



JUSTICIA SOCIAL Y SUSTENTABILIDAD: DEL CONTRATO SOCIAL A LA FRATERNIDAD

Social Justice and Sustainability: from the Social Contract to Fraternity

Enrique Del Percio *

RESUMEN: La sustentabilidad entendida como justicia social intergeneracional plantea una serie de dificultades teóricas y prácticas. Entre las primeras, se encuentra el problema de pensar al futuro como fuente de derechos y obligaciones, así como las críticas neoliberales al concepto de justicia social. Entre las segundas, el desarrollo de una subjetividad individualista y egoísta que pone en crisis la idea de contrato social. Pero esta idea también es cuestionada, desde otra perspectiva, por lo que quedó “afuera” del contrato: el resto de la naturaleza, el espacio doméstico y los no-ciudadanos. Pensamiento ecológico, feminismo y reconocimiento cuestionan el fundamento del contrato social. Sus demandas pueden ser atendidas rescatando el concepto de fraternidad, entendido tanto en su dimensión conflictiva como en lo que implica de búsqueda de armonía.

PALABRAS CLAVE: Justicia social. Sustentabilidad. Contrato social. Fraternidad.

ABSTRACT: Sustainability, understood as intergenerational social justice, poses a series of theoretical and practical difficulties. Among the former ones, is the problem of thinking about the future as a source of rights and obligations, as well as neoliberal criticism of the concept of social justice. Among the latter ones, is the development of an individualistic and selfish subjectivity that puts the idea of the social contract in crisis. However, this idea is also questioned, from another perspective, by what has been left “outside” the contract: the rest of nature, the domestic space and the non-citizens. Ecological thinking, feminism and recogni-

* Universidad de San Isidro, Buenos Aires, Argentina.

tion question the foundation of the social contract. Their demands can be met by rescuing the concept of fraternity, understood both in its conflictive dimension and in what it implies in the search for harmony.

KEYWORDS: Social Justice. Sustainability. Social Contract. Fraternity.

Introducción

Antonio Cafiero, primer presidente de la Comisión de Ecología y Desarrollo Humano del Senado de la Nación Argentina, solía expresar que la sustentabilidad es la justicia social intergeneracional. Esta sentencia nos plantea varias dificultades, en primer lugar, una de índole teórica: ¿cómo es posible que el futuro sea de algún modo fuente de derechos? Como sabemos, el pasado, la tradición, puede ser fuente de derechos y así lo es en muchas culturas; la modernidad, por su parte, consagró al contrato, es decir, al acuerdo de voluntades y, por lo tanto, al presente, como fuente de derechos. Por cierto, el contrato tiene efectos hacia el futuro, eso es obvio, pero no es el futuro en sí mismo la fuente de esos derechos. Pero la pregunta es: ¿cómo pueden ser fuente de derecho generaciones futuras, que, por ser futuras, no existen? ¿Cómo algo que no existe puede ser fuente de derechos? Es posible responder, siguiendo a Aristóteles, que el futuro existe, solo que no en acto sino en potencia, pero el problema es que, si aceptamos la concepción aristotélica, tenemos que aceptar también las otras premisas que van de la mano, como por ejemplo que el ser humano es naturalmente sociable y no que la sociedad es resultado de una decisión, de un pacto voluntario, lo que pondría en entredicho el concepto mismo de Contrato Social. Lo mismo ocurre si abordamos la cuestión desde la filosofía judía, para la que las generaciones futuras dan sentido al presente, o si se busca apoyo en las filosofías que piensan al tiempo como cíclico en lugar de lineal, como lo hacen la mayoría de las filosofías universales, a excepción de la filosofía étnica blanca o europea. En todos estos casos, debemos repensar al derecho desde premisas distintas a las hegemónicas.

Una segunda dificultad, ya no teórica sino práctica, acuciantemente práctica, la plantean las concepciones en boga que niegan la existencia de la sociedad y, por tanto, de la justicia social. Entre estas, se encuentra el neoliberalismo y las amenazas que de esta ideología se derivan también para la sustentabilidad de la vida en la Tierra.

Como se advierte, entender a la sustentabilidad como la justicia social intergeneracional no es sólo una definición bonita, sino que es el punto de fuga donde convergen las posibilidades, las esperanzas y las amenazas de la vida en nuestro planeta. Es el punto de fuga que nos permite elaborar la perspectiva adecuada para ver y, por consiguiente, juzgar y

actuar eficazmente. Claro que, como sabemos, el método teológico pastoral “ver, juzgar y actuar” no garantiza resultados, pues estamos en el terreno de las acciones y pasiones humanas, no de las ciencias exactas. Pero la incertidumbre del resultado no exime de responsabilidad.

1 Los derechos de la Tierra

Un modo sencillo de eludir la cuestión consiste en sacar al ser humano de la escena y plantear que la sustentabilidad en términos biocéntricos se fundamenta en los derechos de la Tierra. La cuestión se reduce entonces a salir del antropocentrismo, a dejar de pensar que el único sujeto de derechos es el ser humano, siendo otros seres tan portadores de derechos como cualquier persona humana o más aún. La justicia social no juega allí ningún papel y el elemento intergeneracional pierde relevancia, por lo que la idea de justicia social intergeneracional carece de sentido.

Pero esto acarrea aún más problemas de los que pretende resolver. Por ejemplo, si hablamos de derechos, los mismos, para ser tales, deben ser oponibles *erga omnes*. Sin embargo, no tiene sentido decir que la Tierra tendría derecho a exigir su cumplimiento al resto de la galaxia ante los daños causados por la caída de meteoritos como el que acabó con los dinosaurios. Es tan absurdo como extender los “derechos de los animales no humanos” a las gacelas frente al peligro que le imponen los felinos mayores. Claramente, las expresiones “derechos de la Tierra” o “derechos de los animales no humanos” sólo son oponibles a los seres humanos, o, dicho de otro modo, hacen referencia exclusivamente a las obligaciones de los seres humanos para con el planeta Tierra y los demás seres vivos.

Por supuesto, entiendo y comparto lo que se quiere decir por “derechos de la Tierra” y “derechos de los animales”, pero desde un punto de vista técnico jurídico, son conceptos un tanto problemáticos, aún sin entrar a considerar el carácter eurocéntrico y androcéntrico subyacente, pues en última instancia se estaría concibiendo a la Tierra o a los animales como sujetos de derecho con toda la carga que conlleva el concepto de “sujeto” (SCANNONE, 2005). Entonces, cabe reformular la pregunta: ya no se trata de indagar acerca del futuro como fuente de obligaciones, sino de la parte no humana de la naturaleza como fuente de obligaciones. ¿Por qué los seres humanos estaríamos obligados a respetarla y a cuidarla? No me refiero a la obligación en un sentido exclusivamente ético, pues ello nos llevaría a otras líneas argumentales. Me refiero a por qué sería jurídica y políticamente exigible el cuidado de la Casa común.

La operación necesaria requiere tanto salir del antropocentrismo de la modernidad hegemónica como evitar caer en biocentrismos que ignoren

la excepcionalidad de la persona humana en relación al resto de la naturaleza. En palabras del Papa Francisco:

Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por eso no debería llamar la atención que, junto con la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos. (...) La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto, obligándola a trabajos forzados, o convirtiéndola en esclava a causa de una deuda. Es la misma lógica que lleva a la explotación sexual de los niños o al abandono de los ancianos que no sirven para los propios intereses (LS, n. 122-123).

Estos desafíos planteados por el antropocentrismo desviado, llevan a muchas gentes de buena voluntad a reclamar un orden en el que no se tenga en cuenta la peculiaridad de la persona humana. Por un lado, esto es inviable empíricamente, al menos en sus manifestaciones más radicales: el principal predador de la naturaleza es el ser humano, por ende, está de hecho en el centro del problema y, necesariamente, de la solución. El ser humano es parte de la naturaleza, pero esto no significa que no tenga algunos elementos que lo distinguen. Distinguir no es separar ni dividir.

Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un «biocentrismo» porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros. No puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad (LS, n. 118).

Creemos que la filosofía andina suministra algunos conceptos válidos para evitar ambos riesgos: el del antropocentrismo desviado y el de un biocentrismo que no reconoce la peculiaridad del ser humano. En particular, los conceptos de *pachamama* y de *sumak kawsay* tienen una gran potencialidad para pensar estas problemáticas desde lógicas superadoras de aquella dicotomía. Obviamente nos encontramos ante estas expresiones con el mismo problema de toda traducción, más aún cuando la traducción no se hace entre lenguas pertenecientes a tradiciones culturales afines (como si se trata de traducir del español al italiano o al francés) sino entre conceptos provenientes de tradiciones bien distintas como la europea y la andina. Por ello, cada concepto, más que una traducción, requeriría una explicación dada por un quechua parlante. No obstante, existe un cierto consenso (por cierto, no pacífico) en entender por *pachamama* un haz de relaciones que componen algo análogo a lo que en occidente se entiende por ecosistema, insistiendo en que se trata de una entidad relacional, no de una sustancia. Por su parte, el *sumak kawsay* se lo suele traducir como *buen vivir*, entendiendo el vivir no sólo de los seres humanos sino de toda

la comunidad de vida que conforma la *pachamama*. En palabras de Ramiro Ávila, uno de los más lúcidos estudiosos de estas cuestiones,

...algunos elementos que constituyen la *pachamama* y el *sumak kawsay/sumak qamaña* podrían dibujar una utopía andina y una alternativa a la modernidad hegemónica. En un inicio se intentó construir esta utopía desde el saber indígena. Este intento hubiese resultado hartamente restrictivo. La utopía, en tiempos de globalización, no se puede construir desde una localidad y desde un único saber. Además, se caería en algo que se critica: el sueño de un mundo mejor, más justo e inclusivo, no puede ni debe desperdiciar otros saberes ni experiencias. Por otro lado, la misma utopía andina reclama interculturalidad como premisa, y ésta es un diálogo de saberes y un constante aprender y rectificar. (...) La teoría tradicional y positivista del derecho -la dogmática jurídica- no tiene categorías adecuadas para abordar los temas de la *pachamama* y del *sumak kawsay*, por ello recurrimos a varias disciplinas: filosofía, economía política, sociología, estudios culturales latinoamericanos, antropología... (AVILA SANTAMARIA, 2019, p. 8).

2 El contrato social: surgimiento, crisis, peligros y esperanzas

Munidos de este instrumental teórico podemos cuestionar el mito fundante del derecho occidental moderno: el Contrato Social. Merced al oro, la plata y las mercancías que, procedentes de América, fueron cambiando la faz del viejo continente, el estrato social conformado por banqueros y mercaderes había ido ocupando los lugares centrales en el ámbito económico, cultural y social. Pero ya en pleno siglo XVII la burguesía estaba peleando con la monarquía y la nobleza el espacio de decisión política. Hacía falta un nuevo modo de legitimación para la asignación de poder y prestigio en el ámbito de la vida en común, pues hasta entonces el principal criterio estaba dado por el nacimiento: el hijo del campesino sería campesino, el del zapatero, zapatero, el del banquero, banquero, el del noble sería noble y el del Rey sería Rey. Las hijas contraerían matrimonio con quienes decidieran sus padres dentro del mismo estrato social. La naturaleza determinaba qué lugar se ocuparía en la sociedad y quién tendría derecho a ejercer el poder público. Era menester, pues, despojar a la naturaleza (recordemos que el término *naturaleza* deriva del latín *natus*, de donde también se deriva la palabra *nacimiento*, es decir que naturaleza y nacimiento se corresponden) de esa atribución de asignar el puesto en la sociedad, para permitir que esa asignación esté dada por el dinero, producto del ingenio y la labor del burgués. La primera operación claramente dirigida a tal fin la realiza Thomas Hobbes cuando publica *Leviatán* en 1651, introduciendo el mito del Contrato o Pacto Social como acontecimiento fundante de la sociedad, ya que la misma es resultado de ese pacto en virtud del que el hombre supera el “estado de naturaleza”. A partir de ahí, incluso en las distintas

formulaciones que realizarán pensadores como Locke o Rousseau, hubo de imponerse siempre una división tajante entre el ser humano y el resto de la naturaleza. Tan hondo ha calado esta división que aún hoy, cuando se habla de “naturaleza” se tiende a hacer referencia a bosques, ríos, aves o peces o cuadrúpedos, e, incluso, hasta puede incluirse al cuerpo humano como *res extensae* separada de la *res cogitans*, pero difícilmente se piense en el ser humano en tanto ser social como incluido en ese concepto.

Ahora bien, en todas sus variantes, el Contrato se celebra entre quienes, a partir de esa celebración, se constituyen en ciudadanos. Por lo tanto, quedan fuera del Pacto el ámbito doméstico y los esclavos además del resto de la naturaleza. La mujer, los esclavos, la naturaleza, pasan a ser peligros de los que hay que defenderse y/o recursos a explotar. Esta concepción se fue haciendo hegemónica en Occidente hasta que, en el siglo XX, comenzó a dar señales de agotamiento dando lugar, por un lado, al surgimiento de distintos fascismos y, por otro, al de alternativas que plantean interesantes vías de superación.

2.1 *Los fascismos*

2.1.1 *Los fascismos de masas*

En efecto, desde las primeras décadas del siglo XX diversas circunstancias van a confluír para poner en jaque esta creencia dando lugar en Europa al nacimiento de ideologías que amenazan toda forma de vida digna: el fascismo o, mejor dicho, los fascismos, ante el fracaso de las dirigencias políticas de entonces para dar respuesta adecuada a los desafíos emergentes de los cambios motivados por la entrada en una nueva fase de la revolución industrial.

En efecto, nuevas formas de obtener energía, profundos avances en las telecomunicaciones, desarrollos en el empleo y producción de materiales, en especial del acero, tornaron necesario contar con industrias con muchos más operarios concentrados en sus lugares de trabajo. Películas como *Metrópolis* o *Tiempos Modernos* dan cuenta de lo que significó la irrupción de estos modos de producción. Pero quizá quien mejor supo encontrarle nombre a las nuevas realidades haya sido Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*. Hasta ese entonces, el concepto de *pueblo*, fundamental para entender la democracia, el gobierno del pueblo, estaba directamente asociado al de ciudadanía. La ley funda su legitimidad en su concordancia con lo dispuesto en la Constitución, pero esta basa su legitimidad en la soberanía popular.

Desde el *We the people* de la constitución de Estados Unidos en adelante, todas las constituciones fundan su legitimidad en el pueblo, es decir que el pueblo constituye la base de la juridicidad legítima en el marco del

Contrato Social. Hasta la irrupción de las masas, en los países regidos por el sistema democrático liberal -que eran a la vez los más industrializados- la discusión principal estaba dada por quiénes integraban el pueblo, o sea, quiénes eran considerados ciudadanos y, por ende, quiénes tenían derecho a elegir o ser elegidos: las luchas iniciadas a fines del siglo XVIII y profundizadas a lo largo del siglo XIX por trabajadores y mujeres para obtener ese estatus dan cuenta de ello. Pero la entrada en escena de las masas como actor principal trastoca abruptamente ese cuadro, entrando en crisis la idea de pueblo hasta entonces vigente.

A la par, entra también en crisis la autoridad: cayeron imperios que parecían inconvertibles, como el Austrohúngaro, heredero del Sacro Imperio Romano Germánico, la Rusia de los zares o el Reich alemán. Se cuestionaba por doquier la legitimidad monárquica. La política demoliberal no acertaba a atender con eficacia los problemas derivados de la Primera Gran Guerra ni de la gripe española y la mayoría de sus dirigentes partidarios eran vistos como inútiles, corruptos, o ambas cosas a la vez. La obra de grandes teóricos de la política, como Pareto, Michels o Mosca, da cuenta de la profunda crisis del sistema democrático, obra que, como veremos, nos recuerda que no estamos hablando de una historia totalmente pasada, sino que guarda hoy dramática vigencia.

Por último, los fundamentos mismos de la vida en común entraron en crisis, poniendo en entredicho las bases de existencia del Contrato Social. El desempleo, el hambre, las crisis económicas, los *cracks* financieros, fueron llenando los espíritus de desesperanza y desesperación. Por cierto, el fundamento de la vida en común nunca es un suelo firme, pero cuando hay ciertos acuerdos tácitos o explícitos (más tácitos que explícitos) y, sobre todo, ciertas creencias compartidas (siendo el Pacto Social la creencia más relevante para la Modernidad occidental) el entramado relacional sobre el que se asienta la existencia de la sociedad permite prever, planificar, llevar adelante una carrera profesional, un negocio, un empleo. Pero cuando ese entramado tiende a disolverse, es necesario aferrarse a algo, a lo que sea, a la explicación simple de por qué pasan esas cosas y a un medio sencillo y eficaz de erradicar la causa de esos males: hace falta un chivo expiatorio.

Ahora bien, la política tiene horror al vacío, y el vacío que dejan el pueblo, la autoridad y el fundamento tenderá a ser llenado por, respectivamente, el populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo. La conjunción de populismo, autoritarismo y fundamentalismo constituye el suelo fértil para que florezcan los fascismos. Dado que hace un siglo el centro de la escena estaba ocupado por las masas, esta trilogía constituyó el terreno propicio para el desarrollo de los fascismos de masas, tanto del fascismo verticalista o supremacista en Alemania o Italia, como del igualitario en la URSS y sus satélites.

2.1.2 *El fascismo individualista*

Tal como ocurrió hace un siglo, la dirigencia democrática contemporánea encuentra serias dificultades ante los desafíos generados por el impacto de las nuevas tecnologías y, consecuentemente, de las nuevas subjetividades. También hoy entran en crisis las nociones de pueblo, de autoridad y de fundamento. Claro que los nuevos populismos, autoritarismos y fundamentalismos no habrán de adquirir las formas de los fascismos de masas, sino de un nuevo tipo: en lugar de las masas, el actor contemporáneo es un sujeto egoísta y narcisista, por ende el fascismo que florece es el individualista. La relevancia de este proceso para pensar la sustentabilidad de la vida en nuestra casa común amerita que nos detengamos en el análisis de algunas de sus causas.

En torno a los años setenta del siglo XX una serie de complejas motivaciones políticas y económicas llevaron a que las potencias occidentales realizaran una fuerte apuesta a favor de las nuevas tecnologías informáticas y comunicacionales, así como de la expansión del crédito para el consumo. Esto va a conllevar profundas consecuencias en todos los órdenes de la vida. Cabe mencionar las tres que tienen mayor impacto en la constitución de este nuevo tipo de subjetividad: en el ámbito laboral, en el residencial y en el doméstico.

a) *En el ámbito laboral*, ya nadie trabaja toda su vida en el mismo lugar y, si lo hace, sus colegas cambian con frecuencia. Por lo tanto, no es posible conocer en profundidad a los compañeros de trabajo ni ser conocido por ellos. Al no pasar tiempo con el otro, no se habla de temas relevantes. Si alguien llega a su trabajo padeciendo un problema grave, lo más probable es que nadie se entere. Pero si alguien le pregunta qué le pasa, que por qué tiene esa expresión en el rostro, la respuesta seguramente será una evasiva. Nadie va a participar a alguien poco o nada conocido de sus preocupaciones y aflicciones más íntimas. Ergo, el espacio laboral deja de ser una instancia central del proceso de socialización y de constitución de eso que llamamos “pueblo”.

b) *En el ámbito residencial*, la persona está obligada (por razones laborales o de *status*) a mudarse varias veces a lo largo de su vida y, como en el caso anterior, si ella no se muda, sus vecinos sí lo hacen. Por ende, tampoco puede conocer ni ser conocido por sus vecinos como acontecía en el barrio o la aldea dificultando así la posibilidad de percibirse como parte de un colectivo, de un pueblo. No conoce la trayectoria, las ideas, los gustos de sus vecinos. Sólo conoce de ellos lo que ellos muestran. A su vez, ellos sólo muestran lo que consumen. No fue la aparición de la televisión lo que nos introdujo en la era de la imagen, ni la publicidad la que nos introdujo en la sociedad de consumo. Ambas, televisión y publicidad, son factores que potencian tendencias más hondas, consolidando una sociedad de consumo que está en la base de la problemática ambiental.

c) *En el ámbito doméstico*, la mujer debe salir a trabajar para permitir un mayor ingreso de dinero en el hogar, que posibilite la adquisición de más bienes con alto valor agregado. Una familia con diez o doce hijos era funcional cuando las guerras demandaban mucha carne de cañón y la fábrica mucha mano de obra. Ser mujer era sinónimo de ser madre y ser varón era sinónimo de ser el proveedor del hogar. Pero el impacto de las nuevas tecnologías modificó eso rotundamente. Ya no hicieron falta tantos soldados para morir en el frente como aconteció desde las guerras napoleónicas hasta la guerra de Vietnam. Por otra parte, las nuevas tecnologías aplicadas a la producción industrial hacen que se requiera mucha menos cantidad de operarios y empleados. Podemos decir, simplificando, que los drones reemplazan a los soldados y los programas de computación a los trabajadores. Si bien no es exactamente así, a los fines de esta exposición esa simplificación resulta útil. Ahora el ideal ya no es la familia numerosa, sino los DINKs (*Double Income No Kids*) o SINKs (*Single Income No Kids*) doble o simple ingreso sin hijos. Una familia con diez o doce hijos difícilmente pueda cambiar la TV cada cuatro años, el automóvil cada dos e ir al cine o al teatro y luego a cenar con frecuencia.

En cambio, sí puede hacerlo la pareja sin hijos o el hombre o mujer que vive solo. La mujer deja de ser exclusivamente madre y el varón deja de ser el padre-proveedor. En el modelo anterior, si uno de los miembros de la pareja no estaba a gusto con el otro, no tenía más remedio que soportarlo. Podría ser infiel, pero no encontraba con quién iniciar una nueva relación estable: una mujer que pasaba todo el día atendiendo las necesidades de sus once hijos y de su marido, difícilmente encontrara un hombre dispuesto a hacerse cargo de esa familia y, concomitantemente, el hombre tampoco tenía dónde encontrar una mujer ya que, a partir de cierta edad, todas estaban ocupadas en cuidar su prole. Ergo, el matrimonio duraba “hasta que la muerte los separe”. En cambio, los actuales modelos familiares son altamente inestables, tan inestables como las relaciones que se dan en la oficina o en el barrio. Los modos de sexualidad no reproductiva son aceptados e incluso alentados y la mujer ya no convoca la atención del varón con el escote (mostrando la parte delantera de su cuerpo que constituye el símbolo anatómico de la maternidad) sino con la minifalda o el pantalón ajustado mostrando las piernas, símbolo anatómico del dinamismo que se le exige a la mujer que debe trabajar fuera de su casa. No fue la píldora la que permitió que la mujer trabaje, sino que fue la necesidad del sistema de que la mujer trabaje para tener otro ingreso en el hogar y tener menos hijos lo que llevó a inventar la píldora.

Todo esto facilita la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad: la del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener relaciones duraderas ni en el trabajo, ni en la vecindad, ni siquiera dentro del espacio doméstico. Tipo humano que predomina en las grandes ciudades, que son las que imponen las pautas culturales y los modos de pensar

al resto. Como no hay tiempo para conocer al otro ni para ser conocido por el otro, sólo se conoce lo que el otro muestra: cada uno muestra lo que consume y es valorado en función de eso. Más aún: el individuo del capitalismo de consumo, no sólo muestra lo que consume, sino que se muestra para ser consumido¹. Es en sí mismo una empresa: se produce para ser consumido. Es el “empresario de sí mismo”, ideal de un mercado que espera que cada cual asuma el riesgo empresarial... siempre que no tenga el poder suficiente como para exigir que el Estado se haga cargo de sus desaguisados, como ocurrió en la crisis del 2008 y tantas otras veces.

En la familia actual, en el marco de una sociedad de consumo que promueve el no tener hijos, cuando nace un chico, es hijo único, nieto único, sobrino único. Toda la familia y las amistades de la familia giran en torno suyo. Sus padres deben trabajar todo el día para poder adquirir esos productos con alto valor agregado que el sistema nos impone, y cuando llegan agotados a casa necesitan descansar y no tener que hacer el esfuerzo de corregir aquello que quizá convendría corregir. Los abuelos que están a su cargo quieren disfrutar de su nieto y no andar poniéndoles límites. El resto de la familia tampoco tiene por qué hacerlo y optan por llenarle de regalos y caricias. Tanto se acostumbra a ser el centro de atención desde que nace, que cuando sale de su casa no necesita encontrar una figura que asuma el rol paterno, sino que se busca a sí mismo: se saca una *selfie* y la sube a las redes sociales. No nos hemos vuelto narcisistas por causa de las redes sociales, sino que, a la inversa, estas existen porque nos hemos vuelto narcisistas aunque, por cierto, las redes contribuyen decisivamente a afianzar esta característica de nuestro tiempo. Ese joven narcisista, poco o nada acostumbrado a tratar con los demás, hijo de padres que tampoco tienen vínculos estrechos con sus compañeros de trabajo ni con sus vecinos, que ignora lo que es lidiar con sus hermanos, que sólo se relaciona a través de las redes sociales con quienes piensan y sienten como él, tiene serias dificultades para aceptar al otro: tiende a querer más a su mascota que a su abuelo. Además, está poco preparado para aceptar la frustración. Entonces, cuando ya es adolescente, mira su *instagram* y ve que los demás están todos alegres, en lugares paradisíacos, degustando platos exquisitos, ostentando parejas bellísimas y llenos de amor y felicidad, mientras él o ella atraviesan la profunda angustia de no tener el calzado deseado, siente que la vida es una fiesta a la cual no le invitaron.

Tenemos así dadas todas las condiciones para que, tal como hace cien años, se produzca un vacío en la concepción del pueblo, de la autoridad y del fundamento. En efecto, se hace difícil que la gente se asuma como parte

¹ Esto explica en parte no sólo la prelación del valor de cambio sobre el valor de uso de las cosas sino la contemporánea subsunción del valor de uso en el valor de cambio. Este tema es clave por su implicancia en la devastación del planeta. (Cfr. ÁVILA SANTAMARÍA, 2019, p. 233-250).

de un mismo pueblo cuando no interactúa más que superficialmente con sus vecinos o compañeros de trabajo, cuando hay dificultades para vincularse al otro que vienen desde la cuna. Hay crisis de autoridad no solo porque el chico se acostumbra a que nadie le ponga límites sino porque el concepto de autoridad está ligado al de *auctor*, el que hace crecer. Tiene autoridad quien hace crecer. Pero cuando la gente percibe que por más que se esfuerce no puede acceder a una vivienda digna, a un trabajo que le guste y le permita vivir bien, a que sus esfuerzos rindan frutos, como ocurrió en la época de sus padres o abuelos, en definitiva, cuando no hay modo de crecer, no hay *auctoritas* legítima. Por último, cuando no se entiende qué beneficio trae vivir con los demás, cuando, por el contrario, los demás son de algún modo causa de la propia insatisfacción, entra en crisis la idea de fundamento de la vida en común.

Otra vez la crisis del pueblo, de la autoridad y del fundamento dan lugar a la emergencia del populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo. Basta que aparezca un líder capaz de encontrar un chivo expiatorio adecuado (inmigrantes, políticos tradicionales, indígenas, sindicalistas, la Iglesia, da lo mismo quien sea) para que se active el odio y el desprecio hacia esos supuestos culpables de tanta frustración y malestar. Basta una chispa para que se encienda de nuevo la llama terrible del fascismo. Claro que ahora no se tratará de un fascismo de masas, pues no ya no tienen estas la centralidad de antaño. Estamos en presencia del surgimiento de un fascismo individualista. Un fascismo heredero de Hayek y Margaret Thatcher, para quienes la sociedad no existe, sino que sólo existe el individuo. Y, claro, la libertad entendida a partir de esta concepción es la libertad sin límite, es la libertad del león en la selva: al igual que Mussolini, que decía que era mejor ser león por un día que oveja por cien años, también estos fascistas hodiernos reivindican al león como su símbolo en varias latitudes, pero mientras el león sólo va a depredar hasta el límite de sus propias necesidades alimenticias, el ser humano es capaz de hacerlo hasta el límite de su propio deseo: es decir, ilimitadamente.

Llegados a este punto es preciso hacer una distinción crucial entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo que inspira al fascismo individualista, que en castellano se suele denominar “libertario”². Para ello, debemos remontarnos a 1947 cuando un grupo de pensadores convocados por Hayek se dió cita en Mont Pelerin, en Suiza, para discutir el destino del liberalismo tras su asedio por parte de los totalitarismos. Es importante tener en cuenta la fecha, pues así se entiende mejor sus prevenciones con respecto a la política, al Estado y a la solidaridad, así como su defensa a ultranza del mercado y de una concepción eminentemente egoísta de la

² WIKIPEDIA. La Enciclopedia libre. *Libertarismo*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Libertarismo>. Acceso en: 20 mayo 2023.

acción humana. Por un lado, dado que Hitler y Mussolini ensalzaron la voluntad frente a la razón (recordemos el título de la principal película propagandística del régimen nazi: *El triunfo de la voluntad* de Leni Riefenstahl) siendo que, para los neoliberales, el mercado es el ámbito de las elecciones racionales (ya que para ellos la única racionalidad que cabe ser denominada como tal es la que implica la adecuación costo-beneficio) en tanto que la política es el ámbito por excelencia de la voluntad. Entonces, mientras que para el liberalismo clásico es saludable una cierta paridad entre el ágora y el mercado, entre la política y la economía, el neoliberalismo ve en la política un peligro, por ende, su espacio debe ser acotado al máximo, y siendo el Estado la expresión más acabada de la política, lo mejor es que este tenga la mínima dimensión posible.

Por otro lado, dado que Stalin procuró legitimar su régimen enarbolando la bandera de la solidaridad, los neoliberales le opusieron una antropología egoísta conforme a la cual el hombre obra exclusivamente en su propio interés, radicalizando las ideas que estaban ya presentes en Adam Smith, pero sin el componente de simpatía hacia los demás presente en su obra *La riqueza de las naciones* y más explícitamente en su *Teoría de los sentimientos morales*. Por último, el liberalismo clásico concibe al mercado sobre todo como el espacio de los intercambios, siendo la competencia una consecuencia del intercambio, mientras el neoliberalismo, al apoyarse únicamente sobre el costado egoísta del ser humano, invierte la prelación, siendo el mercado el ámbito de la competencia y el intercambio una consecuencia de la misma. La consecuencia de esta inversión es que para que haya intercambio es necesaria una cierta razón de igualdad entre quienes intercambian, pero la competencia establece ganadores y perdedores. A diferencia de lo que ocurre en las justas deportivas, que comienzan de cero cada encuentro, en el mercado el ganador llega con una clara ventaja, pues al haber ganado antes tiene ahora más riqueza, más poder para volver a ganar, por lo que se dará naturalmente una mayor concentración de riqueza. Según los neoliberales, esto no es problema, pues esa mayor concentración habrá de derramarse sobre el resto de la población, permitiendo que incluso los perdedores de la competencia a la larga resulten beneficiados.

Estas ideas que podrían haber pasado sin pena ni gloria, van a ser retomadas en los años setenta del siglo XX como respuesta a la crisis que entonces debió afrontar el capitalismo, tan bien descrita por Habermas en su libro de 1973 que lleva el revelador título de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Así, estas ideas van a ser adoptadas y puestas en práctica por Pinochet en Chile a partir de 1974 y poco después por Thatcher en Gran Bretaña y Reagan en Estados Unidos, desde donde irradiarán al resto del mundo.

Ya en esos tiempos un liberal clásico como Ralf Dahrendorf advirtió el componente totalitario que encierran estas ideas, pues para los neoliberales,

cualquier intromisión de la política en la economía, cualquier medida en favor de la justicia social, es vista como el inicio de un *camino de servidumbre*, según el título de la obra más relevante de Hayek. Las medidas económicas que ellos proponen son presentadas como las únicas posibles. Tanto suelen insistir en esto que Margaret Thatcher era llamada *Mrs. Tina* por el acróstico formado por las iniciales de *There is no alternative*, frase que solía repetir repetido como un mantra. Como señalaba Dahrendorf, si se plantea un sistema como único, sin alternativa posible, ese tipo de “capitalismo debe ser combatido con la misma intensidad con que tuvo que ser combatido el comunismo” pues “todos los sistemas significan servidumbre, incluso el sistema «natural» de «una total primacía del mercado», en el caso nadie intenta hacer otra cosa que seguir las reglas de juego descubiertas por una misteriosa secta de consejeros económicos”. Por eso, el liberal Dahrendorf (1991, p. 51) le recuerda al neoliberal Hayek que “el camino de la libertad no es el camino que lleva de un sistema a otro, sino el que conduce hacia los espacios abiertos de infinitos futuros posibles”.

Sin embargo, los primeros regímenes neoliberales no pueden ser calificados de fascistas, pues en el caso de Pinochet faltaba completamente el componente populista, en los de Thatcher y Reagan ese componente era débil, pero, sobre todo, en estos últimos el autoritarismo no estaba tan marcado, su fundamentalismo se limitaba a los aspectos económicos y el enemigo, el culpable de todos los males, estaba puesto principalmente fuera de las fronteras del país: eran los tiempos finales de la guerra fría en que la Unión Soviética aún encarnaba el Mal absoluto.

Pero, como veníamos analizando al inicio, ahora sí están dadas las condiciones para que esas ideas sean retomadas por los fascismos libertarios para impulsar políticas de devastación del ecosistema, de aporofobia u odio al pobre, de violencia contra los inmigrantes, de rechazo de toda normativa que tienda a la redistribución de la riqueza, cancelación del diferente y desprecio hacia la diversidad.

3 Del Contrato Social a la Fraternidad

3.1 El ocaso del Contrato Social

No es casual que sea precisamente en este escenario donde surja con fuerza un concepto que hasta ahora no había tenido mayor relevancia en la reflexión y la acción política: el *cuidado*. El cuidado de sí, de los otros, de la biosfera. Es que, como decía Hoelderlin, *allí donde crece el peligro anida la salvación* pues al encerrarse el individuo sobre sí mismo, por los motivos apuntados, en algún rincón de sus entrañas presente que precisa algo más, siente la conciencia de su propia incompletitud, de que no es

una sustancia separada y autosuficiente, va intuyendo que todos somos en relación con nosotros, con los demás, con el ecosistema. No es casual que sea precisamente a partir de los años setenta del siglo pasado que emerge, primero tímidamente, para ir adquiriendo cada vez más vigor, la demanda de cuidados. Tampoco es casual que uno de los textos más leídos en lo que va del siglo XXI sea la encíclica *Laudato Si'*, que trata sobre el cuidado de la Casa común. El cuidado es lo opuesto a la devastación.

Para entender esta aparente paradoja es preciso diferenciar subjetividad de sujeto. La subjetividad es una construcción histórica, en cuya constitución confluyen la política, la economía y la cultura y, por ende, varía en el tiempo y el espacio. Nuestra subjetividad está compuesta de todo lo que aprendemos, de nuestros deseos, de nuestra circunstancia, pero eso no agota lo más profundo, porque lo más profundo, lo que nos constituye como sujetos, es precisamente la falta. El sujeto es una estructura invariable, y no varía porque no se asienta sobre nada que *es*, sino -en aparente paradoja - sobre algo que *no es*: se asienta sobre la falta que nos constituye como seres humanos, es decir, sobre la carencia, la finitud, la mortalidad, la imposibilidad de vivir sin los demás y por fuera de la *pachamama*, de todo lo que nos provee de lo necesario para la vida. Cuando en algún momento de nuestra existencia tocamos esa nada, nos quedamos como absortos, en silencio... y allí pasa el sistema encarnado en ese pariente o amigo que nos dice: ¿qué te pasa? y le damos la respuesta filosófica más profunda que podemos dar: *nada*. Me pasa la misma nada. Este es un tema de una enorme complejidad y las exigencias académicas me obligarían a acudir a citas de filósofos y psicoanalistas de muy difícil comprensión. Sin embargo, prefiero explicarlo sin citas ni razonamientos silogísticos, recordando de memoria un poema oriental de tiempos lejanos cuyo autor desconozco, en que las ventanas eran meros huecos en la pared y que dice algo así como:

La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no veríamos qué hay fuera de la casa.

La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no entraría la luz del sol en la casa.

La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no habría aire dentro la casa.

La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no habría vida dentro de la casa.

La subjetividad es la casa con todo lo que ella contiene. El sujeto es la ventana. Allí radica esa salvación que nace del peligro: en esta toma de conciencia de que lo que nos constituye es la falta, de que no somos una sustancia aislada. En advertir que nuestra alma es un vaso infinito que solo se sacia con la eternidad.

Si bien la filosofía étnica blanca o europea nos da buenos elementos para pensar estas cuestiones (y la cita de San Agustín es una buena muestra) hay otras filosofías más universales, como la andina o la bantú, que ofrecen mejores instrumentos para enfrentar estos desafíos.

Cabe señalar que cuando hablamos de filosofía, no estamos pensando en una disciplina académica que, como suele pasar, es practicada por gente que cree que el objeto de estudio de la filosofía es la filosofía y se limita a estudiar lo que dicen los filósofos, generalmente varones blancos occidentales. Nos interesa otro modo de entender y hacer filosofía. Por ejemplo, para las corrientes hegemónicas del pensamiento occidental el ecosistema es, o bien una suma de sustancias (un árbol, más otro árbol, más el río, el mar, la montaña, etc.) o bien una megasustancia (se la llame *Gaia* o como sea) de la cual nosotros y el resto del cosmos no somos sino partes. En cambio, para la filosofía andina, el concepto mismo de ecosistema no encaja propiamente, pero sí tiene el de *Pachamama*. Esta es un haz de relaciones, ella nos constituye pero nosotros también la constituimos en una relación de reciprocidad y donación. Pasando a otra filosofía, la bantú, se encuentra una enseñanza muy apropiada que dice que para educar a un niño hace falta un pueblo entero, del mismo modo que para que crezca un árbol hace falta todo un ecosistema³. El niño hace al pueblo y a la vez es constituido por ese pueblo, tal como el árbol y su entorno. Por algo es que la expresión *el ser es* sólo puede ser dicha en lenguas indoeuropeas, pero no en japonés, hebreo, zwahili, quechua o guaraní. Es que para las filosofías más universales, lo lógico es decir *lo que es, está siendo*⁴, sin esencializar al ser.

Otro ejemplo que nos puede aclarar mejor la cuestión: para la filosofía occidental el ser humano es dueño de su cuerpo y de su vida, como si pudiera existir un “yo” separado del cuerpo y de la vida que nos posibilite decir: *yo soy el dueño* de mi cuerpo y de mi vida. En cambio, para otras filosofías, uno *está siendo* su cuerpo y su vida. Claro que, si yo asumo que soy propietario de mi cuerpo, me voy a concebir como una sustancia de algún modo independiente de todo lo demás, ergo seré yo quien decida vivir con los demás: me asociaré al resto, constituiré una sociedad como consecuencia de un pacto voluntario para vivir mejor. En cambio, si me asumo como un cuerpo viviente, pensaré que existo porque alguien se ha ocupado de elaborar mi vestimenta, de producir mi alimento, de construir mi vivienda. Pero también voy a entender que hay generaciones anteriores que fueron enseñando cómo hilar, como cultivar, como construir. Y, más aún, voy a advertir que el lino y el algodón de mi ropa, las frutas y legumbres que me

³ Estamos traduciendo del zwahili *mfumo wa ikilojia* por ecosistema, según la convención, pero cabe aclarar que, como pasa con el término *pachamama*, tampoco este es traducible sin dificultad.

⁴ O quizá: *Siendo se es*, como traduce Cordero (2005) el célebre verso parmenídeo.

alimentan, el barro con que están hechos los ladrillos de mi casa, son dones de la madre tierra. Entonces, no voy a pensar que yo me puedo o no asociar a los demás, no voy a pensar la vida en común en términos de “sociedad” sino que voy a concebir esa vida en común como una red de intercambio de dones, de hacer algo unos por otros. En latín, ese intercambio se llama *munus*. Así, cuando alguien hace algo por mí, lo debo re-munerar. Si tengo dentro mío el propio cuidado, tengo in-munidad. Y cuando tomo conciencia de que existo gracias al aporte del resto de la naturaleza, de mis ancestros y, de algún modo, también de los que vendrán después de mí, voy a concebir la vida en común en términos de “comunidad”. Si siento que soy el dueño de mi cuerpo y de mi vida, puedo creer que mi libertad termina donde empieza la de los demás, por lo que el otro, en última instancia, es un estorbo para mi libertad. Mientras que, si asumo que estoy siendo mi cuerpo y mi vida, el otro es condición necesaria para mi existencia y, por ende, para mi libertad. Advertiré que la historia nos enseña que la libertad se conquista y defiende en común, junto a otros.

Claro que esto también pone en entredicho el mito del Contrato Social, pero desde un lugar opuesto al de los fascismos. Repasando lo visto, más allá de las profundas diferencias que se encuentran en las formulaciones de Hobbes, Locke o Rousseau, todas ellas entienden al Estado y a la sociedad civil como resultado de un pacto cuya celebración ha significado el abandono o superación del estado de naturaleza. Por eso, ante la disyuntiva de devastación o cuidado, es preciso volver sobre las bases mismas de nuestra convivencia.

En efecto, la filosofía política moderna ha dedicado sus mejores esfuerzos a estudiar lo abarcado por el Estado y sociedad civil en el ágora y el mercado, en el área política, jurídica, económica, etcétera, pero poco se ha ocupado de lo que queda afuera de sus límites: la *pachamama*, la familia, los migrantes ilegales. Por un lado, Estado y sociedad civil se separan de la “naturaleza” entendida como, justamente, todo lo “no humano”: desde los árboles y los mares, hasta los planetas y las estrellas, incluso el propio cuerpo humano, todo eso será ajeno a la consideración de la vida pública, y no se tendrá en cuenta sino como peligros a dominar o como recursos a explotar. Por otro lado, Estado y sociedad civil se separan también del ámbito privado: lo doméstico quedará por fuera del espacio público excepto por el hecho de que, de algún modo, también se verá como recurso a explotar (la familia como reproductora de carne de cañón para los ejércitos y de mano de obra para la industria) y peligro a dominar (la caza de brujas como forma de someter y domesticar a la mujer). Por último, el Pacto deja afuera a los esclavos y en general a todos aquellos que no son ciudadanos, a quienes no tienen derechos, tal como hoy deja afuera a los migrantes sin documentación, a quienes se llama “ilegales” como si pudiera existir alguien que sea “ilegal” y también estos son vistos como peligro a aventar y/o como recurso a explotar. Claro que es comprensible

que se realice esa separación entre el hombre y la naturaleza, toda vez que, como vimos, se salía de un sistema en el que estaba tan “naturalizada” la existencia que el nacimiento definía irrevocablemente el lugar que se ocuparía en la sociedad. Pero esa escisión no fue gratuita y hoy la hipoteca ya ha sido pagada con creces.

Vale reiterar que no es casual que sea precisamente en el último tercio del siglo XX, es decir al mismo tiempo que se dan las condiciones para el surgimiento del fascismo individualista, que se alcen también con mayor vigor que nunca las voces que denuncian el peligro ecológico, el feminismo pone en cuestión la supuesta apoliticidad de los modos de atender la problemática ambiental y la familiar, mientras otros movimientos convergentes plantean el derecho a tener derechos. No es tampoco casual que al mismo tiempo la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, establecida por las Naciones Unidas defina el desarrollo sustentable como el “desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer las capacidades que tienen las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades”. Más allá de las objeciones y precisiones de las que luego será objeto, se están sentando las bases para dar lugar a la sentencia que tomamos como referencia: la sustentabilidad como justicia social intergeneracional.

Asimismo, emerge un concepto de comunidad que va más allá de lo humano y del aquí y ahora: se comienzan a rescatar filosofías que hablan de una comunidad integrada por el hermano sol, la hermana luna, el hermano asno, pero también por nuestros ancestros sin que ello implique necesariamente una secuela de la nostalgia romántica de la comunidad perdida⁵, una comunidad cerrada sobre sí misma y poco apta para asumir la diferencia y la otredad, ya que en general en virtud de esa demanda de cuidados se tiende a entender la comunidad en términos de comunidad de vida, que incluya a todo lo viviente, no sólo asumiendo la diferencia racial, de género, religión, con otras personas, sino asumiendo también la relación con el resto de lo que los creyentes llamamos la Creación, incluyendo a nuestros ancestros y, claro, a las generaciones futuras.

En términos filosóficos, asistimos al final del paradigma de la sustancia (lo que está debajo *-sub stare-* y a la vez sostiene) y su correlato moderno: el sujeto individual o colectivo. Por eso es que un andamiaje conceptual como el europeo hegemónico⁶ hoy está a la deriva. Y como la función de la filosofía es la de proveer conceptos para pensar la realidad, cuando esos conceptos no aparecen se hace difícil pensar los nuevos tiempos. Pero si miramos

⁵ Un llamativo ejemplo de esto se ve en la difusión de prácticas tales como la biodecodificación o las constelaciones familiares. ¿Quizá nuevos modos de entender los dogmas cristianos de la comunión de los santos o la resurrección de la carne?

⁶ Corresponde insistir en que nos referimos al pensamiento hegemónico, pues en el marco de la filosofía blanca desde siempre han aparecido voces discordantes y críticas que es menester tomar en consideración con suma seriedad y atención.

otras construcciones conceptuales, como las llevadas a cabo por las filosofías andina, tupí guaraní o bantú, podemos alarmarnos menos y proponer más. Aclaremos que no estamos proponiendo una investigación antropológica o arqueológica acerca de cómo eran esas filosofías en un supuesto estado de pureza, sino que nos referimos a las categorías con las que en la actualidad dan cuenta de la realidad. El *estar siendo* por sobre *el ser* (KUSCH, 2007), la relación como anterior a la sustancia (SCANNONE, 2005), la reciprocidad y complementariedad (ESTERMAN, 1998) son algunos elementos idóneos para pensar estos nuevos tiempos en clave de ver, juzgar, actuar.

En este marco, hablar de derechos y obligaciones en el sentido jurídico occidental carece de sentido. Si el ser humano daña al resto de la creación, se daña a sí mismo en tanto que es en relación con ella. El deber de cuidado no surge de un supuesto derecho de la Tierra o de los animales, sino de asumir que el destino de cada uno está ligado al destino de los demás y de toda la casa común. Más que una exigencia, el cuidado es una necesidad. Nadie se salva solo.

3.2 La condición fraterna

Llegados a este punto, cabe esquematizar las concepciones relativas al vínculo entre la persona y el vivir en común en tres grandes posturas.

Dos de ellas se derivan de la idea de Contrato Social y, dado que ese contrato, sólo se celebra entre seres humanos, el problema allí será el tipo de vínculo entre individuo y sociedad. Partiendo de una lógica sustancialista, la pregunta será ¿quién es el sujeto del vivir en común? Si además se tiene en cuenta que para las corrientes hegemónicas de la filosofía moderna el sujeto es reducido a su conciencia, entonces cabe formular esta pregunta en los siguientes términos: ¿es la conciencia individual la que guía la acción del individuo o toda conciencia es conciencia social y por ende se encuentra guiada por su posición de clase?

Si se acepta la primera, si lo que existe es el individuo y no la sociedad, la libertad será el valor fundante de la vida en común. Si, por el contrario, se entiende que es la sociedad la que determina la conciencia, ese lugar estará ocupado por la igualdad. Pero si se sale del paradigma del Contrato a partir de concebir a la relación como anterior a la sustancia, se asume que el sujeto es en relación: en relación consigo mismo, con los demás seres humanos, con los ancestros y descendientes, con la *Pachamama*. Para esta posición, la clave está dada por la fraternidad.

Los primeros, en sus manifestaciones más extremas, entienden la libertad como mera ausencia de reglas y consideran al otro como un estorbo: “mi libertad termina donde empieza la de los demás”. Es decir que, para ser plenamente libre, debería vivir solo en este mundo, ya que veo al otro

como el límite de mi bien máspreciado. Su exponente más conocido fue Margaret Thatcher, quien acostumbraba señalar que la sociedad no existe⁷.

Los segundos, al suponer que la conciencia está determinada por la estructura social, consideran que basta con cambiar de manos los medios de producción para que cambie la conciencia de las personas, pero sin ese cambio nada es posible. Desde el respeto a la diversidad sexual hasta los problemas del cambio climático, todo se resolverá si se cambia la estructura y nada se resolverá sin ese cambio. Por consiguiente, en sus formas extremas, llegan a justificar dictaduras aberrantes, siempre que se hagan en nombre de la igualdad.

Para la tercera posición, a diferencia de lo que acontece con la libertad o la igualdad como ideales a conseguir, la fraternidad, por provenir de la misma estructura antropológica, de la propia “naturaleza” humana, no es tanto un ideal a conseguir sino una realidad que debe ser reconocida. En clave de antropología teológica, se trata de concebir a la persona como imagen y semejanza de un Dios Trino, de un Dios que es relación antes que sustancia. Más allá de las creencias religiosas, la fuerza simbólica que tiene la concepción de un Dios trinitario es muy clara. Cuando el ser humano no se reconoce como hermano de los demás, cuando alguien por su diferencia de raza, cultura, estatus socioeconómico o lo que fuera, se cree que no es hermano de otros, aparecen los problemas. Y cuando no toma conciencia de su relación fraternal con el resto de la Creación, esos problemas se agravan. Cuando alguien se cree con derecho a imponer a otros sus ideas o exigir que cumplan sus órdenes al modo en que un padre o madre autoritarios pueden hacer con sus hijos pequeños, la convivencia se verá necesariamente afectada. No hay padre ni madre fuera del espacio doméstico. De eso se trata la fraternidad como ineludible condición humana.

Obviamente no estamos haciendo referencia a una concepción ingenua de la fraternidad, sino a una profundamente realista a tono con la expresada por el Papa Francisco en numerosas ocasiones, especialmente en *Fratelli Tutti*. Como el potencial transformador de la fraternidad es demasiado fuerte como para que el sistema lo pueda soportar, a lo largo de los siglos se han adoptado diversas estrategias para neutralizarlo: negarlo o combatirlo como con Aspacia de Mileto o banalizarlo como se procuró hacer con la fraternidad manifestada en los Evangelios con enunciados tales como “a nadie llamarás Padre en la tierra” (Mt 23:9). No sólo no hay padre, sino que tampoco llama madre a su madre, a María. Si no hay padre ni madre, no hay relaciones jerárquicas dadas por la naturaleza, siendo las relaciones entre seres humanos relaciones horizontales como las que se

⁷ Cfr. KEAY, D. Margaret Thatcher: Interview for *Woman's Own* (“no such thing as society”). 1987. Disponible en: <https://www.margareththatcher.org/document/106689>. Acceso: 20 mayo 2023.

dan entre *fratres*, entre hermanos (Hacemos un desarrollo exhaustivo de la cuestión en DEL PERCIO, 2014).

Así como las relaciones verticales tienen efecto disuasorio (el sargento no suele pelear con el teniente ni el cura con su obispo, por más que deseen hacerlo) las horizontales, por el contrario, estimulan el conflicto, sobre todo cuando se pelea por un objeto en ausencia de un objetivo común. Por eso, en todas las latitudes encontramos mitos de origen de la vida en común a partir del fratricidio. Rómulo mata a Remo y funda Roma. Caín mata a Abel y funda Enoc. Los hermanos Ayar se pelean y fundan el Cuzco. Pero también en todas partes encontramos madres diciéndole a sus hijos: “¡basta ya de pelear, que no parecen hermanos!” o amigas que se aman tanto que “se quieren como hermanas”. Es decir que la fraternidad nos recuerda la doble dimensión de la política, inscrita en su misma etimología: la palabra *política* deriva a la vez de *pólemos*, guerra, y de *polis*, el ámbito de vida en común.

Si olvidamos la dimensión armónica de la vida en común y reducimos la política a un enfrentamiento constante entre amigo y enemigo, no hay posibilidad de que haya ciudad ni desarrollo de una vida que valga la pena. Pero si olvidamos la dimensión conflictiva, si consideramos que la vida en común es intrínsecamente armónica, cuando surge un conflicto pensaremos que se da por culpa de aquellos que no son propiamente parte de la sociedad y por eso no son buenos ciudadanos: el dirigente social, el mapuche, el sindicalista, el judío de la Alemania nazi...

En este sentido, la fraternidad nos recuerda que la unidad es superior al conflicto, pero no lo erradica, como enseña uno de los cuatro principios que suele repetir el Papa Francisco.

Asimismo, frente a quienes piensan que la fraternidad es algo a construir por puro “buenismo” o, por el contrario, quienes consideran que hay que imponer la fraternidad aunque fuera a fuerza de guillotina (Robespierre), el Papa Francisco plantea que la fraternidad no es tanto algo que se construye, cuanto algo que se reconoce: somos hermanos y no podemos realizarnos si no actuamos en consecuencia (MATE, 2020 p. 329). Por eso, la justicia social en clave fraterna no se limita a la equidad en los ingresos ni al reconocimiento de los derechos, sino que implica también generar las condiciones necesarias para que cada cual pueda realizarse haciendo algo por sí mismo y por los demás. Quien no tiene un trabajo digno, quien no puede dar lo mejor de sí para transformar el mundo en el marco de sus posibilidades, está padeciendo una injusticia. La fraternidad rescata la dimensión de la justicia que Santo Tomás de Aquino llamaba la justicia general, como dimensión más elevada que la conmutativa (*do ut des* o justicia de los intercambios) y la distributiva (lo que la comunidad le debe a cada uno de sus miembros por el hecho de ser tal). Así como el liberalismo suele quedarse en el reclamo del reconocimiento de las di-

ferencias y el socialismo en la equidad económica, una postura fraterna exige que se creen las condiciones para que cada cual pueda desarrollar plena y libremente su capacidad de brindar sus dones a la comunidad.

Cabe reiterar ahora los versos citados de Hoelderlin pero, quizá, ahora convenga citar también el verso inicial: *Cerca está y difícil es de percibir al Dios / pero donde anida el peligro / crece también la salvación*. ¿Tiene sentido en el contexto de individualismo consumista que hemos descrito hablar hoy de fraternidad? ¿O se trata solamente de una expresión de buenas intenciones sin consecuencia alguna sobre la realidad?

Como hemos visto, es precisamente esa necesidad existencial de todo ser humano de seguir el mandato de su estructura antropológica más profunda que, ante el caparazón narcisista que le quiere imponer la sociedad de consumo, se rebela y anhela realizarse, asumiendo que no puede ser feliz, pero sí puede estar feliz con lo que hace y con lo que está siendo. Como dice con toda su potencia Afonso Murad:

Afortunadamente, en varias partes del mundo, hombres y mujeres rompen espejos narcisistas, abren ventanas y despiertan a la conciencia planetaria: que somos hijos e hijas de la Tierra, que somos parte de ella y que somos responsables de que el planeta permanezca habitable para nosotros y todos los demás, otros seres, ahora y en el futuro. El grito viene de la Tierra y resuena en los más pobres, más frágiles y desvalidos. Activistas, movimientos socioambientales, educadores, instituciones, empresas, gobiernos y grupos religiosos de diferentes creencias se suman, constituyendo una hermosa y tenue red de contactos, saberes e iniciativas por la justicia socioambiental. Para quienes adhieren a una creencia religiosa, se recrea una espiritualidad con rasgos ecológicos. Se hace un llamado a todos a adoptar un estilo de vida sencillo y alegre que favorezca el florecimiento humano y de todos los miembros de Nuestra Casa Común. Después de todo, los seres abióticos (agua, suelo, aire, energía del sol) y los seres bióticos (microorganismos, plantas, animales y humanos) forman una gran hermandad de cooperación y ayuda mutua (2022, p. 7).

Creemos que no solo tiene sentido, sino que el Papa Francisco nos marca el camino, pues precisamente “en estos momentos donde todo parece diluirse y perder consistencia, nos hace bien apelar a la solidez que surge de sabernos responsables de la fragilidad de los demás buscando un destino común” (FT, n. 115) Sabernos responsables es la base desde la que asumimos nuestra condición fraterna: soy responsable de mi hermano, de mi hermano hombre, de mi hermana mujer, de mi hermano Sol, de mi hermano asno, de mi hermana Luna. Y esa condición fraterna se expresa concretamente en el servicio, que “es, en gran parte, cuidar la fragilidad. Servir significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo” (Ídem). Es también el cuidado de nuestra casa común y de los derechos de todo ser humano (FT, n. 117).

Reconoce su condición de hermano aquel que contribuye a que cada cual se realice contribuyendo a la realización de los demás, no por “buenismo”, sino

porque asume plenamente que nadie se realiza si no es en el seno de una comunidad que se realiza. No una comunidad premoderna que excluya al diferente en nombre de una identidad mal entendida, sino una que constituya su identidad a partir de la diferencia, asumiendo que lo contrario de la diferencia no es la identidad, sino la *indiferencia*. La identidad de lo igual no existe entre seres humanos, sino que toda identidad se constituye a partir de la relación consigo mismo y con la otredad. El Papa Francisco en FT explica esto con mano maestra. Toma la parábola del buen samaritano para analizar la fraternidad no como una imposición desde “arriba”, ni por un impulso sentimental. El samaritano advierte que necesita cuidar a su hermano que está herido al costado del camino para poder completarse él mismo como persona. Supera la distinción egoísmo / altruismo, pues entiende que no puede completarse, realizarse, si no es a partir del cuidado del otro.

En este sentido, no es exagerado entender e interpretar a la demanda de cuidados, tan extendida en todas las latitudes, como un verdadero signo de los tiempos. No es casual que uno de los textos más leídos del siglo XXI, la encíclica *Laudato Si'*, comience con la palabra “cuidado”. El cuidado es precisamente la actitud que se opone a la depredación leonina, es el resultado de asumir una responsabilidad ante sí mismo, ante los demás, ante la creación entera. Es consecuencia de la escucha atenta del grito de los pobres y el grito de la tierra. Ante eso, no cabe hacerse el sordo, pero tampoco buscar la solución en respuestas individuales. No es cuestión tanto de ayudar a cruzar el río, sino de construir el puente. La construcción del puente siempre conlleva críticas pues se tocan intereses: inmobiliarios, de empresas constructores, etcétera. Es cierto. Pero también es cierto que la fraternidad implica al conflicto, pero no se queda allí:

hoy estamos ante la gran oportunidad de manifestar nuestra esencia fraterna, de ser otros buenos samaritanos que carguen sobre sí el dolor de los fracasos, en vez de acentuar odios y resentimientos. Como el viajero ocasional de nuestra historia, sólo falta el deseo gratuito, puro y simple de querer ser pueblo, de ser constantes e incansables en la labor de incluir, de integrar, de levantar al caído; aunque muchas veces nos veamos inmersos y condenados a repetir la lógica de los violentos, de los que sólo se ambicionan a sí mismos, difusores de la confusión y la mentira. Que otros sigan pensando en la política o en la economía para sus juegos de poder. Alimentemos lo bueno y pongámonos al servicio del bien (FT, n. 77).

A modo de conclusión

Más allá de que las conclusiones que pueda sacar cada lector o lectora sean muy probablemente las más ricas e interesantes, proponemos la siguiente: las nuevas realidades exigen elaborar nuevas categorías, pero, como señalaba Scannone (2005) siguiendo a Rozenzweig, un nuevo pensamiento

no siempre es un pensamiento original, sino que el nuevo pensamiento suele ser el originario. Se trata entonces de pensar alternativas a la crisis contemporánea retomando categorías anteriores a la de Contrato Social surgidas en distintas latitudes. Esto implica un diálogo intercultural que, como tal, no es fácil ni está exento de conflictos, pues es un diálogo necesariamente fraternal, donde ninguna cultura puede sentirse superior a la otra, ni igual a la otra... como pasa entre los hermanos. Un ejemplo de las posibilidades que se abren queda explicitado en este artículo al poner en diálogo los conceptos andinos de *Pachamama* y *Sumak Kawsai* con los desarrollos de la metafísica de la relación y la noción de fraternidad universal e ineludible. No se trata de plantear propuestas de laboratorio, sino de buscar las categorías adecuadas para poder pensar mejor las preguntas y, si es posible, encontrar las necesarias respuestas. Pero esta búsqueda no tiene posibilidad alguna de éxito si no se basa en la escucha, en la escucha atenta del grito de los pobres y del grito de la Tierra.

Abreviaturas

FT = Carta Encíclica *Fratelli Tutti*

LS = Carta Encíclica *Laudato Si'*

Referencias

VILA SANTAMARÍA, R. *La utopía del oprimido: los derechos de la Pachamama y el Sumak Kawsay en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. México: Akal, 2019.

CORDERO, N. *Siendo se es: la tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos, 2005.

DAHRENDORF, R. *Reflexiones sobre la revolución en Europa*. Barcelona: Emecé, 1991.

DEL PERCIO, E. *Ineludible fraternidad: conflicto, poder y deseo*. Buenos Aires: CICCUS, 2014.

ESTERMANN J. *Filosofía Andina*. Quito: Abya Yala, 1998.

FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si': sobre el cuidado de la casa común*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html. Acceso en: 24 abr. 2023.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti: sobre la fraternidad y la amistad social*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html. Acceso en: 24 abr. 2023.

KEAY, D. Margaret Thatcher: Interview for *Woman's Own* ("no such thing as society"). 1987. Disponible en: <https://www.margareththatcher.org/document/106689>. Acceso: 20 mayo 2023.

KUSCH, R. Obras completas. Rosario: Fundación Ross. 2007.

MATE, M. R. La fraternidad de Francisco, un valor cristiano subversivo. *Poliedro*, Buenos Aires, n. 3, año 1, p. 329-334, 2020. Disponible en: <https://www.usi.edu.ar/wp-content/uploads/2021/02/Dossier-sobre-la-enc%C3%ADclica-Fratelli-Tutti.pdf>. Acceso en: 20 mayo 2023.

MURAD, A. *Ecoteología. Ventanas abiertas*. San Isidro: Poliedro, 2022.

ROSANVALLON, P. *El capitalismo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

SCANNONE, J. C. *Religión y nuevo pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 2005.

WIKIPEDIA. La Enciclopedia libre. *Libertarismo*. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Libertarismo>. Acceso en: 20 mayo 2023.

Artículo sometido en 25.05.2023 y aprobado en 22.08.2023.

Enrique Del Percio es doctor en filosofía jurídica, especialista en sociología de las instituciones y abogado. Actualmente es Rector de la Universidad de San Isidro, en la Provincia de Buenos Aires. Co-dirige el Programa Internacional de Estudios sobre Democracia, Sociedad y Nuevas Economías de la Universidad de Buenos Aires. En esa Universidad es profesor de Sociología de la Dominación y Epistemología en carreras de grado y posgrado. [Orcid.org/0000-0001-8138-0989](https://orcid.org/0000-0001-8138-0989). E-mail: delpercio@usi.edu.ar

Dirección: Av. del Libertador 17175
B1643 Béccar – Buenos Aires – Argentina