

Pensar la Fraternidad en la Diferencia*

Thinking Fraternity into Difference

Jennifer Londoño Jurado**

⟨Abstract⟩

How to conceive fraternity in difference? I will hold two premises to answer this question. First: fraternity is an ineradicable element of the Political. Second: the recognition of fraternity in difference is a precondition for the consolidation of fraternal relations in Latin America in the context of coloniality. On the same path, I will show that fraternity must be thought of as difference in order to face the logic of neoliberal life imposed by capitalism in globalization. The articulation of both premises in the political praxis would contribute to the preservation of our life in common; in conditions of dignified existence. The fraters of precariousness and vulnerability are the ones who can re-establish being-with- and being-together.

* He decidido reflexionar en torno a la fraternidad en la diferencia porque este deslizamiento está estrechamente vinculado con el tema de mi proyecto doctoral acerca del reconocimiento político-jurídico de las subjetividades indígenas-trans en el municipio de Santuario (Risaralda-Colombia). Este manuscrito no ha sido publicado con anterioridad ni está en proceso de evaluación en otra revista.

** Abogada, magister en comunicación y derechos humanos, Universidad Nacional de La Plata. Docente de las Universidades Católica Luis Amigó y Autónoma de Manizales (Colombia). Estudiante cursos intensivos válidos para doctorado Universidad de Buenos Aires. E-mail: jelojurado@hotmail.com

Key Words: Fraternity, Difference, The Political,
Precariousness-Vulnerability, Global Capitalism

I . Introducción

La deriva filosófica de la fraternidad aparece como uno de los principios promovidos en la Revolución Francesa de 1789, junto a la Igualdad y la Libertad. Esta última diada «fue, más bien, la que caracterizó de manera estable a la primera revolución» (Baggio y otros 2007, 134). La proclama revolucionaria cayó en desuso y fue sólo hasta 1848, con la declaración de la Segunda República, que reaparece en escena el lema oficial y principio de la República francesa: Igualdad-Libertad-Fraternidad.¹⁾

Con posterioridad a 1848, los conceptos de igualdad y libertad han merecido una amplia y profunda reflexión filosófica en el marco de consolidación del proyecto de Modernidad/Colonialidad.²⁾ No obstante, «a pesar de su potencial revolucionario, sólo sirvió para que se afianzaran

1) Siguiendo a Martinelli (1988) «El tríptico es señal de un vuelco propio del cambio de época de entonces, “Liberté, Egalité, Fraternité (...) han constituido durante dos siglos el núcleo normativo y el criterio interpretativo de la sociedad moderna. Los tres principios no expresaron conceptos ni aspiraciones radicalmente nuevos, pero se transformaron y se extendieron a través de la acción colectiva, adquiriendo un significado universal y defendiendo con particular vigor sintético el proyecto moderno de la sociedad deseable»(Martinelli 1988, 57)

2) Para Walter Mignolo la «modernidad» es una narrativa originada en Europa y, por cierto, desde una perspectiva eurocéntrica «Esta narrativa triunfante que se tituló «modernidad» tiene una cara oculta y menos victoriosa, «la colonialidad». En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad(Mignolo 2015, 26).

parcialmente en ciertas partes del mundo, y a costa de su negación deliberada en el resto del mundo»(Baggio 2006, 5). El tríptico tenía sus límites fronterizos y «no fueron pocos los líderes revolucionarios que desde París negaron que los esclavos hubiesen sido alcanzados por los derechos allí declarados, pero los haitianos así lo creyeron y llegaron a derrotar al ejército napoleónico»(Del Percio 2014, 35). El concepto de fraternidad ha sido tratado en el marco de los debates religiosos, éticos y morales, pero ha sido el principio olvidado de la Revolución Francesa, constata Antonio Baggio.

Una de las características de la fraternidad, en tanto que categoría política, hace referencia su dimensión de “universal”, pero como lo mostró la experiencia haitiana vista a partir de la modernidad francesa: la fraternidad se desplegó entre algunos; entre los elegidos de la modernidad. Algunos persisten en la creencia de que somos algo más que pura contingencia histórica, algo más que una multitud de accidentes cósmicos en pos de una estructura dogmática que permanece invariable: la pretensión de universalidad.

En contra de esta doctrina podemos decir que no podemos pensar y vivir el mundo por fuera de nuestras comunidades. El error estriba en pensar e intentar conceptualizar las culturas como una camisa de fuerza; como monumentos estáticos sin posibilidades de cambio. Las culturas son dinámica pura que sólo puede ser comprendida de forma relacional. De una sola de ellas emergen muchas y también desaparecen otras; se hibridan, acoplan, desacoplan; se tejen y destejen entre sí.

Entonces, al desactivar ciertas características del “universalismo” la

sugerencia estribaría en plantear el debate de la fraternidad desde la arena de la interculturalidad de las relaciones básicas en lugar del conceptualismo que atiende imágenes opuestas e irreductibles de las culturas - la multiculturalidad -. Así pueden desactivarse los viejos credos totalitarios y sus relevos: los nuevos universalismos.

Aquí emerge mi interés de aportar algunas coordenadas teórico-conceptuales que inviten a pensar la fraternidad en la diferencia, pero no la diferencia jerarquizada y universalista-universalizante, sino en la diferencia como constitutiva de Lo Político. Usaré la gramática de Zygmunt Bauman (2001) para distinguir 'Lo Político' de 'La Política'. Lo Político tiene que ver con el dominio de las relaciones, la experiencia sensible y las formas materiales de la vida en común.

En ese dominio, el poder se refiere a las múltiples capacidades de interacción y acción en un sentido amplio de la expresión: del poder hacer, elegir, habilitar, decidir, desplegar, omitir, etc. El poder vuelve real la posibilidad de imaginar y realizar nuestros proyectos de vida en comunidad. La política, por su parte, se refiere a los múltiples instrumentos y dispositivos que se emplean para el gobierno institucionalizado de la comunidad y que permiten realizar aquello que decidimos y elegimos libremente en clave y a condición de Lo Político.

Si estoy en lo correcto, en la actualidad, el concepto de fraternidad puede ocupar un lugar central en la esfera política de América Latina porque habilitaría umbrales críticos frente al capitalismo global y su lógica de vida impuesta por el neoliberalismo³⁾ (y la colonialidad), en la medida

3) Seguiré la tesis de la nueva razón del mundo de Laval y Dardot(2013) consistente en que en el mundo en globalización del capitalismo -el localismo globalizado del

que su praxis política iría en contra del individualismo exacerbado; pesada herencia que nos fragmenta e impide ver como fraters(seres fraternos y para la fraternidad) ¿Es pensable y útil la fraternidad en un proyecto descolonial en América Latina? Responderé que sí a condición de las dos premisas constitutivas de mi hipótesis.

II. La fraternidad como principio inerradicable de Lo Político

La fraternidad al ser una categoría extrapolada de la esfera privada a la esfera pública presenta grandes desafíos en la medida que «toda extrapolación de lo privado a lo público tiene sus riesgos e inconvenientes, lo que ha llevado a muchos a desechar este concepto como categoría política útil»(Del Percio 2014, 20). En el ámbito público se despliega la vida en sociedad y «no es lo mismo conceptualizar la sociedad como resultado de un “pacto”(entendiendo que podríamos vivir con otros) que concebirla como resultado de la ineludible condición “fraterna”, evidenciando la imposibilidad de no vivir con los otros» (Del Percio 2014, 44).

capitalismo en su última fase desterritorializada y financiarizado - el neoliberalismo dejó de ser una doctrina legitimadora y, en su lugar, se convirtió en una lógica de vida impuesta, una razón excluyente del mundo que intenta penetrar todos los ámbitos y relaciones y, de este modo, amenaza aniquilar las demás lógicas de vida. Esa lógica de vida se impone en todas las dimensiones de las relaciones humanas y allí radica su propia violencia apolítica y, desde luego, su peligro para la diversidad de la vida. En este orden, esa razón del mundo amenaza destruir el fundamento sensible de Lo Político.

La ineludible fraternidad en el ámbito público hace referencia a la imposibilidad de no vivir con los otros. Lo que significa que, desde el principio, estamos entregados al otro:

Con la expresión *fraternidad* no estamos trasladando el significado de una palabra a otra, pues no hay otra palabra para designar el hecho que no hay padre que dicte la ley, ni madre que nos contenga, y que estamos obligados a convivir con los otros, nos guste o no (Del Percio 2014, 43).

La fraternidad entendida como «catacresis que alude a una característica propia de la condición humana» (Del Percio 2014, 63) en la esfera de la vida pública, se expresaría del siguiente modo: ¡el padre ha muerto y la madre está ausente! Por lo tanto, somos una especie de huérfanos y no nos queda otra alternativa que la vida en común, con los desafíos que este ejercicio político implica:

El vivir en la Polis – el con-vivir – nos pone frente al riesgo constante de equivocarnos, de tener que abrirnos al otro y salir heridos. Vivir en sociedad requiere audacia, pero no hay más remedio que vivir en sociedad. A esta realidad conflictiva e ineludible hace explícita referencia la fraternidad como categoría política (Del Percio 2014, 33).

Sin embargo, que la fraternidad sea una categoría política no implica, *per se*, delimitar su textura y vocación en Lo Político; claro está que aludo a su trayectoria en la distinción baumaniana entre La Política y Lo Político. Mi propuesta es que la vida en común, el ser-con o el ser-juntos propio de Lo Político, puede ser activado en la experiencia sensible de lo posible cuando la fraternidad nos enseña, de modo constante y reiterado, que com-partimos la precariedad y la vulnerabilidad con los otros. Esta es una lógica sensible

de Lo Político de sabernos fraters en la vulnerabilidad propia de la precariedad de los sujetos de la colonialidad. Esta sería una lógica constante de interpelación del otro para sabernos ser-con; ser-juntos...

La herida del otro en cuanto tal, nos re-cuerda y con-vierte en seres vulnerables. Esa vulnerabilidad también es constitutiva de la vida en común en tanto hecho inapelable de la política. Zygmunt Bauman(2001) al hacer referencia a la obra de Freud, *el malestar de la cultura*, recupera el vocablo en alemán: *sicherheit* «un caso inusual de condensación ya que logra comprimir en un solo término un fenómeno complejo para cuya traducción hace falta al menos tres vocablos: seguridad, certeza y protección»(Bauman 2001, 25). La vulnerabilidad viene a ser un cúmulo de inseguridades, incertidumbres y desprotecciones que experimentamos los seres humanos respecto al entorno que habitamos y con relación a los demás con quienes cohabitamos.

Este razonamiento puede ser hilvanado con el planteo de Judith Butler(2017) quien, en tratándose del entorno que habitamos, muestra que la precariedad es una constante de nuestros tiempos: la inestabilidad laboral, la cultura del endeudamiento, la imposibilidad de acceder a una vivienda propia o de acceder a una carrera de formación profesional a nivel de grado y posgrado, son algunos de sus síntomas. Así pues «nuestra precariedad depende en gran medida de la organización de las relaciones económicas y sociales, de la presencia o carencia de infraestructuras de apoyo y de instituciones sociales y políticas»(Butler 2017, 121).

Desde esta perspectiva, una parte de nuestra angustia existencial radicaría en que el capitalismo global y su lógica de vida neoliberal obstaculiza la

configuración de una ética de cohabitación lo que imposibilita la ampliación del Ser que podemos comprender por Nos-otros. El «vivir en la incertidumbre aparece como un estilo de vida, la única manera posible de vivir la única vida de la que disponemos»(Bauman 2001, 27). Escenario en el cual «la sensación de inseguridad ante el futuro pasa ser una constante»(Del Percio, s/f., 17). El establecer el neoliberalismo como lógica de vida impuesta por el capitalismo global se producen identidades estandarizadas(la trampa del neoliberalismo) que puede llegar a degenerar el proceso de reconocimiento de sí, de los otros y de la diferencia.

El punto al que intento arribar es que no podemos *estar siendo* sin los otros. El reconocimiento de la fragilidad de la condición humana es también una condición necesaria para el establecimiento de las relaciones fraternas, con cariz horizontal. La fragilidad eleva a todo ser humano. Baste con señalar que el no estar exentos de una enfermedad catastrófica o un desastre natural nos ubica en un mismo plano de condiciones.

La fraternidad viene a instalarse aquí como un principio inerradicable de Lo Político por cuanto interpela el narcisismo del Ser sin el Otro. La fraternidad interpela la herencia de la modernidad: el Otro concebido y experimentado como un problema, el mismo que fue excluido de la primera determinación del Ser de la modernidad; hago referencia al sujeto-individuo cartesiano. El sujeto de la colonialidad(nos-otros) revela esa omisión constitutiva: que la modernidad se erige en la imposibilidad de ser-con y ser-junto al Otro(s). La fraternidad reinstala esta cuestión al hacernos partícipes de la precariedad y la vulnerabilidad com-partida.

III. Pensar la fraternidad en la diferencia

Sostengo que la fraternidad puede ser concebida como un elemento constitutivo de Lo Político. La fraternidad nos habla del sabernos precarios, vulnerables y, por lo tanto, arrojados al Otro *-les Otros-* como constitutivo de la vida social en clave de Lo Político. De acuerdo con esto, la rehabilitación de la fraternidad, en tanto que categoría política útil en la esfera de lo público, sería valiosa si -y sólo si- es considerada como un principio originario y no como un ideal a alcanzar (Del Percio, 2014). A la luz del pensamiento de Judith Butler esta condición primigenia habilitaría *marcos de reconocibilidad* entre fraters.

En «Marcos de Guerra, Vidas Lloradas», Judith Butler plantea que si el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces la “reconocibilidad” caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales “actúan” a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados. Estas categorías, convenciones y normas que preparan o establecen a un sujeto para el reconocimiento, que inducen a un sujeto de este género, preceden y hacen posible el acto del reconocimiento propiamente dicho. En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento (Butler 2010, 19).

Para que esto sea posible en un mundo en globalización capitalista, caracterizado por la imposición del neoliberalismo en forma de lógica de vida, no podemos olvidar que la exclusión de la diferencia en Lo Político

forma parte de problemas y negaciones todavía más complejas en los Sures, como es el de la colonización del saber⁴⁾ y la generación de sujetos de la colonialidad en donde la carencia de reconocibilidad es la nota típica de la ausencia del reconocimiento del sujeto de la colonialidad y la colonialidad misma. La diferencia sucumbe en el proyecto neoliberal que impone una lógica de vida capitalista en lugar de las lógicas sensibles que requiere Lo Político y, claro está, sus condiciones de reconocibilidad.

En este orden, se requiere liberar la *reconocibilidad* para el despliegue de la vida en condiciones de diversidad y, para ello, es necesario el reconocimiento de la fraternidad en la diferencia como proyecto político emancipador a partir y en los Sures Globales, el mismo capaz de confrontar la lógica neoliberal que se fagocita la diferencia de Seres y las diferentes lógicas de estar siendo en el mundo.

Según Flavio Rapisardi(2009) la noción de diferencia fue incluida por la filosofía política contemporánea en los modelos políticos y de carácter normativo y su operatividad se ha transformado con el tiempo. Rapisardi concibe la diferencia no como una instancia de reconocimiento(de valoración de la particularidad en la articulación normativa); sino más bien como principio inerradicable de Lo Político:

4) La noción de colonialidad del saber resalta la dimensión epistémica de la colonialidad del poder; el efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de 'conocimiento occidental' asociadas con la ciencia convencional y al discurso experto. La colonialidad del saber es la dimensión epistémica de la colonialidad del poder y, por tanto, es un aspecto constitutivo (no derivativo ni accidental) de la colonialidad(Cfr. Restrepo y Rojas 2010, 131-148).

La noción de “diferencia” remite a “lo propio” entendido como la etnia, el género, la orientación sexual e identidad de género, la religión o la edad, entre otras “determinaciones”, funcionando así como asiento de las reivindicaciones de grupos e individuos que se constituyen en subjetividades políticas en función de identificaciones. La diferencia opera, entonces, como base para la autoafirmación de la subjetividad política, configurando los ejes de reclamo y reconocimiento en marcos de luchas identitarias. (Rapisardi 2009, 69).

La diferencia en lugar de hacer referencia a atributos, propiedades o elementos que distinguirían a los seres entre sí, viene a hacer al posicionamiento de múltiples corporalidades en la esfera pública. La esfera pública como campo material de conflictos y regulaciones se ha construido «al partir de exclusiones constitutivas y de formas obligatorias de renegación de lo propio»(Butler 2017, 86). Las mujeres, los negros, los niños, los ancianos, las personas con discapacidad física o mental, las lesbianas, gays, trans, han sido sujetos privados de su “derecho a aparecer” en la esfera de lo público.

Con la fraternidad irrumpe el tercero, pues su nota típica es precisamente la inclusión del tercero(Del Percio 2014, 41). Pero también se configura *el nos/ el nos-otros*. Sin embargo, el nosotros siempre ha estado allí, en forma de *ethnos*. Dicho en la matriz buberiana⁵⁾ el yo-tú componedor del

5) La matriz de las palabras básicas las sintetiza Martín Buber así: «Para el ser humano el mundo es doble, según su propia actitud doble. La actitud del ser humano es doble, según la duplicidad de las palabras básicas que puede decir. // Las palabras básicas no son palabras sueltas, sino pares de palabras. Una palabra básica es el par yo-tú. // La otra palabra básica es el par yo-eso, en el que se puede introducir la palabra él o ella en lugar de eso sin cambiar la palabra básica. // De ahí que también el yo del ser humano sea doble. // Pues el yo de la palabra básica yo-tú es

Nos, no favorece el Ser-sin-otros, porque la segunda palabra básica (el yo-eso) equivale a yo-el-o-ella (el-ella equivalente a otros). Cuando juntamos las dos palabras básicas emerge *el-nos-otros*. En mi interpretación de la matriz buberiana, ella admite un *nos-otros* muy similar al planteado por Jean-Luc Nancy (2009), por lo cual, ese tercero que se echa de falta es parte del *tú-otros*.

Cuando decimos “nos-otros”, decimos que para hacer ese “nos” debemos considerarnos como “otros”. Somos los otros de ciertos otros. Aparece aquí el esbozo de una posible exclusión de los otros, pero también el de lo que permitiría pensar que solo somos “nos” cuando nos consideramos en esa alteridad, y que la situación es, por lo tanto, extremadamente frágil e implica esa relación con otros “nos” (Nancy 2009, 98-99).

De este modo, el foco de análisis es que una vez constituido el nosotros se hace en referencia a un excluido; tópico que ha ocupado el pensamiento político desde la antigüedad pasando desde la habitación de la *polis* vs. la *cosmopolis*, el *ciudadano* vs. el *bárbaro*, lo *propio* vs. lo *alienígena*, etc. La lección aprendida es que la constitución de una totalidad de incluidos conlleva la exclusión de alguien que sirve para delimitar e identificar a la totalidad en forma de unidad.

IV. Nuevas formas de subjetivación política

Así las cosas, cabe la pregunta demoledora: ¿acaso *la fraternidad* como

distinto de la palabra básica yo-eso» (Buber 2013, 11).

categoría política útil es capaz de romper con esa lógica de constitución a partir de la exclusión del radicalmente otro? O, acaso: ¿no será que pensar la fraternidad en la diferencia es lo que puede posibilitar esa relación con los otros y con otros Nos a partir de la alteridad?

Sostengo que la importancia de la enunciación de la diferencia en el marco de las relaciones fraternas radica en que habilita nuevas formas de subjetivación política:

El ser existe y puede ser nombrado y llamado sólo a partir de la diferencia. La diferencia anuncia la ruptura de la totalidad, la posibilidad del significado sin un contexto trascendente, supone el encuentro antes de la distinción, el enunciado antes que el lenguaje, la agencia antes que la estructura(Sanín 2018, 3).

La *reconocibilidad* y el reconocimiento de la diferencia en el marco de las relaciones fraternas, también supone conflicto porque el conflicto es inherente a la condición humana(Del Percio, 2014). El conflicto siempre está presente, gústenos o no. La sociedad se debate entre conflictos y armonías.

En esta línea, el problema surge cuando no se cuenta con mecanismos de canalización del conflicto porque ello favorece la lógica del exterminio, lo cual torna estéril cualquier proyecto político. Sin embargo ¿Esa canalización no es meramente instrumental? Responde Del Percio: «La política es el principal instrumento capaz de generar condiciones para que cada uno de los miembros de la sociedad pueda desplegar plena y libremente sus potencialidades»(Del Percio 2014, 31) y posibilidades de existencia digna sin el temor de ser expulsado de la comunidad que se habita.

Si las diferencias no hablan por si mismas, la suerte está echada. Seguirá

siendo “natural” o “normal” que el blanco europeo continúe hablando por el resto y que el varón hable por la mujer; estas son imposiciones hegemónicas exitosas porque ocultan su carácter de tales: de imposiciones. La postergación del reconocimiento de la(s) diferencia(s) perpetúa, entonces, los estados de dominación en lugar de la alteridad que favorece la solidaridad por la vía fraterna.⁶⁾ Sólo cuando nos reconozcamos en la(s)

6) En este punto conviene resaltar el problema focalizado por Nancy Fraser en torno a la posibilidad de la solidaridad transnacional que permita justicia multidimensional, a saber: «al asumir que estamos de acuerdo en que la justicia requiere redistribución a través de las fronteras, ¿es posible pensar en una forma de solidaridad transnacional suficientemente fuerte como para darle respaldo? Muchos sostienen que la respuesta es no. Desde su punto de vista, todo «nosotros» se alza necesariamente contra un correspondiente «ellos». Por definición, sin embargo, a un «nosotros» global podría no corresponderle ningún «ellos». Ergo no puede existir un «nosotros» global. Pese a su apariencia de lógica irrefutable, creo que deberíamos rechazar esta línea de razonamiento, que impide prematuramente la búsqueda de otras maneras de entender y de construir la solidaridad»(Fraser 2008, 262-263). Fraser resalta los caminos tradicionales para construir esa solidaridad como piedra de toque de la comunidad en clave solidaria. El primero son los apoyos «subjetivos»: que basa la solidaridad sobre la afinidad sentida y la semejanza postulada, construidas ambas en oposición a un «otros» excluido (la identidad etnonacional es el mejor ejemplo). Otro camino es el de los apoyos «objetivos» propios de la conciencia cognitiva de la interdependencia causal o la mutua vulnerabilidad, que pueden generar una solidaridad basada en el interés compartido (la solidaridad asociada a la conciencia ecológica es un ejemplo). Por último, resalta los apoyos «comunicativos» de la experiencia de participar en discursos públicos comunes y en estructuras en las que se toman decisiones, que llevan a una solidaridad fundada en la práctica política compartida (la variante de esta clase de solidaridad sería la de Habermas en el «patriotismo constitucional» de sociedades políticas delimitadas formalmente constituidas) (Cfr. Fraser 2008, 263). El punto es que ninguno de ellos es satisfactorio en un mundo en globalización postwestfaliano y no han resultado exitosas las propuestas de conjunción entre los apoyos de la solidaridad. Emerge una serie de cuestionamientos que aquí solo esbozaré: ¿Qué tipo de apoyo a la solidaridad es la fraternidad? ¿Hace parte de la tipología propuesta por Fraser? ¿Puede conjugarse con otros apoyos? Estas preguntas están en disposición para los cultores(as) de la fraternidad.

diferencia(s) nos será posible hablar de identidad:

La diferencia no se opone a la identidad, sino a la *ir*-diferencia, en el doble sentido del término: el otro nos deja indiferente y, a la vez, todo lo que no sea yo mismo lo vemos como indiferenciado: todos "los otros son igualmente "bárbaros". Mas, si entendemos la identidad como *ipse* y no como *idem*, advertimos que tanto la identidad personal como la identidad nacional o cultural se construye a partir de(y no contra) la diferencia(Del Percio, 2014, 178).

La identidad como «construcción dinámica en la que intervienen factores de toda índole en función de mi vivir con los otros en un ámbito geocultural particular»(Del Percio 2014, 180) implica ejercicios permanentes de otredad y «toda identidad es siempre "afectada" por los otros, puesto que la identidad -personal o comunitaria- es relacional, dinámica, viviente; no sustancial, fija, muerta»(Del Percio, 2014, 179).

En este orden, la precariedad y vulnerabilidad aporta una lógica sensible que permite la co-habitación en la diferencia, en la medida que esos Otros no son mera negatividad, también son seres precarios y vulnerables que habilitan múltiples nos-otros y otros Nos.

La fraternidad debe ser concebida en la diferencia como un elemento inerradicable de Lo Político que sirve, a su vez, para hacer frente a las omisiones constitutivas de la modernidad. Con especial énfasis de esa imposición de ver al otro como un problema para la determinación del Ser; la imposición de ver el Nos y los Otros como sujetos mutilados. El sujeto de la colonialidad bien invisible para la modernidad, pero constitutivo de ella, es, paradójicamente, quien puede restablecer desde nuestra América

Latina, el ser-con, el ser-junto a través de la fraternidad. Los *fraters* de la precariedad y vulnerabilidad que se han hecho a nuevas formas de Ser-juntos.

V. Conclusión

Expuse mi tesis consistente en que la fraternidad es constitutiva de Lo Político comprendido como lógica sensible que habilita la vida en común. A su turno, mostré que la fraternidad puede eludir la constitución del Nos, a través de la exclusión de los Otros. Mi punto es que se puede concebir la fraternidad en la diferencia a partir de la vulnerabilidad y precariedad que nos interpela a los sujetos de la colonialidad.

En la actualidad, esa interpelación se hace todavía más fuerte cuando el localismo globalizado del capitalismo tiende al neoliberalismo como una lógica de vida que se lo consume todo a partir de la fuerza de la necesidad y la imposición. En este punto es ineludible el reconocimiento de la diferencia, comprendida como condición necesaria para la consolidación de relaciones fraternas, en el marco de un proyecto político descolonizador en América Latina. Todo radica en la posibilidad de hacer foco en la vulnerabilidad como un elemento constitutivo de la vida en común, sabernos *fraters* en la precariedad. La fraternidad debe ser pensada desde la diferencia y no como categoría universalizante.

Bibliografía

- Baggio, Antonio M.(2006), *El principio olvidado: la fraternidad en la política y el derecho*, Buenos Aires. Editorial Ciudad Nueva.
- Baggio, Antonio M et al.(2007), "Seminario Libertad, Igualdad ¿Fraternidad?" *Verbatim Revista de Ciencia Política*, Vol.27, No.1, pp.133-157.
- Bauman, Zygmunt(2001), *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Buber, Martin(2013), *Yo y tú. En: Yo y tú y otros ensayos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Butler, Judith(2010), *Marcos de Guerra, Las vidas lloradas*, Bernardo Moreno (trad.), Paidós: Barcelona.
- Butler, Judith(2017), *Cuerpos aliados y lucha política, Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Buenos Aires: Paidós.
- Del Percio, Enrique(2014), *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: fundación CICCUS.
- Del Percio, Enrique(s/f.), *Economía, Política y Cultura, Esquema de la estructura de dominación contemporánea*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: fundación CICCUS.
- Fraser, Nancy(2008), *Escalas de la Justicia*. Barcelona: Herder.
- Laval, Christian; y Dardot, Pierre(2013), *La nueva razón del mundo, Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa.
- Martinelli, Alberto(1988), *Il principi della rivoluzione francese e la società moderna*, Milán: Eguaglianza.
- Mignolo, Walter(2015), *Habitar la frontera. Sentir y pensar la decolonialidad*

(antología 1999-2014), Barcelona: CIDOB-Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Nancy, Jean-Luc(2009), *La verdad de la Democracia*, Buenos Aires: Amorrortu.

Rapisardi, Flavio(2009), *La subjetividad política y emancipación en las filosofías políticas 'de la diferencia': debates político-teóricos contemporáneos*, (Tesis de grado), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel(2010), *Inflexión decolonial*, Popayán: Universidad del Cauca.

Sanín, Ricardo(2018), "Notas sobre el significado de la encriptación del poder como el filo de la navaja de lo político", <https://politicasysociologia.ucm.es/data/cont/docs/21-2018-05-10-EI%20Significado%20de%20la%20Encriptacio%CC%81n,%20Sanin.pdf> (2019.04.25)

<Resumen>

¿Cómo concebir la fraternidad en la diferencia? Esta es la pregunta que guía este escrito. Sostendré dos premisas a lo largo de estas líneas para dar respuesta a este interrogante. La primera: la fraternidad es un elemento inerradicable de Lo Político. La segunda: el reconocimiento de la fraternidad en la diferencia es una condición previa para la consolidación de relaciones fraternas en América Latina en el contexto de la colonialidad. En esa misma senda, mostraré que la fraternidad debe ser pensada en la diferencia para hacer frente a la lógica de vida neoliberal impuesta por el capitalismo en globalización (globalizado, si se prefiere). La articulación de ambas premisas en la praxis política contribuiría a la preservación de nuestra vida en común, en condiciones de existencia digna. Los *fraters* de la precariedad y vulnerabilidad son quienes pueden restablecer el *ser-con* y el *ser-juntos*.

Palabras Clave: Fraternidad, Diferencia, Lo Político,
Precariedad-Vulnerabilidad, Capitalismo Global

|| Submission of Manuscript: 30 of April, 2019

|| Manuscript Accepted: 4 of June, 2019

|| Final Manuscript: 4 of June, 2019

