derramamiento de sangre”¹⁸. Como demostración de su tesis, Sorokin se basa en el análisis detallado de las consecuencias negativas y contraproducentes de todas las guerras, las revoluciones violentas, los totalitarismos, las acciones conflictivas. Finalmente, puede concluir que “comenzando por la revolución más antigua de la cual se tenga memoria, la egipcia (circa 3000 a.C.), hasta las revoluciones recientes, todas demuestran la absoluta inutilidad de la violencia de masas, impulsada por el odio, para la realización del bienestar de las poblaciones y de la humanidad entera”¹⁹. Por el contrario, toda transformación pacífica ha registrado un éxito durable e importante, y también en esto Sorokin es insuperable para dar ejemplos históricos de lo más variados y heterogéneos. En el primer puesto, en sus menciones de revolucionarios pacíficos armados sólo del amor altruista, figuran líderes, grandes fundadores, testimonios de vida religiosos, como Jesús, Buda, Mahavira, Lao Tse, Confucio, Francisco de Asís y otros, hasta las Grandes Reformas de Rusia de 1861-65, la occidentalización de Japón, Gandhi, Martin Luther King y otros. La razón sociológica de la eficacia en la acción “revolucionaria” está sintetizada en esta consideración: “los grandes apóstoles del amor han logrado realizar el gigantesco cambio de dirección ‘hacia lo alto’ determinado por el amor creativo, en lugar del impulso ‘hacia abajo’ que dan el odio y la lucha cruenta”²⁰.

No es posible ignorar que la historia, también la contemporánea, muestra en el conflicto una dimensión constante de

18. Sorokin, P. A., *The Ways and Power of Love — Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, Beacon Press; tr. it., *Il potere dell'amore*, Roma, Città Nuova, 2005, p. 134.

19. *Ibidem*, p. 136

20. *Ibidem*, p. 137

la relación entre Estados, pueblos, identidades civiles. En esta constatación se alimenta cierta literatura de éxito que ha ilustrado las nuevas condiciones del choque actual y que se declara dispuesta a apostar por una reiniciación de la historia de los conflictos inmanente al desarrollo de las civilizaciones mundiales. El best-seller de Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilization*) es sólo la punta de una notable cantidad de producciones culturales que después de haberse percatado (¡casi con desilusión!) del fin histórico del enfrentamiento ideológico entre los bloques occidental y soviético, se prodigan en señalar las inevitables y sucesivas fases del choque mundial, enumerando los riesgos globales y los temas que inquietan al hombre del siglo veintiuno. Es inútil —nos dice Huntington— mirar para otro lado: “estadistas y estudiosos no pueden ignorar esas antiguas verdades: para todos los pueblos que se proponen encontrar una identidad y reinventarse un vínculo de pertenencia étnica, la identificación de un enemigo constituye un elemento esencial, y los focos de enemistad potencialmente más peligrosos estallan siempre a lo largo de las líneas de falla entre las principales civilizaciones del mundo”²¹.

Huntington y Sorokin dicen estar seguros de encontrar el fundamento de sus visiones antitéticas en la inmediatez del dato histórico. La contradicción se resuelve, obviamente, en las premisas filosóficas que sostienen las estructuras de uno y de otro. Así es como, justamente hoy, es posible observar el choque de civilizaciones prefigurado por Huntington pero, al mismo tiempo, ver como las complejas sociedades contemporáneas parecen conocer ritmos progresivos de expansión de la socialidad y de inclusión política que denotan la tendencia a la horizontalidad de la perspectiva política. Basta pensar que en el curso de un

21. Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996; tr.it., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti, 2000 (prima ed. 1997), p. 14.

22. Datos tomados de Held, D.; McGrew, A., *Globalization/Anti-Globalization*, Cambridge, Polity Press, 2002; tr.it., *Globalismo e antiglobalismo*, Bolonia, il Mulino, 2003, p. 26.

siglo, a partir de los primeros años del Novecientos, las organizaciones gubernamentales internacionales han aumentado en relación de 1 a 200, mientras que las no gubernamentales de 1 a 270. También ha crecido en forma extraordinaria el número de los tratados internacionales estipulados y en vigencia²². A todo esto hay que agregar los numerosos procesos de integración regional en marcha. A pesar de los reiterados temores expresados en distintos ámbitos, la regionalización económica no ha llevado a la constitución de bloques económicos que practican la liberalización hacia adentro y el proteccionismo ante los países no adherentes, es decir, no ha conducido al “regionalismo”²³. Es posible hacer referencia a distintas realidades y a varias denominaciones, sobre todo de matriz económica y posterior desarrollo político, como la Unión Europea, con los progresos de su extensión, la Asean (*Association of South East Asian Nations*), la Apec (*Asia-Pacific Economic Cooperation*), la Arf (*Regional Forum del Ascon*), el Pbec (*Pacific Basin Economic Council*), el Nepad (*The New Partnership for Africa's Development*), el Mercosur (Mercado Común del Sur), el Alca (Área de Libre Comercio de las Américas), la Uemoa (*Union Économique et Monétaire Ouest Africaine*), el Saarc (*South Asian Association for Regional Cooperation*) y otras. No es casual que muchos politólogos ya hagan referencia a una *governance* expresada a muchos niveles (local, nacional, regional y global) que poco a poco le va restando espacio al tradicional y vertical gobierno nacional. Allí donde los complejos mecanismos internacionales producen injusticia y sufrimiento, algunas visibles campañas de sensibilización que provienen de la sociedad civil globalizada han obtenido resultados importantes. Basta pensar en la campaña para la reducción de la deuda en ocasión del Jubileo 2000, en la campaña contra el Acuerdo Multilateral sobre Inversiones, en la Convención de Ottawa sobre la eliminación de las minas terrestres.

23. Sachwald, F., “Integrazione regionale e mondializzazione”, en *Eredità del Novecento*, I, Roma, 2000, pp. 95-110.

No tendría sentido preguntarse quién está en lo cierto, si los que promocionan la necesidad y fatalidad del conflicto o los que, por el contrario, elaboran visiones de la historia basadas en la fraternidad, cooperación, altruismo. Ambos, probablemente, pueden construir sus propias argumentaciones a partir de hechos históricos importantes. La tentación de la reflexión política es la de asumir no el dato histórico, sino el factualismo consiguiente a opciones filosóficas de uno u otro tipo y, con ello, absolutizar respuestas que terminan por construir luego la inoxidable ideología del paradigma conflictual del poder político. En efecto, la primera crítica al paradigma de la exclusión y del conflicto es que éste, ya en las premisas, es excluyente, negando la posibilidad epistémica de categorías distintas, características del rol positivo jugado por la reciprocidad, por la solidaridad, por la fraternidad, en el proyecto político. Es decir, la validez de sus teorías no encuentra fundamento en los resultados, sino en las premisas. En definitiva, el pensamiento político tendría que reconocer no sólo igual dignidad a estudios e investigaciones que parten de premisas distintas, sino que posiblemente tendría que entrever en los caminos emprendidos por estos análisis esa novedad que está en condiciones de reproponer la gran teoresis política, de la cual —desde muchas partes— se dice que nos encontramos huérfanos.

IX
La fraternidad
en el ordenamiento jurídico italiano

por Filippo Pizzolato¹

1. El presente trabajo retoma parcialmente y sintéticamente, con alguna actualización, un ensayo más amplio al cual, remitimos: F. Pizzolato, “Appunti sul principio di fraternità nell’ordinamento giuridico italiano”, en *Rivista internazionale dei diritti dell’uomo*, 2001, pp.745-806.

En la Constitución italiana el término fraternidad no figura de manera explícita. Sin embargo, esta constatación no debe ser considerada como un juicio previo para una investigación que se proponga verificar si el sentido que este lema conlleva puede obtenerse por vía interpretativa, utilizando a tal fin sobre todo las potencialidades que encierra el principio de solidaridad tal como es reconocido por el art. 2 de la Constitución. Es evidente, en efecto, que en un texto jurídico, como es la Constitución, lo que interesa es si un principio cuenta con dispositivos útiles para incidir en las relaciones sociales y esto puede darse por caminos distintos al de una referencia nominal. Es lo que ha sucedido, por ejemplo, con el principio de subsidiaridad, plenamente inscripto y operante en la lógica de la Constitución desde 1948², por más que en ella se lo nombre sólo desde 2001 (arts. 118 y 120).

Como es sabido, el lema tiene en cambio un arraigo mucho mayor, también *quoad titulum*, en el ordenamiento francés, donde, junto a la *liberté* y la *égalité*, la *fraternité* compone la célebre divisa revolucionaria. Por otra parte, más allá de esta utilización, que podríamos llamar, *sloganista*, aunque de reclamo simbólico y político, también en el ordenamiento francés al término *fraternité* le cuesta, y no poco, traducirse inmediatamente en dispositivos jurídicos. Esto resulta mucho más verídico cuando se constata que recién en 1848 se vuelve a encontrar su rastro y, al fin de cuentas, bastante débil.

2. Entre otros: D'Atena, A., "Costituzione e principio di sussidiarietà", en *Quaderni costituzionali*, 2001, p. 24.

Sin embargo, aun en su utilización como lema, en el proceso revolucionario francés el término fraternidad no carece de ambigüedad. En efecto, pareciera que algunas veces haya sido usado para fundamentar desviaciones nacionalistas u, otras veces, clasistas. En fin, a la fraternidad le sucede que es captada y construida para diferencias y exclusiones y no es valorizada en su intrínseco alcance universal³. Y, en todo caso, como ha demostrado recientemente un estudio muy profundo al respecto⁴, en el transcurso de la evolución del ordenamiento jurídico francés la fraternidad pareciera realizarse sólo a través de la intervención directa del Estado. En fin, como si hubiera habido un proceso de “disecación” tal de la carga moral del concepto, que la fraternidad termina por confundirse con una solidaridad cuyo instrumento esencial e insustituible fuera el Estado. La inspiración que encierra el término resulta entonces totalmente absorbida por la acción de los poderes públicos que tienen a su cargo la misión de eliminar las desigualdades más grandes que perturban la solidaridad de destino de la Nación. Esta desviación es plenamente comprensible en el horizonte cultural y filosófico en el que madura la Revolución Francesa, marcado por una neta y persistente hostilidad hacia cuerpos y comunidades intermedias, que Rousseau había considerado perniciosas para la determinación de la voluntad general⁵.

1. Solidaridad vertical y horizontal

Mientras en otro análisis se hará referencia a la cuestión francesa, desde la Revolución en adelante, aquí, en cambio,

3. Cfr. Martin, X., “Liberté, Egalité, Fraternité. Inventario sintético del ideal revolucionario francés”, en *Rivista internazionale dei diritti dell'uomo*, 1995, p. 601 ss.

4. Borgetto, M., *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, París, 1993, passim.

5. Cfr., *Contratto sociale*, Libro II, capítulo III: “quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépends de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'Etat... Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque citoyen n'opine que d'après lui”. Cfr. en dottrina Ridola, P., *Democrazia pluralista e libertà associative*, Milano, 1987, p. 28.

tenemos que volver a la configurabilidad del término en la Constitución italiana. *In primis* es indispensable, sin embargo, tratar de centrar la mirada, por lo menos en sus líneas esenciales, sobre a qué nos referimos cuando se habla de fraternidad. Consideramos, entonces, poder definir la fraternidad como una forma intensa de solidaridad que une a personas que, en cuanto aunadas por algo profundo, se sienten “hermanos”. Lo más relevante: que se trataría de una forma de solidaridad que se da entre “pares”, es decir, entre elementos que se sitúan en un mismo plano. De hecho, parecería contradictorio hablar de fraternidad para describir la ayuda que un padre le presta a su hijo, como también, en términos más generales, para esas manifestaciones de solidaridad que nacen del paternalismo de quien se encuentra en condiciones de supremacía y se inclina benévolo hacia quien se encuentra en situación de dependencia.

En este sentido, también podemos decir que la fraternidad se presenta como una forma de solidaridad que interpela directamente al comportamiento individual y lo responsabiliza por la suerte del hermano o de los hermanos. Esta especificación nos induce a considerar la fraternidad como una de las facetas en las que se manifiesta el principio de solidaridad⁶, de fuerte arraigo jurídico también en Italia. Podemos, entonces, identificar la fraternidad con esa solidaridad que definiremos horizontal, dado que nace de la ayuda recíproca que se prestan las personas, y se acompaña con esa otra forma de solidaridad que, con respecto a la fraternidad, está vinculada por un nexo de subsidiaridad, y definiremos vertical, basada en la intervención directa del Estado (y de los poderes públicos) en ayuda del necesitado⁷.

En síntesis, al igual que para la subsidiaridad, también con respecto a la solidaridad se puede hablar de una solidaridad vertical y de una solidaridad horizontal. La solidaridad vertical se

6. Sobre el principio de solidaridad, cfr. por último la valiosa investigación de Giuffré, F., *La solidarietà nell'ordinamento costituzionale*, Milano 2002, sobre todo p.112 y p.118.

7. La distinción entre perfiles vertical y horizontal de la solidaridad es prestada de Galeotti, S., “Il valore della solidarietà”, en *Diritto e società*, 1996, p. 10.

expresa en las modalidades de intervención tradicionales y de acciones del Estado social, y esto alude a la acción directa de los poderes públicos orientados a reducir las desigualdades sociales y a permitir el desarrollo pleno de la persona humana. La solidaridad horizontal alude, en cambio, a un principio que se desprende de la Constitución y que consiste en una necesaria “ayuda mutua” entre los mismos ciudadanos, ante la cual el Estado se limita a situarse como garante externo. Esto no significa que haya que catalogar entre las formas de solidaridad horizontal únicamente a las que las personas se prestan espontáneamente, sin estar obligadas o incentivadas a ello *ex lege*. Esta forma de ayuda tendría, en efecto, una relevancia sólo moral, como ejemplo de filantropía, o meramente factual, pero desde una perspectiva jurídica sería irrelevante en tanto no fuera reconocida como forma tutelada de solidaridad, o de cualquier manera no estaría en condiciones (al menos por fuerza propia) de transformar profundamente las relaciones sociales. Entre las expresiones de solidaridad horizontal entonces se podrán volver a incluir los cometidos y deberes de asistencia previstos por la legislación, ya sea ésta solamente premiante (incentivante) o también obligante, y puestos directamente a cargo de sujetos privados.

Esta última observación sugiere que no es posible, de ninguna manera, trazar una división neta entre formas de solidaridad horizontal y vertical, dado que incluso la sola existencia de una normativa a respetar implica, por parte del Estado-aparato, prediponer de una organización por lo menos de control o de sanción. No se puede olvidar, por otra parte, que también la intervención activa y directa del Estado, productor de servicios y de utilidades para los ciudadanos, es, en un sistema democrático y constitucional, una forma de institucionalización de la solidaridad “fraterna” de los ciudadanos.

¿Cómo (y donde) puede fundamentarse, en la Constitución italiana, la fraternidad entendida como solidaridad en su perspectiva horizontal? Para responder a esta cuestión es necesario preguntarse sobre la interpretación que se debe dar al principio de solidaridad expresado por el art. 2 de la Constitución.

Resulta entonces de inmediata importancia para la temática en cuestión, la consideración del principio personalista, que es la matriz reconocida del principio de solidaridad en nuestra Constitución y se expresa sustancialmente en la combinación de los artículos 2 y 3 de la Constitución. Luego de formular plenamente la hipótesis, podemos decir que precisamente la justificación antropológica (personalista) del principio solidario en la Constitución italiana, induce e incluso obliga a descubrir el principio de fraternidad como realmente vivificante.

2. *Personalismo constitucional*

Tal como aparece evidente en el análisis de los trabajos preparatorios en la Asamblea Constituyente, y sobre todo en la Subcomisión, ampliamente influido por las posiciones doctrinarias manifestadas por Giuseppe Dossetti, Giorgio La Pira y Aldo Moro, el personalismo se convierte en el *Grundwert* constitucional, el punto de mediación antropológica sobre el cual se levanta toda la arquitectura constitucional⁸. Este enfoque personalista se caracteriza por una contradicción neta con las anteriores concepciones propias del Estado totalitario (encarnada en Italia por el Fascismo) y del Estado liberal individualista⁹. La primera evidentemente ha quedado descartada porque en ella el individuo encuentra valor y dignidad únicamente en su ser parte de un organismo más grande, que lo trasciende, y a cuya prosperidad tiene que servir su existencia individual. Lo que sin embargo llama la atención es que el individualismo liberal, cuyos documentos considerados más representativos eran los documentos revolucionarios (el americano de 1776 y el francés de 1789), era rechazado con energía similar por más que éste, aun proponiendo la idea típicamente jusnaturalista de

8. Se remite a: Pizzolato, F., *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Milano, 1999, p. 121 ss. Emblemático al respecto un breve escrito de G. La Pira, "Il valore della Costituzione italiana", en *Cronache sociali*, II (1948), n° 2, pp. 1-3.

9. Tal enfoque es particularmente visible en La Pira, G., *Per una architettura cristiana dello stato*, Firenze, 1954.

que todos los hombres nacen libres, iguales e independientes, valorice la dignidad de cada hombre individualmente. Por lo tanto, para caracterizar el personalismo constitucional no alcanza con decir que el hombre ya no debía ser para el Estado, sino el Estado para el hombre: esta simplificación, aunque eficaz, permite captar sólo una parte de la verdad, es decir, el rechazo del reciente pasado totalitario, pero deja en la sombra la distinción fundamental entre una base individualista y una, justamente, personalista.

Del modelo individualista, que nuestros constituyentes rechazan en una versión idealtípica, aparece cuestionada la matriz misma, fácilmente reconocible en el iusnaturalismo iluminista y en el correspondiente contractualismo liberal (de Hobbes, Locke, Rousseau, etc.). El presupuesto cultural y antropológico de esta tradición iluminista puede, sin embargo, remontarse al *cogito* cartesiano, es decir, a la idea de la auto-percepción del sujeto en cuanto individuo, que se construye una identidad prescindiendo de los otros y de un tejido de relaciones. Allí está sobreentendida, por lo tanto, la idea de individuo anteriormente desconocida, titular en cuanto tal de un conjunto de derechos naturales cuya consistencia precede a la idea misma de sociedad. En esta perspectiva, la sociedad es sólo el fruto sucesivo y eventual de un acto libre de voluntad (un contrato) estipulado entre individuos, todos libres, independientes e iguales. Por lo tanto los derechos naturales gozan de un fundamento autónomo, completamente racional y abstracto y, en cuanto tales, son lógicamente anteriores al mismo fenómeno jurídico que, en cambio, es precisamente social y por lo tanto esencialmente voluntario. Por más paradójico que pueda parecer, en el iusnaturalismo individualista los derechos (naturales) se dan antes que la sociedad y por consiguiente asumen una vocación absolutista, y por lo tanto toleran mal las necesarias limitaciones o mediaciones que las relaciones sociales vuelven inevitables. El concepto de deber mismo aparece, en esta perspectiva, como heterónimo, en cuanto límite desde afuera puesto para coordinar ámbitos de libertad inviolables por naturaleza.

Sin embargo, no se llega al personalismo sólo por diferenciación o por oposición a los dos modelos repudiados. Tiene su estatuto filosófico y antropológico bien definido, que arraiga en la tradición, aceptada y desarrollada también por la Doctrina Social de la Iglesia, que desde Aristóteles, a través de Santo Tomás, llega justamente hasta el personalismo (comunitario) de Mounier y Maritain. En esta perspectiva, lo que se hace evidente es la natural socialidad y politicidad de la persona, cuya identidad se construye sólo en la relación social con el otro, en la pertenencia histórica y en el arraigo cultural. Como explica Mounier¹⁰, la identidad humana está *situada* (es decir, constitucionalmente inserta) en un sistema estructurado y solidario de relaciones sociales, por lo que interactúa con un *ethos* que precede al individuo y lo socializa. Según la óptica antropológica personalista, el hombre, cada hombre, es entonces un ser estructuralmente necesitado y abierto a la relación con el otro. Lo que caracteriza al hombre no es, entonces, la autonomía y la independencia, sino, por el contrario, la dependencia o interdependencia estructural.

Parece particularmente útil para nuestro objetivo insistir sobre esta supuesta estructuralidad de la relacionalidad del hombre, porque esta caracterización antropológica ha constituido el terreno adecuado sobre el cual se edifica el acuerdo constituyente con los que pertenecen a otras tradiciones filosóficas o ideológicas¹¹. La misma identidad humana es considerada como una conquista relacional: en este sentido, el proceso de conformación de la personalidad se desarrolla y se perfecciona a través de la estructura de lo social. Coherentemente con esta convicción, el art. 2 de la Constitución reconoce y promueve ampliamente las “formaciones sociales” donde se desarrolla la personalidad humana¹². La pertenencia a una comunidad es un

10. Mounier, E., *Che cos'è il personalismo?*, tr. it., Torino, 1975, p. 94.

11. Hay que remitirse de nuevo a: Pizzolato, F., *Finalismo dello Stato*, ..., p. 99 ss.

12. Sobre las formaciones sociales en la Constitución italiana, un aporte ya clásico es el de Rossi, E., *Le formazioni sociali nella Costituzione italiana*, Padova, 1989.

elemento constitutivo y estructural de la identidad humana, no un dato accesorio o una opción eventual de tipo voluntarista.

Si nos movemos dentro de esta concepción antropológica constitucional, el débil, el necesitado no constituye un *minor uomo*, sino el ícono del hombre en sí, en cuanto manifiesta plenamente la estructural apertura de todo hombre a la relación con los demás, de la cual tiene necesidad para formarse una identidad y para vivir. Incluso el individuo aparentemente más fuerte y más independiente no puede dejar de reconocer, en efecto, una deuda con respecto a la comunidad (en sus diversas articulaciones, comenzando por la familia) en la cual ha podido desarrollar su propia personalidad. Por lo tanto, se puede, sin forzar las cosas, hablar de una suerte de débito antropológico del individuo con respecto a la comunidad que, y aquí está el punto crítico, se revierte sobre las formas de reconocimiento y de garantía de la libertad del individuo. Antes del individuo hay, necesariamente, una comunidad entendida como red de relaciones, tejido de relaciones que sostiene al individuo mismo y permite su desarrollo.

3. Personalismo y principio de fraternidad

Vemos entonces que al final de este itinerario, aunque simplificado, comienza a perfilarse, de un modo suficientemente nítido, la fraternidad. Dado que es precisamente la debilidad lo que aúna a los individuos, no existe para la solidaridad la vía del paternalismo, sino sólo la de la fraternidad. El personalismo no corre el riesgo, por lo menos a nivel teórico, de caídas asistencialistas, en cuanto no hay una categoría de “fuertes” que, de modo paternalista, deba prestar ayuda a la de los “débiles”, destinataria de la ayuda, sino que existe una interdependencia y una fraternidad, en la cual “todo ciudadano tiene el derecho de desarrollar (...) una actividad o una función que contribuya al progreso material o espiritual de la sociedad” (art. 4 de la Constitución), es decir, en un marco de inderogable solidaridad. Por lo tanto, el rechazo de toda distinción definitiva y definidora

entre fuertes y débiles exige, a la sociedad y a sus miembros, un esfuerzo de promoción del débil y al débil le exige que participe en los procesos de construcción social. En efecto, el art. 3,2 de la Constitución, compromete a la República, como aparato público y sociedad civil, a trabajar para “eliminar los obstáculos de orden económico y social” que “impiden el desarrollo pleno de la persona humana y la participación efectiva de todos los trabajadores en la organización política, económica y social del país”.

La responsabilidad social se configura como dimensión constitutiva de la libertad, y derechos y deberes se funden hasta resultar indistintos (art. 2 de la Constitución). El individuo, en efecto, tiene que volver a incluir en sus propias opciones de vida no sólo el propio bien, sino el bien común. En efecto, dañando a la comunidad, en realidad dañaría ese tejido de solidaridad del cual él mismo recibe la linfa vital: una libertad no comunitaria es una libertad suicida, porque destruye el mecanismo reproductivo del hombre. Se explica así la correlación indivisible, exigida por la Constitución, entre derechos y deberes, entre libertad y solidaridad. Derechos y deberes no van a formar, por lo tanto, listas distintas o escuadrones que luchan entre sí desde frentes opuestos, sino que son aspectos complementarios de una libertad que asume como propio el horizonte de la solidaridad, combatientes de una misma visión del hombre y de la sociedad.

Luego, como ya se ha anticipado, es precisamente a través del principio de solidaridad, del que trata el art. 2, que el principio personalista introduce la idea de fraternidad¹³. O, dicho de otra manera, la fraternidad se expresa en la estrecha correlación entre derechos y deberes y, mejor todavía, entre libertad y responsabilidad. La solidaridad se transforma en fraternidad, es decir, en una solidaridad confiada al sujeto mismo en nombre

13. Por otra parte, en este sentido el término “fraternidad” ha sido usado por Amorth, A., *La Costituzione italiana. Commento sistematico*, Milano, 1948, p. 42, precisamente comentando el art. 2 de la Constitución.

de una interdependencia estructural, por la cual el individuo se reconoce radical y establemente dependiente. Esta debilidad constitutiva del hombre es lo que fundamenta la fraternidad, más allá de las diferencias que también permanecen, y abre a la relacionalidad solidaria. La solidaridad no se limita a la acción de la autoridad del Estado, sino que interpela directamente a la libertad. La ya reconocida dimensión horizontal de la solidaridad, dentro de la cual la fraternidad encuentra plástica hospitalidad, no se puede reducir al canon, típicamente liberal, del “no perjudicar a los demás”, sino que dirige y orienta el ejercicio mismo de la libertad de acuerdo al bastante más comprometido mandato de “hacer el bien al otro (...porque es también el propio)”. A nivel constitucional, a la libertad no sólo se le impone la obligación de no perjudicar la libertad de los demás, sino también el deber (*in primis* por medio del trabajo) de contribuir “al progreso material o espiritual de la sociedad” (art. 4); a la libertad económica no sólo se le exige que no se desarrolle “de manera que perjudique la seguridad, la libertad, la dignidad humana”, sino también que “esté orientada o coordinada con fines sociales” (art. 41 de la Constitución). No sólo no se reconoce más el rango de derecho inviolable a la propiedad (*jus utendi ac abutendi*), sino que tiene que estar asegurada “la función social”, y no sólo mediante la expropiación, sino también a través de la conformación de las facultades propietarias por obra de la ley (art. 42 de la Constitución). Por otra parte, no puede decirse que estos elementos del sistema constitucional hayan sido asumidos y plenamente realizados: lo atestigua, paradigmáticamente, el objetivo de la utilidad social que, de destino (finalización) general de las actividades económicas, parece reducirse a fin distintivo de los entes sin fines de lucro únicamente¹⁴.

Por otra parte, reflexionando sobre esta orientación social de las libertades se observa que el mismo imperativo se deri-

14. Se remite a Pizzolato, S. F., “La Porta, Terzo Settore e concorrenza: aspetti pubblicistici”, en *Il diritto dell'economia*, 2003, sobre todo pp. 19-20.

va del principio de subsidiaridad, si no se quiere ver, como muchas veces se hace en revisiones contemporáneas, sólo la dimensión emancipante con respecto a la opresión estatal. Como ya parece sugerir las común conjugación en las versiones horizontal y vertical, solidaridad y subsidiaridad resultan por lo tanto estrechamente entrelazadas: a las articulaciones sociales intermedias se les atribuyen responsabilidades directas en la obtención de dicha finalidad solidaria, mientras que a la acción directa del Estado (y de los entes públicos clásicamente entendidos) se les va reservando gradualmente un rol auténticamente subsidiario, es decir, que respeta la misión intermedia de cada nivel de organización social, la integra y, sólo en casos de necesidad, la sustituye. Entonces podemos afirmar que sin duda la vía de aplicación constitucional de la subsidiaridad horizontal, todavía no bien delineada y diversamente buscada, no sin alguna confusión, es también la vía de una posible aplicación constitucional de la fraternidad.

La polémica politológica, sociológica, y a menudo simplemente periodística, sobre la degeneración asistencialista del Estado social confirma en el fondo la validez del entramado constitucional y, en particular, del entretejido entre solidaridad y subsidiaridad. Es decir, la solidaridad no puede ser un recurso exclusivo de la autoridad, que entonces desresponsabiliza la libertad y autonomía individual, porque, de este modo, se acredita y legitima la idea, totalmente extraña a la filosofía personalista, de la alteridad entre bien individual y bien social y de la divisibilidad de los mismos. La solidaridad reclama volverse necesariamente fraternidad, es decir, principio de regulación del comportamiento individual, al cual están (deben estar) orientadas las mismas opciones de libertad. Como atestigua claramente el caso italiano, la solidaridad confiada sólo a la autoridad y no sostenida por un *ethos* a su vez solidario, inevitablemente se esclerotiza y se burocratiza, porque pierde las raíces y el sentido de su institución. Al mismo tiempo, y hay que señalarlo con la misma fuerza, la solidaridad, que es imperativo constitucional, tampoco puede confiarse únicamente a la espontaneidad, sino

que debe buscar la institucionalización para dar garantías de continuidad y estabilidad. La búsqueda de este difícil equilibrio no se puede pensar que ha llegado ya a una meta satisfactoria, y por eso debe hacerse notar que la técnica jurídica no puede ir separada de una tensión de tipo ético.

Pareciera que se ha tomado un buen camino, en materia de asistencia social, con la valorización de las formas estructuradas de la sociedad (voluntariado, entes sin fines de lucro) perseguida por la ley 328 del 2000¹⁵. Esta ley (art. 1) prevé la constitución del “sistema integrado de intervenciones y servicios sociales”, teniendo entre sus objetivos “la promoción de la solidaridad social, con la valorización de las iniciativas de las personas, de los núcleos familiares, de las formas de autoayuda y reciprocidad y de la solidaridad organizada”. El ente público no puede, sin embargo, interpretar esta prescripción como la posibilidad de desentenderse, sino como un llamado a un rol más comprometido, de coordinar y promover la construcción de una red de sujetos, sociales e institucionales, públicos y privados, capaces de hacer frente al desarrollo de situaciones de necesidad que continuamente se generan en la comunidad. El ente público se ve así impelido a convertirse en director de orquesta y garante de las solidaridades múltiples, públicas y privadas.

En esta ley (y en otras) parece que comienza a perfilarse la figura de un Estado garante que, a diferencia del de molde liberal, no se limita a asumir un rol neutral o indiferente con respecto a la autonomía social; tampoco desaparece confiando en la bondad del orden espontáneamente generado por el mercado, sino que promueve las condiciones de un recíproco reconocimiento de las esferas de libertad y de la interdependencia entre sujetos de autonomía, favoreciendo la incorporación de la solidaridad en la libertad. No más, entonces, un Estado que opone solidaridad a libertad, desresponsabilizando en

15. Sobre el cual se remite a: Ferioli, E., *Diritti e servizi sociali nel passaggio dal welfare statale al welfare municipale*, Torino 2003, sobre todo p. 217 ss.

el fondo a esta última, confiando en que seguramente “total algún otro se ocupará”, sino un Estado que le exige a las partes hacerse cargo del otro. De allí que, en esta nueva condición, el interlocutor privilegiado del Estado sean las formaciones sociales, es decir, las comunidades reales (territoriales o sociales), esos “grumos” de relacionalidad estructurados de acuerdo a una óptica solidaria congenial al desarrollo de la persona humana, sobre todo de la más débil. Por otra parte, que ésta sea la interpretación más coherente del principio de subsidiaridad (horizontal) resulta confirmado por un dictamen reciente del Consejo de Estado¹⁶. En el mismo, refiriéndose a la concepción de la ciudadanía societaria elaborada en la literatura sociológica de Donati¹⁷, el Consejo vincula el principio de subsidiaridad horizontal con las actividades que sujetos “comunitarios” (familias, asociaciones) realizan en el propio contexto social, “en razón de la conciencia democrática y de la voluntad cada vez más decidida de las comunidades de base individuales de regular dentro de ellas mismas opciones de interés general”.

4. Principio de fraternidad y equilibrio de los derechos

Por otra parte, a la espera de una plena aplicación del principio de subsidiaridad horizontal, el principio de fraternidad ha penetrado, discretamente en el ordenamiento y resultó aplicado por otros caminos.

Ya se ha dicho de qué modo nuestro ordenamiento no deja espacio a la vocación “absolutista” de los derechos, dado que la solidaridad regula su expansión, el reconocimiento y el conflicto. Además, los derechos deben ser ejercidos en armonía con el bien común. Por lo tanto no hay ninguna afirmación

16. 1440/2003 de la Sez. Consultiva per gli Atti Normativi (Ad. 28.4.2003).

17. Donati, P., *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari 1993.

18. Sobre el equilibrio de los derechos, cfr. Spadaro, A., “I diritti della ragionevolezza e la ragionevolezza dei diritti”, en *Ars Interpretandi*, 2002, sobre todo p. 335 y p. 340 y, en particular, entre los primeros en la doctrina constitucionalista italiana: Bin, R., *Diritti e argomenti. Il bilanciamento degli interessi nella giurisprudenza costituzionale*, Milano, 1992.

apriorística de libertad, sino el reconocimiento de un continuo entrelazarse de los derechos entre sí y con las exigencias sociales y, por consiguiente, de la necesidad de un equilibrio¹⁸. Precisamente el equilibrio de los derechos se propone (y ya se ha propuesto) como espacio de compaginación “fraterna” de los derechos. Por eso la fraternidad actúa en el ordenamiento como solidaridad que nace de la ponderación entre ámbitos de libertad y está confiada, no a la intervención del Estado como sujeto activo de la relación jurídica, sino a la acción del Estado como ordenamiento jurídico. De allí que los mecanismos (legislativos y jurisdiccionales) de compensación tiendan a poner en evidencia las direcciones de desarrollo de las libertades individuales que dejen a salvo, y es más, promuevan las razones de la comunidad y, dentro de ella, de los más débiles. Por ejemplo, en la sentencia 167/99, ante un caso de conflicto entre derecho inviolable y una normal vida de relación, donde (en modo personalista) se reconoce la estrecha conexión con el derecho de salud y el derecho de propiedad (ex art. 42 de la Constitución) la Corte constitucional no duda en dar cabida a la cuestión de constitucionalidad suscitada por la oposición a los arts. 2 y 3 de la Constitución, imponiendo limitaciones al derecho de propiedad de un sujeto a favor de otros sujetos determinados, dado que la norma impugnada lesiona, obsérvese bien, “más en general el principio personalista que inspira la Carta constitucional, la cual plantea como fin último de la organización social el desarrollo de cada persona humana singular”.

Después de haber mostrado las principales direcciones de incorporación del principio de fraternidad en nuestro ordenamiento, parece oportuno, a modo de conclusión, atar cabos con las consideraciones expuestas al comienzo de este trabajo. No caben dudas de que el principio de fraternidad, tal como ha sido reconstruido a partir de los datos muchas veces fragmentarios ofrecidos por el ordenamiento jurídico italiano (en primer lugar por la Constitución) no tiene el mismo significado que este mismo lema encarna en la tradición jurídica y filosófica francesa. En Francia, en efecto, la *fraternité* nace y se desarrolla

en pleno clima revolucionario, es decir, en un ambiente cultural de tipo iluminista. La fraternidad padece de esta desviación, transformándose en un instrumento de asistencia a los ciudadanos indigentes por parte del Estado. Como ha subrayado un sociólogo francés, en Francia “el Estado, se ha asumido como garante de la ética de la fraternidad, lo cual impide la formación de espacios públicos autónomos independientes, siempre sospechados de reforzar la pertenencia a colectividades intermedias a costa de la pertenencia a la colectividad nacional”¹⁹. Por lo tanto, si se considera el milieu histórico, no se puede encontrar en la fraternidad revolucionaria la idea de una solidaridad confiada a la estructuración de lo social, a través de formaciones sociales responsables, tal como se la ha hecho aflorar de nuestro ordenamiento constitucional. La idea de formación social y de comunidad intermedia sonaba comprensiblemente sospechosa e inaceptable para el revolucionario francés.

En cambio, el principio de fraternidad asociado al sentido personalista pasa a través del reconocimiento y la valorización institucional de un tejido social rico y solidario (la comunidad), de un sistema de relaciones estructurado en formaciones sociales, en el cual se recrea continuamente la interdependencia entre los sujetos que es la base más durable de la solidaridad. La promoción de este tejido social interdependiente y (por eso mismo) solidario le permite al Estado perseguir los objetivos de desarrollo de la persona humana sin ocupar el lugar de las formaciones sociales intermedias, sino responsabilizándolas, promoviendo su lógica participativa e insertándose en ellas. Se trata, por lo tanto, de una fraternidad que sigue el modelo comunitario, de tipo ético, que no se basa entonces en las improbables convergencias espontáneas de intereses individuales y egoístas, ni en la transferencia integral al Estado de las tareas de asistencia de las debilidades.

19. Laville, J. L., *L'economia solidale*, tr.it., Torino, 1998, p. 156.

X

Vínculos relacionales y modelo de fraternidad en el derecho de la Comunidad internacional

por Vincenzo Buonomo*

1. Las relaciones en la Comunidad internacional: una lectura de los hechos

¿Es posible percibir la existencia de un modelo de fraternidad en las relaciones internacionales o señalar la fraternidad como uno de los instrumentos del cual disponen dichas relaciones y, más exactamente, su dimensión jurídico-institucional? Si observamos la dimensión global, o dicho más “técnicamente”, interdependiente que caracteriza a la Comunidad internacional contemporánea y, por lo tanto, al momento actual de la vida de la familia humana, se puede percibir fácilmente en qué medida está involucrada una pluralidad de participantes. Cabe mencionar los Estados (en las diversas estructuras y modelos), las formas de integración entre Estados (organizaciones y uniones intergubernamentales), como también los denominados actores no-estatales: las personas, las distintas expresiones y forma de asociación y organización de la sociedad civil, hasta las grandes religiones, el mundo de la empresa y de las finanzas. Una imagen variada, que ya no se puede limitar al tradicional diseño estatal del derecho internacional, sino que en cambio tiende a sostener que la realidad de la Comunidad internacional está hoy en una perspectiva ascendente que, desde la persona hasta los acuerdos internacionales, interesa a “todos”.

Sin embargo, considerando precisamente la naturaleza y la observancia de las normas que regulan las relaciones internacionales, emerge que en el aspecto jurídico el análisis de la realidad internacional se detiene antes de tiempo o incluso pierde significado por el predominio de la dimensión política. En efecto, ante un cuadro de conjunto determinado no sólo por un nivel ampliado de participación directa —ser “protagonistas”

es ya una necesidad— sino sobre todo por el hecho de que en el análisis de lo que sucede “más allá de las fronteras” de los Estados, la reflexión se hace casi siempre a través de la categoría de la política internacional, deteniéndose en su significado y en los “modelos teóricos” que la interpretan. Y esto sucede porque se considera que la política, entendida como momento de relación, no puede ser extraña a las relaciones internacionales.

Una perspectiva ciertamente interesante, pero que olvida —hasta parecer a veces extraño— lo lejos que está de las relaciones internacionales el concepto de política como arte de gobernar o como función de la autoridad. En efecto, gobernabilidad (*governance*) y autoridad (*government*) en su accionar ante cualquier comunidad no tienen que ver sólo con el momento decisorio, sino también con un perfil institucional: lo que constituye la estructura de la autoridad o el aparato. Un perfil, este último, que sigue siendo ajeno a la dimensión internacional o incluso —la idea es recurrente— tiene que mantenerse al margen para salvaguardar la tipicidad de la Comunidad internacional, considerada como “sociedad primitiva” desde el punto de vista estructural, según la regla que estima a cada miembro *superiorem non recognoscentes*. Una fórmula, esta última, que pertenece al lenguaje corriente de las relaciones internacionales, impuesta desde el inicio de los Estados nacionales de Europa del siglo XV, y utilizada también por los países de independencia más reciente, tanto en el proceso de descolonización como en la fase sucesiva de la conquista de la autonomía, como cláusula de salvaguarda de la soberanía ante posibles o latentes ingerencias externas.

Ésta es la razón por la cual, si de la dimensión política se pasa a considerar la específicamente jurídica expresada por el derecho internacional, es decir, por el ordenamiento de la Comunidad internacional, se advierte que las relaciones, la capacidad y la acción están abiertas solamente (o predominantemente) a una serie de sujetos —Estados, organizaciones intergubernamentales y algunas pocas entidades más— excluyendo una participación directa de otras formas de las que también se

registra una presencia internacional, de las cuales sin embargo el proceso jurídico no omite su capacidad de propuesta y eficacia de acción¹.

Dos características fundamentales dan forma y expresión a la calidad de sujeto internacional: la soberanía y la independencia. Si la primera se configura como el ejercicio efectivo de poder/autoridad sobre una determinada población residente en un territorio, la otra expresa directamente el principio de la paridad entre los sujetos y, por consiguiente, de su tendencia a sustraerse a funciones superiores de poder/autoridad.

Queda, entonces, el modelo relacional de tipo horizontal, operante en la Comunidad internacional, cuyo fin es garantizar la co-presencia de entes internacionales (Estados, organizaciones intergubernamentales), cada uno de los cuales conlleva su interés², vinculados por una relación que puede ser pacífica o conflictiva, pero que antes que nada es una relación necesaria³. Esto último es un presupuesto esencial, dado que impide a un Estado vivir “aislado” o sin contactos con los otros, imponiéndole que se relacione, incluso en situaciones de ausencia de equilibrio o de conflicto⁴.

Esta relacionalidad determina que los vínculos entre los “actores” de las relaciones internacionales, si bien construidas sobre “espacios soberanos” individuales, estén caracterizadas por comportamientos orientados a la defensa recíproca o a intentos de imponerse unos sobre otros para hacer prevalecer intereses o, más en general, posiciones de poder. En este sentido la soberanía todavía es usada como medio que permite a un Estado establecer alianzas u oponerse a otros, expresando

1. La referencia es antes que nada al rol que tienen los denominados actores no estatales en ámbitos como la cooperación para el desarrollo y la tutela de los derechos humanos.

2. Esto hace pensar en el concepto de interés nacional puesto en la base de las consideraciones de política interior y exterior de los Estados y aplicado a los distintos sectores de su actividad (militar, económico, comercial...).

3. Y hoy cada vez más obligado en nombre de la globalización.

4. Un ejemplo típico es la realidad contemporánea de las relaciones internacionales que no prevé más la ruptura automática de las relaciones diplomáticas entre dos Estados como preludio de un conflicto militar (o en el curso del conflicto mismo).

la categoría de la potencia (económica, militar, política, ideológica, tecnológica...) aunque acompañada de algunos principios fundamentales que, si bien poseen algún rasgo de problematización, son ya considerados inviolables y, en algunos casos, encuentran una codificación coherente en los principales instrumentos internacionales vigentes, como la Carta de las Naciones Unidas. Un ejemplo de ello es el principio de no ingerencia en los asuntos internos⁵ que preserva a un Estado de cualquier elemento de “perturbación” de la propia independencia que provenga del exterior, como también de posibles evaluaciones sobre sus acciones o sobre la actividad de su gobierno respecto de personas que residen en el mismo. Un principio que, por un lado, hoy aparece dramático —ante violaciones de derechos fundamentales de la persona y de los pueblos a los que la no ingerencia en los asuntos internos impide poner remedio—, y por otro, necesario, cuando un pueblo o un Estado quieren liberarse de una “influencia” externa o contener sus eventuales pretensiones. Una consideración análoga puede hacerse a propósito del dominio reservado⁶ (*domestic jurisdiction*), principio que parece calificar al Estado como único “árbitro” de todo lo que sucede en su territorio. También en este caso el interrogante es doble: ¿hasta qué punto un Estado puede rechazar, con el argumento del dominio reservado, los estándares elaborados a nivel internacional, por ejemplo en materia de protección ambiental? Por otra parte, ¿cómo tiene que ser considerado con respecto a la normativa internacional un Estado que presenta en su ámbito estándares más altos o más bajos, o requiera estándares particulares?

2. Relacionalidad y conflicto en la Comunidad internacional

Si, en cambio, a través de las categorías del derecho se observa más a fondo el desarrollo de las relaciones en la Comunidad internacional, se advierte cómo la dimensión societaria

5. Cf. Carta de las Naciones Unidas, art. 2.4.

6. *Ibid.*, art. 2.7.

ya no se puede reducir a una mecánica coexistencia entre una pluralidad de entes que presentan entre ellos características homogéneas o, por lo menos, similares. Como sucede con otras formas de coexistencia, lo que le da solidez al concepto de sociedad o de comunidad son ciertamente entidades semejantes u homogéneas —para las relaciones internacionales esto significa el principio de paridad—, pero que al relacionarse se encuentran teniendo que perseguir o tutelar los intereses que cada una de ellas conlleva, en una relación de necesaria reciprocidad. Evidentemente se trata de una reciprocidad que se manifiesta en comportamientos (activos o por omisión) análogos, por el cual un sujeto cumple con las obligaciones asumidas si el otro (o lo otros) hacen lo mismo. Por eso podríamos hablar de reciprocidad correlativa, típica de las relaciones que resultan de los tratados internacionales, fruto de relaciones ciertamente alejadas de vínculos de fraternidad.

Más exactamente, la tipología de relaciones que se instaura en la Comunidad internacional puede ser:

— *de tipo conflictivo*, cuando para satisfacer el interés de una entidad se sacrifica voluntariamente (con acciones o hechos) o indirectamente (mediante actitudes de omisión) el interés de la otra entidad. En relación a los Estados, se dan ejemplos evidentes de conflicto de intereses en una disputa territorial (dos Estados que quieren establecer su soberanía sobre cierto territorio en razón de una pretensión histórica, o para poder explotar sus recursos o garantizar su propia seguridad) o por conflictos de naturaleza económico-comercial (la aplicación por parte de un Estado de medidas proteccionistas de su mercado para contraponerse al interés de otro Estado de exportar su producción).

— *de tipo convergente*, cuando se perfila una compatibilidad entre los distintos intereses expresados por los miembros de la Comunidad internacional; o incluso cuando la satisfacción del interés de una parte no puede realizarse o completarse de ningún modo sin que el interés de la otra sea a su vez satisfecho (refiriéndonos siempre a los Estados, piénsese en el interés común de

los Estados ribereños de preservar el mar de la contaminación, o la coincidencia de intereses entre Estados limítrofes para la defensa contra el peligro de agresión por parte de terceros Estados).

Sin embargo hoy la evolución del derecho internacional permite señalar una tercera tipología de relaciones que se puede definir de solidaridad, cuando los diversos intereses convergen en razón de objetivos unitarios que surgen sobre la base de obligaciones comunes situadas por encima de la voluntad de cada Estado singularmente: es lo que se denomina obligaciones *erga omnes* no sujetas a vínculos de reciprocidad correlativa, sino más bien referibles a los principios fundamentales del ordenamiento internacional. Principios aplicados, por ejemplo, a la normativa de tutela de los derechos humanos o a las normativas que prevén responsabilidades por daños provocados al ambiente natural. Las posibles aplicaciones de estos principios se pueden ver también en aspectos decididamente nuevos, como los introducidos por el derecho penal internacional con la definición de una responsabilidad penal imputable también respecto de sujetos (individuos-órganos) considerados inmunes en períodos precedentes, pero no tan lejanos, en razón de la responsabilidad o cargo que ocupan.

Sin embargo, a pesar de la existencia de una reglamentación, el momento del conflicto no es extraño a las relaciones internacionales, aun a las que se basan en la solidaridad de intereses, y suele emerger cuando las partes son llamadas a procurarse los medios para la satisfacción de los respectivos intereses. Basta con pensar en la solidaridad de intereses para la defensa común, objetivo por el cual todos los Estados dan vida a formas de alianza: en este caso el momento del conflicto surge cuando el ataque de un tercer Estado está dirigido contra uno solo de los aliados y los otros se ven obligados a intervenir aunque razones diversas podrían impulsarlos a no hacerlo.

En conclusión, como en todo grupo social, el conflicto de intereses, efectivo o potencial, está presente en la realidad de la Comunidad internacional. Pero con una marcada par-

ticularidad: la solución está confiada casi exclusivamente a la función de las reglas (*governance*) que constituyen su ordenamiento jurídico, cuyo respeto requiere una efectiva buena fe⁷, no teniendo otro instrumento de resolución de conflictos que pueda invocar una función de poder/autoridad (*government*) superior a los sujetos. Aquí se ve con claridad el rol dominante y la función específica del derecho internacional, claramente dominados por el único objetivo de la relacionalidad.

En efecto, si se hace referencia a la teoría general del derecho, emerge que una sociedad no existe sólo sobre la base de relaciones entre los intereses de los miembros del grupo que la constituyen. Es necesario que también los conflictos de interés se compongan de una manera determinada o, por lo menos, que normas de conducta precisas (éticas y jurídicas) gobiernen las relaciones entre los sujetos. Dentro del grupo, en efecto, los conflictos de interés pueden ser objeto de diferentes evaluaciones, con el fin de alentar a los portadores de intereses distintos a asumir una conducta que logre dirimir los conflictos conforme a reglas y esquemas precisos.

También dentro del derecho internacional coexisten normas éticas —de convivencia y de conducta— y normas jurídicas que por su naturaleza son susceptibles a su vez de una aplicación coercitiva. Como en cualquier otra comunidad, la existencia de esas normas es lo que caracteriza a toda la sociedad en el sentido cabal del término, por lo que las relaciones entre los Estados —que como se ha dicho tienen naturalmente intereses propios, configgenti y solidarios— están reglamentadas por normas garantizadas por instituciones y medidas vinculantes y coercitivas.

3. La dimensión global de la interdependencia

Una superación parcial del tradicional enfoque del derecho internacional, estrechamente vinculado a la dimensión hori-

7. *Ibid.*, art. 2.2.

zontal de las relaciones entre Estados y a una reciprocidad sólo negativa, se ha consolidado con la acción de las instituciones intergubernamentales cuyo aporte se considera funcional al ejercicio de actividades “soberanas” y ha abierto la posibilidad de que se perfile una dimensión vertical de la Comunidad internacional. Una dimensión “efectiva”, es decir, entendida no como suma de las distintas soberanías, sino como manifestación de intereses colectivos de los Estados y también, cada vez más, de los pueblos que éstos representan.

Este enfoque no puede limitarse a la consideración de algunas realizaciones específicas (por ejemplo la institución del patrimonio común de la humanidad madurado en el contexto de las relaciones internacionales para proyectar una distribución “equitativa” de los recursos del planeta o la afirmación del principio de la buena fe en el respeto de los compromisos asumidos), sino que sirve para poner en evidencia de manera distinta todo el espacio jurídico del ordenamiento internacional, cuya acción es considerada cada vez más indispensable ante la insuficiencia de comportamientos individuales o incluso aislados. Una acción que se presenta como sustancial, además, cuando logra producir formas de entendimiento y de cooperación estables entre los Estados con modalidades cada vez más integradas, o cuando logra garantizar a cada uno de los actores involucrados, una capacidad de acción en el escenario internacional. Al ver esta evolución, la atención se dirige enseguida a las denominadas opciones globales que hoy se presentan como medios en condiciones de garantizar la estabilidad de las relaciones internacionales, aunque a menudo la voluntad y la conducta de un Estado o de un grupo de Estados tiende a limitar su alcance o a reducir esas opciones a simples instrumentos de coexistencia o de arreglo de conflictos⁸. Esto explica por qué, a

8. Se refiere, por ejemplo, a las reglas del comercio internacional expresadas en el ámbito de la Organización Mundial del Comercio y al rol de sus mecanismos de compensación y solución de las controversias (Panel) que sin embargo no logran eliminar las cuestiones que más impacto negativo provocan en el comercio internacional y, en particular, en la posición de los países más rezagados.

pesar de la existencia de distintas formas de integración entre Estados, una *governance* de los procesos vigentes, entendida como capacidad de expresar líneas de política común o reglas plenamente compartidas sobre las distintas cuestiones que caracterizan la vida internacional, resulta limitada. De allí que semejante objetivo, aunque perseguido mediante las formas y los procesos de institucionalización de la Comunidad internacional, por el momento todavía se expresa solamente por ese conjunto de principios y reglas que constituyen el ordenamiento internacional, con aplicaciones parciales o todavía iniciales y que, por lo general, excluyen a un buen número de miembros de la Comunidad mundial.

A pesar del valor positivo que se les puede atribuir, los avances más recientes vinculados a la dimensión global, dejan abiertos algunos interrogantes sobre el significado y el rol de la globalización. En efecto, uno se pregunta si la globalización es un criterio de lectura de las normas puestas en práctica en la Comunidad internacional contemporánea, y qué valor se le debe atribuir en ese contexto a las acciones que, por distintas razones, naturaleza y finalidad se producen en el ordenamiento internacional: ¿son la expresión de un lenguaje común? ¿O son, en cambio, un intento de establecer reglas comunes o criterios de interpretación uniformes?

Para comprender mejor la dimensión de estos interrogantes no hay que olvidar el aspecto directamente vinculado a la producción de las reglas internacionales. En efecto, el afirmarse de la técnica de la codificación también en el ordenamiento internacional ha ido quitando espacio, gradualmente, a las reglas consuetudinarias —al punto de considerarlas ya insuficientes ante el número de sujetos notablemente aumentado y portador de culturas jurídicas distintas— haciendo prevalecer el principio de la *ratio scripta*, pero además ha planteado problemas de uniformidad de interpretación y de aplicación no siempre resueltos.

Por lo tanto, si hay un aspecto que puede establecer una relación entre globalización y derecho internacional es, posible-

mente, el de la necesidad de uniformar el lenguaje y el significado de algunas categorías jurídicas generalmente compartidas, porque pueden expresar una unidad de puntos de vista y de valores considerados, si no obligatorios, por lo menos de orientación estructural para algunos ámbitos. Por ejemplo las actividades de cooperación, la tutela de los derechos humanos, la reglamentación de los conflictos, los procesos de agrupación entre Estados hasta formas más avanzadas de integración. Se trata de actividades cuya reglamentación ha pasado de la referencia a criterios o principios generales que confiaban a los Estados singulares la tarea de traducirlos a la práctica, a normas cada vez más específicas y detalladas.

Es un proceso que, con esfuerzo cotidiano, tiende a un doble resultado: por un lado, poder inspirar en principios generales e inderogables declaraciones, convenciones y otros actos jurídicamente relevantes en el plano internacional; por otro, hacer comprender cómo el derecho internacional no puede agotarse en las normas escritas, sino que debe tener una referencia a principios fundantes comunes. La tendencia es a considerar vigentes, también mediante instrumentos normativos concretos que regulan la praxis internacional, los valores expresados por la efectiva maduración de la conciencia de la familia humana.

Si va unido a una coherente voluntad de saber, el análisis concreto de cuáles son los modos y las técnicas que rigen las relaciones y la coexistencia entre los Estados no puede limitarse solamente a la praxis internacional —y por lo tanto quedarse en el plano de la relacionalidad—, sino que tiene que poder incluir la dimensión jurídica e institucional, observando en particular los modos con los cuales ésta, aún encontrado siempre formas nuevas y distintas, mantiene constante la referencia y la referencia a las reglas base de la Comunidad internacional.

4. La fraternidad en la dinámica del ordenamiento internacional

Por lo tanto, lo que puede modificar la dinámica de la relacionalidad en la Comunidad internacional es la maduración

de los principios o reglas base. Un aspecto que tiene que ver con la dimensión jurídico-institucional, que al mismo tiempo la continúa y compone, de la cual se debe tener en cuenta su cotidiana afirmación y actividad en el “gobierno” de la Comunidad internacional, de sus miembros, de sus instituciones.

Se trata, al fin de cuentas, del respeto concreto de las reglas por parte de los destinatarios, aun en la dinámica propia de cada ordenamiento jurídico y, por lo tanto, no inmune a fenómenos de divergencia en su aplicación, de conflicto interpretativo o de insuficiencia con respecto al avance de las situaciones.

Un dato positivo, por lo tanto, que sin embargo no se aparta de una marcada preocupación por el delinearse de situaciones que tienden a sacrificar las reglas base en nombre de un planteo exclusivamente pragmático, o a darle a las mismas una función relativa en los ritmos de aplicación y, antes todavía, en los contenidos sustanciales. Situaciones ciertamente complejas, pero que se presentan cada vez más controvertidas y por lo tanto capaces también de comprometer la estabilidad internacional y favorecer así una confrontación y un deterioro de las relaciones, degenerando en conflictos que, por la complejidad de las causas que los determinan, están destinados a prolongarse en el tiempo sin soluciones inmediatas y practicables.

Constataciones reales, pero que distan de poder justificar, por un lado, planteos que con conocimiento limitado sostienen la irrelevancia de las reglas internacionales o su subordinación al arbitrio de la potencia o, también, una aplicación deformada y discriminatoria; por otro lado, la defensa extrema de reglas, instituciones y estructuras que ya no están en condiciones de responder a las exigencias de estabilidad, seguridad, desarrollo, respeto de la dignidad humana.

Estas orientaciones se ven confirmadas en los hechos precisamente por el interés de esa cantidad de actores que hoy se dirige a los denominados escenarios mundiales —expresión insólita en el lenguaje internacional, pero ya de uso corriente— motivados por el deseo de comprender a fondo los hechos internacionales, pero vinculados a visiones parciales o

convencidos de poder proponer estrategias y soluciones inmediatas. El estudio de la realidad internacional, especialmente en el aspecto vinculado a las reglas, tiene necesidad de adquirir método, paradigmas y nociones que permitan realmente captar el avance o el retroceso de un camino hecho antes que nada por un orden jurídico que la Comunidad internacional recorre, con esfuerzo, pero recorre.

Precisamente sobre esta “falla de ruptura” o contraposición es donde se puede introducir la idea de fraternidad, como propuesta de un criterio de método y un principio válido tanto para la lectura de los hechos internacionales como para una atenta evaluación de los asuntos de la Comunidad internacional y de su ordenamiento jurídico. Por lo tanto, fraternidad como regla base.

Hay que considerar, ciertamente, que en el derecho internacional falta un elemento explícito (instituto, principio, norma) que pueda definirse como fraternidad, aunque la idea —con sus contenidos— es posible encontrarla en las manifestaciones concretas del ordenamiento de la Comunidad internacional.

El término fraternidad, en efecto, no parece encontrar mención directa, por más que sea en nombre de la fraternidad entre los Estados que se crean formas de alianza y de integración, como constatamos específicamente en los tratados que instituyen la Liga de los Estados Árabes (se habla de fraternidad por la “causa árabe”) o del disuelto Pacto de Varsovia, cuyas reglas de base hacían referencia a la “fraternidad socialista”.

Además la fraternidad es vista como impulso ideal a fenómenos de integración entre Estados vinculada a la denominada “visión pan”, como el panamericanismo, el panarabismo o el panafricanismo, además de ser considerada —es el caso de la Declaración de El Cairo, de 1964, que formalmente daba consistencia y estructura institucional al Movimiento de los No-Alineados— como uno de los objetivos que los Estados miembro querían alcanzar, entre ellos el de “construir un clima fraterno”.

Es interesante observar que en la *Encyclopedia of United Nations*, encontramos la expresión *Fraternization*, definida como “Término internacional usado para definir los contactos amigables entre militares de un ejército victorioso y la población civil del país derrotado”⁹. Por lo tanto, una referencia aplicada a la fase de “ruptura” del orden internacional (la guerra) que constituye lo opuesto de la idea de fraternidad, aunque el uso de la fuerza sea considerado como un “remedio” o un “instrumento” del cual disponen los sujetos de la Comunidad internacional y que el ordenamiento internacional regula y disciplina.

¿Qué valor atribuir, entonces, a esta idea? ¿Cómo hacerla entrar entre los principios fundadores del orden internacional?

Tratemos de considerar la evolución registrada por algunos de los principios o reglas básicas del ordenamiento internacional. Resalta, por ejemplo, que las “relaciones pacíficas” entre los Estados se han vuelto “relaciones amistosas”, como significativamente indica el pasaje de la Carta de las Naciones Unidas (1945) en la Declaración sobre las relaciones amistosas entre los Estados (1970); como también que el concepto de paz —que para el derecho internacional sigue siendo, a propósito, “polivalente”—, que de estar anclado en el presupuesto de la ausencia de guerra en la Carta de la ONU, hoy pasó a ser cada vez más la resultante de la dimensión de seguridad, como muestran las tendencias de la reforma de las Naciones Unidas¹⁰. O también, trasladándonos al tema de la justicia penal, ¿cómo imaginar la posibilidad de someter a juicio a los que son imputados de acciones criminales aun ocupando cargos a los que

9. Osmanczyk, E., *The Encyclopedia of United Nations and International Agreements*, Filadelfia-Londres, 1985, Volumen 1, p. 748.

10. Se refiere al documento de las Naciones Unidas, *Un mundo más seguro: nuestra responsabilidad común*, Doc. A/59/565, diciembre de 2004.

11. Es el tema de la justicia penal internacional “estructurada”, con los tribunales penales *ad hoc* (ex-Yugoslavia, Ruanda y Sierra Leona) y la Corte Penal Internacional.

el derecho internacional tradicionalmente atribuía inmunidad plena sobre sus actos¹¹?

Es una idea, en condiciones de proponer un modelo de intervención concreto y constituir, al mismo tiempo, un método de análisis también en la fase actual y en las proyecciones del siglo XXI. Una idea que puede ofrecer además ese fundamento ético-moral necesario para la interpretación de las normas existentes y cotidianamente vigentes en la praxis internacional, orientando así el análisis sobre la evaluación de lo que verdaderamente hay y se verifica en las relaciones internacionales y en la estructura de la Comunidad internacional.

Pero, ¿cómo favorecer una aplicación coherente del modelo de fraternidad a la función y al carácter que son propios del derecho internacional?

Antes que nada, hay que aclarar que si este planteo se lleva al plano de las reglas básicas del ordenamiento internacional no se confunde con lecturas positivistas o pragmáticas, sino más bien como instrumento para comprender los hechos y los acontecimientos de la vida internacional.

En cuanto a la praxis, la idea de fraternidad podría transformar la dimensión internacional, de lugar de coexistencia “necesaria” de los Estados, en realidad que, inspirada en la pertenencia común, realiza la convivencia entre entes —los sujetos de la Comunidad internacional— que son portadores de las instancias de pueblos y personas. Por lo tanto los sujetos, aun manteniendo la característica de la independencia y de la soberanía, y sin dejar de perseguir a través de sus aparatos el bien común de los pueblos, estarían llamados a actuar no limitados por su espacio soberano y por la población residente, sino a través de ellos para construir el bien común del “sujeto-humanidad”.

Encuadrado, en cambio, en las categorías de la teoría general del Derecho, la característica esencial de este modelo es que aspira necesariamente a una dimensión vertical de las relaciones internacionales que debe estar acompañada por la horizontal. Apunta, por lo tanto, a un perfil institucional que

debe acompañar al relacional, una suerte de gobernabilidad mediante las reglas. Una visión alejada del universalismo, de un abstracto internacionalismo o de un mundialismo cosmopolita, como también de la globalización, dado que no anula las identidades singulares, sino que las valoriza sin acentuar peligrosos “individualismos”, sino fundiéndolos en unidad. La imagen es la de la relación que en cada sociedad se realiza entre la dimensión individual y la relación comunitaria, distintas entre ellas, pero interdependientes.

5. Un aspecto específico: la fraternidad y los derechos humanos

Un ámbito en el cual la acción de la fraternidad se hace evidente en el del derecho internacional de los derechos humanos, que se ha vuelto central en la vida internacional, hasta configurarse como un componente que condiciona directamente a los pueblos, Estados y a la Comunidad internacional en su conjunto, incluidas las actividades que se desarrollan internamente en ellos.

Pues bien, el régimen normativo e institucional de tutela de los derechos humanos se ha estructurado en torno a tres momentos distintos, configurables como otros tantos modos de intervención del ordenamiento internacional en lo que se refiere a la previsión de obligaciones específicas de los Estados. En efecto, con respecto a los derechos fundamentales los Estados son llamados a:

- respetarlos, y por lo tanto abstenerse de acciones o prácticas que puedan limitarlos o incluso negarlos;

- protegerlos, adoptando medidas concretas para evitar que en el goce o en la tutela de los derechos de cada persona se introduzcan interferencias por parte de terceros;

- realizarlos, comprometándose directamente y en coherencia con las normas previstas, a darles plena efectividad, sin formas de discriminación.

Se trata de obligaciones que los Estados asumen y aplican en razón de una subsidiaridad que parte de las exigencias de las personas y las conjuga con la acción de los ordenamientos internos llamados a aceptar la normativa internacional o bien a remitirse a ella. Una subsidiaridad que encuentra luego aplicación en las disposiciones del derecho internacional fruto de la sinergia entre Estados, instituciones intergubernamentales y organizaciones de la sociedad civil.

La dimensión internacional, normativa e institucional, se vuelve entonces prioritaria en el sistema de garantía de los derechos humanos. Pero al actual interrogante de identificar los fundamentos éticos de las reglas en cuestión, de las competencias y de las actividades de los actores internacionales, se responde que la ética a nivel internacional “coincide con los derechos humanos” y, en particular, con los instrumentos jurídicos internacionales existentes. Por otra parte, ¿cómo no considerar que el proceso de reforma de la ONU, ya identificable en una estratificación de propuestas, está orientado en su conjunto por una perspectiva “basada en los derechos humanos”¹²? En una visión más general el mismo ordenamiento internacional —sus principios, estatutos y normas— es leído “a través de” los derechos humanos¹³, como también se vinculan a esta perspectiva las estrategias para el futuro de la cooperación internacional

12. Se trata, entre las últimas, de las propuestas contenidas en los Documentos: *Renovar la Organización de las Naciones Unidas: un programa de reformas*, Doc. A/51/950 de julio de 1997; *Reforzar la ONU: un programa para ir al encuentro de los cambios*, Doc. A/57/387; *Nosotros los pueblos: sociedad civil, Organización de las Naciones Unidas y gobernabilidad mundial*, Doc. A/58/817 de junio de 2004; *Un mundo más seguro: un compromiso para todos*, Doc. A/59/565 de diciembre de 2004; y en particular. *Por una mayor libertad: desarrollo, seguridad y respeto de los derechos humanos para todos*, Doc. A/59/2005 de marzo de 2005.

13. Se refiere al “Curso general de derecho internacional público” que dictó en la Academia de la Haya Th. Meron en 2003, *International Law in the Age of Human Rights*, en *Recueil des Cours*, vol. 301 (2003), pp. 9-490. Para comprender el enfoque ver en particular las pp. 21-23.

14. Resolución 55/2 adoptada por la Asamblea General el 8 de septiembre de 2000. Está en debate, e incluso recibe críticas muy fuertes, el que los Objetivos estén efectivamente integrados y/o inspirados por el planteo de los derechos humanos. Cf. lo que señala Ph. Alston, *A Human Rights Perspective on the Millennium Development Goals* (Paper prepared as a contribution to the work of the Millennium Project Task

sintéticamente delineadas por la Declaración sobre los Objetivos del Milenio¹⁴.

Pero si los parámetros éticos están dados por los derechos humanos —y más todavía por los instrumentos internacionales que los codifican— ¿de qué ámbito obtienen, estos últimos, su origen y contenido? Estamos ante una compleja crisis del fundamento cuyas causas fácilmente se podrían remontar a las diferencias de culturas, de visiones religiosas, de modelos de referencia, de visiones de lo social, de teorías económicas o de condición histórica. Como quizás también sería posible encontrar eventuales remedios, como trató de hacer la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos realizada por la ONU en Viena en 1993, introduciendo la denominada cláusula cultural en el intento de responder a un planteo cada vez más relativista de los derechos que se iban delineando. De este modo se olvida, sin embargo, que la crisis nace de una orientación que tiende a relativizar o incluso a negar el fundamento de los derechos —la dignidad humana— y los “valores” que esos derechos expresan. Y entre esos valores no se puede negar que está la fraternidad, invocada por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 en el Preámbulo —donde se reconoce la “dignidad intrínseca de todos los miembros de la familia humana” y que positiviza en el artículo 1 como obligación para las personas, titulares de derechos, a “comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

Por otra parte, el valor de la fraternidad se sitúa también como respuesta a la crisis de la universalidad que afecta el

Force on Poverty and Economic Development), del 27 de mayo de 2005, en particular el n. 5. La Asamblea considera imprescindible la conexión con los derechos humanos para que los *Objetivos* puedan ser alcanzados “por lo menos inicialmente”. Vinculada a la perspectiva de una superposición entre derechos humanos y *Objetivos* está la posición del Grupo Especial de Expertos de la Subcomisión de la ONU para la Promoción y la Protección de los Derechos del Hombre, encargado de elaborar “principios directivos” sobre la aplicación de normas y criterios relacionados con los derechos humanos en el contexto de la lucha contra la pobreza, cf. por último Doc. E/CN. 4/Sub.2/2005/20 del 6 de julio de 2005.

alcance y el significado de los derechos humanos. En efecto, únicamente considerando la pertenencia común de toda persona a la familia humana surge una primera respuesta a esta crisis: ¿son universales los derechos o es universal la persona humana? La dignidad humana, en efecto, no cambia con respecto a las coordenadas geográficas o a los acontecimientos históricos, sino que mantiene su unicidad de naturaleza y de valor también como elemento constitutivo de los derechos fundamentales. A esto se conecta además la definición de los derechos en sí mismos, sobre todo si, dejando de lado la estricta lógica jurídica —quizás para asumir otras categorías analíticas o epistemológicas que, aunque válidas, tienen que ser coherentemente distinguidas— se abandonan algunos pasajes esenciales según los cuales:

— se debe reconocer la relación directa entre derecho y sujeto, por lo que la tutela de un derecho está llamada a prever las situaciones en las cuales el sujeto-persona, en cualquier estadio de su vida, concretamente existe y actúa en relación a situaciones, actos y hechos jurídicamente relevantes;

— es necesario identificar claramente la efectiva naturaleza de un derecho, diferenciándola de la de un simple interés o necesidad;

— no puede haber una consideración diferente o un planteo selectivo para las categorías de derechos, en nombre de la indivisibilidad y de la interdependencia que existe entre los derechos en razón de la dimensión unitaria de la persona que es su titular;

— es necesario que enunciaciones y contenidos de los derechos fundamentales coincidan, y no sólo para darles efectividad y justiciabilidad, sino también para asegurarles una coherente evolución interpretativa.

En resumidas cuentas, en la dimensión del derecho internacional el valor de la fraternidad encuentra fundamento sustancial en la conciencia común de la humanidad que se ubica como motivo inspirador y de orientación de la normativa

internacional, elaborada coherentemente con la Declaración Universal, que de dicha conciencia es expresión. En ella se ha dado preferencia a intereses generales —es decir, propios de la familia humana— con respecto a intereses particulares, con específicas:

— obligaciones de conducta para la actividad de los Estados y para el funcionamiento de su ordenamiento jurídico aun distinguiendo los contenidos y el valor de cada acto en particular. En general tales obligaciones son expresadas por declaraciones de principio y, por lo tanto, consideradas como actividades de orientación;

— obligaciones de resultado, más directamente elaboradas mediante convenciones y a las que ulteriormente se hace efectivas y eficaces por mecanismos especiales de control parajurisdiccionales, limitantes de hecho de la conducta de los Estados.

En esta misma perspectiva una indicación concreta (no ciertamente exhaustiva) sobre los efectos de la fraternidad se la puede encontrar precisamente recorriendo la Declaración Universal, y en particular en el artículo 29 cuyas disposiciones dan a la dimensión individual del goce y efectivo ejercicio de los derechos humanos, una dimensión comunitaria: “Toda persona tiene deberes respecto de la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”.

Analizada a fondo y con la necesaria coherencia interpretativa, tal disposición presenta algunos elementos constitutivos del derecho internacional de los derechos humanos:

— es esencial la relación que se establece entre las personas para una completa realización de las aspiraciones de los individuos como también como base de la convivencia misma del grupo social de pertenencia. Es decir, un nexo construido no sobre la simple relación, sino sobre la reciprocidad en la cual encuentra fundamento el instrumento jurídico, puesto al servicio de esa convivencia para regularla y preservarla;

— el ejercicio efectivo de los derechos fundamentales tiene que reconocer previamente los correspondientes deberes de la

persona individual que emanan precisamente de su relación de reciprocidad con los otros y, por consiguiente, de su dimensión comunitaria;

— la relación jurídica se construye entre derechos, deberes y comunidad poniendo de relieve precisamente la comunidad en cuanto tal, como capaz de expresar, conservar y transmitir valores: en efecto, sólo en ésta “se puede desarrollar libre y plenamente” la personalidad de cada hombre, como por otra parte sostiene la Declaración y luego es retomado por toda la normativa internacional vigente;

— Se exige “una sociedad democrática” como base para el reconocimiento y el respeto de los derechos fundamentales. La dimensión institucional y la dialéctica interna de la comunidad deben ordenarse según los contenidos de la democracia, como garantía de un primado de la persona también con respecto a las funciones de la autoridad.

No caben dudas de que semejante planteo exige una visión unitaria de la dimensión de persona, que sobre todo sea consciente de poder vivir la propia dignidad y realizar plenamente las propias aspiraciones no en un exclusivo aislamiento, sino en una relación necesaria de complementación con los otros. Una reciprocidad que comienza por el pequeño ambiente del cual se forma parte, hasta la dimensión de toda la familia humana.

Un proceso en el cual la idea de fraternidad se vuelve esencial dado que la persona está llamada a vivir sus propios derechos con una actitud que no expresa sólo respeto, sino una capacidad de compartir los derechos con los demás, tanto en la situación particular de cada uno como en una proyección universal. Y todo esto teniendo clara la imagen de que el efectivo valerse de los propios derechos fundamentales tiene como presupuesto el goce de los mismos por parte de la comunidad en la cual se vive y, más ampliamente, de toda la familia humana. Sólo asumiendo la actitud de compartir los derechos con los demás —que, por otra parte, es fundirse en el otro, la fraterni-

dad— permite ver al otro no como término de oposición y de límite a los propios derechos fundamentales.

Además, la fraternidad puede inspirar una atención dirigida a los deberes, considerados y concretamente cumplidos hacia la propia comunidad, como también —de modo directo o indirecto— hacia las otras¹⁵. Deberes que entonces no son una limitación a los propios derechos, sino que se convierten en otras tantas garantías para el goce de los mismos.

El compartir este planteo, partiendo de la Declaración Universal, lejos de ser la resultante de una visión ideológica o de una perspectiva política particular, le permite un paso positivo a todo el sistema de las relaciones internacionales. Contribuye, en efecto, a la consolidación de un proceso que —aunque todavía en los inicios— ya está operando en el ordenamiento internacional, madurando en su interior principios generalmente reconocidos o que expresan un nivel general de autoconciencia de los protagonistas de la vida internacional, hasta constituir verdaderas y cabales obligaciones *erga omnes*¹⁶.

Principios de distinto alcance y expresión no en cuanto a la juridicidad sino a su efectividad que, diversificada, llega hasta la categoría de las normas imperativas, denominadas de *ius cogens*. Normas no definidas explícitamente en su naturaleza más que por el carácter de la inderogabilidad por parte de otras

15. Se presta muy bien a la ejemplificación la dimensión del derecho al ambiente, entre los más recientes que han surgido en el contexto del derecho internacional de los derechos humanos, cuya violación en un país puede tener consecuencias también en otros.

16. Cf. Gaja, G., "Obligations Erga Omnes, International Crimes and Jus Cogens. A Tentative Analysis of the Three Related Concepts", en J.H.H. Weiler-A. Cassese-M. Spinedi (eds.), *International Crimes of State. A Critical Analysis of the ILC's Draft Articles 19 on State Responsibility*, Berlin - New York, 1989, pp. 151-173. G. Strozzi, "I 'Principi' dell'ordinamento internazionale", en *La Comunità Internazionale*, XLVII (1992), pp. 162-187. Este tipo de obligaciones, precisamente por su alcance que involucra contemporáneamente a todos los sujetos del ordenamiento internacional, no desciende exclusivamente de normas consuetudinarias y convenciones, sino también —¿quizás sobre todo?— de las reglas de base. Cf. B. Simma-Ph. Alston, "The Sources of Human Rights Law: Custom, Jus Cogens and General Principles", en *American Yearbook of International Law*, 12 (1992), pp. 82-108.

normas del mismo ordenamiento, incluidas las que provienen del procedimiento de pactos, o bien expresadas por la manifestación de voluntad de los Estados, muchas veces considerada como una extensión de su soberanía.

Precisamente entre estas normas “vinculantes” o “imperativas”, que crean obligaciones *erga omnes*, se adscriben ciertamente también aquéllas en las que se basa todo el sistema del derecho internacional de los derechos humanos¹⁷, donde encuentra expresión del valor de la fraternidad.

17. En esta línea se ubica la posición de la Corte Internacional de Justicia en un *obiter dictum* contenido en la sentencia del 5 de febrero de 1970 sobre el caso Barcelona Traction, según el cual crean obligaciones *erga omnes* “principios y reglas sobre los derechos fundamentales de la persona humana “ (Cf. CIJ, Recueil 1970, p. 32). Cf. además F. Lattanzi, *Garanzie dei diritti dell'uomo nel diritto internazionale generale*, Milán 1983, en particular p. 120ss; K. Parker-L.B.Neylon, “Ius Cogens: Compelling Law of Human Rights”, en *Hastings International and Comparative Law Review*, 12 (1988-89), pp. 411-463; Y. Dinstein, “The erga omnes applicability of Human Rights”, en *Archiv des Völkerrechts*, 30 (1992), pp. 16-36.

XI
Fraternidad
y derechos humanos

por Marco Aquini

Si no hubiera habido dos conflictos mundiales en el siglo XX, y sobre todo la aberración nazi, ¿tendríamos hoy la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DH)? Es probable que, de cualquier manera, la humanidad se habría orientado a definir los principios comunes inherentes a la dignidad de la persona humana, pero sin duda los acontecimientos históricos le dieron un impulso decisivo para llegar, en menos de tres años, a la redacción de la DH. El proceso de redacción iniciado por el Consejo Económico Social de la ONU el 16 de febrero de 1946 se concluyó con la aprobación definitiva por parte de la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948. La Carta de la ONU aprobada en junio de 1945 preveía entre sus fines y principios en el art. 1, “el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión” y precisamente la falta de redacción de una declaración sobre los derechos del hombre, que debía adjuntarse a la Carta, había impulsado al presidente del Estados Unidos, Truman, a prometer la redacción en tiempos breves de un *Internacional Bill of Human Rights*.

Una de las primeras cuestiones que se debió afrontar fue precisamente la forma de la Declaración. Por una parte se proponía un acto legislativo de la Asamblea General, hipótesis descartada en vista de los limitados poderes asignados a la Asamblea en este campo, y por otra se pensaba en una Declaración que fuera complementaria a la Carta o parte integrante de la misma, utilizando el mecanismo del art. 108, que prevé la aprobación y la sucesiva ratificación por parte de dos tercios de los miembros de la ONU. Sin embargo, también esta segunda perspectiva encontró la oposición de los países que no entendi-

an asignar —a través de la Declaración— un carácter de obligatoriedad a la protección de los derechos del hombre, invocando el principio contenido en el art. 2, § 7 de la Carta, relativo a no ingerencia de las Naciones Unidas en las cuestiones que pertenecen a la competencia interna de un Estado¹.

Ya en la primera sesión de la Comisión de los Derechos del Hombre, el órgano de las Naciones Unidas encargado de redactar el texto, la dificultad fue superada haciendo valer “la idea de unificar una Declaración-manifiesto colectivo de principios y una o más Convenciones multilaterales o medidas internacionales que habrían definido tanto la naturaleza y el contenido de los derechos y de las libertades fundamentales que se debían garantizar, como la naturaleza y el alcance de las garantías internacionales a poner en práctica”².

Por lo que se refiere a las características de la DH es obligada la referencia a las precedentes Cartas de los derechos del siglo XVIII. Sin embargo la Declaración se diferencia de ellas por lo menos en tres aspectos fundamentales:

a) *La universalidad*. El pasaje del proyecto de una declaración “internacional” a una “universal” presenta dos significados importantes: el de superar la dimensión del acuerdo únicamente entre los Estados que habrían podido encontrarse más fácilmente incluidos en las previsiones de la Declaración y, por lo tanto, limitar su alcance en sentido geográfico-cultural. De superar, además, la misma centralidad del rol de los Estados en el acuerdo, no porque no sean los Estados los que aprueban la declaración, sino en cuanto lo hacen dentro de la ONU, organización con vocación universal, y que la centralidad le es dada

1. Sobre estos puntos y para un análisis racional del proceso constituyente cfr. Cassin, R., *La déclaration universelle et la mise en oeuvre des droits de l'homme*, Paris: Recueil des cours (II), Akadémie de Droit International, no. 31, 1951. Cassin ha participado en primera persona en la redacción de la Declaración como miembro del Comité de redacción.

2. Cassin, R., *Op. cit.*, pág 269. Esta solución ha encontrado aplicación con la adopción, en 1966, de dos Pactos internacionales distintos, referidos respectivamente a los derechos civiles y sociales y a los derechos económicos, sociales y culturales.

a la dignidad humana, superior al rol del Estado, y a la familia humana universal evocada en el Preámbulo de la Declaración³.

b) *Las precedentes Cartas de derechos*, se habían caracterizado como instrumentos en defensa de la autonomía del individuo ante la autoridad, también porque se habían afianzado en contextos históricos y territoriales bien determinados. Esta característica no se pierde en la DH, sino que se amplía en dos sentidos. Por una parte, el art. 28 subraya la necesidad de “un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos”. Esto debe entenderse —a mi criterio— en el sentido de que la responsabilidad de la realización de los derechos humanos corresponde también a sus sujetos políticos y sociales intermedios, tanto a nivel organizativo estatal, como a nivel de la libre iniciativa económica y asociativa. En segundo lugar, no es suficiente para que “se hagan plenamente efectivos”, que haya oportunas garantías a nivel nacional, sino que es necesario un marco internacional orientado a la protección y a la promoción de los derechos humanos, como además está previsto en la Carta de las Naciones Unidas.

Por otra parte, el art. 29, al subrayar que “toda persona tiene deberes respecto de la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”, evidencia también una responsabilidad individual por la realización de los derechos humanos, responsabilidad que el individuo ejerce en cuanto ciudadano, pero también como miembro de instituciones intermedias a nivel económico y social (por ejemplo en el rol de las empresas, de los sindicatos, de las ONGs, etc.) y más en general como miembro de la familia humana.

c) Un tercer elemento novedoso es *la definición de los derechos económicos y sociales*, considerados como uno de los pilares de la Declaración, “cuyo carácter es completamente nuevo en

3. En este sentido Cassin, *Op. cit.*, pág. 279 sostiene que “poco a poco ha madurado la idea de que, desde el momento en que el hombre tenía que estar en el centro de la Declaración, era imposible dejar a los Estados un rol exclusivo por el hecho de que eran los declarantes”.

el plano internacional y cuya fuerza no es para nada inferior a la de los otros”⁴. Se pueden considerar un fruto del compromiso de los movimientos cristianos y socialistas de mediados del siglo XIX hasta mediados del XX o como expresión de la matriz ideológica de tipo socialista que —entre otras— ha influido en la redacción de la Declaración⁵. De cualquier manera, su enunciación representa una parte consistente del texto, apenas inferior a los tradicionales derechos civiles y políticos.

El principio de fraternidad en la Declaración Universal

“Todos los hombres son hermanos. Dotados de razón y conciencia, son miembros de una sola familia. Son libres y tienen iguales dignidad y derechos”

Éste es el texto del art. 1 propuesto en junio de 1947 por el Comité de redacción de la Comisión de los DH en el primer documento de trabajo para la redacción de la Declaración.

El texto que luego fue definitivamente aprobado en 1948 será:

“Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

En un primer análisis advertimos que los conceptos expresados en la versión final ya están contenidos en el primer borrador redactado por el francés Bassin con el aporte de Malik (delegado del Líbano), al cual se debe la inserción de “dotados de razón”, y del miembro chino Chang que agregó “y de conciencia”⁶. La propuesta de este artículo no se daba

4. Cassin, *Op. cit.*, pág. 278.

5. Cfr. Sobre este punto, Compagnoni, F., *I diritti dell'uomo. Genesi storia e impegno cristiano*, 1995, pág. 77 y Cassese, A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, 1998, pág. 42-43.

6. Para el examen de los trabajos preparatorios nos hemos basado principalmente en el texto de Eide, A., (a cargo de), *The Universal Declaration of Human Rights: Commentary*, A., 1992 y sobre los documentos oficiales de las Naciones Unidas relativos a las reuniones de la Comisión de los Derechos del Hombre y de la Asamblea General.

por descontada, ya sea porque el trabajo preparatorio precedente coordinado por el Secretario de la Comisión bajo la supervisión de John Hymphrey había evitado cuidadosamente usar expresiones filosóficas que no enunciaran derechos “justiciables”, sea porque se tendía a introducir un texto semejante en el Preámbulo, pero no en el articulado de la Declaración. El paso siguiente para la redacción del texto se dio durante la reunión de la Comisión en diciembre de 1947 por obra de un grupo de trabajo presidido por Eleonore Roosevelt, con Cassin siempre como relator, que propuso el siguiente texto aceptado por mayoría en la Comisión:

“Todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben comportarse unos con otros como hermanos”.

Las principales enmiendas al texto anterior se deben a las propuestas de Cassin y de Romulo (el delegado filipino), que propuso eliminar la referencia a la familia humana (incluida en el Preámbulo); juntos introdujeron la referencia a la naturaleza, una forma de atender a la necesidad de indicar el origen de la razón y de la conciencia, sin adherir por eso a una visión religiosa. En el texto final esa referencia a la naturaleza ha sido quitada.

Por lo que se refiere a la fraternidad, Cassin y Romulo tuvieron en cuenta tanto la observación del delegado soviético Bogomolov, para el cual habría sido menos abstracto hablar de un deber de fraternidad, como también la propuesta de la señora Roosevelt de poner al principio los conceptos de libertad e igualdad.

De allí en más el art. 1 será examinado en el curso del debate tanto en el ámbito de la Comisión como del Tercer Comité de la Asamblea General, encargado de la redacción final de la Declaración. Al final quedó sustancialmente inalterado, salvo la aceptación de las observaciones sobre el uso de los términos

7. Tales cambios se dieron con el apoyo de la Comisión sobre la situación de la mujer y del mismo Consejo Económico y Social..

“masculinos” por el cual “hombres” será sustituido por “seres humanos”, y a “como hermanos” se preferirá “fraternamente”⁷.

Sin embargo las críticas más significativos fueron de un tenor muy diferente y tuvieron que ver con la propuesta de eliminar ni más ni menos el artículo y de transferir los conceptos al Preámbulo. El que jugó un rol decisivo también en este caso fue Cassin, que ante el Tercer Comité de la Asamblea General sostuvo: “En los diez años que nos han precedido, millones de hombres han perdido la vida precisamente porque estos principios han sido cruelmente despreciados. La barbarie, que el hombre consideraba ya sepultada, logró extenderse de nuevo por el mundo. Era esencial que las Naciones Unidas proclamaran de nuevo a la humanidad esos principios que habían llegado tan cerca de la extinción y que rechazaran explícitamente la abominable doctrina del fascismo”⁸.

Fraternidad y deberes con la comunidad

El primer artículo de la DH se presenta como transposición al plano universal de los tres principios de libertad, igualdad y fraternidad.

Según Cassin la DH tenía que incorporar, en efecto, los siguientes principios: 1) la unidad de la raza o de la familia humana; 2) la idea de que todo ser humano tiene derecho a ser tratado como cualquier otro ser humano; 3) el concepto de solidaridad o de fraternidad entre los hombres⁹.

Sin embargo, la fraternidad no se presenta únicamente como enunciación de un concepto, sino como un principio activo, motor del comportamiento, del accionar de los hombres, con una connotación esencialmente moral. De aquí que deba

8. Officials Records of the Third Session of the General Assembly Part I. GAOR C. 3, pág. 99.

9. Cassin expresó estas ideas a título de comentario al Borrador inicial preparado por el Secretariado de la Comisión DH. El documento ONU es E/CN4/AC1/SR.2, p. 2.

ser considerado —a mi criterio— en estrecha relación, por un lado, con el Preámbulo, en las partes donde apela a la idea de la familia humana y sitúa a la Declaración como ideal común que deben alcanzar todos los pueblos y las naciones, y por otra, con el art. 29 que introduce la idea de los deberes de cada uno para con la comunidad¹⁰.

La mención explícita de los deberes en una Carta de derechos, tiene distintas implicancias de carácter histórico y metodológico. Las Cartas del siglo XVIII tenían como principal preocupación ser un baluarte en defensa del individuo ante el arbitrio del soberano o del excesivo poder de la autoridad, y por eso se habían esmerado en definir sobre todo los derechos de libertad individual, aunque no dejó de haber algunas previsiones con respecto al deber de pagar los impuestos y de prestar el servicio militar en defensa de la patria¹¹. Mientras tanto, la situación histórica había evolucionado si se considera la difusión de los sistemas democráticos que favorecían la participación libre de los ciudadanos en la cosa pública; así ellos mismos podían conferir la autoridad a los gobernantes elegidos y ejercer sobre ellos un adecuado control. En este cambio de situación el reclamo a los deberes subraya el significado de cada

10. El vínculo entre la fraternidad y los deberes del individuo es sostenido por Cassin en *De la place faite aux devoirs de l'individu dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Melanges offerts a Polys Modinos, 1968, pág. 478-488. Entre otras cosas destaca el vínculo entre el deber moral de actuar en espíritu de fraternidad y el precepto bíblico “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

11. Cfr. l'art. 13 y 14 de la Declaración Francesa y el art. X de la Declaración de Massachusetts. Como también la Sección 8 de la Declaración de Virginia de 1776. Para una comparación entre las previsiones de la Declaración Francesa y las americanas ver el texto clásico de Jellinek, G., *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Ed. it. 2002 (con una introducción crítica de Giorgio Bongiovanni). En la Constitución francesa de 1795 se encontraba también una previsión de carácter general: “Todos los deberes del hombre y del ciudadano derivan de estos dos principios, grabados por la naturaleza en todos los corazones: no hagan a los otros lo que no querrían que les hicieran a ustedes; hagan siempre a los otros el bien que querrían recibir”.

ser humano a la construcción de la sociedad, local y nacional en primer lugar, pero también internacional.

En el art. 29 encontramos, además, el eco de la visión social inspirada por el cristianismo: “Cuanto más se considera a los derechos como universales, más se tiene el sentido del deber de respetarlos y no sólo por un concepto utilitarista del *do ut des* sino mucho más fundamental, porque es un bien para toda persona humana el poder realizarse a través del ejercicio de tal derecho o de los beneficios que le procura”¹². Pocos años más tarde Juan XXIII subrayará que la relación entre derechos y deberes en la misma persona es indisoluble y que en la vida humana hay reciprocidad entre ellos: “Por consiguiente los que, mientras reivindicán sus propios derechos, olvidan o no dan la debida importancia a los respectivos deberes, corren el riesgo de construir con una mano y destruir con la otra”¹³.

Se trata de una visión que se puede reconocer en otras tradiciones, como por ejemplo atestigua la respuesta de Gandhi a la encuesta promovida por la UNESCO en 1947, comentando el borrador de la Declaración Universal: “Todos los derechos que se deben merecer y preservar provienen de deberes bien ejercidos. Por eso el auténtico derecho de vivir lo tenemos sólo cuando cumplimos el deber de ciudadanía del mundo. A partir de esta afirmación fundamental es quizás bastante fácil definir los deberes del hombre y de la mujer y relacionar cada derecho con algunos correspondientes deberes que se deben cumplir primero. Todo otro derecho puede ser visto como una usurpación por la cual es difícil combatir”¹⁴.

Según el art. 29 los deberes se cumplen para con la comunidad. El uso de este término debe considerarse como un toma de distancia del identificarse únicamente con los deberes para

12. Compagnoni, F., cit., pág. 81.

13. *Pacem in Terris* nr. 15. A la temática de los deberes está dedicada una sección de la Encíclica de n. 14 a 19.

14. UNESCO (ed.), *Human Rights. Comments and Interpretations*. With an Introduction by Jacques Maritain, 1949, pág. 18.

con el Estado, ya sea porque una previsión de este tipo se consideraba cometido de las respectivas constituciones nacionales, sea porque el concepto de comunidad permite abarcar una responsabilidad más amplia, que va más allá de los confines nacionales. En efecto, si se está actuando fuera de la comunidad de pertenencia no por eso caducan los deberes que tienen que ver con el respeto y la realización de los derechos humanos universalmente reconocidos aunque, por ejemplo, el Estado donde uno se encuentra no los reconozca ni los proteja de manera adecuada.

Por otra parte, hay deberes que se ponen en práctica en ámbitos donde el Estado no interviene o debe intervenir lo menos posible. Pensemos en el ámbito familiar, en la pertenencia a asociaciones civiles y a comunidades religiosas, en comunidades indígenas, etc.

Por lo tanto, el llamado a la comunidad y a la plena realización en ella de la personalidad del individuo, abre la Declaración a un diálogo fecundo con las culturas que valorizan en su tradición el papel del contexto social en el que cada uno está inserto, sin por eso admitir visiones masificantes o anuladoras de la personalidad individual¹⁵.

Con respecto a los deberes individuales ante otras personas físicas, Cassin observa que “en este punto se tiene que lamentar la insuficiencia del debate y constatar que el art. 29, sede de la materia, no los trata (a diferencia de lo que hace con los deberes ante la sociedad) más que a través del problema de las limitaciones a las cuales cada uno está sometido en el ejercicio de su derechos y libertades, con el fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y de las libertades de los demás”¹⁶.

Esta falta de previsión no se debe considerar —creo yo— como deseo explícito de no tomar en consideración este aspecto, sino —como observa Cassin— debe achacarse al insuficien-

15. Se trata de un debate que implica, por ejemplo, la relación entre culturas, religiones y derechos humanos, de lo cual se ha discutido también en ámbitos institucionales como la Conferencia de Viena de 1993.

16. Cassin, *De la place faite...*, cit. pág. 486. Ver el art. 29 § 2.

te debate sobre este punto. La invocación a la fraternidad en el art. 1 está claramente enfocado, por otra parte, en el sentido de una responsabilidad interpersonal en los Preámbulos que preceden a los Pactos de 1966, directamente vinculados a la DH, donde encontramos la referencia a los “deberes para con los otros individuos y con la comunidad de pertenencia”. Un hecho sucesivo a la DH que ha puesto en términos más explícitos estos aspectos es la Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos, que en el art. 27 establece que todo individuo “tiene deberes con respecto a su familia y la sociedad, al Estado y a las otras comunidades legalmente reconocidas y a la comunidad internacional”, y en el art. 28, que tiene el deber de “respetar y considerar a sus semejantes sin discriminaciones y de mantener relaciones orientadas a promover, preservar y reforzar el respeto y la tolerancia recíprocos”.

¿Qué conclusiones podemos obtener, con respecto a la fraternidad en la Declaración Universal, de este análisis coordinado entre el art. 1 y el art. 29, teniendo en cuenta la referencia a la familia humana contenida en el Preámbulo?

La fraternidad es considerada como un principio que está en el origen de un comportamiento, de una relación que debe instaurarse con respecto a los otros seres humanos, “actuando los unos con los otros”, lo cual implica también la dimensión de la reciprocidad¹⁷. En este sentido la fraternidad se presenta, más que como un principio junto a los otros dos (libertad e igualdad), como el principio en condiciones de volverlos efectivos. Si consideramos las dos categorías de derechos contemplados en la DH, el ejercicio de la fraternidad es aplicable a ambos, también a los derechos de libertad, civiles y políticos, porque la fraternidad (...) es atención incondicional al otro y presupone

17. No se trata de la reciprocidad clásica del derecho internacional, por el cual un Estado hace a condición de que el otro o los otros hagan otro tanto. Es, en cambio, la perspectiva de una reciprocidad renovada, caracterizada por actos relacionales voluntarios no condicionados por el comportamiento del otro, en el cual sin embargo hay una “expectativa de reciprocidad”. Actos a su vez no limitados a una dimensión bidireccional, sino siempre abiertos a la relación con un tercero.

18. Mattei, B., “La république n’est pas fraternelle”, *Le Monde*, 21.05.2002.

que mi libertad no se puede realizar sin la libertad de los demás y que por eso soy responsable de ello”¹⁸.

Al mismo tiempo, la fraternidad no se puede reducir al concepto de solidaridad porque esta última no implica la idea de una efectiva paridad de los sujetos en relación y no considera como constitutiva la dimensión de la reciprocidad.

“Una cosa es ser solidario con otro asociándome a su causa y otra es ser su hermano. Hermano de alguien se es por nacimiento e implica una relación personal, no con la causa del otro, sino con el otro en cuanto persona, en cuanto miembro de la misma y única familia humana”¹⁹.

Esta “responsabilidad fraterna” enunciada en el art. 1 encuentra actuación en la previsión del art. 29 sobre los deberes para con la comunidad y, en clave extensiva, con los otros individuos. En esta perspectiva se amplía el espectro de sujetos sobre los cuales pesa potencialmente la responsabilidad de dar cumplimiento a los derechos humanos. Tanto la visión liberal como la socialista hacen pesar esa responsabilidad principalmente en el Estado: la primera, garantizando que el Estado asegure un mínimo de derechos a todos, sin preocuparse, sin embargo, de que los otros derechos sean efectivamente respetados en el libre juego de las fuerzas económicas y sociales; la segunda, ofreciendo una gama más amplia de tutela de los derechos, en particular los económicos y sociales, pero muchas veces en desmedro de las garantías de libertad individual y del desarrollo armónico de las personas. Los mismos sistemas de *welfare* que se han esforzado por conjugar libertad individual con protección social han entrado en crisis por el exceso de delegación a las autoridades públicas en las políticas de realización de los derechos, con consiguientes dificultades de sustentabilidad económica, pero también por el prevalecer de una escasa sensibilidad social parte de los ciudadanos.

19. Calvo, Cristina, “Pobreza y desarrollo”, Ponencia en el Congreso Nuevos horizontes de la economía de comunión, 10-12.09.2004 (de próxima publicación).

En cambio, la fraternidad “responsabiliza” a cada uno con el otro y, por consiguiente, con el bien de la comunidad y favorece la búsqueda de soluciones para la realización de los derechos humanos que no pasan todos necesariamente a través de la autoridad pública, sea ésta local, nacional o internacional. De ello deriva una valorización de las realidades asociativas y económicas que tengan por objeto perseguir tanto una ampliación de las libertades civiles y políticas, como una mejora de las condiciones económicas y sociales. Un mejor nivel cultural, educativo y ocupacional puede ser alcanzado con el concurso de fuerzas distintas, responsablemente fraternas dentro de cada comunidad de pertenencia y de la comunidad mundial.

Se ha afirmado autorizadamente que “el art. 29 nos asigna a todos una responsabilidad de proteger y promover los derechos contenidos en la Declaración. El individuo puede ser amenazado por el Estado o degradado por empresas transnacionales e instituciones financieras internacionales. Pero el mensaje del art. 29 es claro: el individuo tiene que trabajar para desarrollar los derechos humanos, tanto individualmente como en la comunidad y en cuanto miembro de un grupo no gubernamental en sentido lato”²⁰.

Este planteo se presta a una posible objeción: la de no definir con claridad los sujetos a los cuales les corresponde el deber de realización de los derechos tomados en consideración, y por lo tanto de volver abstracto el discurso sobre los derechos humanos. Al respecto hay que observar que la fraternidad tiende a ampliar los sujetos “responsables”, estimulando por eso una asunción de deberes y de compromisos que puede ir más allá de lo previsto a nivel nacional o internacional por

20. Robinson, Mary, “From Human Rights to People’s Rights: fifty years after the Universal Declaration”, en *Derechos del hombre, derechos de los pueblos*, 2002, pág. 29. Se trata de un discurso pronunciado por el entonces Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos del Hombre con motivo del 50° Aniversario de la Declaración Universal.

las autoridades públicas, pero no excluye o disminuye su responsabilidad, que de cualquier manera se podrá llevar a cabo con una intervención directa para la realización del derecho, o con la predisposición de un marco legislativo que favorezca la intervención de otros sujetos no públicos, dejando a salvo el objetivo fundamental que es justamente la realización del derecho. La fraternidad no es relegada a una mera dimensión voluntarista, sino que es también constitutiva de los poderes públicos. Por lo tanto, no excluye la definición de los sujetos llamados a realizar y proteger los derechos humanos, sino que evita que tal definición conduzca a un menor sentido de responsabilidad por parte de los que están en condiciones de dar una contribución importante para su realización.

Es interesante, al respecto, el pensamiento de Amartya Sen: “la tesis según la cual un derecho nunca es imperativo, a menos que vaya acompañado de una obligación perfecta correlativa, es muy criticable. En muchos contextos legales puede haber efectivamente algún mérito; pero los derechos defendidos en las discusiones normativas no son, muchas veces, títulos, poderes o inmunidades que sería bueno que todos tuvieran. Es decir, los derechos humanos son vistos como derechos comunes a todos, cualquiera sea su ciudadanía, y de los cuales todos tendrían que gozar sus beneficios. Y no es deber específico de ningún individuo asegurarse de que sean respetados los derechos de una determinada persona, pero el reclamo de hacerlos efectivos puede dirigirse, en general, a cualquiera que esté en condiciones de intervenir. El mismo Kant define como “obligaciones imperfectas” los reclamos genéricos y discute su importancia para la vida social; se trata de convocatorias dirigidas a cualquiera que esté en condiciones de hacer algo, pero la responsabilidad de hacer efectivos los derechos en juego no puede ser atribuida a ninguna persona o institución determinada”²¹. Sen además observa que puede suceder que de este modo los derechos no sean respetados, pero que de cualquier manera se puede estar

21. Sen, A., *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.

en condiciones de distinguir entre un derecho no respetado que una persona posee y uno que la persona no posee.

Fraternidad y derecho al desarrollo

En el contexto actual de globalización, caracterizado por una proliferación de sujetos que ejercen roles significativos para la realización de los derechos humanos (especialmente en el campo económico-social), la perspectiva de la fraternidad permite afrontar los problemas en clave no particularista o nacionalista, sino, en cambio, teniendo en cuenta que cada problema y cada solución tiene vínculos de interdependencia fraterna con otros pueblos y personas.

También la reflexión y la normativa sobre los derechos humanos se ha enfrentado con los nuevos temas que van emergiendo en el contexto mundial, identificando algunos derechos que se han puesto a la par o agregado a los previstos en la DH. Entre ellos, el “derecho al desarrollo”, contemplado en la Declaración respectiva aprobada por la Asamblea General en diciembre de 1986. Ésta ha sido el punto de arribo de un recorrido histórico que, a partir de la Declaración Universal, por impulso de los países en vías de desarrollo y del proceso de autodeterminación y descolonización, puso particularmente en evidencia las exigencias de los países subdesarrollados, no sólo de orden político (independencia), sino también de orden económico-social.

Ese acto se inscribe plenamente en el marco de las finalidades de las Naciones Unidas, entre las cuales es central la de “conseguir la cooperación internacional en la solución de los problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario”²² y no hay duda de que la búsqueda del desarrollo de todos los Estados miembros de la ONU forma parte de este ámbito. El Preámbulo de la Declaración reclama, en efecto, los fines y principios del Estatuto de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre,

22. Art. 1,3 del Estatuto de las Naciones Unidas.

las convenciones y resoluciones ya adoptadas sobre el tema, el derecho a la autodeterminación y a la soberanía sobre las propias riquezas y recursos naturales, la indivisibilidad y la interdependencia de los derechos del hombre, pero anticipa también dos principios que serán reiterados en el texto de la Declaración: el derecho al desarrollo constituye un derecho inalienable del hombre y el ser humano es el sujeto central del proceso de desarrollo.

Estos principios se repiten en el art. 1 y en el art. 2 de la Declaración en los cuales por una parte se agrega que “toda persona humana y todos los pueblos tienen derecho a participar y contribuir a un desarrollo económico, social, cultural y político, en el que todos los derechos del hombre y todas las libertades fundamentales pueden ser plenamente realizadas, y beneficiarse de ese desarrollo” (art. 1,1); por otra parte se subraya que el ser humano “tiene que ser por consiguiente el protagonista activo y el beneficiario del desarrollo” (art. 2,1). En estos dos artículos encontramos, entonces, el enfoque de fondo de la Declaración que no se presenta, a diferencia de la Carta Africana de los derechos del hombre y de los pueblos, como un acto centrado en los derechos de los pueblos de los cuales el derecho al desarrollo constituiría una de las principales expresiones, sino como un acto centrado en el derecho de la persona (ser humano) al desarrollo. Precisamente porque la persona es la “protagonista” se comprende el siguiente pasaje del art. 2,2, en el cual se afirma que “todos los seres humanos tienen la responsabilidad del desarrollo en el plano individual y colectivo, teniendo en cuenta las exigencias del pleno respeto de los derechos del hombre y de sus libertades fundamentales, lo mismo que de sus deberes para con la comunidad”. Aflora con claridad la universalidad y la indivisibilidad de los derechos del hombre, que serán explícitamente afirmadas en el art. 6 y reiteradas en el art. 9 como deber de los Estados de promover y alentar el respeto, además del deber (responsabilidad y deberes) de toda persona a procurar el desarrollo de sus propios pueblos y de la comunidad mundial. Los siguientes artículos,

del 3 al 8, ponen en evidencia la responsabilidad de los Estados en la realización del derecho al desarrollo, responsabilidad que se tiene que expresar tanto en el crear las condiciones nacionales e internacionales para tal objetivo (art. 3,1), como en el deber de colaborar unos con otros (art. 3,3), y también en la puesta en marcha de una acción sostenida para garantizar un más rápido desarrollo de los países emergentes (art. 4, 2). De la Declaración no se desprende sin embargo, una responsabilidad “en sentido único”, es decir, exclusivamente de los países desarrollados para con los países emergentes porque, en cambio, en muchos puntos se subrayan las responsabilidades que incumben a los Estados en el plano nacional; por lo tanto, involucran también a los países destinatarios de las ayudas al desarrollo en el deber de utilizarlas del mejor modo a favor de la propia población y, más en general, la responsabilidad de todos los Estados de obtener su propio desarrollo a partir de sus propios recursos de orden económico, social y cultural.

También se orientan en esta dirección los artículos 5 y 7, que por una parte se refieren a la necesidad de adoptar medidas para eliminar flagrantes violaciones de los derechos humanos como el *apartheid* y cualquier otra forma de racismo y, por otra, la promoción de un desarme general y completo bajo control internacional, con la perspectiva de destinar los recursos a los fines del desarrollo. Se trata de disposiciones que denotan el clima histórico en el cual fue formulada la Declaración, pero que no dejan de tener validez en nuestros días.

El artículo 8 contiene un principio muy importante para un auténtico proceso de desarrollo: el principio de la participación popular, con particular atención al rol de las mujeres, que se llama a los Estados a alentar. Este principio es coherente con el de la centralidad de la persona enunciado en los artículos 1 y 2.

El artículo 9 es una norma interpretativa de orden general, tanto con respecto a todos los aspectos del derecho al desarrollo enunciados en la Declaración (que son indivisibles e interdependientes y deben considerarse en un contexto unitario) como con respecto a los principios de las Naciones Unidas, de la

Declaración Universal y de los Pactos Internacionales referidos a los derechos del hombre.

Finalmente, el artículo 10 establece que “deben adoptarse medidas para garantizar el ejercicio integral y un progresivo refuerzo del derecho al desarrollo, incluida también la formulación, adopción y actuación de medidas políticas, legislativas y de otra naturaleza en los planos nacional e internacional”.

Rol de los Estados y visión del desarrollo integral

Un primer aspecto de la Declaración tiene que ver con el predominio del rol de los Estados para la realización del derecho al desarrollo a través de políticas adecuadas. Faltan referencias explícitas al posible rol de las ONGs y de las empresas, y la misma cooperación internacional es entendida primariamente como cooperación entre Estados. Este enfoque, probablemente, haya que achacárselo al recorrido histórico que ha llevado a la formulación definitiva del texto, con el rol predominante asumido por los gobiernos de los países no alienados, y también al hecho de que en los años sesenta y setenta la cooperación para el desarrollo era concebida en términos de asistencia económica de los países desarrollados a los del Tercer Mundo, privilegiando así una vez más la relación bilateral (rémora, en parte, de los vínculos coloniales) y abriéndose gradualmente a la dimensión multilateral de las organizaciones internacionales, que siguen siendo expresión de relaciones intergubernamentales. Los otros sujetos activos en el sector no eran considerados de manera autónoma o se destacaban en particular como órganos ejecutores de los programas de cooperación al desarrollo. A pesar de esto —como ya hemos dicho— no parece posible leer la Declaración en términos exclusivos de “obligación” de los países donantes con respecto a los países en vías de desarrollo.

Un segundo aspecto tiene que ver con el hecho de que el derecho al desarrollo haya sido definido como derecho humano de la persona y de los pueblos, y no sólo de los pueblos. La importancia de esto se vincula, por un lado, con el mantenimiento de la estructura de fondo de los derechos humanos,

derechos de la persona, pero también con la relación entre derechos y deberes que —como observábamos antes— funda una responsabilidad común para la realización de los derechos humanos, responsabilidad que no se puede confiar únicamente a la autoridad pública. El derecho al desarrollo lleva consigo una especie de obligación de poner en marcha comportamientos activos, que se deben convertir en políticas nacionales e internacionales concretas para su realización.

En la Declaración de 1986 esta obligación no se configura de modo exclusivo como obligación de los Estados, (aunque el art. 3 afirma que “los Estados tienen la responsabilidad primaria de crear las condiciones nacionales e internacionales adecuadas para promover la realización del derecho al desarrollo”) sino también como responsabilidad de todos los seres humanos (art. 2,2). Por lo tanto, están llamados a ejercerla no sólo como miembros de un Estado particular y a través de la participación en la identificación y realización de las políticas de desarrollo, sino también directamente, sobre la base del principio de subsidiaridad, a través de las organizaciones de la sociedad civil en las que participan (ONGs y otras), o bien ejerciendo concienzudamente su rol de consumidores o de emprendedores socialmente responsables. Por lo tanto, la Declaración anticipa una toma de conciencia que luego se ha podido desarrollar, sobre todo en los años noventa, con respecto al madurado crecimiento de responsabilidad por el ambiente, del cual también las Naciones Unidas se han hecho intérpretes a partir de la Conferencia de Río de Janeiro en 1992. Los procesos de globalización vigentes han acelerado a su vez, la necesidad de una consciente responsabilidad común ante el desarrollo, ya sea porque han aumentado los actores que interactúan en el sector (pensemos en el rol creciente de las empresas transnacionales y la incidencia de su actividad en los países emergentes) o bien porque la cuestión de desarrollo se entrelaza cada vez más con otras políticas estrechamente vinculadas al mismo, como las comerciales y financieras.

Un tercer aspecto que la Declaración pone en evidencia es una visión del desarrollo no sólo en términos económicos, o de mera transferencia de recursos o únicamente de asistencia técnica, sino sobre todo abarcativa de los aspectos sociales, culturales, de crecimiento de las comunidades políticas, de respeto por los derechos humanos, de construcción de la paz. También en este caso la Declaración anticipa por un lado, el enfoque que terminará consagrándose en el ámbito de las Naciones Unidas a través del concepto de “desarrollo humano”²³ y del cual se han hecho intérpretes los informes publicados por la UNDP desde 1990 hasta hoy; por otro lado, se da continuidad a una reflexión sobre el “desarrollo integral del hombre y de los pueblos” que había encontrado amplia consideración e impulso por parte del Magisterio de la Iglesia Católica²⁴.

Además, en la Declaración encuentra mención explícita la participación popular como factor importante del desarrollo y de la plena realización de los derechos del hombre (art. 8,2). Se trata de un elemento que se vincula tanto con la responsabilidad común para el desarrollo, de la cual se habló más arriba subrayando el rol de los sujetos no gubernamentales en este campo, como con el método que tiene que caracterizar la implementación de las políticas de desarrollo, para que tengan en cuenta el necesario compromiso, activo y responsable, de los propios beneficiarios de las acciones de desarrollo. Este método, presente sobre todo en el modo de actuar de las ONGs, en tiempos de la Declaración no estaba muy difundido entre los otros sujetos, comenzando por las oficinas gubernamentales responsables a nivel nacional y de las estructuras de intervención de los países donantes, como tampoco en las organizaciones internacionales especializadas.

23. Concepto que ha entrado con todas las de la ley en la programación de las políticas de cooperación de delle politiche de gobiernos y organizaciones internacionales.

24. Piénsese en la *Populorum Progressio* de 1967, pero también en las referencias

Fraternidad y deber de cooperación

La perspectiva de la fraternidad está estrechamente ligada —como se ha visto anteriormente— a la de los deberes, de la responsabilidad fraterna de las autoridades públicas y de los sujetos privados.

En la Declaración sobre el derecho al desarrollo se menciona explícitamente (art. 3,3) el deber de cooperación, referido a los Estados, que se debe leer en conexión con el art. 10 de la misma Declaración, que compromete a los Estados a poner en funcionamiento medidas concretas para la obtención de tales objetivos. También la doctrina que niega la existencia de un derecho de la cooperación al desarrollo, además de un derecho al desarrollo, está de acuerdo en considerar que subsiste en el derecho internacional una norma consuetudinaria que impone una obligación de cooperación²⁵. La división se plantea en cuanto a la posibilidad de definir una obligación directa de realizar el desarrollo de los individuos y de los pueblos. El problema tiene que ver con la naturaleza de los actos y su eficacia.

Respecto de la naturaleza de los actos es verdad que los que el derecho al desarrollo prevé expresamente, son actos de alcance regional (la Carta Africana), o también de alcance universal como la Declaración sobre el derecho al desarrollo, pero que de cualquier manera pertenecen al *soft law*. Creo, sin embargo, que es necesario considerar tales actos no en forma aislada sino en conexión con las otras disposiciones que, aunque no mencionen explícitamente el derecho al desarrollo, son sistemáticamente vinculables con éste. Entre éstas asume importancia particular el Pacto internacional con respecto a los derechos económicos, sociales y culturales que, en el art. 11, reconoce el derecho de cada individuo a un nivel adecuado de vida, además de la mejora continua de sus condiciones de vida y el derecho fundamental a liberarse del hambre. En el caso del Pacto se trata de una Convención internacional ratificada

contenidas en la *Mater et Magistra* y en la *Pacem in Terris*.

25. El deber de cooperación se basa además en los arts. 55 y 56 del Estatuto de

por los Estados miembros y luego convertida en norma plenamente operante en los respectivos ordenamientos internos. Pensemos, por otra parte, en la normativa de la Unión Europea en materia de cooperación al desarrollo, que ahora forma parte integrante de los Tratados, y en las normativas nacionales sobre la cuestión. Éstas no prevén de por sí un derecho al desarrollo, pero no dejan de manifestar la clara voluntad de la Comunidad internacional y de los Estados de alcanzarlo, siguiendo así la previsión del art. 10 de la Declaración sobre el derecho al desarrollo²⁶.

En el plano de la naturaleza del acto creo que se debe considerar a la Declaración como un acto de naturaleza programática, no directamente preceptiva, pero no por eso, en el plano de la eficacia, deja de establecer una obligación sobre los Estados firmantes: una obligación de hacer, de cooperar poniendo en práctica las medidas adecuadas para la realización del derecho a través de las intervenciones de distinta naturaleza a nivel internacional y nacional. Queda igualmente abierta la cuestión de la tutela jurisdiccional, es decir, de la posibilidad de hacer valer la lesión del derecho al desarrollo, tanto de parte de los Estados como de los individuos, problemática que, sin embargo, se inserta en el contexto más amplio de las formas de garantía a nivel internacional en lo atinente a los derechos humanos. Se ha constatado que “la violación de la obligación a cooperar a favor de países en vías de desarrollo no comporta, en efecto, ninguna sanción jurídica. La observación, en el plano del derecho internacional, es exacta. Lo que no excluye que, en los hechos, una obligación de cooperación esté constituida por la constante amenaza para la paz y la seguridad internacional

las Naciones Unidas.

26. En el ámbito de la Comisión de los derechos humanos se constituyó un Grupo de trabajo sobre el derecho al desarrollo entre cuyos cometidos estaba también el estudio sobre los fundamentos jurídicos del derecho al desarrollo y el reforzar su naturaleza vinculante.

27. Villani, Ugo, “L’evoluzione del diritto allo sviluppo nel diritto internazionale”,

que proviene de las relaciones de profunda injusticia entre los Estados y los pueblos y por la condición de subdesarrollo de gran parte de la humanidad”²⁷. Se trata de una indicación que, por una parte, debe impulsar a reforzar y mejorar los instrumentos existentes²⁸, y por otra, subraya que en el derecho internacional también pueden ser eficaces instrumentos no estrictamente jurídicos para obligar a los Estados a mantenerse fieles a los compromisos asumidos y hacer crecer la conciencia de la complejidad de la comunidad internacional.

La fraternidad lleva a una extensión, potencialmente muy amplia, de los sujetos sobre los cuales recae la responsabilidad del desarrollo y el deber de cooperación. Esta ampliación va de la mano de la necesidad —advertida en el actual contexto internacional— de hacer que los actores de la sociedad civil sean protagonistas de los procesos de desarrollo, desde la definición de los objetivos a nivel nacional e internacional, y no sólo ejecutores de planes decididos a nivel intergubernamental²⁹.

en *Volontari e Terzo Mondo* n° 4, 1997, pág. 54-55.

28. Se destaca en primer lugar la actividad de la Comisión de los Derechos del Hombre, de la Subcomisión para la Protección y la Promoción de los Derechos del Hombre y de los Comités instituidos de la Convención sobre Derechos Humanos, entre los cuales es de particular interés para nuestro tema el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CESCR), que anualmente examina algunos de los países firmatarios del Pacto correspondiente. Por lo que se refiere a las obligaciones que recaen sobre los Estados parte de tales Convenciones es importante notar que tanto el CESCR como la International Law Commission (ILC) han constatado tanto la existencia de obligaciones de comportamiento (*obligations of conduct*) como obligaciones de realización (*obligations of result*), incluyendo entre las primeras las obligaciones de establecer que sean actos progresivamente idóneos para la realización del derecho, obligaciones aplicables ciertamente a la esfera económico social, pero también a la de las garantías de orden civil y político. Al respecto, con particular atención en el derecho al desarrollo cfr. Salomon Margot E., “The nature of a Right: the right to a process in the right to development”, en AA.VV., *The right to development*, Franciscans International, 2003.

29. A esta exigencia han tratado de corresponder, por ejemplo, los planos estratégicos para la reducción de la pobreza, vinculados a las iniciativas de reducción de la deuda. En una perspectiva institucional que valoriza el rol de la sociedad civil como “sujeto constituyente” se sitúa también el documento redactado por un grupo de personalidades, por encargo del Secretario General de la ONU, como contribución

La fraternidad ofrece, además, elementos cualitativamente importantes a un aspecto que caracteriza la cooperación para el desarrollo: la idea de sociedad (*partnership*).

Una sociedad expresa la igualdad entre los sujetos involucrados en la cooperación: países desarrollados y países en vías de desarrollo; ONGs del Norte, con muchos medios económicos y organizativos y ONGs del Sur que trabajan sobre el terreno con pocos instrumentos y personal no formado; empresas multinacionales y cooperativas locales. Esta igualdad se expresa, en primer lugar, en términos formales tanto en ámbitos institucionales donde está vigente el principio democrático, como en el ámbito de acuerdos particulares para la realización de un programa de desarrollo. La fraternidad contribuye a hacer que esta igualdad sea sustancial, no sólo superando la mera dimensión de la ayuda y la asistencia, sino de algún modo la perspectiva misma de la solidaridad, que mantiene una diferencia de posición entre el sujeto solidario y el destinatario de la solidaridad. De hecho, la fraternidad se propone comprender quién es el otro sujeto con el cual cooperar, en todas sus características, en las potencialidades y riquezas, en los límites y necesidades, prestando atención a los aspectos de desarrollo global, no sólo económico, que tiene que proponerse tanto un Estado como una comunidad de aldea, un centro educativo como una cooperativa de pesca. Para esto es necesario despojarse de las propias categorías y parámetros de desarrollo, meterse dentro de las del otro sujeto con el cual se pretende poner en marcha la cooperación, de modo que emerja su camino de desarrollo, o que de la relación fraterna puedan aflorar necesidades o perspectivas no evidentes hasta ese momento.

La relación fraterna, en el marco de la reciprocidad, contribuirá a replantear el camino de desarrollo del sujeto institucional o económicamente más dotado, para buscar, por ejemplo, líneas de desarrollo que tengan en cuenta la sustentabilidad global y sus mayores responsabilidades. Ella, por otra parte, está “constitucionalmente” abierta a la relación con otros sujetos, tanto en el plano multilateral, como en el regional y/o local.

Construir sociedades para el desarrollo es uno de los objetivos para reducir la pobreza contenidos en la Declaración del Milenio; construir sociedades fraternas aumentará su calidad y eficacia.

Índice

PRÓLOGO.....	5
I. INTRODUCCIÓN AL PRINCIPIO OLVIDADO. EL REDESCUBRIMIENTO DE LA FRATERNIDAD EN LA ÉPOCA DEL TERCER '89.....	23
II. LA IDEA DE “FRATERNIDAD” ENTRE DOS REVOLUCIONES: PARÍS 1789 - HAITÍ 1791. <i>Pistas de investigación para una comprensión de la fraternidad como categoría política</i>	41
- EL EMBLEMA REPUBLICANO FRANCÉS EN LA REVOLUCIÓN DE 1789.....	43
1. 1789.....	43
2. Las raíces cristianas de los principio del tríptico.....	54
3. La acción de los Iluministas.....	57
- LA REVOLUCIÓN NEGRA.....	59
1. La situación de Haití al estallar la Revolución.....	59
2. La Francia revolucionaria y el aporte económico de las colonias.....	61
3. Los motivos culturales.....	66
III. FRATERNIDAD: EL PORQUÉ DE UN ECLIPSE.....	73
1. La perspectiva liberal democrática de Alexis de Tocqueville.....	76

2. La perspectiva conservadora de Agustín Cochín.....	82
3. La perspectiva de izquierda de Antonio Gramsci.....	86
4. Conclusión.....	91
 IV. LOS MITOS Y LA FRATERNIDAD ENTRE LOS HOMBRES:	
SIMONE WEIL Y EL “LUGAR” DEL ENCUENTRO.....	95
1. Lenguaje y humanismo universalista weiliano.....	97
2. El “espacio narrativo de relación”.....	104
3. Cristo y la fraternidad entre los hombres.....	107
 V. PARA UNA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA CATEGORÍA POLÍTICA DE LA FRATERNIDAD.....	117
De la tradición de Israel a la especificidad cristiana de la categoría de fraternidad.....	119
La cruz: lugar de fundación de la fraternidad.....	120
Perspectivas sociopolíticas de la fraternidad cristiana.....	122
 VI. FRATERNIDAD Y COMUNICACIÓN. EN PARTICULAR, FRATERNIDAD Y COMUNICACIÓN PERIODÍSTICA.....	127
PREMISA.....	129
DE LA <i>PHILIA</i> GRIEGA A LA FRATERNIDAD CRISTIANA.....	130
El mundo griego.....	130
El amor fraterno cristiano.....	132
Un nuevo pueblo.....	135
LA MALA FRATERNIDAD.....	138
La muerte del Padre.....	138
Las raíces de la violencia.....	140
El chivo expiatorio.....	143
La perversión de la fraternidad.....	144

LA DESAPARICIÓN DEL MUNDO REAL EN LA RED.....	147
Del modelo del mensaje al de la red.....	147
La comunicación autorreferencial.....	149
El periodismo-espectáculo.....	151
LA SUPRESIÓN DE LA IDENTIDAD.....	154
La interioridad superflua.....	154
La desvalorización de la fisicidad.....	156
CULTURAS Y REALIDAD.....	159
Generación y cultura.....	159
Tradición y traducción.....	161
Contenido trans-cultural y forma cultural.....	162
Más allá de la torre de Babel.....	165
DE LA FRATERNIDAD EN LO SAGRADO	
A LA FRATERNIDAD COMUNICATIVA.....	167
La nueva responsabilidad de la comunicación.....	167
Proceso estratégico y proceso comunicativo.....	169
CONCLUSIÓN.....	173
TEXTOS CITADOS.....	176
 VII. NOTAS SOBRE PARTICIPACIÓN	
Y FRATERNIDAD.....	179
Democracia y participación.....	184
Participación y democracia representativa.....	188
Los procesos decisorios	
de las administraciones públicas.....	191
Participación y <i>governance</i>	194
Entre inclusión y exclusión.....	197
Experimentar la fraternidad.	
El Pacto político-participativo.....	200
Participación y calidad democrática.....	202

VIII. EL PODER POLÍTICO

EN BUSCA DE NUEVOS PARADIGMAS.....	207
1. La modernidad y el realismo político.....	209
2. La radicalización del antagonismo.....	217
3. El poder y sus interpretaciones.....	219

IX. LA FRATERNIDAD

EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ITALIANO.....	227
1. Solidaridad vertical y horizontal.....	230
2. Personalismo constitucional.....	233
3. Personalismo y principio de fraternidad.....	236
4. Principio de fraternidad y equilibrio de los derechos.....	241

X. VÍNCULOS RELACIONALES Y MODELO DE FRATERNIDAD

EN EL DERECHO DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL.....	245
1. Las relaciones en la Comunidad internacional: una lectura de los hechos.....	247
2. Relacionalidad y conflicto en la Comunidad internacional.....	250
3. La dimensión global de la interdependencia.....	253
4. La fraternidad en la dinámica del ordenamiento internacional.....	256
5. Un aspecto específico: la fraternidad y los derechos humanos.....	261

XI. FRATERNIDAD Y DERECHOS HUMANOS.....269

El principio de fraternidad en la Declaración Universal.....	274
Fraternidad y deberes con la comunidad.....	276
Fraternidad y derechos al desarrollo.....	284
Rol de los Estados y visión del desarrollo integral.....	287
Fraternidad y deber de cooperación.....	289

Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2006,
en IMPRECO GRÁFICA, Viel 1448, Buenos Aires, Argentina.