

V

Para una fundamentación teológica
de la categoría política de la fraternidad

por Piero Coda

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La cruz: lugar de fundación de la fraternidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Perspectivas sociopolíticas de la fraternidad cristiana

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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