

¿De la fraternidad al *fraternalismo*? Apuntes para una fenomenología-dialéctica de la *fraternidad*

Alejandro G. Romero / Universidad de Buenos Aires

> Resumen

En un trabajo anterior sostenía que tanto en la cultura política de derechas e izquierdas como en la ciencia social los momentos ético y político se presentan escindidos como lo ideal y lo efectivo; lo teórico y lo práctico, lo subjetivo y lo objetivo. Aparecía pues como necesaria una recuperación dialéctica que permitiera pensar el conjunto inescindible que en la práctica estas dicotomías componen. Este reclamo suponía la existencia de alguna clase de “unidad ontológica” del hecho social. Unidad no homogénea.

Este trabajo explora un posible “*campo de unidad ontológica*” entre relaciones interpersonales y sistema. Pero ¿cómo pensar ese *campo de continuidad*, ese conjunto sistémico-existencial plural y distribuido, a la vez que articulado por relaciones de coherencia?

Dialogo para ello con el trabajo de Enrique Del Percio dedicado a una tercera categoría, de origen ético-político: la *fraternidad*.

Analizo la misma como un fondo relativamente indeterminado en relación con las distintas y determinadas formas de organizarse las sociedades concretas. Trato de ubicar algunos rasgos mínimos necesarios de ese plexo de codependencia y coparticipación. Lo que da como resultado una redefinición de la fraternidad “originaria” o “de fondo” por fuera de los marcos de las civilizaciones patriarcales, viriles. La fraternidad “ontológicamente” considerada se nos convierte en *frater-sororidad*.

Intento explorar luego qué consecuencias tiene para la *frater-sororidad* la dimensión de auto-re-producción que reconozco en ella como infaltable. Utilizo para ello categorías que provienen de la obra de Julia Kristeva y de León Rozitchner.

Por último, trato de mostrar cómo la diferencias entre origen y proyecto, pasado y futuro, efectivo y deseable se abren como consecuencia de ese proceso de auto-re-producción del conjunto fraterno-sororial. Y cómo, en el seno de esa temporalización, el costado proyectual y normativo de la “fraternidad” (entendida ahora como categoría ético-política) recobra sentido y valor como “fraternalismo”.

» *Fraternidad; Socialidad; campo de continuidad ontológica; Frater-sororidad; auto-reproducción; reconocimiento; co-dependencia; co-pertenencia; filialidad; relianza.*

> Abstract

In a previous work I claimed that in the political culture of right and left wings as well as in the social sciences the ethical and political momentums are divided as what's ideal and what's effective; what's theoretical and what's practical, what's subjective and what's objective. It arose then as necessary a dialectical restoration that allows us to understand why in practical life this dichotomies are undividable. This claim makes us think in the existence of some sort of "ontological unity" inherent in the social framework. This unity is, nonetheless, heterogeneous.

This work explores a possible "*dimension of ontological continuity*" between interpersonal relationships and a system. But, how to think this *dimension of continuity*, this systemic-existential dimension, plural and distributed; articulated by coherent relationships?

To this end this article dialogues with the work of Enrique Del Percio, dedicated to a third category with an ethical and political origin: *fraternity*.

I analyse it as a relatively undetermined background related with different and determined ways of organisation of effectively existing societies. I intend to distinguish some necessary minimal traits of that mutual dependence and participation plexus. Which gives us as a result a redefinition of the "original" or "background" fraternity that surpasses the patterns of patriarchal civilisations where virility is the predominant factor. Fraternity, ontologically considered, turns into *frater-sorority*.

I then try to explore what consequences has for the *frater-sorority* one of it's necessary characteristics: its constant process of renewed self-production. I use then categories from the works of Julia Kristeva and León Rozitchner.

Finally, I intend to show how the differences between origin and project, past and future and what's effective and what's desirable arise as a consequence of *frater-sorority's* self-reproduction process. And how, in the bosom of that temporality, the normative and intentional side of "fraternity" (viewed now as an ethical and political category) regains sense and utility as "fraternalism".

» *Fraternity; Sociality; dimension of ontological continuity; Frater-sorority; self reproduction; acknowledgment; mutual dependence; mutual belonging; maternal subsidiary; relianza.*

Recibido el 20 de febrero de 2016. Aceptado el 29 de marzo de 2016.

> 1. Ética y política, entre la estructura y los agentes

En un trabajo anterior¹ presenté una concepción de la relación entre ética y política que asociaba las distintas interpretaciones de la misma que se configuran en el *sentido común* con la posición sobre la relación estructura-agentividad en la vida, el juicio y la acción. Sostenía que

¹ Romero, Alejandro: "Ética y política a derechas e izquierdas: expresiones de una cultura predialéctica", en Alzuru, Jonatan (Compilador): Fragmentos de un hacer, Bid&Co, Caracas, 2010, pp. 181-230.

por lo común (lo *común* del *sentido común*) quienes se reivindican de izquierdas se identifican con discursos que ponen toda la carga ética en el sistema y sus estructuras, entendiendo que la ética y las creencias de los individuos están determinadas por su lugar en el sistema de las relaciones sociales de producción (y reproducción)². Como consecuencia, las acciones y decisiones concretas expresan las coacciones y posibilidades que caracterizan a esos lugares relativos en su dinámica sistémica. Este conjunto de relaciones sistémicas tendría carga ética porque no se trata de relaciones “naturales”, sino de configuraciones histórico-culturales; no las únicas posibles, sino éstas y determinadas entre un conjunto de posibles. De este modo, el *sentido común* “de izquierdas” parece levantar la carga de responsabilidad ética que pesa sobre cada individuo y cada acto, privilegiando las condiciones sistémicas de conjunto como generadoras de las constelaciones de valor y, en consecuencia, promoviendo la acción política destinada a reconfigurar las relaciones sistémicas (las relaciones sociales de producción /reproducción) e inter-personales.

Quizá sea útil aclarar que en el pensamiento *teórico* de izquierdas (no en el *sentido común*), la tarea política y el campo de lo político son por eso mismo la condición principal de realización práctica y material de un campo de valores éticos, porque, al mismo tiempo, son la condición de posibilidad de la autonomía real de los sujetos sociales³. Pero el peso de la subjetividad en la ética prácticamente desaparece, eclipsada por el juego de las estructuras y los procesos objetivos⁴. La lucha político-social conducida por la dinámica de las estructuras es la forma fundamental de la acción humana. Esto conduce a tener que recuperar, se quiera o no, un momento de invención, de resistencia, de experimentación y de autonomía en la práctica concreta.

Por otro lado, en el mismo texto indicaba que quienes configuran su identidad social y política alrededor de tomas de posición conservadoras (“de derechas”) tienden por lo contrario a destacar que los comportamientos humanos dependen exclusivamente de juicios de valor personales y que son consecuencia de la conciencia moral y el cálculo individuales. Esta posición se acompaña con una concepción del orden social que lo entiende como expresión inamovible de una cierta “naturaleza” humana sujeta a leyes a-históricas y pre-culturales. La ética de las personas se hace derivar de alguna clase de fuente trascendente, también a-histórica, pero esta vez por lo común de carácter divino. Esto ocurre con mayor fuerza entre quienes cultivan también cierto humanismo compasivo. Aunque no faltan las interpretaciones biologicistas y neo-darwinianas cuando se trata de justificar conductas contradictorias con los principios éticos “deseables”.

Ahora bien, en aquel trabajo mostraba que estas interpretaciones de la causalidad entre ética y política no se sostienen como tales *en la práctica concreta*. Al contrario, a la hora de comprender las prácticas de las personas y de grupos determinados, tiene lugar por lo común⁵ una especie de paradoja: el discurso de izquierda, al reducir lo valorativo a superestructura y ésta a la

2 Una posición que encuentra su expresión más extrema y consecuente en la sociología de Pierre Bourdieu, con sus conceptos de *campo*, *habitus* y *capital* (en sus distintos tipos), conjunto de obra que tematiza esta tesis hasta sus últimas consecuencias al mismo tiempo que reivindica el carácter crítico, y por lo mismo emancipatorio, de un trabajo sociológico semejante.

3 En una posición semejante encontramos no sólo a autores de filiación marxista, sino también a filósofos que no lo son, como Hannah Arendt, Claude Lefort o el post-marxista Cornelius Castoriadis.

4 Teodoro Adorno y Max Horkheimer alimentaron teóricamente, si bien con matices (sostenían que una posición crítico negativa sigue siendo posible), este punto de vista de hegemonía de la objetividad; no obstante sus colegas de la *Escuela de Frankfurt* Herbert Marcuse y Erich Fromm elaboraron conjuntos teóricos en los que la subjetividad tiene no sólo una función crítica negativa, sino también una dimensión de positividad más activa. En nuestras tierras, Enrique Dussel y León Rozitchner hicieron lo propio.

5 Aunque no contamos con el estudio empírico correspondiente, nos creemos autorizados a ofrecer, como parte de una larga experiencia de observación y participación, este conjunto de interpretaciones a modo de hipótesis ordenadoras.

infraestructura sistémica pero, al mismo tiempo, mantener una crítica ética de las consecuencias de ese sistema de relaciones, se ve llevado a recuperar una fuente de valores últimos que marca tanto el rumbo del cambio deseado como el principio que organiza la crítica ético-política del orden imperante. Es decir, se condena a reivindicar en los hechos el juicio y el compromiso moral personales. El discurso típico de las derechas, en cambio, pese a sus apelativos a la moral, la caridad y la libertad, en la medida en que reduce la caridad a un resto deseable sin fundamento racional y la libertad, a seguir las reglas del mercado y los propios intereses propietarios, únicos “naturales”, se condena a justificar la inmoralidad con argumentos sistémicos, como lo muestra Ricardo Gómez al final de *Neoliberalismo y Seudociencia*⁶; en términos de Gómez, se condena a la “insensibilidad moral”. Como diría Marx refiriéndose a la oposición entre el partido liberal y los filósofos idealistas: cada uno hace lo que el otro dice querer hacer⁷.

> 2. Un territorio de articulación y “unidad” como condición necesaria

Esta descripción muestra que existe una “contaminación mutua” de los modos de pensar y hacer de los dos grandes campos. En ambos el momento ético y el político están separados. Aparecen escindidos uno respecto del otro como un plano de lo ideal y otro de lo efectivo; uno teórico y otro práctico. Sistema de escisiones que acompaña la consagración de la separación moderna entre razón instrumental y razón sustantiva/normativa⁸. Entonces, ¿cómo y sobre qué bases reintegrar esos planos en un conjunto y al conjunto que en la práctica viviente siempre componen?

Las dos construcciones son insuficientes por dicotómicas, ya que siempre nos las tenemos que ver en la práctica con una dimensión de indeterminación y autonomía subjetiva, relativa pero irreductible, y una dimensión de condicionamiento sistémico “objetivo” (objetividad tanto material cuanto institucional). Ambas actúan, además, en relación con una tercera dimensión, en general “invisible” porque la damos por descontada, que llamábamos en aquel trabajo “campo de lo concreto”. Campo en que se articulan la generalidad organizadora de la interpretación abstracta (es decir los plexos simbólicos, pero también el *habitus* y la memoria), la singularidad reflexiva de la subjetividad en acto y las condiciones sistémicas –a menudo en su cruda manifestación material- *entrelazándose y re-soldándose en la elección y la acción situadas y efectivas*. Así, solicitaba en esas páginas una recuperación dialectizante del proceso de pensamiento que permitiera, al pensar desde cada unilateralidad (estructuras, sistema, agentes, contingencia), *mantener la conciencia de esa parcialidad* y pasar al polo contrario y complementario en el intento de comprender la articulación dinámica de estas dimensiones en el conjunto que componen y la relación de inherencia mutua, funcional tanto como conceptual, que cada una mantiene con lo que aparece como su opuesto.

Este reclamo supone la existencia de alguna clase de “unidad ontológica” del hecho social. Unidad que no es homogeneidad. Podríamos hablar de una “pseudo-unidad” o “proto-unidad”,

⁶ Gómez, 1995: “La falta de sensibilidad moral deriva lógicamente del individualismo metodológico y de la razón instrumental”, concluye.

⁷ Marx, 1982.

⁸ Ver: Wallerstein, 2001.

diferenciada y auto-contradictoria, incluso desgarrada, inestable pero indispensable. Por lo cual prefiero evitar el término “unidad” y reemplazarlo por un “campo ontológico de continuidad” entre individuos y grupos, entre relaciones interpersonales y sistema, entre subjetividad y objetividad. *Campo ontológico de continuidad* que pareciera resolverse, en principio, como *doble inherencia y mutua generación* de las posiciones, funciones, roles y categorías opuestas pero complementarias.

Ahora bien, ¿cómo pensar el carácter relacional, pero también dinámico y auto-poiético⁹ de ese *campo de continuidad*, de ese conjunto sistémico-existencial plural y distribuido, a la vez que articulado por relaciones de coherencia? Entiendo que ésta es una cuestión central para las ciencias sociales actuales y para la filosofía política desde su fundación platónica. Dicho de otro modo, ¿existen categorías capaces de referirse a ese “continuo plural internamente diferenciable/do” que estaría en la base misma de toda existencia en tanto humana? Más específicamente, refiriéndose a él con énfasis en su carácter social. Porque se han propuesto categorías de ese tipo con diferente énfasis: tanto la “carne”, propuesta por Maurice Merleau Ponty en *Lo Visible y lo Invisible*¹⁰, como la categoría de “magma” de Cornelius Castoriadis¹¹. En el caso de Merleau Ponty, el énfasis está puesto en lo ontológico-existencial; y en el caso de Castoriadis, de corte bio-antropo-psico-genético. Ambas son dignas de tenerse en cuenta, pero no voy a ocuparme de ellas aquí. Dialogaré, en cambio, con los trabajos de Enrique Del Percio dedicados a elaborar una tercera categoría, que se despliega claramente en el dominio de las relaciones sociales y que se propone como “fondo ontológico” primario sobre el que se recortan tanto la colectividad como los individuos, siendo aquel fondo su fuente y su condición última de posibilidad. Se trata de la *fraternidad*.

En el trabajo de Del Percio la fraternidad no aparece como una meta o ideal finalista, de orden ético, sino como una condición ontológica irrenunciable del hecho humano. Lo dice así:

si pensamos la fraternidad como el principio (en el doble sentido de principio: origen y fundamento) el eje será de índole política; “(...) la fraternidad nos recuerda que la sociedad es el resultado de vínculos que no elegimos (como uno no elige a sus hermanos) pero que no tenemos más remedio que reconocer, aun cuando no los queramos aceptar, así como Rómulo o Caín no aceptaron a sus hermanos. Nos recuerda que no hay padre ni madre y que, por lo tanto, no hay un fundamento de lo social ni de lo político externo a la propia relación entre las personas”¹².

De este modo, la fraternidad se sitúa como *condición ontológica de posibilidad y campo humano de totalidad* de lo que propongo concebir como la doble dialéctica individuos-grupo (o individuos-colectivo) y acción autónoma-sistema (o agentes-estructuras¹³). La llamo doble, porque individuos y grupos están atravesados a su vez por la tensión entre autonomía (o *agentividad*) y condicionamiento objetivo, estructural (material o “institucional”¹⁴). Lo que viene a decirnos

9 Tomo el concepto de autopoiesis de Humberto Maturana. Ver: Maturana y Varela, 1968.

10 Merleau Ponty, 1964.

11 Castoriadis, Cornelius, 1975; 1994: 193-218; 2004.

12 Del Percio: *Fraternidad o Barbarie*, Informe posdoctoral, pág. 1. El tema fue desarrollado por Del Percio en: Del Percio, Enrique: *Ineludible Fraternidad* (conflicto, poder y deseo), Ciccus, Buenos Aires, 2015.

13 El término “estructura” adquiere aquí aproximadamente el significado que tiene en la obra de Anthony Giddens: conjunto de “recursos y reglas que intervienen recursivamente en la producción de sistemas sociales” (Cf., Giddens, 2006).

14 Uso el término “institucional” en el sentido muy amplio en que una determinada lengua en un momento histórico determinado es una “institución”; o un determinado conjunto de creencias estandarizadas y reproducidas por una comunidad pueden ser entendidas como una “institución”. De este

Del Percio es que podemos concebir la red de *relaciones* fraternales como ese entramado que nos constituye como personas en el seno *del conjunto* que llamamos “lo social” o “la sociedad”: “Sobre esta concepción baso la idea de elegir a la fraternidad como eje de la reflexión filosófico-política, no como un modo de superación de la antinomia sociedad/individuo, sino como una explicitación de esa tensión permanente”¹⁵.

Hasta aquí coincido casi sin comentarios con él. Pero Del Percio avanza un paso más, calificando como *esencialistas y sustancialistas* tanto la postura que pone como fundamento de la socialidad al colectivo –tradicionalmente “marxista”¹⁶ y “de izquierdas”, pero también esencial en el organicismo católico y en Platón- y la postura opuesta, y complementaria, de corte tradicionalmente liberal y que se exagera en el neo-darwinismo neo-liberal, que pone como fundamento de la sociedad a los individuos atómicos. Reivindica, por otra parte, la *fraternidad* como una categoría puramente relacional. “La relación es una categoría fundante de la realidad (...) entonces, podemos pensar que el individuo existe en tanto es en relación con los demás y con el cosmos, y que, por ende, también la sociedad existe en tanto que es la articulación de esas relaciones”.

Por deber de claridad son necesarios algunos comentarios. En las concepciones dialécticas de la socialidad y del colectivo no hay necesariamente una unidad monolítica, sustancial y homogénea de lo social, que se auto-transforme según leyes propias, sin intervención de la autonomía relativa de las conciencias, la deliberación y la elección. Tanto filósofos europeos como H. Marcusse¹⁷, como latinoamericanos como E. Dussel¹⁸, L. Rozitchner¹⁹ o R. Gómez²⁰ coinciden en señalar la dialéctica compleja y no del todo aclarada que articula el peso de las estructuras y las tendencias e inercias estructurales (Marx las califica de “leyes” pero, como muestra Gómez, son leyes sólo “tendenciales”) con la pluralidad de las vidas y las acciones y decisiones individuales y grupales. De este modo, cabe preguntarse hasta qué punto la categoría de *socialidad*, en una perspectiva dialéctica o post-dialéctica de corte sistémico (como puede ser el caso de Giddens) excluye real y verdaderamente la de “individuo”, o en cambio la supone, a la vez que es supuesta por ésta. Es decir, hasta qué punto la categoría de *socialidad* se opone a la de *fraternidad* o, en cambio, esta última representa un modo más preciso y fecundo de referirse a *una de las elaboraciones posibles de la categoría de socialidad*: la que defiende desde un cierto holismo el carácter constitutivo *de las relaciones* entre seres humanos vivientes y concretos para determinar y generar lo humano mismo. Es decir, el carácter relacional y auto-poético de lo humano²¹.

modo, puede haber instituciones “exteriores” –el Estado, la ley escrita- e instituciones que anidan en el seno mismo de la subjetividad: las costumbres, el *habitus*, la “ideología” de un grupo social, etc.

¹⁵ Del Percio, op.cit.

¹⁶ No voy a entrar aquí en la polémica de si cabe al pensamiento de Marx semejante “colectivismo” u “holismo”, pero haré un comentario marginal: en el Marx de los *Manuscritos* de 1844, está escrito claramente que “la esencia humana” es “el conjunto de las relaciones sociales”, con lo cual lo relacional prevalece por sobre una unidad estructural o sistémica de lo social. La cosa es menos clara en el Marx de *El Capital*. Pero elaborar esa discusión es tarea para otro trabajo, sobre todo teniendo en cuenta que autores de la talla de Enrique Dussel y Ricardo J. Gómez se ocuparon del tema.

¹⁷ Ver, Marcusse, 1979: 305-314.

¹⁸ Dussel, 1985.

¹⁹ Rozitchner, 1972.

²⁰ Gómez, *Op. Cit.*

²¹ Enrique Del Percio trata la *fraternidad* como un término originario: una *catácrisis*, entendiéndolo que excluye a su vez la reducción de la *socialidad* a contrato entre átomos individuales, es decir su conceptualización como “accidente” de los individuos y su reducción simétrica a unidad sustancial supraindividual que reabsorbería toda singularidad individual y toda disfuncionalidad en las relaciones entre partes. En este sentido, el término *fraternidad* denotaría una cierta y determinada concepción compleja de la socialidad. Es de esta manera como, al menos, yo lo comprendo y lo incorporo.

Lo que supone necesariamente que cada nuevo conjunto de “humanos” –y cada uno- se genera y “humaniza” a partir y en el seno de un conjunto humano anterior, que a su vez es como es en virtud, entre otras cosas, de las acciones y elecciones de sus miembros. Pero semejante interpretación, que se encuentra en sintonía con la última cita que hicimos de los textos de Del Percio, nos obliga a pensar lo humano no solamente como relacional, *sino también como histórico*. Según una *historicidad* que no implica sólo decurso temporal sino también génesis y transformación, reproducción y auto-referencia. El cuerpo de mi intervención quiere explorar desde este punto de vista el concepto de fraternidad.

Esto pone el dedo en la llaga en un problema filosófico al que no me abocaré aquí pero quiero señalar: ¿qué son relaciones “puras”? ¿Cómo pensar lo puramente relacional sin elementos entre los cuales se establezcan esas relaciones? ¿Y cómo pensar que un conjunto de relaciones se genera a sí mismo tanto como a los elementos entre los cuáles se establecen? Así considerado, estamos al borde del problema de la creación ex-nihilo. Por esto acompaño la formulación de Del Percio *en la medida en que pienso las relaciones como actuando sobre un fondo al mismo tiempo previo, plástico y no determinante*. Un fondo que puede estar en alguna medida organizado o ser des-organizado -es decir, ser del orden de lo caótico²², de lo abismal-, pero que es siempre susceptible de transformación, diferenciación interna y re-organización, sin que esa organización y esa diferenciación reabsorban nunca totalmente el fondo indeterminado del que provienen, en el que enraízan, al que retornan y que alimentan.

En este sentido entiendo la idea de que las relaciones no son secundarias: no lo son respecto de una supuesta sustancia primaria y no relacional *determinada*. Concuero en que no hay tal sustancia *determinada y primera*. Porque, como Hegel no se cansó de enseñar, toda determinación es relación, es producto. Ahora bien, cuando Aristóteles piensa la sustancia, la piensa como una relación (aunque esa relación sea elemental y algo mecánica). Relación entre una forma –a su vez conjunto de relaciones- y una materia que no es otra cosa que la potencia, la capacidad, la posibilidad de recibir esas determinaciones²³.

Mucho más cercana, Julia Kristeva piensa lo que llama *el proceso semiótico* como un proceso de producción de sentido en un ámbito anterior a la significación. Tal proceso desemboca en la organización de las formas significantes, que son a la vez conjunto determinado de relaciones y de los elementos entre los cuales esas relaciones se establecen. Señala algo parecido a lo que venimos indicando al encarnar *-merleaupontianamente*, se diría- la generación de los sistemas significantes en una preexistencia activa y sensorio-corporal no completamente determinada pero actuante y productiva del orden de la pulsión y de la sensibilidad. En varios de sus textos denomina “*chora*” a este plano previo a la significación pero que la gesta (o contribuye a su gestación de forma indispensable), usando el término que Platón utiliza para referirse al “continente” en el cual el demiurgo copiará las formas/ideas²⁴. Es decir: *algo* del orden de lo *previo* (no “lo

22 En el sentido, por ejemplo, en que Freud habla del *ello* como una “caldera de hirvientes estímulos” y elabora el surgimiento del yo a partir de una diferenciación en su seno producto de las acciones, choques e intercambios del ello/cuerpo con el mundo a lo largo del proceso de auto-corrección del ello/cuerpo viviente en el mundo (no excluimos de este proceso el lenguaje).

23 Sin contar con que la sustancia es en principio una categoría entre las demás y adquiere su primacía y su “dignidad” de *principio* por servir de soporte unificador de sentido a las demás categorías. Es decir, es pensada a partir de una relación sintáctica... Pero esto es harina de otro costal.

24 Kristeva, Julia: *El sujeto en proceso*; en Autores varios: *Artaud*; Pre-Textos, Valencia, 1977; *Práctica Significante y Modo de Producción*, en: Kristeva, Julia y otros: *Travesía de los Signos*; Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1985; y *La reliance, ou de l'érotisme maternel*; en Kristeva, J. *Pulsions du Temps*, Fayard, Paris, 2013.

primero”) y lo *indeterminado* (al menos respecto de las nuevas relaciones y elementos) que hace posible la diferenciación y articulación interna de un conjunto que se distribuye, se diferencia y se articula *en un sistema determinado por relaciones entre elementos también determinados*. Ese *algo*, o bien está sujeto a la acción de una fuerza exterior, como en el caso de Platón, o bien es él mismo activo y auto-poiético, como es el caso del proceso semiótico –la semiosis- productor de sistemas de significación, en Kristeva²⁵.

En este último sentido y con ayuda de este aparato conceptual entiendo que la *fraternidad es indeterminada y ontológicamente primera* en relación con una *socialidad históricamente determinada*: con una *cierta relación* entre miembros de un colectivo y estructura del mismo: una *sociedad*. Que es, siempre y en concreto, una *determinada* sociedad.

De lo que podemos deducir lo siguiente: cuando *in-determinamos* un conjunto social, cuando se altera y entra en crisis su institucionalidad fundamental²⁶, su modo “sistémico” de ser, tanto como cuando se altera y hace crisis una identidad grupal –o aun personal-, lo que queda a la hora de la *recaída* que amenaza con caotizar la sociedad o la existencia personal, aquel ámbito o plano en que nos reencontramos con un plexo ontológico o modo de ser suficientemente consistente como para soportarnos y acogernos, el ámbito del que brotarán creadoramente las nuevas formas y determinaciones, ese ámbito re-creador *es la viviente fraternidad humana...*

Si así fuera, esta *frater-sororidad* (como habría que llamarla, porque la conforman hermanos y hermanas) pareciera tener sobre todo el carácter de una fuente, un proceso, una potencia y una red, fuente y red que actualiza su potencia en un permanente proceso de auto-determinación de sí misma, de sus miembros y desde sus miembros. Fuente y red que implica también cierta forma muy general (condiciones infaltables) de estructurarse la vida *en tanto vida humana*. Quiero decir: relaciones cara a cara, ausencia de trascendencia normativa inequívoca, “lenguajear”²⁷ –es decir dimensión simbólica-, inherencia mutua en el vivir, la sobre-vivencia y reproducción.

En el resto de este trabajo me interesa precisar un examen de la fraternidad desde estas interrogaciones y observaciones. Un examen que no opere tanto desde un punto de vista histórico-hermenéutico, como Del Percio en los trabajos citados, sino desde un punto de vista “interno”, más de corte fenomenológico-dialéctico o, si se prefiere, fenomenológico-sistémico²⁸ orientado por la categoría de auto-re-producción del conjunto, de sus partes y de sus relaciones. Noción que implica la auto-diferenciación y auto-articulación. Me conformaría si al final de este texto hubiese logrado enriquecer el concepto de fraternidad a partir de esta “dialéctica interna”.

Me parece interesante señalar antes de seguir que la perspectiva original de Del Percio está relacionada con el derecho y la justicia y con la constelación de problemas que éstos suscitan, pero también con el horizonte de discusiones que atraviesan su filosofía. Mi intento de elaboración, en cambio, está relacionado con preocupaciones que tienen que ver con la filosofía social y política

25 Otro tanto ocurre con el *ello* y las pulsiones en la teórica freudiana, de la que, por otra parte, Kristeva saca lo esencial de su propio aparato teórico.

26 Ver, por ejemplo, Lewkowicz, 2004.

27 El concepto es de Humberto Maturana y denota la red o el sistema de acciones auto-re-estructurantes, antes que el “sistema” estático y completo de la lengua o que el habla como su opuesto complementario.

28 Tomando estos términos no en un sentido metodológico riguroso, sino en la medida en que denotan cierto y determinado énfasis u orientación de la mirada conceptual.

y con la economía política. En particular, con un enfoque de lo económico que lo concibe no como la expresión de una serie de equilibrios estáticos calculables en función de cierta axiomática, sino como un momento específico dentro de un marco mayor: el proceso general de auto-reproducción de la existencia (social) humana²⁹. Este énfasis en los procesos de producción y reproducción corporales, materiales, sociales y culturales, ilumina la categoría de *fraternidad*, entendida como “condición ontológica fundante”, de un modo distinto.

> 3. De la fraternidad al *fraternalismo*

Avancemos proponiendo algunas tesis y comentándolas.

La *fraternidad* es una condición ontológica, pero no necesariamente un horizonte de valor. Es la tesis central de Del Percio, que defiende argumentativamente mostrando hasta qué punto en el seno de las relaciones de fraternidad cabe siempre el conflicto: incluso el fratricidio, como la larga tradición occidental nos muestra (a esto volveremos).

A estas referencias histórico-tradicionales vamos a oponer un abordaje más general. Si admitimos como igualmente expresivas del hecho humano al conjunto de sus manifestaciones culturales e históricas, tenemos que aceptar que la caracterización de una *condición ontológica básica* del hecho humano –en este caso la *fraternidad*, como opuesta a la vez a una concepción organicista y a una concepción atomista de la sociedad- escasamente puede *determinar* un horizonte de valores preciso y cerrado. De hecho, es interesante hacer notar que, si en las demás especies animales el carácter *específico* no sólo se determina por vía de la carga genética sino también por medio del fenotipo, entendido como el conjunto de los modos en que las distintas poblaciones de la especie ocupan y explotan sus nichos ecológicos, se asocian y se reproducen, en la especie humana este segundo criterio de especiación –el modo de estar articulado con el ecosistema- no queda biológicamente determinado –aunque sí condicionado-: la especie humana ocupa una diversidad enorme de nichos ecológicos y sus estilos de ocupación y explotación, así como la forma en que constituye sus redes sociales y las normas que rigen su actividad, sólo son determinadas por esa mediación colectiva y simbólica, distinta en cada caso, que es la cultura. La cultura transforma las formas de ser “natural” del ser humano. Pero es a la vez la expresión más clara, plástica y recursiva, auto-poiética y autotransformadora, de esa naturaleza. Se trata de un rasgo universal: en todos los casos las poblaciones humanas median y reglan/regulan a través de la cultura las relaciones entre sus miembros y del conjunto con el entorno que habitan y con otros grupos humanos. En todos los casos hay lengua, fabricación de herramientas, transformación artificial del medio y *uso de energía exógena* –el fuego, como mínimo-. Es decir, si asumimos que la fraternidad es la categoría más básica de la socialidad humana, en la medida en que la vida humana se nos presenta como dominada desde el vamos y siempre por una incesante y necesaria actividad de auto-re-producción (producción vital cotidiana de nuestros propios cuerpos físicos, de nuestros intercambios con el entorno, de los instrumentos que median esos intercambios, del plexo de relaciones y reglas que nos articulan con los demás y producción reproductiva de

²⁹ Para una exposición más detallada de ello, ver: AA. VV., 2011.

otros seres humanos en el tiempo), en esa misma medida la fraternidad también se ofrece a sí misma como algo a ser reproducido. Y como toda producción humana implica interpretación (construcción imaginaria y simbólica), la fraternidad, además de darse como algo a ser reproducido, se da como algo a ser re-conocido, re-interpretado y re-asumido. Es decir: si en efecto se trata de una condición fundamental, reproducirla, a conciencia o no, debe formar parte de toda sociedad humana *que no se autodestruye*. Con lo cual, la pregunta acerca de cómo la entendemos, qué relaciones necesarias implica, cuál es su estructura, cuál su lugar y su función, es de capital importancia. La fraternidad aparece por una parte como una condición “fundamental”, pero, por otra, como un *principio organizador*, y, en tercer lugar, como un fin para sí misma al mismo tiempo que como un enigma, una interrogación, o, en todo caso, un *kerigma*³⁰. Los hechos muestran que está en su propia “naturaleza” el que sus modos concretos y determinados sean variables y estén abiertos al cambio y la experimentación: no queden determinados por su historia pasada ni por su situación presente. Y por lo tanto no se agoten ni puedan agotarse en tanto la humanidad misma exista y se interrogue a sí misma sobre su destino, sus formas deseables y posibles y su sentido; lo que quiere decir también mientras se rehaga y reinvente a sí misma a través de la acción, el pensamiento y la historia.

La pregunta que esto propone es la siguiente: ¿cualquier manifestación humana es igualmente coherente con este campo ontológico de totalidad, o su reproducción y potenciación nos propone algunas guías y nos pone algunas condiciones? Es decir: ¿es la categoría de fraternidad tan amplia e indeterminada que no puede ofrecernos orientación alguna en tanto meta y fin, o, por el contrario, en la ontología social humana más elemental, suponiendo que la fraternidad la expresa, hay suficiente “estructura” como para generar, en cada nuevo contexto, algunas orientaciones de sentido?

Esto conduce a consideraciones que pueden tomar como punto de partida la diferencia entre la fraternidad como origen, la fraternidad como “principio organizador” y la fraternidad como fin: asumida como valor a cuidar y promover. Así entendida, en esta posible triple función, la *fraternidad* es tanto como el *lazo-social* fundamental, ni más ni menos. ¡Pero auto-organizado! Dependiente sólo de sí. Desde siempre adulto. Y esto ya nos conduce, como se verá, en una dirección precisa. Porque la fraternidad entendida de este modo es *común unidad* de los que se reconocen mutuamente como co-pertenecientes y co-dependientes en la existencia, al mismo tiempo que librados sólo a sí mismos, huérfanos.

En efecto, no se entiende que pueda haber fraternidad sin co-dependencia, sin co-pertenencia de los hermanos/as al campo de la existencia. De hecho, los hermanos/as son aquellos que están relacionados entre sí por lazos originarios, de mayor cercanía y dependencia mutua que con los demás. La fraternidad así concebida y así vivida es al mismo tiempo un plexo de inherencia mutua –según lazos que habrá que aclarar– y un conjunto múltiple de singularidades... referidas unas a las otras y que se constituyen como tales por esa relación. Como todo conjunto de *singularidades* co-dependientes, éste resulta conflictivo. Implica tanto la co-pertenencia y co-dependencia como las diferencias y oposiciones. Es decir, en la medida en que no se trata de una unidad homogénea que reduce a las partes a su ley, la fraternidad implica la “soltura” de

³⁰ Ricoeur, 2003.

las partes. En la fraternidad las partes *no obedecen todavía a nada ni a nadie*. “No hay padres”, escribe Del Percio. Y por lo tanto no hay Ley. No hay regla fija, común e indiscutida –aceptada por todos- de conducta y relación.

Pero... debe haber entonces, necesariamente, reconocimiento mutuo... Sin lo cual no habría fraternidad. Esto es central

Y ese reconocimiento, ¿de qué sería reconocimiento, si no hay padres ni ley? Decimos: *de la mutua pertenencia de los hermano/as a una red de relaciones mutuas que constituye un movimiento de auto-reproducción articulado y coordinado (un solo movimiento, aunque plural y distribuido, pero también coordinado y articulado –lo que no excluye la disfuncionalidad y el desorden, sino que los contiene)*. Movimiento que es condición indispensable de posibilidad de la reproducción y el despliegue de la vida de cada uno: movimiento que no existe, a su vez, sin la participación activa y creativa de cada uno en él. Red de intercambios y movimiento de auto-reproducción de las existencias discretas que articula a quienes son diferentes pero sin embargo “lo mismo” (hermanas/os), a quienes están “separados” pero sin embargo entrelazados (en y por la práctica de vivir). Por eso mismo esta red y este movimiento ponen en cuestión y re-constituyen en cada quien cada vez la noción de *qué y cómo es* en último término eso que somos, y de quién y cómo es cada uno. Humberto Maturana llama a este lazo objetivo y “realmente social”, que produce a lo humano en tanto humano, *amor*, y lo define de este modo: “es el reconocimiento del otro como otro legítimo en la convivencia”³¹. Reconocimiento que es mutuo y, por lo tanto, constituyente.

Con lo cual la fraternidad implica lo múltiple de los miembros en sus diferencias y en sus potencias, así como el conjunto que los componentes sostienen e implican: la comunidad. *Ahora bien, la fraternidad así concebida se genera a sí misma como valor* (porque es condición de posibilidad permanente y *no superable*³² de la vida de sus miembros).

Pero esto no ocurre sin supuestos

Por una parte –primero-, hemos de suponer que la existencia humana es, en su grado más bajo pero más indispensable, existencia viviente y que la vida no *Es* sino que se hace de nuevo constantemente a sí misma –o, en todo caso, que ese es su modo de ser: hacerse. Un ser que es a-ser. Con lo cual, ser viviente quiere decir *estar y hacer (a-ser)*, donde el ser de ese *haSer* no es más que un nuevo *estar haSiendo(se)*. Nuevo estar haSiendo(se) nunca idéntico al anterior y en ocasiones profundamente transformado. Es decir, la vida sólo es en tanto proceso de auto-reproducción, que se reconoce a sí mismo como continuo o “el mismo”, es decir que reconoce la mutua inherencia y mutua pertenencia de sus momentos y sus partes. Proceso que es, a su vez, un proceso de auto-re-creación (se transforma en el acto mismo de reproducirse)³³. Este sería el primer supuesto.

³¹ Maturana, 1997.

³² De hecho, esto marca un “límite” decisivo: una de las ilusiones auto-destructivas más comunes de los seres humanos a lo largo de la historia consiste, precisamente, en la idea de que si bien la fraternidad es una condición originaria, habría manera, para algunos, de dejarla atrás, de superarla, de independizarse de ella y no tener que asumir su reproducción como parte esencial de toda vida social y personal. Es lo que brota en todo proyecto de “salvación” trascendentalista, desde Gilgamesh que baja a los infiernos con el fin de robarle a Marduk el secreto de la inmortalidad para su consumo personal, hasta nuestros días.

³³ Un hermoso ejemplo de cómo esto ocurre en el campo de la cultura puede encontrarse en el estudio de Marshall Shalins, 1997.

No está de más observar que ese proceso implica un permanente intercambio con el entorno: no es un proceso cerrado sobre sí mismo sino constantemente abierto a lo otro, a lo nuevo, a lo diferente, a lo no humano, *y dependiente de ello*. Esta observación parece esencial por dos razones. Porque esa estructura vale tanto para cada uno, para cada miembro de una comunidad, como para el conjunto de un grupo, con la diferencia de que para cada uno los demás forman parte de ese entorno, del conjunto de lo otro. Pero un *lo otro* que no es del todo tal *cosa*, es un *lo otro humano*; es decir, un *lo otro* que es, también, lo mismo. Y esto también es central, está en el corazón de la fraternidad misma: alguien que reconocemos como *hermano/a* es un-otro-que-es-lo-mismo. Por eso la frater/sororidad existe como *nos/otros*: primera persona...del plural; verdadera y originaria primera persona, la primera persona sin la cual no podría haber *yo*. Que soy sólo el otro del otro. De *tú* y de *él*. En quienes me convierto desde cada otro y que siempre soy también, como condición para ser yo. Por eso yo puedo hablar de mí, interrogarme sobre mí, ponerme en cuestión, tomar posición acerca de mí. Se trata de la estructura reflexiva, ¡de origen colectivo!, de la existencia subjetiva humana.

Al mismo tiempo cada uno de estos *otros* (él, tú, yo) es el lugar singular y concreto, único corporal y viviente, donde la comunidad, la fraternidad como plexo de relaciones, ancla con la existencia en actos, viviente, activa, creadora, espacial, temporal, material y profiriente –hablante-; existencia entrelazada a su vez con el plexo de las relaciones bio-físicas que compone con el resto del planeta y del cosmos, relaciones de las que depende. Es decir: la frater-sororidad modela y constituye como humanos a cada uno de sus miembros, partes de un nos-otros; pero, a la vez, hace la prueba de su sentido y su funcionalidad, en tanto plexo de relaciones y conjunto de normas determinados *de cada caso*, en la existencia concreta y viviente, siempre singular, de cada uno de sus miembros. Expresa su sentido y su valor por y en *lo que hace con sus miembros, y, a través de ellos, consigo misma en su ciclo reproductivo*.

En segundo lugar, entonces, ese proceso de auto-re-producción y auto-re-creación se da en los seres humanos como proceso existencial propio y singular, pero siempre con otros. Es decir, ningún ser humano puede desplegarlo desde el vamos solo (cosa distinta es si un miembro de la especie, una vez plenamente autónomo y adulto, puede retirarse y sobrevivir aislado). Este sería el segundo supuesto, y volveremos a él, pero antes, demos un rodeo.

Porque ese “desde el vamos” nos hace trampa: nos muestra que en el seno de la fraternidad y como parte espontánea, originaria, de su movimiento de auto-producción y re-creación está la *filialidad*, y con ella y para ella, inevitablemente la maternidad³⁴. En efecto: los seres humanos pro-venimos de otros seres humanos y en el seno de la común unidad que forman y en la que brotamos vamos diferenciándonos y autonomizándonos hasta ser, en tanto personas, independientes, singulares. Es decir, en relación con la alteridad (sobre todo desde el punto de vista psíquico y social), aparecemos y nos constituimos, aun siendo materialmente múltiples y plurales, primero como un *lo mismo* (madre-hijo, o madre-padre-hijo: nosotros indistinto, no desgarrado, único). Lo mismo que sin embargo es –termina siendo- Otro (*yo-tú-él*, distintos y singulares en el nacimiento, el destino y la muerte). Es decir: a partir de una historia de

³⁴ La cuestión es distinta con la paternidad, descubrimiento e invento histórico tardío, no universal –hay culturas en las que las funciones masculinas de socialización son cumplidas, por ejemplo, por el tío, o por la comunidad-, aunque fundamental para nuestras consideraciones actuales.

gestación en el seno de lo mismo, producto a su vez de una concepción (biológica) que articula lo previamente “otro”, hay un nuevo proceso de diferenciación que culmina en la producción y el descubrimiento de la mutua alteridad por parte de cada uno (madre e hijo, esencialmente). Descubrimiento que se produce en la estela de la diferenciación ontológica que es la gestación, el nacimiento y el destete. Que tiene momentos esenciales en la conquista de la unidad y la independencia corporal –la prensión, la marcha, la masticación-, la primera aceptación de los terceros –padre, hermano/a, otros- y la entrada en el lenguaje y el control de esfínteres. Proceso que se prolonga hasta la autonomía, la “in-dependencia” del “adulto”, mediante la “integración” –paulatina y muy tempranamente iniciada, pero jamás “acabada” y nunca del todo funcional (por fortuna)- en la comunidad múltiple de los otros: primero el triángulo con el padre –donde lo hay-, luego la comunidad de los hermanos de sangre, finalmente la frater-sororidad general, y, en el límite, la simple comunidad humana: frater-sororidad última, la más universal de las concebibles, por eso la más compleja, contradictoria y conflictiva, pero también la más rica en potencias y en determinaciones.

Este proceso, que aquí sólo señalamos como implicado necesariamente por *un pensamiento desarrollado de la fraternidad* –toda madre y todo padre (así sea biológico) son miembros de la frater/sororidad del caso³⁵, y toda perduración y ampliación de la fraternidad requiere del “éxito” de este constante proceso de reproducción-, abre a la reflexión un par de temas centrales: el del papel de la mater-paternidad en la fraternidad, y en especial, más fundamental y ontológicamente hablando, el del don de vida: el del amor genésico materno. Central, porque de este “erotismo materno”, como lo conceptualiza Kristeva³⁶, de esa donación, por parte de la madre, no sólo de la vida misma sino del sentido de vivir (no el sentido que cada uno *le dé* a su vivir, sino la “lógica” de vivir), y del deseo de vivir (como también lo ha tematizado L. Rozitchner³⁷), brota la existencia humana activa, vital (capaz de vivir y desplegar una vida), deseante, de todos y cada uno de los seres humanos. Del modo cómo se despliegue esa “entrada en la vida”, esa donación de vida que es la crianza, dependerá también quién sea y cómo sea ese nuevo ser humano, hermana, hermano: ¿amoroso? ¿temeroso? ¿amante de la vida? ¿destrutivo? ¿auto-afirmativo? ¿auto-destrutivo?³⁸ También aparece con toda fuerza que el lugar y el modo de ser que las madres y lo maternal tengan en la fraternidad de cada caso (el tipo de relación que en el seno de la fraternidad se establezca entre ello y el papel y función de lo masculino y “paterno”) serán elementos decisivos, no secundarios sino determinantes, del modo concreto e histórico de ser y desplegarse en términos de sociedad concreta de esa *frater-sororidad* originaria de la que participan, siempre, los miembros adultos, y por consiguiente ya no dependientes, del conjunto social. Es decir, la relación que exista entre la frater-sororidad en acto y lo que en su seno se produzca y asuma como maternidad, paternidad, gestación y crianza serán centrales para la comprensión de la fraternidad misma y de sus modos, variantes y evoluciones (o destino).

35 Si bien esto abre también la consideración del conjunto de los temas relacionados con las estructuras de parentesco y el “intercambio” de mujeres o de varones, tema no menor y que requiere ser trabajado desde la perspectiva de la frater/sororidad como campo de continuidad ontológica humana fundamental.

36 Kristeva, Julia: *La reliance, ou de l'érotisme maternel*, op.cit.

37 Rozitchner, León: *Primero hay que saber vivir: del vivirás materno al no matarás patriarcal*, en: *Acerca de la Derrota y de los vencidos*, Quadrata-Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2011 y *La mater del materialismo histórico*, en: *Materialismo Ensoñado*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2011.

38 También Erich Fromm ha hecho de estos temas uno de los ejes de su trabajo. Cf., 2011; 1978; 1977; 1983.

Por otra parte, aquella independencia de los adultos en el seno de la fraternidad no es autarquía (o lo es como elección tan rara que es un límite de lo humano, no su condición): esa independencia es un encontrarse y asumirse a sí mismos como origen de sí mismos *en el hacer y en tanto haSer* de la propia re-producción, *y, simultánea y complementariamente, como co-origen* de la común unidad, de la fraternidad³⁹. Es decir: la fraternidad, en la dinámica que implica ya que no existe de entrada la obediencia a una ley trascendente, trae consigo la pregunta por la emergencia de la autonomía y la (co)responsabilidad personales⁴⁰. Pregunta relacionada con lo tratado en el párrafo anterior acerca de cómo la fraternidad asume su propia re-reproducción y recreación a través de los procesos de maternidad, paternidad y crianza.

Lo que vuelve a indicar que uno de los centros conceptuales de la fraternidad es la relación dialéctica que brota en el seno mismo de la fraternidad entre fraternidad y maternidad-filiación. La llamo dialéctica porque una y otra son contrarias, dado que la relación materno-filial –tanto como la paterno-filial– es una relación de dependencia y jerarquía, pero al mismo tiempo es de esa relación y por su realización y transformación como han de volver a surgir y re-producirse las potencias y las realidades fraternas, horizontales, autónomas, compartidas, de mutuo y libre reconocimiento; relaciones en el seno de las cuales y por las cuales se hacen nuevamente posibles, como parte esencial de su propio desarrollo, los procesos y relaciones de maternidad y crianza. Estas cuestiones tienen que ver también con las referentes *al tránsito de la fraternidad como condición ontológica a la fraternidad como valor y como fin*, situación que sólo se produce cuando ésta es re-asumida y re-interpretada en el seno de un plexo cultural y social determinado, es decir, históricamente situado.

Retomemos. La fraternidad aparece, a la luz de estas consideraciones, como la dimensión ontológica fundamental de los seres humanos *en tanto vivientes actuales responsables únicos de la re-producción y re-creación de sus propias existencias*. En efecto, en la medida en que no pueden serlo –los niños–, quedan anudados en redes de *filiación*. Pero desde esas redes de filiación, siempre personales –los hijos vienen de a uno (a veces de a dos o algunos más) entre los humanos– y que implican historias “lineales”, singulares (del nacimiento personal a la muerte) emergen y se desarrollan nuevos hermanos y hermanas. Y en esas redes los hermanos/as aprenden (¡o no!) a constituirse como partes co-responsables de la frater-sororidad.

Con lo cual, el territorio y la situación de la dependencia respecto de poderes mayores –“dioses”, ancestros, órdenes trascendentes o naturales– es, desde este punto de vista, ¡el territorio de la memoria, del pasado, del origen! Consecuencia preñada de implicaciones, porque nos conecta con temas centrales de la antropología y de la filosofía política. Parece indicarnos que la adultez, la fraternidad, la *orfandad* (entendida ésta como pura dependencia de nosotros mismos en tanto seres humanos, es decir como autonomía compartida y co-responsabilidad finita y siempre actual), y la conciencia abierta, reflexiva y capaz de “libertad” –crítica y racional– y de responsabilidad libremente asumida se despliegan (o se sofocan) en un mismo proceso: son solidarias una de otra.

39 Para este concepto del sujeto humano como lugar de un origen siempre renovado, Arendt, 1995, 1996.

40 Quizás sea éste el eje de toda la obra madura de Cornelius Castoradis, a la que ya nos hemos referido.

Esto también va a ser central, porque nos permitirá pensar la obediencia y dependencia de muchos adultos a ciertas redes de filiación (iglesias, autoridades, sectas, “fraternidades”, y en general cualquier identidad cerrada y excluyente, sustancializada, así como los aparatos en los que se institucionaliza) en términos de deficiencia de autonomía: de sumisión o subordinación y -en todo caso- de deber, pero no de co-responsabilidad. Y pensarlas también como no-pertenencia plena a la fraternidad o al menos no reconocimiento de la misma en tanto fundamento ontológico a realimentar y reproducir... Fraternidad que, de cualquier modo, habrá siempre que buscar, en algún lado, negada o no, como corazón humano de la formación social del caso. Un tema con muchas y complejas aristas, que aquí sólo señalamos.

Ahora bien, la afirmación anterior respecto de la exclusión de la fraternidad se comprende sólo si entendemos esta expresión como refiriéndose a la fraternidad ontológica, originaria. Ello nos permite ver que ésta, en la medida en que la amplitud y flexibilidad de sus estructuras no determinan un modo social, sino que abren un amplísimo abanico de posibilidades, da pie al despliegue de toda la gama de pulsiones y emociones humanas. En esa misma medida, entonces, la fraternidad es siempre abismal, heterogénea, cargada de posibilidades contradictorias, no idéntica y por lo tanto al menos potencialmente “siniestra”. Sobre todo cuando sus partícipes no la reconocen como fundamento ni como principio organizador del hecho humano, ubicando ese fundamento, en cambio, en alguna clase de trascendencia (ancestros, naturaleza, dios) y generando así lo que Castoriadis llama *sociedades heterónomas* o *régimen de heteronomía*. O, tan malo como ello, cuando confunden y *reducen* el modo de ser determinado y necesariamente parcial en que se concreta y determina en cada caso histórico, con su contenido completo, paradigmático y definitivo: la falsa universalidad, forma habitual en las grandes civilizaciones.

De modo que, considerando la fraternidad como proceso coordinado y en común de auto-co-determinación, de auto-re-producción y auto-re-creación –su segundo supuesto-, al subrayar la importancia que en ella adquieren la autonomía y la co-responsabilidad de las singularidades como parte necesaria de la fraternidad que se auto-reproduce (es decir, que no se niega como tal en aras a “superarse” en una formación fundada en alguna clase de orden trascendente), vemos que en aquel proceso cada existencia humana es, no una pieza orgánicamente articulada, sino una “totalidad” en sí misma: una singularidad viviente no intercambiable por ninguna otra, que forma parte de la común unidad fraterna, *pero que a su vez la contiene*, la asume a su manera y la expresa de modo situado, parcial y “enfático” –es decir, clivado por su propia perspectiva-. Cada existencia humana en la fraternidad es lo que L. Rozitchner llamó “un absoluto-relativo”⁴¹ y Edgar Morin la “condición hologramática” de la existencia humana⁴². Un proceso personal de auto-re-producción y auto-re-creación que requiere de otros procesos semejantes, y a la vez diferentes, y de su entrelazamiento, pero que a la vez los hace posibles. Por eso, *cada-uno* es también un resumen y una expresión, una realización, del conjunto: de allí que no está unilateralmente subordinado, sino que es un “frate/soror”, es decir, depende y forma parte de la fraternidad que depende y forma parte de cada quien. Este sería el tercer supuesto. Así pues, la *fraternidad* es un entrelazamiento co-dependiente de singularidades de las que depende, pero que dependen de ella y que, en lo que tienen de más propio, la expresan.

⁴¹ Rozitchner, *Op. cit.*

⁴² Morin, 1968, 1973.

Como al comienzo de este texto nos encontramos con que pensar la dinámica y el modo de ser del lazo social fundamental, es decir de la fraternidad, lleva a reconocer en él una estructura de carácter dialéctico. Dicho de otro modo: nos parece fecundo recuperar y cultivar ciertos modos y enseñanzas del pensar dialéctico, si de lo que se trata es de pensar la dinámica más propia de lo social, la fraternidad, en todo su dinamismo y complejidad⁴³.

Pero falta un cuarto supuesto de los que consideramos implícitos en un pensamiento radical de la fraternidad como sólo articulada por un proceso de reconocimiento y codependencia mutua de sus partes. Un supuesto esencial desde el punto de vista del valor y del sentido: querer vivir.

Porque la dinámica que describimos sólo puede producirse si los que están comprometidos en ella *quieren vivir*, seguir viviendo, volver a producirse (como lo que son o de otro modo), o, como diría Spinoza, “perseverar en su ser”. Lo que en el caso humano, como también pensaba Spinoza, implica “perservar en el ser de la comunidad a la que se pertenece”. Podríamos decir que el cuarto supuesto, ni obvio ni inocente, es el amor por la vida. Pero: ¿por qué habría que querer vivir?

Es un tema que merece desarrollos aparte, pero permítaseme avanzar someramente sobre él, porque me parece clave para nuestro asunto. Si en la historia de cada uno y de todos no hay fuente trascendente, absoluta o primera, idéntica a sí misma, aunque sí siempre existencia fraterno-sororial previa, y alguna clase de filiación concreta y siempre humana; es decir, si cada uno se encuentra haciéndose estas preguntas y meditando sus posibles respuestas en tanto existencia viviente, nacida humana y mortal entre otros seres humanos y entre otros seres vivos, al mismo tiempo que como conciencia “yoica” –o singular- entre otras, podemos asumir, como la más extrema de las hipótesis, que la existencia y el *caosmos* (ni siquiera *cosmos*) son del orden del sin-sentido y carecen de consistencia última y de fundamento. Es decir, que no existen el Sentido y el Bien en términos fuertes y esenciales. Se trata, diríamos, de la más desconsoladora de las hipótesis. La más abismal.

Así, en la misma medida en que son connaturales con la experiencia humana la angustia, el sufrimiento y el morir, extremo inevitable de no-ser viviente, podemos asumir que el abismo, el no-ser y el mal (no me refiero a un mal activo e intencional, sino relativo a la condición humana de existir sin ser) son los únicos absolutos ontológicos a los que todos los seres humanos tenemos acceso indudable.

No obstante, el hecho mismo de hacer la experiencia de existir dice a las claras que esto no es lo único: porque no somos *nada*. Somos deseo, somos potencia y acción, somos amor, temor y palpitación viviente, nos encontramos siempre desde ya siendo todo ello: ese deseo de haSer y de seguir haSiendo. Nos encontramos haSiendoNos por el simple hecho de existir –no importa cuán “desganado” sea ese hecho-. Dicho de otro modo: podemos registrar junto a esa “nada” y a ese mal que nos amenazan, brotando constantemente del seno mismo de ese abismo primordial de (sin)sentido, la potencia, igualmente originaria, del haSer, de hacer que algo sea: el mundo, nosotros, que efectivamente existimos como algo diferente de la nada.

⁴³ De hecho, la concepción de la fraternidad que así desarrollamos parece explicitar y detallar, también tornar más acabadamente concreta, diferenciada y dialéctica, aquella definición del Marx de los Manuscritos de 1844: “la esencia humana no es más que el conjunto de las relaciones humanas”.

Además, de modo enigmático y no menos esencial, somos *relación* con ese “dato”: conciencia. Y toda conciencia es valorativa –Nietzsche *dixit*–: no nos es indiferente seguir siendo o no (ya sea que prefiramos una cosa o la otra: no da igual). Es decir, aun en esta hipótesis trágica y extrema de un universo caótico, gratuito y sin sentido, los seres humanos podemos reconocernos como una forma portadora de una relación consigo misma, y, por lo tanto, portadora de un principio de valor y de sentido. A esto llamaba Jean-Paul Sartre “la condena a ser libre” que constituye la condición humana. Podemos también reconocernos, entonces, en lo más esencial de lo que nos toca ser, como *potencias activas necesitadas de actuar para seguir siendo y de “elegir” seguir siendo... o no*. Con lo cual, brota en nuestro propio seno la posibilidad de asumir y ejercer la responsabilidad de elegir un sentido y de determinar un bien posible y deseable.

Ahora bien, la fraternidad es una dimensión ontológica tan fundamental que nada de todo esto se realiza sino en relación con otros, en el seno de un nos-otros abierto y tensado por el desgarramiento de los yo-tú-él/ellos irreductibles y no intercambiables, separados, pero al mismo tiempo inherentes unos a los otros: mutuamente constituyentes a la vez que diferentes e incluso opuestos. Con lo cual, la dimensión ética fundamental, y entre ellas la primera de todas, la del amor por la vida (la vida aparece siempre en lo concreto de la experiencia como al mismo tiempo mía y trascendente; de otros, de todos y todo ser vivo, sin lo cual ni siquiera podría experimentarse como *mi* vida), se constituye en términos de lo que ocurre en el seno de la frater/sororidad.

Es decir, en términos de una dialéctica ontológica de la “pseudo-totalidad” humana en el mundo viviente. Del absoluto-relativo de la existencia, siempre concretamente singular y abierta a lo universal, constituida y habitada por ello, trascendida e *inherida* por ello.

En el seno de ese conjunto plural, gratuito, caótico y generativo, la experiencia de la existencia como propia, como esta existencia singular y concreta, es la experiencia de una epifanía de lo inconmensurablemente improbable y de lo que no tiene explicación posible: un (repetido, natural) milagro: ser algo y ser alguien. La trascendencia puede ser experimentada así no como una efectiva exterioridad respecto del mundo o de la experiencia de vivir en tanto ser encarnado entre otros, sino como el milagro de hacerse cargo, de ser responsable de existir, porque la existencia es un don gratuito e improbable que requiere nuestro activo compromiso para seguir siendo, y que, además, esencialmente –es decir originaria, destinal e inevitablemente– compartimos con los otros humanos y no humanos.

La posibilidad de valorar ese milagro y, por lo tanto, de amar la vida en su potencia lúdica y aun en su potencia trágica, está ligada, entonces, a la experiencia de su gratuita excepcionalidad cuya condición de posibilidad reside, finalmente, en *ese modo especial de la frater-sororidad* que es la maternidad/filiación, en la medida en que, como nos lo enseñan Rozitchner y Kristeva⁴⁴, el valor que ese vivir nuevo tiene para la madre (un padre puede ser madre en este sentido) y para los demás, en tanto vivir de *otro* distinto y separado, es decir el amor (en contraste con la posesión⁴⁵), es lo que hace posible que ese nuevo viviente ame su condición de ser vivo y la vida misma. Amor, por eso, que no se limita al de la madre ni es suficiente en esos términos, sino

44 Rozitchner, op.cit.; Kristeva: *La Reliance*, op.cit..

45 Kristeva, op.cit.

que enlaza, *relía* (para emplear el neologismo propuesto por Kristeva) al recién llegado con los miembros de la común unidad fraterno-sororial a través de las otras personas. Así, la fraternidad misma produce (¡o no, y entonces la tragedia se desata, tarde o temprano!) y encarna, en las “madres”⁴⁶ -pero no sólo en ellas-, lo *mater*-ial y materno de la producción, reproducción y valoración del vivir. Ser un partícipe más de la fraternidad es el destino de todo hijo y de toda madre y padre en el vínculo adulto, aunque el haber sido hecho padre o madre por un hijo que fue hecho por nosotros implique un vínculo distinto al que podemos establecer con otros hermanos/as, directos o indirectos.

Dicho de otro modo, sólo puede amar la vida aquél a quien lo han producido y acogido de modo tal que su vivir, su ir viviendo, le fuera disfrutable y expansible: la vida y el vivir corren por la fraternidad y se concretan en sus miembros, en las relaciones entre sus miembros y en el modo en que ellos los despliegan, reproducen y regeneran. Aquí aparece el fundamento *mater*-ial –en el sentido que Rozichner dio a esta expresión- de los valores y del paso de la *frater/sororidad* como *condición* a la fraternidad como principio organizador y aun como valor, en la medida en que ninguna sociedad puede reproducirse sin valorar su unidad y su consistencia como dignas de ser reproducidas.

En este sentido, los excluidos, las víctimas sistémicas, los olvidados de la tierra, los esclavos y humillados de la tierra son el síntoma del límite al que llegó, en cada caso concreto y sin poder traspasarlo, el “amor” y, por lo tanto, la sociedad. Allí donde se acaba la *frater/sororidad* con ella se eclipsa, también, la socialidad humana. De allí también que, en la medida en que un sistema social se articula alrededor de relaciones de reducción, dominación y explotación de unos seres humanos por parte de otros, debemos asumir que se trata no propiamente de una *sociedad*, sino de una *meta-sociedad*, de una articulación de sociedades que no llega a ser una sociedad humana desde el momento en que encierra en sí misma -junto a un principio de articulación relacionado con la interdependencia de todas sus partes en el proceso de su reproducción- un proceso de des-conocimiento y negación del carácter ontológicamente equivalente, *fraterno/sororial*, de las relaciones entre sus miembros. Y, por lo tanto, un principio de auto-destrucción o auto-disolución.

Sólo la re-conciliación o, para emplear el término de Kristeva, la *relianza*⁴⁷ efectiva de sus miembros en el reconocimiento de su mutua frater/sororidad, reconocimiento que implicaría una reconstrucción sistémica de los lazos de interdependencia, puede reproducir el hecho humano mismo conduciéndolo más allá de esa situación crítica. La rebeldía política, el diferendo, la lucha por la justicia, la libertad, la emancipación, la fraternidad (ahora en términos histórico-políticos) y la igualdad entre los seres humanos, lucha siempre ampliada y no acabada hasta hoy, forman parte, desde este punto de vista, del movimiento de re-producción de lo humano como movimiento por la re-integración o *relianza* de los seres humanos entre sí y a su fuente y condición ontológica última de posibilidad, como miembros de una misma especie: la *fraternidad*, es decir, la frater/sororidad. Que se torna así también fin y objetivo de la acción humana.

46 Madres que pueden ser un padre, una tía, alguien sin relación biológica con el infante: función madre.

47 Por razones que no voy a detallar aquí, traduzco con el neologismo *relianza*, tan inexistente en castellano como el término *reliance* en francés, pero relacionado con el verbo *liar* –y *reliar*– como aquel con el verbo *lier* –y *relier*–, esta categoría propuesta por Kristeva.

Esta formulación a la que hemos llegado, consecuencia de desplegar una lógica interna de la fraternidad a partir de un estado (hipotético, sí, pero también fundamentalmente *real*) de carencia de ley trascendente y primera, nos permite vislumbrar que, en la medida en que la fraternidad se reconoce como madre e hija de sí misma, y por lo tanto como origen, medio y fin de sí misma y de la vida de sus miembros, se propone también como objetivo y meta de su desarrollo y se transforma en generadora de criterios éticos, porque solicita autonomía, co-responsabilidad, amor por la vida, cooperación, libertad y apertura a la diferencia, racionalidad sustancial y capacidad de creación, dando lugar así a una orientación ético-política que podríamos muy bien llamar *fraternalismo*.

Y así proponemos llamarlo, para diferenciarlo, como producto histórico determinado y concreto, y como objetivo y principio de la acción política, de la frater/sororidad, o *fraternidad* como campo de continuidad ontológica o condición ontológica fundamental de la socialidad humana.

> 4. La fraternidad en la historia y por la Historia

La fraternidad tal como aparece en la historia, y en particular en la historia escrita de las grandes civilizaciones, ajena como se presenta a un estado de auto-reproducción mutuamente coordinado y dependiente de los miembros de la comunidad, y dominada por una desigualdad esencial entre el principio femenino y las mujeres, por un lado –en general, el lado subordinado- y el principio viril y los varones –en general, el lado dominador y subordinador-, es y no es la fraternidad ontológica originaria. Lo es, en la medida en que expresa la socialidad humana tal como se realizó a lo largo de los últimos ocho o diez mil años. No lo es, en la medida en que, como lo expresan los tupi-guaraníes, que buscan acceder a “la tierra sin mal”, contradice sistemáticamente algunos de los rasgos sobresalientes de la fraternidad: la de ser una comunidad de seres humanos libres e iguales, articulados por relaciones de aceptación mutua⁴⁸. En su lugar, la frater/sororidad fue reabsorbida, “cooptada”, podríamos decir usando un lenguaje político, por un grupo específico: el de los varones adultos dedicados a la acción guerrera y capaces de ocupar, cercar y defender y ampliar *contra los otros* un territorio, garantizando la generación y acumulación de los excedentes producto de la actividad agrícola y ganadera⁴⁹.

Esta forma subordinada de la fraternidad es, a mi juicio, la que se expresa en los ejemplos tomados de la historia occidental. En ella aparece la expresión de la relación fraternal tal como quedó troquelada por la dominación patriarcal. Se trata de la fraternidad en la Historia (y no como condición siempre renovada de la misma). Una historia que, como dijimos, es historia de las grandes civilizaciones patriarcales. Se trata de la fraternidad efectiva entre varones (donde viril, varonil y varón son palabras que provienen todas de la misma raíz sánscrita, *vir*, que refiere la agresión, la violencia). Es la fraternidad que aparece en las leyendas de Rómulo y Remo, de Caín y Abel, de Jesús y sus hermanos... Pero también tal como está teorizada por Freud en *Totem y Tabú*. Surgen así, troqueladas por un contexto histórico determinado, patriarcal, en

48 Ver al respecto: Clastres, 2001.

49 Ver al respecto: Borneman, 1979.

meta-sociedades, o sociedades “de clases”, las cuestiones de la dominación, del fratricidio, de la apropiación, del mando, de la jerarquía “natural”, de la trascendencia de la paternidad, de la pureza, de la identidad -determinada y cerrada: apropiada (y con ello de la raza)- y de la Ley -sobre todo de la Ley-.

Lo que nos plantea interesantísimos problemas: ¿qué determinó que la fraternidad se desgarrara y sobre-determinara constituyendo las grandes civilizaciones patriarcales? Y ¿por qué precisamente ahora -desde hace unos doscientos años- esas civilizaciones entran en crisis y la cuestión del lazo social fundamental, de la frater-sororidad como horizonte y fuente ontológica capaz de dar un sentido nuevo a la política, vuelve a emerger con fuerza?

La pregunta nos parece doblemente interesante porque la categoría de fraternidad fue reivindicada y usada por las iglesias, las ideologías, las nacionalidades, los partidos, pero para producir en una operación de “apropiación, cierre y exclusión” (operación racista, al decir de Lacan⁵⁰) identidades “fraternales” excluyentes, cerradas sobre sí mismas, auto-jerarquizadas y sectarias. Estas fraternidades socio-políticas poco tienen que ver con la frater/sororidad ontológica. Son su versión local, obediente al orden patriarcal y al principio de *ocupación, cercado y exclusión (del otro y de lo otro)* que organiza en aquél lo esencial de sus políticas. Políticas de imperio, de dominación y reducción de lo que aparece como “lo otro” o “los otros”. De allí la “barbarie” que es siempre, simbólicamente, la del rostro (y el modo, y la voz) del otro. Pero materialmente es la de los actos con los que cada nosotros trata de reducir a ese Otro, es decir, desde nuestra perspectiva *fraternalista*, es la de las prácticas históricas patriarcales. Así, las fraternidades -y, en general, lo que se llama fraternidad- en este régimen de identidades cerradas, antagonísticas y excluyentes, es el remedo, la *puesta en escena al mismo tiempo que la puesta en control* de la frater/sororidad ontológica originaria de los seres-humanos. Pero...-y esto no deja de ser perturbador- es, como la *fraternidad* de la revolución francesa (que era adecuada sólo para los varones, adultos y propietarios, únicos sujetos de derecho), es también la concreción localizada y particular, a lo largo de la historia de las grandes civilizaciones de aquella frater/sororidad ontológicamente fundante del ser-humano.

Sólo que se constituye como apropiación reductora del hecho humano abierto y universal en la medida en que clausura la interrogación y cierra la apertura abisal, fuente de cambios y alteraciones permanentes, de la fraternidad originaria, a partir de una de sus realizaciones particulares y situadas, que se auto-instituye como “todo, principio y fin”: se trata ni más ni menos de lo que Hegel llamaba, el “infinito malo”⁵¹.

Desde este punto de vista, la actual reivindicación de la frater/sororidad como categoría fundante de la socialidad humana y la exploración de su estructura y su dinámica -exigiendo su recuperación en tanto principio organizador reconocido y, por lo tanto, orientador de sentido y de valor para el hacer (y el haSer) puede ser entendida como el síntoma de una situación planetaria que ya Nietzsche diagnosticaba hace más de cien años bajo el rótulo “Dios ha muerto”⁵². Situación

⁵⁰ Ver: Miller, 2011.

⁵¹ Sin poder sin embargo escapar él mismo a lo que denunciaba.

⁵² Ver, por ejemplo: Volpi, 2011.

que deriva de las realizaciones que la inmensa potencia de transformación de la ciencia y la industria, ligadas a la mentalidad prometeica de la modernidad, pusieron en marcha, y de las que vamos a señalar tres, que nos parecen centrales como determinantes de este redescubrimiento de la frater/sororidad: a) la superación de la situación de escasez material-productiva, que hoy ya no es la clave de las dificultades humanas; b) la re-planetarización de la humanidad, que hoy constituye un múltiple de culturas diversas que articulan y componen una sola civilización planetaria, a la vez diversa, babélica, e íntegramente interdependiente y de destino común; c) haber arrastrado en la dinámica de reproducción de la especie humana –objetivo a medias involuntario y no deseable, pero de inmensas consecuencias- la dinámica ecológica del planeta en su conjunto, su clima y sus procesos de regeneración.

Esta situación de estar los seres humanos enfrentados cara a cara consigo mismos en el seno de una civilización plagada de las peores desigualdades que se hayan vivido en la historia pero también totalmente integrada, intercomunicada e interdependiente, y el haber llegado a ser cien por ciento responsables del devenir de sus propias condiciones materiales, bio-físicas, de existencia, en la medida en que este devenir depende hoy de la actividad humana por sobre todas las cosas, al mismo tiempo que ser estos procesos y esta contradictoria situación resultados de un mito de progreso universal que prometía la realización de la libertad, la igualdad, el bienestar, la “racionalidad” (como superación de la violencia de las pasiones ciegas) y la fraternidad, marcan, según me parece, una especie de situación de necesario “retorno”, interrogación y rescate de lo más fundamental, ontológicamente hablando. Es decir, un redescubrimiento de la fraternidad, pero como frater/sororidad auto-eco-reproductiva. Redescubrimiento que parece necesario para poder enfrentar adecuadamente los interrogantes que el quiebre de los mitos civilizatorios históricos hace brotar.

Semejante situación obliga a cada hermana/o a enfrentarse a las tres dimensiones de humanidad que nos constituyen: la *singularidad* de lo personal, con su tiempo biográfico-lineal; la *particularidad* de lo social o colectivo – fraternidad *situada* o *nosotros* concreto de cada caso, con su tiempo histórico (y esto sería *lo social*: una fraternidad modelada por su situación de cada caso); y la *universalidad* de lo humano –de la especie-, con su tiempo ecológico-reproductivo, entendida como horizonte de alteridades, de otros en el nosotros, que, *en el encuentro*, reclaman mutuamente ser reconocidos como partes de una fraternidad mayor, siempre abierta, nunca totalizada, pero también como parte de una ecosfera compartida (los otros seres vivos), y de un cosmos común (las cosas forman parte de ese orden común de lo cósmico).

Esta fraternidad mayor sería el campo y el momento de superación-transformación de lo que previamente se reconocía y constituía como (falsa) totalidad –con su estructura o principio organizador de carácter excluyente-. Una superación *fraternalista*, según la propuesta semántica que hice más arriba, que implica en cada caso hacer el esfuerzo por distinguir lo universal de la fraternidad humana, siempre en proceso de elaboración, siempre en parte indeterminada, del “infinito malo” de la fraternidad socio-histórico-política reducida y exclusiva que cada uno puede identificar como “su identidad” –de grupo, de clase, religiosa, de partido, étnica, sexual, nacional, epocal, etc.-, y que funciona para cada quien como fondo prácticamente “inconsciente” o constitutivo. Ser capaces de hacer esta distinción es también tornarnos potentes para abrir

en cada caso lo particular y determinado que hemos llegado concretamente a ser (lo que llamamos nuestra “identidad” o nuestro “ser” de cada caso) al verdadero infinito, siempre activo y productivo y por eso mismo siempre abierto –abisal-, expresado en la multiplicidad de los “otros” y de las otras formas posibles de *haSer* y de hacer. Un fundamento que sólo podemos determinar “orillándolo”, bordeándolo, porque es imposible expresarlo en su integridad o determinarlo del todo y que podemos explorar sacando de él elementos y formas discretas, históricas, localizadas, sin agotarlo nunca. En ese sentido, la frater/sororidad como categoría social y quizá la pulsionalidad como categoría psico-física serían las dos caras de la misma moneda: la corporalidad viviente, sintiente y pensante humana en acto de reafirmarse y de recrearse en y por sus prácticas, sus relaciones y su historia. Los seres humanos concretos, como los grupos y las sociedades existentes y posibles, nos constituimos y determinamos, práctica, imaginaria y simbólicamente, como algo reconocible y organizado en el istmo que “orilla” ambas: yendo y viniendo de una a otra sin reabsorbernos nunca en ninguna, pero alimentándonos siempre de las dos, y realimentándonos en el proceso.

Reconocerlo es tanto como empezar a habilitarnos para abrirnos a ese fondo activo y creador –también “siniestro” y enigmático-, la frater/sororidad, al mismo tiempo que lo constituimos como horizonte de construcción política y social como *fraternalismo*. Avanzar en cada caso y siempre de nuevo, de una cierta experiencia de la *fraternidad*, que hay siempre que renovar, hacia el *fraternalismo*, que se trata de cultivar, explorar y tratar de realizar.

> Bibliografía

- » AA. VV. (2011). *Peronistas para el Debate Nacional, nº 9*, Buenos Aires: CEPAG-CESS.
- » Arendt, Hannah. (1996). *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- » Arendt, Hannah. (1995). *De la historia a la acción*, Buenos Aires: Paidós.
- » Borneman, Ernest. (1979). *Le patriarcat*, París: Puf.
- » Castoriadis, Cornelius. (2004). *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico Social*, Buenos Aires: F.C.E.
- » Castoriadis, Cornelius. (1994). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa, pp. 193-218.
- » Castoriadis, Cornelius. (1975). *L'Institution Imaginaire de la Société*, París: Point; traducción castellana: (2011). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Barcelona: Tusquets.
- » Clastres, Pierre. (2001). *Investigaciones en antropología política*, Barcelona: Gedisa.
- » Del Percio, Enrique: (2014) *Fraternidad o Barbarie*, informe posdoctoral.
- » Del Percio, Enrique: (2015) *Ineludible Fraternidad (conflicto, poder y deseo)*, Ciccus, Buenos Aires.
- » Dussel, Enrique. (1985). *La Producción Teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI.
- » Fromm, Erich. (2011). *El arte de amar*, Buenos Aires: Paidós
- » Fromm, Erich. (1983). *Anatomía de la destructividad humana*, México: Siglo XXI.
- » Fromm, Erich. (1978). *El Corazón del hombre*, México: FCE.
- » Fromm, Erich. (1977). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México: FCT.
- » Giddens, A. (2006). *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- » Gómez, Ricardo. (1995). *Neoliberalismo y Seudociencia*, Buenos Aires: Lugar Editorial.
- » Kristeva, Julia (2013). "La reliance, ou de l'érotisme maternel", en Kristeva, J., *Pulsions du Temps*, París: Fayard.
- » Kristeva, Julia (1985). "Práctica Significante y Modo de Producción", en Kristeva, Julia y otros, *Travesía de los Signos*, Buenos Aires: Ed. La Aurora.
- » Kristeva, Julia. (1977). "El sujeto en proceso", en AA. VV., *Artaud*, Valencia: Pre-Textos.
- » Lewkowicz, Ignacio (2004). *Pensar sin Estado: la subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires: Paidós.
- » Marcuse, Herbert. (1979). *Razón y Revolución*, Barcelona: Alianza, pp. 305-314.
- » Marshall Shalins. (1997). *Islas de Historia*, Barcelona: Gedisa.
- » Marx, Karl. (1982). *Diferencias entre las filosofías de Demócrito y de Epicuro*, México: FCE.
- » Maturana, Humberto. (2002). *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile: Dolmen.
- » Maturana, Humberto. (1997). *La realidad, ¿objetiva o construida?*, Barcelona: Anthropos. Maturana, H. y Varela, F. (1968). *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- » Merleau Ponty, Maurice (1964). *Le Visible et l'invisible*, París: Tel-Gallimard.
- » Miller, Jacques Alain. (2011). *Extimidad*, Buenos Aires: Paidós.

- » Morin, Edgar. (1973). *Para salir del siglo XX*, Barcelona: Kairos.
- » Morin, Edgar. (1968). *El Paraíso Perdido*, Barcelona: Kairos.
- » Ricoeur, Paul. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: FCE.
- » Romero, Alejandro. (2010). "Ética y política a derechas e izquierdas, expresiones de una cultura pre-dialéctica", en Alzuru, Jonatan (comp.), *Fragmentos de un hacer*, Caracas: Bid&Co, pp. 181-230.
- » Rozitchner, León. (2011a). "Primero hay que saber vivir: del vivirás materno al no matarás patriarcal", en *Acerca de la Derrota y de los vencidos*, Buenos Aires: Quadrata-Biblioteca Nacional.
- » Rozitchner, León. (2011b). *La mater del materialismo histórico*, en: *Materialismo Ensoñado*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- » Rozitchner, León. (1981). *Freud y el Problema del Poder*, México: Folios.
- » Rozitchner, León. (1972). *Freud y los límites del individualismo burgués*, México: Siglo XXI.
- » Volpi, Franco (2011). *El Nihilismo*, Buenos Aires: Biblos.
- » Wallerstein, Immanuel. (2001). *Abrir las Ciencias Sociales*, México: UNAM-Siglo XXI.