# SEMINARIO "LIBERTAD, IGUALDAD, ¿FRATERNIDAD?"

ANTONIO M. BAGGIO, CRISTÓBAL ORREGO, PABLO SALVAT Y MIGUEL VATTER

Verbatim

CIENCIA POLÍTICA

El día 12 de abril de 2007 se realizó en Santiago el seminario académico "Libertad, Igualdad, ¿Fraternidad?, organizado por el Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. A propósito de la reciente publicación en español del libro *El Principio Olvidado. La Fraternidad*, su compilador, el profesor Antonio Maria Baggio (2006a), fue invitado como expositor principal para exponer los argumentos principales de este trabajo colectivo. Tres destacados académicos chilenos fueron los encargados de comentar la obra[1].

**Expositor:**

**Antonio Maria Baggio**. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Santo Tomás de Roma. Ha sido profesor invitado en la Universidad Estatal "La Sapienza" de Roma y en la Universidad Estatal de Milano-Bicocca. Ha dictado cursos en las áreas de ética social, ética pública y filosofía política. Su investigación se ha centrado, por un lado, en el estudio de los fundamentos de las doctrinas políticas y, por otro, en la crítica de las diversas formas del pensamiento ideológico. Como parte de su empeño público es copresidente del Movimiento Político por la Unidad; una iniciativa que involucra a políticos, académicos, estudiantes y ciudadanos, basada en la profundización teórica y en la práctica política de la fraternidad universal.

**Comentaristas:**

**Cristóbal Orrego**. Profesor de Filosofía Jurídica y Política de la Universidad de los Andes, es abogado de la Universidad Católica, Máster en Filosofía y Doctor en Derecho por la Universidad de Navarra. Su agenda como docente e investigador se centró en la Teoría Analítica del Derecho y Filosofía Jurídica Hermenéutica, es autor de algunos libros, entre ellos, *H.L.A. Hart. Abogado del Positivismo Jurídico* (1997) y también *Analítica del Derecho Justo* (2005). Ha dictado los cursos de Introducción al Derecho, Derecho Natural, Pensamiento Jurídico Contemporáneo y Filosofía Política. Ha sido profesor visitante en las universidades de Oxford, La Coruña, Notre Dame, Roma, Nacional Autónoma de México y Cambridge. Es columnista habitual del diario *El Mercurio*.

1 El Instituto de Ciencia Política agradece el auspicio del Instituto Italiano de Cultura. Se agradece también el trabajo de traducción y transcripción de Paz Luzzi, así como la organización general del evento que estuvo a cargo de Luis Muñoz.

**Pablo Salvat.** Profesor de Filosofía y director del Magíster en Ética Social y Desarrollo Humano de la Universidad Alberto Hurtado. Es Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Máster y Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Ha dictado los cursos de Teorías Contemporáneas de la Justicia, Ética Social, Filosofía del Derecho y Filosofía de las Ciencias Sociales. Su agenda de investigación se ha centrado en las relaciones entre ética, política y sociedad en Chile y América Latina; en particular, la dicotomía igualdad/desigualdad y la búsqueda de nuevos horizontes normativos para la política social. En esta perspectiva se inscribe su libro *El Porvenir de la Equidad* (2002).

**Miguel Vatter.** Profesor del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es Doctor en Filosofía de la New School for Social Research de Nueva York. Dicta cursos de Fundamentos de Teoría Política e Introducción a la Teoría Política. Sus áreas de investigación son la Historia del Pensamiento Político, Teoría Legal, Historia de la Filosofía Continental Moderna y Contemporánea. Ha sido investigador visitante en la Universidad de Postdam en Berlín y en el European University Institute en Florencia, Italia. Es autor del libro *Between Form and Events Machiavelli's Theory of Political Freedom* (2000), así como de artículos en los que estudia a Strauss, Schmidt, Althusser, Arendt, entre otros autores.

## PONENCIA PRINCIPAL:
## FRATERNIDAD Y REFLEXIÓN POLITOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

ANTONIO M. BAGGIO

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

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

Es esta operación de interpretación histórica militante la que crea el tríptico y nos lo transmite. El elemento nuevo es que por primera vez la fraternidad es presentada como un principio universal de

carácter político. Ciertamente, la fraternidad existía como idea y como práctica también antes de 1789. Sin embargo, se trataba de una fraternidad profundamente ligada a la vida cristiana. Es con el término "hermanos" que los cristianos se llamaban entre sí. De hecho, es éste el apelativo que aparece al inicio de las Cartas del *Nuevo Testamento*. En el transcurso de la historia, la fraternidad cristiana había sido vivida, había practicado la hospitalidad, había construido hospitales y hospicios para los pobres y para los ancianos, escuelas para los niños pobres. Es decir, había dado vida a prácticas y a instituciones que los países democráticos de la era contemporánea han consagrado como derechos ciudadanos, en nombre de la libertad y de la igualdad.

Antes que la libertad y la igualdad se afirmaran como principios y dieran inicio a la época de los derechos del ciudadano, la fraternidad había sido vivida en sustitución de estos principios, los que aún no habían ganado un espacio público. Es cierto que en algunos autores, tales como La Boétie y Fénelon, el tríptico llega a ser intuido como un conjunto de principios reguladores de la vida social[2]; y si se quisiera hallar su paternidad histórica, ciertamente no podríamos ignorarlos. Pero es sólo con la revolución de 1789 que los dos principios se vuelven constitutivos del orden político y se imponen. Desde ese momento, la fraternidad revolucionaria que los acompaña no puede identificarse con la fraternidad que los cristianos a lo largo de los siglos habían practicado. La fraternidad, junto a la libertad y a la igualdad, que se había transformado en un principio político en el espacio público, es otra cosa; y los mismos cristianos deben comprender su nuevo significado. Pero también la libertad y la igualdad, que en el período histórico sucesivo a 1789 se han encontrado frecuentemente en competencia entre ellas, tienen en el tríptico un significado original e inédito; se caracterizaron como libertad fraterna e igualdad fraterna. Sin embargo, los tres principios, juntos en el tríptico, viven un dinamismo de relaciones que crea significados inexplorados, y que la historia sucesiva no logrará mantener unidos. En consecuencia, el tríptico se disolverá en conflictos entre sus componentes; pero el tríptico ha existido, ha osado anunciar una época y ha trazado el horizonte, aunque desapareciendo de inmediato, casi en el acto mismo del anuncio.

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

## Fraternidad como exigencia y pregunta

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

a) Sobre la tipología "externa", que tiene que ver con las relaciones entre las áreas geopolíticas y económicas en las que se divide el planeta, por ejemplo las relaciones Norte-Sur, preferiría no entrar en la infinita variedad de modalidades posibles; sin embargo, me limito a señalar como signo

[2] Para el pensamiento de La Boétie y de Fénelon sobre la fraternidad, ver: Baggio (2006b: 54-57).

paradojal, pero muy significativo del fenómeno que nos interesa, el hecho que los indicadores del subdesarrollo encuentren aplicación no sólo en los países en vías de desarrollo, sino en aquellos más fuertemente industrializados, para compenetrarse en los diferentes "mundos": primero, segundo, tercero y cuarto. Hace algunos decenios se pensaba que estos conceptos correspondían a delimitaciones geográficas precisas; hoy, en cambio, existen un tercer y un cuarto mundo dentro del primero y del segundo; no compuesto por inmigrantes recientes y pobres, sino generados a partir de la incertidumbre del sistema; es decir, por la fragilidad que continúa acompañando a las realizaciones de los principios de libertad e igualdad;

b) Es justamente la tipología "interna" de las sociedades mayormente industrializadas, en las cuales la producción de bienes (materiales y culturales) es exorbitante respecto a las necesidades de la población –y por lo tanto se diría que libertad e igualdad han tenido una realización satisfactoria– que el problema se presenta en el modo más inesperado. En estas sociedades siguen existiendo amplias franjas de pobreza, que han sido denominadas de diferentes maneras por diversos estudiosos. Se habla, por ejemplo, de sociedad de los "dos tercios", en la cual la mayoría de la población (justamente los dos tercios) no entiende o no logra encontrar los motivos racionales para socorrer a la minoría necesitada; al punto que ha habido quien se ha preguntado si un cierto modo de hacer funcionar la democracia no produzca por sí misma, fisiológicamente, la desigualdad (Nervo, 1995). Otros estudiosos subrayan la permanencia –también en las sociedades industrialmente más desarrolladas, capaces de absorber continuamente nuevos sujetos en el interior del mecanismo productivo– de una *underclass* compuesta por población marginada o marginal, y que el funcionamiento fisiológico de la economía de mercado no logra recuperar, sino que por el contrario, ella misma produce (Auletta, 1982; Wilson, 1987).

En estas condiciones comenzó a zigzaguear la *tentación de renunciar a la idea de que los grandes principios universales de la democracia sean realizables en nuestras sociedades vastas y complejas*[3]. En algunos casos tenemos la pura y simple renuncia a luchar para mantener un horizonte ideal de pensamiento, para contentarnos con aquello que parece fácilmente posible. En otros casos, los principios universales se modifican; se modulan de manera diferente; casi como si se quisiera cambiar la perspectiva de la cultura política, pero sin dar un aviso explícito. La sociedad contemporánea tiene, de hecho, una gran capacidad de transformación que involucra profundamente al orden del pensamiento. Es decir, que sabe producir nuevos "trípticos"; inéditas combinaciones de principios de actuar que, también cuando no se presentan a través de un pensamiento fundacional, o cuando no desarrollan una ideología explícita, en realidad se convierten en formidables principios prácticos y normativos de la vida cotidiana. En nuestras sociedades las transformaciones ocurren sin que nadie nos lo advierta; sin que aparezcan carteles con "instrucciones para su uso". Nos encontramos inmersos en un ambiente diferente al que nacimos; y diferente de aquel donde se tomaron las elecciones existenciales más importantes. Los significados de las cosas cambian y la sociedad toma una orientación diferente; como un gran barco que gira suavemente en el agua, mientras que todos se ocupan de otra cosa.

Zygmunt Bauman (2007), por ejemplo, ha abordado estos deslizamientos de los significados analizando justamente el tríptico de 1789; el que contenía, subraya él, "la declaración esencial

[3] Ver el razonamiento de Robert A. Dahl y su discusión en: Baggio (2003).

de una filosofía de vida [...] La felicidad es un derecho humano y la búsqueda de la felicidad es una tendencia humana universal [...] Y para alcanzar la felicidad los seres humanos tienen que ser libres, iguales y fraternos". Para Bauman el tríptico expresaba la convicción de que la felicidad, aun cuando esencialmente tiene que ver con la vida personal, tenía un fuerte vínculo con la construcción de las condiciones sociales más favorables para su persecución por parte de los individuos. La felicidad, por lo tanto, era entendida como fruto de la búsqueda personal, *pero ésta tenía que ver también con el espacio público*, por lo que se entiende que no es posible ser felices individualmente dentro de una sociedad socialmente infeliz. El tríptico revolucionario, en opinión de Bauman, ha sido sustituido por otro en la actualidad. La fórmula que actualmente aflora para el objetivo (inmutado) de la búsqueda de la felicidad, escribe él, se podría expresar con los términos de "seguridad" (en vez de la libertad), "paridad" (en vez de la igualdad), y "red" (en vez de la fraternidad).

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

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

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

Frente a la manifestación de la crisis, Edgar Morin (1993: 166), por ejemplo, sostiene la incapacidad general de "pensar la crisis": "Incapaz de considerar el contexto y el complejo planetario, la inteligencia ciega genera inconscientes e irresponsables". Pero no por esto se está autorizado a desistir; por el contrario, él subraya la necesidad de echar a andar un nuevo proceso de aprendizaje, que supone la superación de la racionalidad "racionalizadora", para llegar a una inteligencia capaz

de interiorizar nuevas "normas antropo-éticas", basadas en principios tales como la comprensión, la solidaridad, la compasión, que se inscriben todas en el horizonte de la fraternidad universal.

En *Terre-Patrie*, Morin y Kern (1993: 178) recuperan la libertad, la igualdad y la fraternidad como principios de tipo programático para la realización de una plena democracia planetaria, subrayando el rol de la fraternidad como criterio dirimente: "El llamado de la fraternidad no debe solamente superar la viscosidad y la impermeabilidad de la indiferencia. Debe vencer la enemistad. [...] y el problema clave del cumplimiento de la humanidad es el de ampliar el *nosotros*, de abrazar, en la relación matri-patriótica terrestre, cada *ego alter* y de reconocer en él un *alter ego*, es decir, un hermano humano".

Morin (1993: 176-177) interpreta la fraternidad en clave de humanismo *feuerbachiano*: es decir, se trata de sacar al amor de la petrificación en la cual –en su opinión– lo han puesto las religiones y "abstracciones". Justamente, la no-religión de Morin, la convicción de la ausencia de salvación, les abre la tarea de la fraternidad, en la perspectiva de compartir un destino mortal: "he aquí la mala nueva: estamos perdidos [...] Tenemos que cultivar nuestro jardín terrestre; lo que quiere decir civilizar la Tierra. El evangelio de los hombres perdidos y de la Tierra-Patria nos dice: tenemos que ser hermanos, no porque nos salvaremos, sino porque estamos perdidos". Es importante esta adhesión a la fraternidad por parte de Morin, que declara la no-pertenencia a la comunidad de los creyentes; es decir, a la comunidad de los hermanos que se sienten tales porque están salvados. Pero no parece extraña esta sensibilidad no-creyente desde el punto de vista cristiano. Si la redención realizada por Cristo es real, ha tocado la naturaleza de cada hombre volviéndolo hermano de cada uno de los otros. Por tanto, no se pueden sorprender entonces los cristianos si un no cristiano descubre la dimensión fraterna en la medida que es hombre, sin preocuparse de darle un fundamento teórico. Una de las paradojas en las que es rico el cristianismo, de hecho, es justamente esto: el haber creado las condiciones para una comunidad fraterna mucho más amplia que la de la Iglesia visible.

He encontrado una conclusión acorde con estos puntos en Ignacio Massun (2004: 261), el cual también desarrolla un razonamiento desde el interior de una adscripción religiosa. Como conclusión de su análisis sobre las ideologías políticas tradicionales, apuntando a las perspectivas del futuro, llama la atención sobre la fraternidad, como principio regulador de los otros dos del tríptico; y considera la fraternidad como virtud de los ciudadanos en la cual deben ser educados. Pero una virtud de ciudadanía es algo universal, no sólo religioso: "una vez más debemos aclarar, que aunque estas ideas se originan en el mensaje cristiano, trascienden la misma fe religiosa, porque contienen un mensaje humanístico que la filosofía puede recoger, sin necesitad de dotarlas de una dimensión sobrenatural".

Desde este punto de vista –aquello de la no renuncia a construir una sociedad verdaderamente humana– se abre camino la idea de que vivimos una especie de "déficit" en la reflexión política; el cual luego se manifiesta también en la praxis y que puede ser colmado sólo a través de la plena recuperación –en la praxis y en el pensamiento políticos– del principio de fraternidad. Pero atención, esta posición no expresa simplemente el anhelo de aquellos que Max Weber (1976: 119) criticaba como almas románticas embriagadas. Se funda, en cambio, en la existencia de importantes experiencias de la historia política contemporánea, que han visto la presencia caracterizadora de la fraternidad, lo que introduce el siguiente punto de nuestra reflexión.

**Fraternidad como experiencia y como recurso**

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

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

b) Como experiencias de pacificación social durante los procesos de transición política están los casos de Sudáfrica y de Ruanda. Desmond Tutu nos señalaba la imposibilidad, para Sudáfrica al día siguiente del *apartheid*, de afrontar con medios legales formales todos los problemas relacionados con la reparación de las injusticias y las reparaciones por el período de la segregación. El país no podía permitírselo desde el punto de vista económico, pero tampoco podía sostener el impacto provocado en la opinión pública y en la vida civil, por el hecho de recordar día tras día, y en el modo conflictivo y lacerante con que se desarrollaban los procesos en los tribunales, las infinitas violencias de las décadas anteriores. Sería una manera de recordar que habría multiplicado el dolor y la rabia y que le habría impedido a la nueva Sudáfrica empezar de nuevo. Tutu cuenta que se recurrió a medios que pueden conducirnos a la categoría de fraternidad: "nosotros sostenemos que existe otro tipo de justicia, la justicia restitutiva, hacia la que apuntaba la jurisprudencia africana tradicional. El núcleo de esa concepción no es la pena o el castigo. En el espíritu de *ubuntu*, hacer justicia significa antes que nada, cicatrizar las heridas, corregir los desequilibrios, sanar las fracturas de las relaciones, tratar de rehabilitar tanto a las víctimas como a los criminales, a los que se les da la oportunidad de reintegrarse en la comunidad que habían ofendido con su crimen" (Tutu, 1999). En Sudáfrica, así como en Ruanda[4], se verificó que el florecimiento de un país está vinculado a una doble necesidad: la de mirar de frente a la verdad y la de perdonar;

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

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

[4] Para el caso de Ruanda ver: Bührer (1996) y Thiriot V. (2006).

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

Se despliegan así acciones de gran importancia. Cito como ejemplo la obra de mediación de los conflictos actuada por la Comunidad de San Egidio en numerosos casos, entre los cuales el más conocido es quizás el de Mozambique[5]; o las perspectivas de renovación política abiertas por el Movimiento Político por la Unidad de Chiara Lubich, que tuvo justamente en América Latina un momento de notable importancia, en el congreso "Ciudades por la Unidad" en junio del 2005 en Rosario, Argentina[6]. En relación a este y otros fenómenos, la estudiosa brasilera Ana Maria de Barros (2006) comenta así la ausencia de debate sobre la fraternidad en las "facultades tradicionales de ciencia política": "al contrario de esta posición, vemos crecer este debate en los circuitos alternativos a las universidades, reuniendo organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales y grupos religiosos". Al volver a proponer el tríptico se puede obtener, en opinión de Barros, una fundamentación adecuada de los derechos humanos, capaz de vencer la indiferencia social y de dar una justificación a la toma de responsabilidad.

Lo que he desarrollado son rápidas observaciones; alusiones más que argumentaciones. De todas maneras, espero haber logrado transmitir –ciertamente no respuestas– pero por lo menos la convicción de lo oportuno que es plantearse las preguntas acerca de la fraternidad.

## COMENTARIOS A LA PONENCIA PRINCIPAL

### Cristóbal Orrego

Les agradezco la invitación. Voy a comentar algo de lo que se ha dicho, haciendo también referencia a alguno de los artículos recopilados en este interesante libro.

En primer lugar quisiera decir que el problema de la fraternidad, para convertirse en una categoría propiamente política, parece ser paralelo –aunque en sentido inverso, por así decirlo– al problema de la universalidad; de la universalidad de la Humanidad que pasa por encima de las distinciones de raza, nación, clase o sangre. En efecto, hermanos son quienes pertenecen a una misma familia, y las familias son grupos que se distinguen unos de otros. De modo que la misma idea de una "fraternidad universal" parece oponerse a la realidad de la división de los hombres en familias. Con otras palabras, la "fraternidad universal" tiende a poner en entredicho la realidad social básica –la familia– que posibilita la fraternidad real, la que nos permite tratar a otro como hermano, es decir, precisamente, no como a cualquier hombre.

Lógicamente, cuando las comunidades políticas están muy diferenciadas también se pueden encontrar sustitutos de la fraternidad, que, como decía el profesor Baggio, sean fraternidades

5 Ver: www.santegidio.org

6 Ver: www.mpu.org.ar

*encapsuladas* o limitadas al interior de un determinado grupo. El profesor Baggio mencionaba a la masonería; pero también podemos considerar, como hace uno de los artículos aquí recogidos, los modos de considerarse hermanos dentro de determinadas fronteras (paradigmáticamente, la pertenencia a una patria), que, llevados a sus extremos, pueden ser las distintas formas de nacionalismo. De manera que la fraternidad puede constituir un valor positivo y hasta puede ser una categoría de convivencia, en la medida en que exista una estructura, un contexto que se cierra a lo que es completamente universal, pero, al mismo tiempo, con la condición de que se eviten los extremos de la exclusión de los otros (los extranjeros).

Yo soy hermano de mis hermanos y tengo con ellos una relación especial porque hay algo, la pertenencia a una familia incluyente y excluyente, que me distingue y los distingue de otros que están más lejos de nuestra familia. De manera semejante, la "fraternidad" con quienes *no son mis hermanos*, pero son mis prójimos como vecinos o conciudadanos o compatriotas, requiere de una causa de inclusión y de separación y/o de distinción políticamente y hasta espacialmente estructurada: mi barrio, mi ciudad, mi patria. Luego la fraternidad como principio político, como una categoría que es al mismo tiempo universal y política, constituye a la vez una novedad y un problema, un problema que parece que sólo podría resolverse en la medida en que se resolviera otro problema clásico de la filosofía política, que es el de una unidad política universal.

La evolución que nosotros hemos tenido en el mundo, lo que se ha llamado ahora "globalización", apunta hacia una ilusión de una posible unidad política universal, dentro de la cual fuera posible esa fraternidad universal. En la historia de la humanidad, hasta donde yo alcanzo a ver, la única institución donde se ha experimentado una *fraternidad universal* –en el sentido de ser a la vez incluyente de todos los humanos *en principio*, pero excluyente de quienes no se integran en ella– es la Iglesia Católica. La experiencia de esa fraternidad universal o católica solamente es posible porque la Iglesia se presenta *a la vez* como un pueblo y como una familia; es decir, es posible para ella porque asume en su autocomprensión dos categorías que son incompatibles entre sí en el mundo secular: ser un pueblo que no excluye a otros pueblos y ser, *a la vez*, una familia que no distingue entre familias. Naturalmente, este oxímoron solamente se hace posible sobre la base de otros más increíbles: el Dios-Hombre, la Unidad-Trina de un Ser Único, la Virgen-Madre, el Rey-Crucificado. La fraternidad universal que hemos conocido hasta ahora –pues las declaradas por las ideologías de la Modernidad eran, ya se vio, ilusorias–, que es la fraternidad católica, solamente podía existir mediante una apelación a lo trascendente: el "Pueblo *de Dios*", la "Familia *de Dios*".

Solamente un milagro –un poder divino– puede hacer que la pertenencia a un pueblo sea lo mismo que la pertenencia a una familia, y que de ella no se excluya a nadie que pertenezca, a la vez, a otro pueblo y a otra familia.

La naturaleza y la dificultad del milagro se ve clara si se repara en lo siguiente. La misma Iglesia Católica, por lo menos hasta el siglo XX, ha puesto mucho énfasis en el "dentro" y el "fuera", que era condición de fraternidad, de manera que estar dentro de la Iglesia Católica a través del bautismo, a través de los vínculos de la comunión eclesial, era constituir una especial fraternidad. No es que la Iglesia se negara a la apertura universal hacia todo el resto que estaba afuera de la Iglesia. Por el contrario, había una misión que cumplir, a saber, atraer a los demás y hacerlos entrar en el interior de esa estructura universal, la Iglesia Católica.

Me parece extremadamente difícil, problemático, transponer esta categoría de la fraternidad desde esta estructura, donde se ha podido realizar de manera universal, es decir, la Iglesia Católica, al ámbito de la política.

Supongamos que se logra, a nivel de instituciones políticas, algo parecido a lo que ha sucedido en la Iglesia durante el siglo XX, en general.

Si ustedes recuerdan hay una famosa Carta del Santo Oficio al Obispo de Boston, a mediados del siglo XX, en la que se condena una interpretación rígida del dogma católico *Extra Ecclesiam Nulla Salus* ("fuera de la Iglesia no hay salvación"). El sacerdote Leonard Feeney, activo en la diócesis de Boston, sostenía que nadie se podía salvar fuera de la Iglesia, y esto con independencia absoluta de su responsabilidad en ese hecho y ni aunque tuviese el deseo implícito de pertenecer a Ella. Feeney interpretaba este dogma católico en el sentido más material posible. La Santa Sede condenó su interpretación, y, poco después, excomulgó a Feeney por su rebeldía, aunque sin declararlo formalmente hereje. Gracias a Dios, Feeney fue reconciliado con la Iglesia por Pablo VI, quien le levantó la excomunión unos años antes de su muerte, sin obligarlo a retractarse de sus opiniones teológicas heterodoxas. El *affair* Feeney y la Carta al Obispo de Boston es un hito en el proceso de toma de conciencia en la Iglesia Católica sobre el alcance de su propia universalidad. La idea de una pertenencia por deseo implícito está presente en varios padres de la iglesia, en Santo Tomás de Aquino y en prominentes autores eclesiásticos: no es una novedad teológica propiamente dicha. Sí es una novedad, no obstante, en la conciencia generalizada de los miembros de la Iglesia, el darse cuenta de que puede haber varias formas de pertenecer al *alma* de la Iglesia aunque no se esté presente en su *cuerpo*, de la misma manera que se podría estar en el cuerpo de la Iglesia –por el bautismo– y no estar en su *alma*, por la pérdida de la unión con Dios mediante la caridad.

En ese sentido, la Iglesia Católica misma, la más universal de las organizaciones de la fraternidad entre los hombres y los pueblos, ha tenido un crecimiento, una profundización en la doctrina sobre su misma universalidad, que en nada se opone a la interpretación de la Iglesia como el Pueblo de Dios al cual están convocados todos los hombres.

Mas volvamos a la cuestión de la fraternidad como principio político. La pregunta política es: ¿hemos llegado a un proceso de unidad entre los miembros de distintas comunidades políticas, y al interior de una comunidad política, de un país, por ejemplo, a un proceso de unidad entre quienes compiten por el poder político o entre quienes tienen distintas visiones del bien común, a un proceso –digo– semejante al que se ha dado al interior de la Iglesia Católica?

Mi opinión es que no; que eso no ha sucedido y es difícil que suceda. Soy pesimista, quizás; pero tal es mi visión descarnada de lo que realmente sucede.

Puede que haya procesos políticos en los que una referencia a la fraternidad sea la última tabla de salvación. El profesor Baggio se ha referido a los casos de Filipinas y de Sudáfrica. Nosotros podemos mencionar el caso chileno. Se trata de procesos de transición en los cuales una gran cantidad de gente ve que las exigencias estrictas de la igualdad o de la justicia podrían hacer colapsar una finalidad urgente, más importante, que es la reconciliación, algún grado al menos de paz en la convivencia y en la misma confrontación de las diferencias. Por lo tanto, todo el mundo está dispuesto a renunciar a una parte de lo que considera una exigencia de justicia estricta para encontrarse en un terreno que podríamos llamar, si se quiere, de fraternidad.

La fraternidad en tales casos es como la última tabla de salvación de una situación de crisis social aguda o de conflicto político agudo. No es algo que se perciba como una categoría política que haya de operar de manera continuada. Más bien parece que, superada la emergencia, se acaba otra vez la fraternidad. O quizás resurgen con más fuerza las fraternidades *enclaustradas*, y comienza nuevamente el aspecto agonal de la política.

Mi visión se contrapone a lo que ha expuesto el profesor Baggio. La mía es, quizás, una posición más pesimista que la que puede tener él. No obstante, puede haber una salida, en la que yo no había pensado, lo reconozco, hasta que oí la presentación del profesor Baggio. Él dice que es vicepresidente de un Partido Político por la Unidad. Es algo así, ¿o no? ¿Entendí bien?

**Antonio M. Baggio –** El Movimiento Político por la Unidad no es un partido. Es un movimiento que actúa con los políticos, pero con políticos de distintos partidos y de distintos países porque considera, y lo consideran también los políticos que trabajan con nosotros, que la fraternidad puede vivirse justamente en la diferencia. De hecho, otra cosa que permite hablar de fraternidad son los movimientos que la viven.

**Cristóbal Orrego –** Me lo ha aclarado perfectamente, gracias. No es un partido político. Mejor: es un movimiento más amplio que interviene para conseguir que se viva este ideal de la fraternidad. Yo entiendo precisamente que una de las funciones que originalmente pretendía tener la comunidad católica como Iglesia, considerada así universalmente, era ésa precisamente.

Me parece que es una desgracia que los procesos de concretización de la acción política hayan hecho que, incluso a nivel de católicos, se haya olvidado completamente el lema de San Agustín: en lo necesario unidad, y en lo demás libertad, y en todo caridad.

Quizás mediante este tipo de movimiento se podría conseguir que la fraternidad fuera entrando como un ideal en el orden de la política. Sin embargo, pienso yo que está preñado de esos riesgos o de esa dificultad que consiste en que no encuentre una estructura que mantenga esa fraternidad.

Termino poniendo un ejemplo. Vuelvo otra vez a los hermanos al interior de una familia. Yo, en otra época, cuando tenía menos canas, hacía muchos campamentos con niños. Había una forma muy elemental de darse cuenta si dos niños eran hermanos: ¡se golpeaban entre sí!, ¡peleaban entre sí! En cambio, con los otros, tenían que medir bien cuáles eran sus límites. Alguien podría pensar que se trata solamente de un mal ejemplo, que ésos no son los verdaderos hermanos; que los verdaderos hermanos son todos buenos. Esto, claro, es una ilusión. Todo el mundo sabe que los niños buenos son los que están de visita en una casa. Los hermanos tienen que captar la realidad que les circunda y parte de ese captar la realidad –a veces, no digo que sea el ideal de vida permanente– es encontrarse con lo otro duramente real, encontrase en una situación de conflicto.

Cualquier ideal que promueva la fraternidad sin darle su lugar adecuado al conflicto tampoco es compatible con la verdadera fraternidad. Es decir, tenemos que ser capaces de pelear como hermanos. Esto puede parecer más utópico que la misma idea de fraternidad en la política; pero yo prefiero pelearme con un hermano –lo he hecho muchas veces: soy de una familia de 11 hermanos y oportunidad tuve–, pelearme con un hermano y después, al día siguiente, hacer algo juntos, jugar fútbol juntos, lo que sea, antes que vivir la farsa de que no hay conflictos.

Por eso pienso que hemos de conseguir dos cosas: estructuras políticas e institucionales en las cuales se pueda vivir esa fraternidad, se puedan tender esos puentes, y, en segundo lugar, no ocultar los conflictos sino que sacarlos a flote, e incluso pelear con los hermanos que están en un partido político opuesto, por ejemplo, o que están en un país opuesto. Es decir, necesitamos instituciones de intercambio e inclusión y reconocimiento del conflicto, procurando de que esa fraternidad que queremos que sea universal suavice los conflictos para que no lleguen al odio, que es lo que rompe la fraternidad.

Pienso que la ira no siempre rompe la fraternidad, pero el odio sí. Una política de la fraternidad puede ser compatible con el conflicto, con la contraposición aguda en el terreno público, porque tenemos visiones contrapuestas de lo que sería mejor para un país. A esto hay que añadirle ese suavizante que se da en la familia por pertenecer todos o por proceder todos de un mismo padre, otro gran tema que está muy bien tratado en uno de los artículos, al que habrá que hincarle el diente.

Es decir, por mucho que aspiremos a una gran fraternidad con personas que no reconocen un origen común, en algún momento habrá que abordar el problema de cómo puede darse esa fraternidad si no hay alguien que esté por encima, cosa que en el terreno político también es muy importante porque sin autoridad no hay política. Yo no puedo ser hermano de mis conciudadanos si no reconozco una misma autoridad. Incluso cuando no me gusta la persona concreta que ejerce la autoridad, prefiero tener esta autoridad sobre mí, aunque no sea la de mi partido –vamos a decirlo así–, porque, cuando se ejerce la autoridad o cuando se dicta una ley, aunque yo no esté de acuerdo con todos los pormenores de ese ejercicio de la autoridad y de esa ley, tengo una estructura común bajo la cual puedo sentirme hermano con otro que no piensa como yo. Si no tuviéramos esa autoridad –reitero: también en el caso en que uno discrepa de quien la ejerce–, si no tuviéramos esa autoridad común, tampoco podríamos compartir la fraternidad con quienes discrepan agudamente o protagonizan, dentro de los márgenes que excluyen el odio, las diversas formas legítimas del conflicto político.

### Pablo Salvat

Agradezco la invitación del profesor Rodrigo Mardones y por su intermedio, al Instituto de Ciencia Política, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, el formar parte de esta mesa en torno al libro compilado por el profesor Antonio Baggio.

De entrada tengo que felicitar la iniciativa del profesor Mardones, más aún, en cuanto proveniente de las ciencias políticas; "ciencias" que, en su pretensión de tal, muchas veces dejan de lado la discusión, debate e impacto políticos de nociones que no pueden resolverse o disolverse en planteamientos empírico-formales o estadísticos.

Desde un punto de vista personal, puedo contar al respecto que, en los primeros planteos reflexivos en torno a cómo y desde dónde rearticular ética y política en la actualidad, tuve la idea de que una posibilidad era empujar hacia una nueva articulación de ideales tan centrales de la modernidad como libertad e igualdad, desde justamente esa no por casualidad "*olvidada*" noción de fraternidad; cara a tradiciones religiosas y también políticas. En particular, debido a su reivindicación por algunas utopías políticas, así como en la señera Revolución Francesa, punto

de engarce de la reflexión del profesor Baggio. Sin embargo, por motivos que no logro reconstruir en este momento, dejé posteriormente de lado esa posibilidad de nueva articulación. La pregunta entonces que surge del texto es si se debe y se puede poner a la fraternidad como categoría de la política, y no solamente como condensando un determinado tipo de relaciones intersubjetivas. Dicho de otra forma, si puede fungir de manera adecuada no sólo en los espacios de la vida privada, sino también en aquellos pertenecientes a la vida pública. O si ella puede articular el va y viene entre el mundo privado y el mundo público, sin generar *confusiones* o exigibilidades que no parecen tener en el mundo actual buen destino. Más que respuestas al respecto, tengo a compartir dudas e interrogantes con ustedes.

El nuevo contexto marcado por una globalización modernizante con rasgos neoliberalizantes en lo ideológico y de capitalismo liberal en lo político, señala, en sus consecuencias para las sociedades y la vida de las personas, la pertinencia de una indagación en torno a la suerte que haya podido correr el principio de la fraternidad en la reflexión ético-política. Principio no sé si "olvidado", como quizá vapuleado y traducido de otra manera en el marco de sociedades y culturas pretendidamente laicizadas, bajo la influencia directiva de una singular alianza entre economía (capitalista), ciencia y técnica. Las consecuencias de este nuevo contexto globalizador se hacen sentir: trizadura del contrato social típico, fragmentación del vínculo mutuo, mercantilización y tecnologización de la coordinación social de la acción, desvanecimiento de la propia idea de sociedad, por colocar algunas. Poner esas consecuencias sobre la mesa revela de buenas a primeras el posible destino, al menos como idea reguladora, del llamado a una fraternización universal o universalizable como categoría política. Digo, a primera vista, porque justamente el plantear una tarea para la categoría de la fraternidad en el espacio público, enganchada en un andamiaje procedimental, es algo al parecer nada evidente.

Más que enfatizar una mirada que se detiene en los defectos reales o supuestos de la Ilustración moderna o la misma Revolución Francesa –la cual tiene, por lo demás, su propio derrotero y una vida relativamente corta–, no podemos olvidar que si esa fue una búsqueda propia en lo ético-político de parte de esa revolución, las fuerzas económicas (revolución industrial) que terminan orientando la flecha del progreso no se interesan precisamente mucho ni por la igualdad ni por la fraternidad. Hacen sí de la libertad el medio central para el así llamado progreso. Pero lo sabemos, es libertad individual, es libertad de los propietarios, de los que pueden acceder al poder. Ni siquiera es al comienzo una libertad para todos. El liberalismo triunfante lleva en su seno esa contradicción: por un lado, vivas a la soberanía ciudadano-popular, como legítimante último de la validez de las decisiones del poder; pero, al mismo tiempo, por otro, consagración del derecho de propiedad y la propiedad privada como algo de derecho cuasi-natural. En ese marco, la obtención de ciertas libertades político-ciudadanas –o la reivindicación de igualdad–, no estaba en condiciones de garantizar un marco societario de sello fraternal; aunque lo hubiese querido.

Un cierto destino del momento actual queda reflejado en un transformismo conceptual: en nombre de la libertad de unos se liquida la libertad de otros; en nombre de los derechos humanos, paso a llevar los derechos humanos de otros; en nombre de la igualdad, se profundizan las desigualdades; en nombre de la unidad fraterna de la nación, quedan fuera y excluidos muchos. La razón política –como razón de Estado– termina subsumiendo o descartando la razón utópica en nombre de la antiutopía: el progreso, el crecimiento sin fin, el cálculo medio-fin, más ciencia y técnica, más poder, etc.

La dialéctica histórica de modernidad/modernización bajo la que han vivido nuestros países no ha dejado espacio para la vivencia y expansión ordenadora y horizontal de un principio de fraternidad; sea en el ordenamiento público como en el tipo de integración social. A la base del "desarrollo" hemos tenido siempre *desigualdad* (en el acceso al poder, saber y tener). Y con desigualdades como las nuestras, podemos presuponerlo, resulta difícil el accionar de un principio como el de la *fraternitas* en el campo político; salvo si se lo entiende paternalistamente.

Muy interesante es la conexión que el profesor Baggio realiza, en este aspecto, con la Revolución Haitiana contra su carácter de colonia francesa. Nos habla del devenir de la reivindicación de lo moderno entre nosotros, desde los albores de nuestras independencias. Nos señala Baggio (2006b: 71) en el libro que presentamos "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".

Esa dialéctica impulsa una secularización de lo sacro que sin hacerlo desaparecer se transmuta en nuevos principios y formas de sociabilidad contractuales, positivas, formales y plurales. Pero a diferencia de algunos autores del texto, no veo esta evolución como un mal o un pecado *per se*, como falta, sino como expresión de la dificultad que el nuevo relato moderno –en el plano sociopolítico– tiene para refundar un orden, una vez que éste –como orden heredado– ha sido desmembrado y perdido su religión. Una vez que se reivindica al individuo aislado, que se mueve según intereses propios en primer lugar, en que no hay más un bien común que trasciende las expresiones particulares, entonces no quedan muchas alternativas para lograr que, en ese marco interpretativo, y bajo esos nuevos mitos, pueda cada cual sobrevivir por sí mismo sin, eventualmente, opacar y pasar a llevar a otros. La hermandad quedaba reducida a la pertenencia a una comunidad de familia, o a una de tipo ideológico-político (siempre contingente). No tenía garantías aseguradas.

¿Era factible entonces que el principio de la fraternidad sobreviviese (no sólo en el espacio de lo privado) bajo las distintas expresiones del mito del progreso, el crecimiento, una razón instrumental y calculista, puestas como palancas automatizadas y articuladoras del nuevo "orden"? ¿Cómo podía ser compatible una mercantilización creciente de la vida en común, con su abstracción e inversión de los valores, con el principio de la fraternidad, sea en versión cristiana o laica? En cualquiera de estas versiones, esa noción comporta potencialmente (contrafactualmente), algo que la marcha de las instituciones, la estamentalización y una razón parcializada niegan en el día a día: hermandad, solidaridad, horizontalidad, capacidad de ponerse en el lugar del otro, igualdad de base; primado de la dignidad. Y esto más allá de considerandos que adscriben la vigencia del principio de la fraternidad a comunidades pequeñas y más o menos cerradas, familiares la mayoría de las veces, por lo tanto, en el espacio de lo privado. Por cierto, *frater* era el hermano desde el punto de vista familiar, más directo, pero con el cristianismo se abrió la posibilidad de considerar al otro, en particular al más débil y pequeño, incluso a la misma naturaleza, como hermanos e iguales ante el mismo Padre, fuesen o no miembros de una comunidad de creencia. Se puede considerar aquí la experiencia y prédica de un San Francisco, por ejemplo. Bueno sería preguntarse por qué un tipo de prédica como esa no pudo impregnar muchas veces el accionar de las mismas instituciones eclesiásticas. No será la primera vez, por lo demás, que la historia religiosa, social o política termina contradiciendo su filosofía de base.

El lazo social garante de las relaciones sociales está siendo alterado desde dentro y fuera de cada sociedad. Las modificaciones en los distintos subsistemas, su diferenciación y autonomización, nos hablan a veces de anomia, de una fragilización de los lazos de relación mutua, de una falta de referentes. El individuo parece vivir esta situación de manera paradojal: por un lado, parece celebrar la conquista de espacios de independencia y autodeterminación; por el otro, parece necesitar –para sostener esa misma libertad–, aseguramientos, certidumbres, vinculaciones al menos como horizontes potenciales, frente al sufrimiento, la falta de trabajo, la violencia o la falta de sentido. ¿Cómo podría cada uno sentirse entonces hermano del otro también en el *espacio público* una vez que se van consolidando las tendencias descritas más arriba? ¿*Frater,* es decir, corresponsable de su situación y de la de cada quién más allá de sí? ¿Cómo sería ello posible si tenemos cada vez más individuos (no confundir con persona o sujeto), y cada vez menos sociedad? Esta temática de la corresponsabilidad por la suerte del otro ha sido históricamente puesta al día mediante las consecuencias que se siguen de la violación sistemática de los derechos humanos. Cuando llega la hora de hacerse cargo del pasado, muchos esgrimen la tesis que no son responsables de la suerte corrida por otros ciudadanos, o porque no sabían, o porque no se sacaba nada con dar una voz de alerta. Para un Lévinas, en cambio, en el orden de las cosas lo más importante es el nivel ético; es decir, el de la corresponsabilidad por el destino o suerte corrida por todo otro, incluso cuando no es mi cercano.

Con todo, no parece suficiente la integración sistémica para que exista gobernabilidad, estabilización, posibilidades reales de incorporación de todos en los juegos de la sociedad. No sólo eso. Para que se pueda dar y reclamar por justicia e igualdad por ejemplo, en la marcha de las instituciones comunes. Algo tendría que unir sin ahogar el destino propio y común de cada cual en la sociedad. Por ello el devenir actual del proceso moderno pone en el centro la interrogante por el nuevo tipo de lazo social en plaza, el que tenemos, el que podríamos tener. Si ello es así, y en función de recrear también integración social –y no sólo sistémica–, podemos pensar que en ello puede jugar un rol en el ámbito público, el reconsiderar la fraternidad también como una categoría de la *res pública*. Sin embargo, este movimiento no resulta evidente. Hay que desarrollar más investigaciones al respecto.

Vivimos en sociedades más o menos pluralistas, en las cuales no parece deseable ni factible definir la felicidad para cada cual, o el trato fraterno hacia todo otro, desde visiones maximalistas u omni abarcadoras. Por otro lado, la herencia cristiano-religiosa que mienta esa noción puede ser vista como una limitante a la hora de su promoción; en particular, en órdenes político-democráticos muy secularizados. Sin embargo, creo que podría avanzarse hacia una reconsideración de este "principio olvidado", en cuanto articulador e interrogador de libertad e igualdad, examinando las condiciones de posibilidad para verlo o redefinirlo como *fraternidad crítica*. Aunque por el momento no sea algo factible *tout court*, al menos podemos pensarlo como un abarcar a los diversos que viven juntos recuperando su humanidad y sensibilidad horizontales: la tierra y los bienes nos han sido dados para hacerlos fructificar y crecer para todos. Como principio contra factual puede también ayudarnos a contrastar lo que sucede hoy con las instituciones que nos rigen y las relaciones mutuas que mantenemos a diferentes niveles. Pero claro, uno puede preguntarse, ¿todo esto inquieta a alguien; además del profesor Baggio y los que estamos aquí? ¿Acaso no se observa un espacio público cada vez más cerca de la concreción positiva de la divisa hegeliana: todo lo real aparece hoy como racional y viceversa? A quien se atreva a poner en duda esta constatación lo

más probable es que le caiga encima el sambenito de utopista o disconforme psicológico. Tengo la impresión –por el momento– que al emplazamiento de la pregunta por la fraternidad como principio o categoría política validable en el presente, le caerá también ese sambenito si se proclamase viva voz. Quizá por eso no nos vendría mal el ensayar –como lo señala el profesor Baggio en su trabajo–, releer nuestra historia y pensamiento político no sólo desde París y la Revolución Francesa, sino también desde el punto de vista de Puerto Príncipe. A lo mejor algo nuevo aprenderíamos.

Muchas gracias por su paciencia y felicito al profesor Baggio por su trabajo.

MIGUEL VATTER

Quisiera antes de todo agradecer al profesor Rodrigo Mardones por su invitación a formar parte de este panel sobre la fraternidad a partir del libro del profesor Baggio. Creo que es una buena señal que aquí en Chile se estén traduciendo también los resultados de la erudición italiana, que en mi opinión, en el área de la historia de las ideas políticas y de la filosofía de derecho está seguramente a la altura de la producción francesa y alemana.

Mis comentarios a la tesis del profesor Baggio, por un lado, me encuentran completamente de acuerdo con las críticas del profesor Orrego, y por otro lado completamente en desacuerdo. Donde creo que estoy de acuerdo con él es en su crítica a la tesis del profesor Baggio, según la cual la fraternidad no sólo sería un concepto político fundamental, si no también habría que entenderlo como una idea universal. Ahora bien, yo tengo mis dudas si se puede entender la fraternidad, cuando este concepto se usa políticamente, como algo que tenga una pretensión a la universalidad; ya que a mí me parece que la fraternidad política no se puede separar de la idea de una enemistad política necesaria. Cuando el profesor Orrego da el ejemplo que, dentro de un grupo de niños se puede reconocer siempre a los hermanos porque son los que más fácilmente terminan pegándose puñetazos. Este ejemplo es en el fondo una traducción de la idea que expresó Carl Schmitt (1950) en sus apuntes de la cárcel: ¿quién es el otro?, se pregunta, y responde: el otro es mi hermano, por supuesto; y ¿quién es mi hermano?, mi hermano es mi enemigo, y termina citando a Caín y Abel, como si ello estuviera en la base de una condición política humana que no se puede trascender; a menos que no seamos ya salvados; es decir, al final de la historia. Esta reflexión ha sido comentada en un libro sobre la amistad y la política por Jacques Derrida (1994), que demuestra en el fondo todas las aporías implícitas en uso universal de la idea de fraternidad política.

Ahora, me parece interesante que todos los ejemplos de fraternidad política que se dan en el ensayo del profesor Baggio indican que el concepto de fraternidad se usa siempre en una situación límite; sea esta una situación de guerra, de revolución, de persecución, etc. El concepto de fraternidad no se usa nunca dentro de una sociedad civil ya establecida; lo que parece indicar que es imposible separar el unirse juntos de un grupo de personas como hermanos políticos de la necesidad de identificar a otro grupo como un posible o potencial enemigo. Desgraciadamente, no llego a ver el argumento en este libro ni en el comentario que usted hizo, profesor Baggio, de cómo piensa salir de esa interpretación "negativa" de la fraternidad. Simplemente, no veo su argumento para entender la fraternidad como algo universal. Eso por un lado.

En este libro sobre la fraternidad se habla también del origen cristiano de la fraternidad como concepto político. Lo interesante es que en la comunidad primitiva cristiana, donde me imagino

todos estaríamos de acuerdo en encontrar el acmé de la fraternidad cristiana, bueno en esa comunidad vemos una ausencia de forma política. Cuando la comunidad cristiana se encuentra bajo la necesidad de crear una forma política, en el bajo medioevo, ahí vemos que los cristianos recurren al Derecho Romano para encontrar esa forma, y así lo hicieron siempre durante toda la tradición cristiana, católica, política. Algo que explica muy bien Ullmann. Este ejemplo pareciera indicar de otra manera el problema con entender la fraternidad en sentido político, ya que a partir de la sola fraternidad (cristiana) no se podría establecer alguna forma política estable; menos aún una forma política universal o un concepto político universal.

Donde estoy en desacuerdo con los comentarios del profesor Orrego es en su manera de relacionar la fraternidad con la paternidad; con la figura del padre. Me parece que a estas alturas no podemos hacer la economía del pensamiento *freudiano* cuando se habla de las relaciones familiares y su proyección social; sería como hacer la economía del pensamiento *darwiniano* cuando se habla de los orígenes de la vida animal, ya que la evidencia clínica de más de cien años no se puede ignorar. Ahora, lo que Freud dice, por ejemplo en *Tótem y Tabú* (1913) sobre la fraternidad es que ésta nace como el resultado de una doble jugada; por un lado, es la forma que toma la rebelión contra la figura del padre omnipotente, y requiere de un parricidio; y por otro, es el resultado del sentido de culpa que este parricidio ocasiona en los hermanos, por el cual la figura del padre ausente es internalizada en forma de autoridad moral. De manera que no veo cómo el uso de la fraternidad en la política pueda escapar, por un lado, de su vínculo con la motivación dada por el sentido de culpa, y por otro, de la reinstauración –simbólica– del padre. Estas dimensiones *freudianas* de la fraternidad política creo se pueden ver muy bien en el ejemplo que usted da de la Revolución Haitiana, y su compleja relación con la Revolución Francesa.

Otro punto tiene que ver con el uso de la fraternidad en la teoría política más contemporánea, por lo menos norteamericana. Usted en el libro menciona a Rawls, y es verdad que él en la *Teoría de la Justicia* (1971) dice que el segundo principio de justicia tiene un parecido de familia con la fraternidad. Eso sí que Rawls, a medida que su pensamiento evoluciona en un sentido más político, deja de lado la categoría de la fraternidad, especialmente en su último libro sobre las relaciones internacionales –*The Law of Peoples* (1999)–, en el cual argumenta que no se puede pensar una relación entre pueblos libres e iguales, donde haya un igual respeto por los derechos humanos, sobre la base de la fraternidad. Lo que Rawls nos está diciendo es que hay una contradicción entre pensar el reconocimiento de los derechos humanos como la base de las relaciones entre pueblos y la fraternidad universal, y por eso deja caer esta última; como deja caer el segundo principio de igualdad.

Por otro lado, si hay en la jurisprudencia norteamericana un pensador que usa mucho el concepto de fraternidad, este es más bien Ronald Dworkin. En ese gran texto de jurisprudencia, *Law's Empire*, Dworkin (1986) identifica un problema con la jurisprudencia formal; es decir, con una idea de jurisprudencia que se orienta sólo sobre las ideas de imparcialidad, por un lado, y de justicia o igualdad ante la ley, por el otro. El problema que Dworkin ve con este tipo de jurisprudencia es que deja abierta la posibilidad de un gobierno de la ley que sea "*equal but separate*"; es decir, una jurisprudencia que trata a todos de una manera igual, pero separadamente; que es otra manera de decir una jurisprudencia que es instrumento de una discriminación (racista o de otro tipo), que obviamente marcó toda la tradición de la jurisprudencia norteamericana. Cuando

Dworkin tiene que repensar las bases de la jurisprudencia lo hace teniendo a la vista un sistema de leyes que pueda evitar este problema de tratar a la gente de manera igual, pero separada: todos tienen igual derecho de ir a la escuela, pero separados; todos tienen igual representación, pero separados, etc. Su respuesta es que la jurisprudencia necesita una tercera virtud, que es la integridad (*integrity),* que él llama la virtud fundamental; más fundamental que la imparcialidad y que la justicia. Para entender qué es la integridad de una sociedad hay que pensar la sociedad como una asociación fraterna, y Dworkin termina dando un largo discurso sobre la fraternidad y defendiendo su necesidad para la jurisprudencia. No lo voy a resumir, se lo pueden leer si les interesa, pero el punto fundamental es que ninguno de los cuatro criterios de fraternidad que él usa permite universalizar a la fraternidad. Por ejemplo, la idea que en una relación de fraternidad, el bienestar del otro nos debe interesar de una manera especial, y no puede ser un interés en el bienestar del otro simplemente porque el otro representa a la humanidad de manera general o universal, etc. Para Dworkin, la fraternidad es lo que permite integrar una sociedad particular. Entonces, si tú integras una sociedad esto significa retraerla hacia el centro y dejar las otras, bueno, aisladas. Pero, ¿por qué existe la necesidad de re-integrar una sociedad a través de un uso político de la fraternidad? Bueno, porque una sociedad que funciona puramente sobre la base de un concepto formal de la ley, según Dworkin, es una sociedad en la cual la ley ahí sirve para des-integrar la sociedad. De hecho, esa es la experiencia norteamericana: cuando los intereses de las personas entran en conflicto, el primer impulso no es el diálogo "político" que busca el compromiso entre los intereses; sino más bien, la primera reacción es que las personas se digan: ¡nos vemos en el tribunal, demándame, si te atreves! Eso demuestra que la ley aquí está funcionando de manera totalmente desintegradora, y eso explica un poco la ansiedad de Dworkin en salvar el concepto de la fraternidad para su jurisprudencia, pero que, de nuevo, no puede ser una forma universal de fraternidad.

Queda la pregunta si existe para el concepto de fraternidad una salida positiva, ya que claramente no estoy de acuerdo que la salida positiva tenga que ver con pensar la fraternidad dentro del paradigma de la familia; es decir, con rescatar la idea del padre y de la autoridad paterna. No estoy de acuerdo porque para mí la estructura de la familia es una estructura radicalmente no política. Las relaciones de familia son necesarias, pero no pueden ser la base para pensar una relación política entre individuos que no forman parte de la misma familia, por una serie de problemas bastante obvios que conocemos desde Aristóteles. Entonces, ¿cuál es la otra solución posible para la fraternidad? Yo creo que en la literatura clásica hay un ejemplo de un cierto concepto de fraternidad que no es política (en el sentido *schmittiano*, es decir, una fraternidad que requiere la posibilidad del enemigo), pero tampoco es no política (familiar), y esa otra fraternidad estaría representada por Antígona, que justamente en su amor, su *philia* por el hermano que era el enemigo del Estado, rompe con cualquier concepción de fraternidad política. Este acto de Antígona, acto de rebelión ciertamente y de subversión, no es tampoco algo privado y familiar, porque en un pasaje clave y oscuro de la tragedia, Antígona dice que el amor que tiene a este hermano enemigo está basado en el hecho que sus padres están muertos, lo que hace a ese hermano algo irreemplazable, único. Así que la relación hermana/hermano en Antígona no tiene nada que ver, no resulta de una lógica intrafamiliar: es más bien la figura de una hermandad en un mundo en que ya no hay más padres ni madres en sentido absoluto, y esa sí que es una hermandad totalmente, radicalmente abierta al otro, sin condiciones. En su libro sobre Antígona, Judith Butler (2000) trata esta deconstrucción

de la familia y su significado para la ética y la política. Pero, justamente, la tragedia enseña que esa hermandad o fraternidad no puede ser establecida en una forma política. Lo que habría que pensar, entonces, es la tensión entre una fraternidad política y una fraternidad como la de Antígona; una fraternidad que se podría denominar "impolítica," para usar un concepto de Thomas Mann, que ha tenido un cierto éxito en la reciente filosofía política italiana, en pensadores como Massimo Cacciari, Giorgio Agamben, y Roberto Esposito. Gracias.

**Antonio M. Baggio.** Agradezco por la profundidad y la atención con la que se ha enfrentado el tema. Ustedes comprenderán que yo estoy contento por el hecho de que se hable de fraternidad. Esto debe ser muy evidente porque justamente los comentarios demuestran la sustancia del problema. Hay materia grande y profunda que afrontar. Teniendo pocos minutos empiezo solamente a indicar algunas ulteriores pistas de reflexión. Naturalmente las mías no son respuestas, porque estoy convencido que es sobre todo necesario que se confronte este tema. ¿Han podido apreciar desde cuántos puntos de vista se puede atacar el argumento? Esto me entusiasma, porque es justamente el problema. O por lo menos es un modo para ver los problemas centrales de nuestro tiempo. Hago solamente algunas referencias.

Fraternidad es un concepto difícil si nosotros nos remontamos a los orígenes de nuestro pensamiento; a esos grandes ríos que luego se encuentran y dan vida a la civilización en la cual nos encontramos insertos. En la mezcla de civilizaciones en la que vivimos nos encontramos ciertamente con el primer episodio de fraternidad que se nos entrega en la tradición occidental; y que es el de Caín. Los primeros hermanos no se la llevan muy bien porque el primer caso de fraternidad es un caso de fraternidad negada. A esta relación entre Caín y Abel se vincula una cuestión de primogenitura. Caín es aquel que en su calidad de primogénito debiera dominar, en la concepción antigua de la personalidad corporativa, de manera que quien viene primero recoge en sí a todos los otros. Caín advierte a Abel como un subordinado, digámoslo así, pero por una extraña razón tiene el favor de Dios. Es decir, el Dios que nos cuenta el *Antiguo Testamento* es imprevisible porque pone al revés las situaciones. Empieza justamente con Abel, tiene predilección por quien debiera estar sometido. Caín lo mata, y el aspecto interesante es que Caín se da cuenta de haber cometido un acto excesivo; es decir, que el mal que él ha causado era radicalmente subversor de todo el orden, por la consecuencia terrible que él obtiene, después que ha sido interrogado por Dios, quien le pregunta ¿dónde está tu hermano? Caín responde rechazando la responsabilidad de su hermano. Dice yo no soy el guardián de mi hermano; de manera que rechaza un orden que era aquel al cual él pertenecía. Caín se da cuenta que ha cometido un mal excesivo porque de ahora en adelante cualquiera podrá asesinar a él mismo. Entonces Dios interviene con una especie de segundo acto creativo de modificación de la esencia humana; es decir, marca a Caín, le impone una señal de reconocimiento de manera que Caín se distingue de los demás, para impedir que los otros hombres ejerzan la justicia sobre Caín, es decir lo asesinen.

Esto es extraordinario porque Caín, y luego nos dice el Libro del Génesis, es el que funda la primera ciudad. Es fuerte el vínculo entre el primer fratricida, el primer homicida, y el que funda la primera ciudad. Dice ciudad y no campamento, no convivencia; ciudad, es decir, un lugar urbano ordenado por una ley. Caín en la cultura del *Antiguo Testamento* es el inventor de la política; la política nace para corregir el fratricidio de Caín. La ciudad es la posibilidad que se da nuevamente al fratricida

de vivir la condición fraterna, aún habiendo asesinado al hermano. De manera que cuando nosotros hablamos de fraternidad, con esta premisa que el arquetipo fraterno tiene en esta tradición, nos estamos refiriendo a un concepto difícil, extremo y terrible.

Entonces no nos sorprende que el concepto de fraternidad pueda ser interpretado en una clave totalmente negativa. Lo hace por ejemplo el pensamiento dialéctico. Lo hace en los orígenes de nuestra civilización Anaximandros: los seres que vinieron desde el infinito encontrarán su destrucción en el infinito, como destrucción recíproca, los seres en la medida que son diferentes son incompatibles. No existe una posibilidad de convivencia humana. De Anaximandros hay toda una línea que pasa por Hobbes y llega al Sartre de la *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960); que habla de la fraternidad como lugar del conflicto de donde no se sale. Conflicto necesario e irredimible.

Esta es la línea del pensamiento dialéctico; un pensamiento que en lenguaje hobbesiano justifica la necesidad de lo negativo, da un rol al miedo, es un pensamiento por definición irredento y que postula a una solución que tiene necesariamente que llegar. La necesidad en Hobbes, la necesidad en Hegel. Nuestra civilización está entonces atravesada por estas corrientes, pero donde la fraternidad la toca en su interior.

Otra observación. Cuando se empieza a reflexionar en Occidente de política nos encontramos con Agustín. Las primeras comunidades cristianas ciertamente no tuvieron el problema de un ordenamiento político; es más, nos encontramos con una carta como la de Dioneto que teoriza sobre la ausencia del cristiano de la vida política: "Viven en el mundo como si no fueran del mundo". Por lo tanto, no es el momento en el cual la comunidad cristiana se plantea el problema político; se lo plantearán más tarde. Dado que los cristianos no quieren dar culto al Emperador, en el cual no ven a un ser divino, porque sería idolatría, rechazan el orden fundamental del Imperio, el cual toleraba una infinidad de cultos, pero exigía que existiera un reconocimiento del fundamento divino de la autoridad. Los cristianos no lo hacen, por lo tanto, subvierten el orden, es gente peligrosa. No se distinguen aún mucho de los hebreos, pero de todos modos hay que golpearlos. En cierto momento, la reacción de algunos apologistas cristianos es la de dirigirse al Emperador y decirle: Emperador, te equivocas, el cristianismo no es subversivo, porque nosotros creemos que Dios gobierna el universo y como Dios gobierna al universo, así el Emperador gobierna al mundo, de manera que tú Emperador romano no tienes que temerle a los cristianos, porque son buenos ciudadanos que pueden adherir a la autoridad civil. El Emperador Constantino que se convierte dice: "soy Emperador romano, ahora soy también Emperador cristiano; asumo en mí la integridad del poder".

El problema político de los cristianos es que el paradigma trinitario, que es esta revelación radicalmente nueva, que se da a través de Cristo, no es entendido de inmediato porque toda la reflexión política antigua se basa en la analogía, que Schmitt profundiza, entre el orden religioso metafísico y el orden político. Es decir, el modo en el cual se ve a Dios es el ordenamiento del cosmos basado sobre Dios; es el modo con el cual se trata de organizar a la sociedad humana. Si Dios es un soberano omnipotente y lejano, también el emperador y el rey humano será un soberano omnipotente y lejano que construye la pirámide para señalar la verticalidad de la vida humana. Si con el cristianismo Dios es revelado como algo extrañísimo, es decir, no es más un único, es un tres. Tres que son iguales, cada uno es Dios, cada uno es todo Dios. Pero son tres,

de manera que hay un orden, hay una diversidad entre iguales y esto subvierte completamente la lógica antigua, que de hecho no lo acepta.

Las categorías humanas no están listas para recibir el conocimiento de un paradigma trinitario que no está contemplado por la lógica antigua. Pero el fundamento del concepto social, si nosotros estudiamos la historia de las ideas, está aquí y no antes.

Antes de la revelación trinitaria existía lo social como concepción intuitiva. Lo encontramos en Aristóteles, ciertamente, como vida práctica, pero no como fundamento teorético porque la analogía entre divino y humano sigue siendo válida. Pero si no cambia el primer término de la analogía; es decir, si no se muestra a Dios como algo de social en sí, ni siquiera la comunidad humana puede organizar relaciones horizontales. Por lo tanto, el paradigma trinitario permite pensar las relaciones humanas de manera horizontal. Los cristianos no lo hacen, por el problema que mencioné anteriormente, de sobrevivir a las persecuciones. Después de mil años de cristianismo, Gregorio VII muere en 1085, la concepción política dominante en el cristianismo es la jerárquica, es decir, la que resume todos los poderes en el Pontífice, lo opuesto a las relaciones horizontales. De manera que el cristianismo es muy joven en la interpretación de sí mismo.

Después de mil años, aún el paradigma trinitario no se ha convertido en la lógica normal. ¿Por qué? Por la larga duración de las mentalidades. Para salir de la mentalidad antigua se requieren milenios; en muchos sectores actuales de la humanidad existe todavía la mentalidad sacral y también en el Occidente con el retorno, por ejemplo, de ciertos fenómenos pertenecientes al New Age, se vuelve a proponer una lógica que es pre-cristiana en el sentido que es anterior a la radical impostación de lo social. De manera que los hombres valen lo mismo que Dios al ponerse en relaciones de confianza entre ellos. Esto es lo revolucionario del cristianismo y lo difícil de aceptar para la mentalidad antigua. La fraternidad se ubica en esta problemática. Yo no he tratado nada, solamente he dicho algunas cosas, sólo una alusión…

**Miguel Vatter –** ¿Puedo?

**Antonio Baggio –** Por supuesto

**Miguel Vatter –** Entonces para usted ¿cuándo es que se realiza en la historia política cristiana este modelo trinitario, si no es en los primeros mil años, me imagino que tampoco dirá en el escolasticismo, cuándo exactamente se realiza, en la Revolución Francesa, o qué?

**Antonio Baggio –** No, no…

**Miguel Vatter –** Era un chiste… era una provocación.

**Antonio Baggio –** Sí, lo entendí. Es un proceso muy lento y también muy rico. Porque el paradigma trinitario no tiene una sola aplicación, un solo modelo concreto posible. Si lo tomas en serio, entonces, asumiendo la visión de la religión, yo no digo que tenemos que creer que Dios existe y que es trinidad. Yo creo. Pero hagamos un esfuerzo por tomar en cuenta las ideas que son dadas. En este caso, veamos qué aporta el cristianismo y cuál es el resultado que genera en nuestra cultura. El Dios que crea es el Dios trinitario; quiere decir que da una marca relacional a todas las cosas que subsisten.

Por lo tanto, en realidad la lógica trinitaria, que es la lógica de Dios, se expresa en infinitas lógicas, diferentes entre ellas que son la fotosíntesis clorofiliana, la lógica que hace vivir a la

planta ¿no? El hecho de que yo esté enamorado de una mujer, es una relación trinitaria, es una relación de amor entre dos seres humanos. Pero yo tengo otra relación de amor con mi hijo que es diferente. Todo lo que vive en el ser, si el ser ha sido creado por alguien que es trinidad, lleva esta marca relacional que es trinitaria.

Desde el punto de vista de los cristianos existe una lógica trinitaria en la naturaleza; comprendida también en el sentido de naturaleza humana. Luego está la lógica humana que es capaz de inventar nuevas lógicas en la relación y todas las lógicas que están en el bien, en sus diversas formas, se puede legítimamente decir, que en su raíz son trinitarias.

Luego, en la historia, lo social se abre paso lentamente. Estamos en el primer siglo después del milenio con Gregorio VII y también en el siglo en que comienzan los procesos de constitución de las comunas. En Italia, en el Mediterráneo, nace el gran experimento de las ciudades libres que se sustraen de la autoridad de tipo feudal, constrictivo. Nacen nuevos oficios, nacen confraternidades, donde se experimenta la relación horizontal, en los monasterios se vive la ley de las mayorías para elegir al abad. Hay todo un proceso de adquisición de la dimensión horizontal que lentamente se toma un espacio. La Revolución Francesa es uno de estos episodios, al punto que dentro de la Revolución Francesa tenemos a los sacerdotes constitucionales, grandes personajes de la revolución, como Lamourette, como Grégoire, como Fouchet que interpretan la revolución como un hecho providencial que Dios permite para renovar a la Iglesia y para renovar al mundo. La Historia es grande ¿no? Hay tantas cosas y uno debe acercarse a ellas con prudencia.

A su pregunta: ¿cuándo se realiza la lógica trinitaria? Es un camino lento. Pensemos que solamente a partir del mensaje radial de Navidad de 1944 de Pío XII, se reconoce como concepción eclesial la elección doctrinal de la democracia. Se podría decir que es un poco tarde. ¿No? ¿Pero es tarde en relación a qué? En el novecientos la democracia no ha sido todavía puesta en práctica por parte de muchos grandes países; y aún hoy para muchos la democracia es un sueño. Depende de las experiencias que se tengan.

**Miguel Vatter –** Entonces, parece que su teoría política de la fraternidad presume una masiva ontología trinitaria y una imponente filosofía de la historia, concebida de manera trinitaria, si entiendo lo que está diciendo.

**Antonio Baggio –** Para ser hermanos no se necesita todo esto. Nosotros estamos tratando de entender, entonces es un nivel de comprensión de las cosas que necesariamente se vuelve profundo y tiene sus aspectos técnicos. La vida es también otra cosa, no sólo esto.

**Miguel Vatter –** No, lo que estoy preguntando es si que para fundamentar de manera argumentativa la idea de que la fraternidad es un concepto político universal, lo que usted está dando es una metafísica ¿no es cierto?, por un lado, y una filosofía de la historia, por el otro. Esa sería la base argumentativa de su punto.

**Antonio Baggio –** Si la cuestión es, hagamos la historia de las ideas de manera tal que podamos entender cómo se formaron nuestras convicciones, entonces sí, se debe recorrer esta historia. Pero no se recorre solamente la historia cristiana. ¿Cómo podríamos evitar, por ejemplo, la contribución griega? Usted citó a Antígona, pero poco después Aristóteles teoriza sobre la política basándose en la idea de la amistad. El concepto de amistad posteriormente es reelaborado en el cristianismo. También aquí nos embarcamos en una historia larga, que tiene que ver con la paridad porque el

concepto de amistad aristotélico es también excluyente. El ciudadano en Aristóteles, aquel que tiene la posibilidad de transformarse en amigo, el tercer tipo de amistad basado en lo útil, es el ateniense de pertenencia étnica a Atenas y no el extranjero, el hombre y no la mujer, el libre y no el esclavo. No es aquel que participa en una economía, sino aquel que pertenece a una estirpe. Lo sintetizo para las personas que nos escuchan.

Es complejo el asunto. Yo por ejemplo, he encontrado fraternidad en otras religiones. Estuve el año pasado con el profesor Piero Coda en India, donde realizamos encuentros en cuatro universidades sobre este tema. Los indianos buscaban en el hinduismo, y lo encontraban, los elementos para reconstruir concepciones de fraternidad compatibles con el discurso que estamos realizando nosotros; porque tiene una dimensión universal. Si es universal cualquier hombre la debe encontrar en sí mismo en la relación con el otro. Yo estoy constatando que esto sucede; que no es una invención, sino que hay una correspondencia también en culturas diferentes.

Ni siquiera es necesaria una pertenencia religiosa porque se encuentra en la propia naturaleza. Tomando ejemplos concretos, los políticos con los cuales estoy en contacto, que encuentro y que veo que aceptan este discurso y se comprometen, muchos de ellos no son creyentes, pero ven la fraternidad, la expresión de una capacidad humana. El concepto de fraternidad es poco irreducible a otros; nosotros tenemos que traducirlo, por ejemplo, para aplicarlo en el campo del derecho, o de la economía. No tiene porqué mencionarse necesariamente la palabra fraternidad; y es que la idea de fraternidad en sí misma, es algo difícilmente traducible.

Un filósofo italiano, por ejemplo, Francesco Viola, ha tratado sobre la base de John Rawls, de desarrollar la idea de similitud como interpretación de fraternidad: un intento útil e interesante. Se han hecho varios intentos, pero ninguno de estos intentos agota el concepto, porque es una idea difícil. En cierto punto la Revolución Francesa lo tuvo que abandonar porque es un concepto demasiado exigente. Pretenden erradicarlo del cristianismo, pero es difícil sacar de la idea de fraternidad la raíz que hace referencia a la paternidad. Este es un gran problema.

Ahora no lo afrontamos, pero se nombró a Freud y todo el problema del nacimiento de la sociedad a través del parricidio, que parece un dato adquirido, yo digo absurdamente adquirido pues hay que demostrar que Freud tiene razón. Hay que profundizarlo. Hay datos históricos que corresponden al asesinato del padre, Carlos I en Inglaterra y Luis XVI, visto que nos estamos ocupando de la Revolución Francesa. Pero hay hechos históricos en los cuales las sociedades nacen sin parricidio. Tenemos que saber interpretar la historia para poder nutrir a las ideas. Pero esto es algo grande, a lo mejor lo deberíamos profundizar en otro momento.

Para concluir, agunas palabras sobre Haití. Ustedes saben que este país no aparece en los libros de historia europeos, ni en los textos de historia utilizados en la enseñanza secundaria; he revisado los italianos y los franceses y no nombran la Revolución de Haití, o hay referencias marginales. En Francia todavía existe el problema, no se ha elaborado. Realmente hay un elemento de culpa como justamente se enfatizó la forma en que actúa. Pero, ¿por qué es importante Haití? Porque para mí es una de las tres grandes revoluciones del setecientos junto a la que realizaron los Estados Unidos y Francia y porque muestra con claridad un rol importante de la fraternidad.

Cuando Toussaint Louverture, el gran líder de los esclavos negros, llama a los esclavos del norte pidiéndoles que se unan a la lucha por la liberación, les manda un mensaje en el que se dirige a ellos, llamándolos hermanos y les dice: a lo mejor mi nombre ya lo conocen, únanse a nosotros

porque ya ha comenzado la venganza. No era una fraternidad pacífica, era una fraternidad de guerra, una fraternidad terrible, que tenía dentro de sí todo el elemento de Caín, no sólo el elemento castigador. Pero dice: quiero que la libertad y la igualdad se instituyan en Haití. Únanse a mí, hermanos, para realizarlo.

¿Qué rol tiene la fraternidad en Toussaint Louverture en el acontecimiento de la Revolución de Haití? La fraternidad funda Haití. Los 450.000 negros que trabajaban como esclavos en las plantaciones no pertenecen a un mismo pueblo. Habían sido capturados en distintas partes de la costa africana. No hablan el mismo idioma, sino el haitiano (*creole*); este idioma nuevo que es creado por los mismos esclavos y que es nuevo para los esclavos que llegan. No son un pueblo; es durante la Revolución que se transforman en un pueblo, y lo hacen sobre la base de la fraternidad. No tienen otro vínculo para definirse.

Esto no sucede solamente en Haití, sucede también en otros contextos. Veamos el lenguaje de los miembros de la resistencia, por ejemplo, de los partisanos durante la Segunda Guerra Mundial en Francia o en Italia. Es un lenguaje de fraternidad; es decir, en ausencia de la libertad y de la igualdad, el elemento fundacional es éste.

Justamente se observó –y con agudeza– que la fraternidad hace nacer a los Estados y luego, cuando la libertad y la igualdad entran en régimen, nos olvidamos de ella. Un problema que tenemos en la actualidad es justamente éste. Que hay cosas que no funcionan, hay situaciones que paralizan, lo veo trabajando en contacto con los parlamentarios de diferentes países, situaciones de paralización aun cuando el sistema en sí mismo debiera funcionar. Un buen sistema político no se paraliza nunca teóricamente porque de cualquier manera se llega a la decisión; la política está hecha a propósito para esto. En realidad, se ve en ciertas constituciones que cuando los constituyentes piensan en la fisonomía del nuevo Estado, están todavía dentro de una experiencia de fraternidad y presuponen que el espíritu con el cual se vivirá en el nuevo Estado será fraterno, de manera que las constituciones funcionan muy bien desarrollando la libertad y la igualdad si el elemento de la fraternidad continúa actuando de manera normativa, a nivel moral por lo menos, si no hay fraternidad se paraliza todo. Esto es un poco la manifestación del problema de hoy en día, una lectura posible.

Lo que yo quisiera hacer, el motivo por el que estoy aquí, no es dar soluciones que no tengo. Han visto la cantidad de problemas, todos legítimos. No hay ni siquiera una palabra de las que se han dicho esta tarde y que yo no considere profundamente; aun aquellas que aparentemente ponen en aprietos el discurso que yo les presenté, las considero todas. Porque la fraternidad es un argumento abierto. Nosotros tenemos hoy día la ocasión de juntarnos como culturas diferentes, con diferentes problemas para reflexionar en torno a un tema único. Esto es para mí fascinante, que nos confrontemos con estos problemas tanto en Roma como aquí en Santiago, en París como en Buenos Aires, donde estaré la próxima semana, como en otros lugares. Al crear una verdadera y efectiva comunidad de estudio, con todas sus libertades y diferencias, se toma en serio cada una de las objeciones, porque uno de los problemas es que los estudiosos de la fraternidad lamentablemente no se citan entre ellos. Como he estudiado bastante este tema, leo un libro y lamento encontrar una frase que es de otro autor, pero que no se cita. Debiera haber un comportamiento fraterno por lo menos entre los estudiosos de la fraternidad. ¿No? Está el pobre Robert Amadou que es un historiador masón muy bueno que lo cita muchísima gente; sin

decir que esas ideas le pertenecen a él. Hay algunos maestros que a veces se les cita, después se les saquea todo lo que dicen.

Creo que la fraternidad para poder entenderla hay que vivirla, comenzando por quienes se ocupan del tema. Espero que se multipliquen los centros de interés sobre este punto. Les agradezco verdaderamente, de corazón, sólo por el hecho de que estén aquí y de que tomen en consideración este tema.

## REFERENCIAS


Auletta, Ken. 1982. *The Underclass*. New York: Random House.

Baggio, Antonio M. (comp.). 2006a. *El Principio Olvidado: La Fraternidad. En la Política y el Derecho*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.

Baggio, Antonio M. 2003. "Spirituality of unity in politics". En *Bhakti: Pathway to God: The Way of Love Union with God and Universal Brotherhood in Hinduism and Christianity*, editado por Kala Acharya, Lalita Namjoshi, y Giuseppe Zanghi. New Delhi: Somaiya Publications, 162-173.

Baggio, Antonio M. 2006b. "La idea de "fraternidad" entre dos Revoluciones: París 1789 - Haití 1791. Pistas de investigación para una comprensión de la fraternidad como categoría política". En *El Principio Olvidado: La Fraternidad. En la Política y el Derecho*, compilado por Antonio M. Baggio. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 54-57.

Bauman, Zygmunt. 2007. "Liquid Identity". Ponencia presentada en la conferencia *Architettura e politica*, organizada por Politecnico di Milano. Milano, 22-23 de marzo.

Bührer, Michel. 1996. *Rwanda, Mémoire d'un Génocide*. Paris: UNESCO.

Butler, Judith. 2000. *Antigone's Claim: Kinship, Aberration, and Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.

De Barros, Ana Maria. 2006. "Fraternidade, politica e direitos humanos". *Revista da Faculdade de Direito de Caruaru* 37 (1): 53-71.

Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié; suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée.

Dworkin, Ronald. 1986. *Law's Empire*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Freud, Sigmund. 1913. *Totem und Tabu: einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Leipzig: H. Heller.

Massun, Ignacio. 2004. *Las Ideologías en el Siglo XXI*. Buenos Aires: Editorial Métodos.

Morin, Edgar y Anne Brigitte Kern. 1993. *Terre-Patrie*. Paris: Editions du Seuil.

Nervo, Giovanni. 1995. *Il consenso democratico rafforza le disuguaglianze? Riflessioni sulle politiche sociali*. Bologna: EDB.

Orrego, Cristóbal. 1997. *H.L.A. Hart. Abogado del Positivismo Jurídico*. Pamplona: Eunsa.

Orrego, Cristóbal. 2005. *Analítica del Derecho Justo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples; With, "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Salvat, Pablo. 2002. *El Porvenir de la Equidad. Aportaciones para un Giro Ético en la Filosofía Política Contemporánea*. Santiago: LOM ediciones/Universidad Alberto Hurtado.

Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique, précédé de Question de méthode*. Paris: Gallimard.

Schmitt, Carl. 1950. *Ex Captivitate Salus: Erfahrungen der Zeit*. Köln: Greven.

Thiriot V., RMI. 2006. "La dimension sociale du pardon. Aspects interpersonnels et publiques". Tesi per il Magistero in Scienze Religiose. Istituto di Scienze Religiose, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

Tutu, Desmond. 1999. *No Future Without Forgiveness*. New York: Doubleday.

Vatter, Miguel E. 2000. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Weber, Max. 1976. *Il Lavoro Intellettuale come Professione: Due Saggi*. Traducido por Antonio Giolitti. Torino: G. Einaudi. [*Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*. München: Duncker & Humblot, 1919].

Wilson, William J. 1987. *The Truly Disadvantaged: The Inner City, The Underclass, and Public Policy*. Chicago: The University of Chicago Press.