

## Sobre el concepto de fraternidad política

### On the concept of political fraternity

ANGEL PUYOL\*

**Resumen:** La fraternidad es una idea política con una larga trayectoria histórica y forma parte del nacimiento de la política moderna durante el período de la Revolución francesa junto a las ideas de libertad e igualdad. No obstante, la fraternidad ha recibido muy poca atención por parte de la filosofía política contemporánea. En este artículo, realizo un análisis conceptual de la idea política de fraternidad con el fin de identificar los elementos comunes y distintivos de la misma.

**Palabras clave:** Fraternidad. Fraternidad política. Igualitarismo. Igualdad relacional. Ayuda mutua. Justicia social.

**Abstract:** Fraternity is a political idea with a long historical trajectory and forms part of the birth of modern politics during the period of the French Revolution together with the ideas of freedom and equality. However, fraternity has received very little attention from contemporary political philosophy. In this article, I make a conceptual analysis of the political idea of fraternity in order to identify the common and distinctive elements of it.

**Key words:** Fraternity. Brotherhood. Political fraternity. Egalitarianism. Relational equality. Mutual aid. Social justice.

#### 1. Introducción<sup>1</sup>

En el libro *El derecho a la fraternidad* (2017), expuse la necesidad de repensar la idea política de fraternidad. En él, realicé una inspección histórica de la fraternidad como idea política, remontándome al concepto de amistad cívica en Platón y Aristóteles, transitando por la concepción cristiana de la *fraternitas*, la irrupción revolucionaria de la *fraternité* a finales del siglo XVIII y llegando, finalmente, a la transformación de la fraternidad en la moderna idea de solidaridad. En la segunda parte del libro, analicé las críticas más comunes a la idea pública de fraternidad, críticas que la vinculan al paternalismo, el patriarcado y la violencia, respectivamente; y repasé las conexiones contemporáneas entre la fraternidad, la justicia y el derecho.

En el presente artículo, me propongo conceptualizar la fraternidad como idea política, es decir, identificar un ideal de fraternidad política común a todas sus concepciones<sup>2</sup> con el

---

Recibido: 07/06/2018. Aceptado: 09/07/2018.

\* Profesor titular de Filosofía moral en la Universitat Autònoma de Barcelona. E-mail: [angel.puyol@uab.cat](mailto:angel.puyol@uab.cat). Recientemente, ha publicado *El derecho a la fraternidad* (Madrid: Catarata, 2017) y ha compilado, junto a Anna Estany, el libro *Filosofía de la epidemiología social* (Madrid-México: CSIC y Plaza y Valdés, 2016).

1 Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación FFI-2015-64858-P del Ministerio de Economía y Competitividad.

2 Aquí es útil la distinción entre concepto y concepción que realiza John Rawls (1978, 21-2).

fin de definir la propia fraternidad política. No se trata de ofrecer una definición completa o definitiva del concepto de fraternidad, puesto que su historia, como la de cualquier otro concepto político de largo recorrido, está llena de matices y diferencias. El objetivo es más bien encontrar los elementos comunes a la fraternidad que nos permitan identificarla como una idea política singular, trazarle una historia propia y utilizarla como una idea sugerente y vigorosa que nos ayude a interpretar mejor el pensamiento político contemporáneo.

La conclusión del artículo es que el ideal público de fraternidad se define como un *vínculo* y una *relación* entre los miembros de una comunidad humana que les impele a vivir como *iguales* y a *ayudarse mutuamente* en caso de necesidad. El ideal de fraternidad se convierte en *político* cuando tiene implicaciones políticas, es decir, cuando se convierte en guía de las prácticas, leyes e instituciones políticas. En su sentido político, la fraternidad contiene una llamada a la *emancipación*, en todos los ámbitos de la sociedad, de todos los individuos que forman o deberían formar parte de la comunidad fraterna. A continuación, examinaré el significado de la fraternidad a partir de sus tres principales elementos constitutivos (el vínculo relacional, la igualdad y la ayuda mutua) y mostraré en qué sentido la fraternidad actúa como una idea o principio político y no meramente como un sentimiento o una virtud moral de los agentes o miembros de la comunidad.

## 2. Un vínculo relacional

La fraternidad es un concepto relacional que indica un tipo determinado de relación que existe o debería existir entre los individuos. La relación fraternal surge de un vínculo común entre los individuos, algo que estos comparten y que les une. Desde un punto de vista metafórico<sup>3</sup>, la fraternidad representa la relación ideal que mantienen los hermanos y hermanas<sup>4</sup> entre sí, una relación basada en el vínculo de la hermandad. El uso político de la relación fraternal aparece cuando dicha relación se traslada a las leyes, instituciones y prácticas políticas. No obstante, la relación política fraternal no depende de lazos consanguíneos, étnicos o de género. La fraternidad como idea política señala que los miembros de una comunidad política, incluso si carecen de lazos naturales o naturalizados entre ellos, aspiran a relacionarse entre sí como lo harían idealmente los hermanos y hermanas de una misma familia extendida que es la sociedad.

3 La fraternidad es una metáfora conceptual. El propósito cognitivo de una metáfora es tratar de entender un ámbito de la realidad más o menos abstracto a partir de otro dominio que nos resulta más conocido o concreto, buscando o estableciendo correspondencias más o menos sistemáticas entre los elementos y las relaciones entre esos elementos en uno y otro ámbito. Así pues, la metáfora conceptual de la fraternidad vincula el ámbito privado de la familia y el ámbito público de la sociedad civil o política. Sobre el uso metafórico de la fraternidad como concepto político, ver Véronique Munoz-Dardé, *La fraternité: un concept politique?*, Florence: European University Institute PhD theses, 1994, pp. 90-103; y A. Domènech, “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, *Revista de Estudios Sociales*, n. 46, 2013, pp. 14-23.

4 Una de las críticas que se suelen verter sobre la idea de fraternidad es que, debido a su origen etimológico masculino (*frater* o hermano, a diferencia de *soror* o hermana), presumiblemente la fraternidad excluiría a las mujeres. Esta crítica, formulada por autoras como Phillips (1988) y Pateman (1989) cae en la falacia de identificar la etimología con el significado de un concepto. Así, por ejemplo, “amor” viene del latín *amare* o amor de madre, y virtud viene de *vir* o fuerza masculina; sin embargo, el significado actual de ambos conceptos no excluye ni a hombres ni a mujeres tanto de la capacidad de amar como de la de ser virtuoso o virtuosa. Para una defensa de la idea política de fraternidad frente a las críticas feministas, véase Puyol (2017, cap. 2).

Aristóteles insistió en que la consanguineidad ayudaba a fomentar los lazos fraternos entre los ciudadanos de Atenas. Por eso, fomentó que los diferentes clanes de la ciudad-estado, que se identificaban con lazos familiares de parentesco, se entremezclasen para que, de ese modo, el vínculo ciudadano fuese tan fuerte como el natural. La fraternidad o amistad cívica que imaginó Aristóteles tenía una base claramente étnica. Pensaba que el vínculo fraternal se reforzaba con el parentesco. Los nacionalismos de carácter étnico mantienen hoy día esa misma idea de que la relación fraternal se da sobre todo, o es más intensa, entre los miembros de una determinada familia genética. Sin embargo, la relación fraternal no se reduce a la interpretación genetista. La *fraternitas* cristiana, por ejemplo, no se fundamenta en vínculos de sangre, sino espirituales. Cualquier individuo puede formar parte de la fraternidad cristiana con independencia de su origen étnico. Es más, la fuerza moral de la fraternidad cristiana se deriva precisamente de un universalismo que trasciende cualquier frontera étnica o genética. Por su parte, la fraternización medieval acogía a todos cuantos pertenecían a los gremios profesionales, sin tener en cuenta los lazos genéticos e incluso afectivos que sus miembros mantuviesen entre sí. El nexo de unión de los miembros fraternos de los gremios medievales coincidía con los objetivos profesionales y sociales del gremio, unos objetivos que podían compartir individuos con orígenes sociales y naturales diferentes. Lo mismo ocurre con la fraternización sindical en nuestros días: los miembros del sindicato comparten un objetivo común con el que se identifican como afiliados sin importar sus respectivos orígenes sociales y étnicos. En el caso de la Revolución francesa, la *fraternité* pretendió unir inicialmente a todos los franceses bajo un mismo objetivo político, pero pronto sirvió para reclamar una relación fraternal entre todos los pueblos y seres humanos<sup>5</sup>. Así pues, no hay nada en el principio político de fraternidad que impida su extensión más allá de los vínculos naturales, incluso hasta una completa universalización.

En una relación fraternal, se comparte algo en común, pero lo que se comparte no es un bien, sino un rasgo fundamental de los agentes. Cuando los individuos comparten un bien como el alimento, la vivienda, una autopista o un destino de vacaciones, hay un bien común que cada uno de ellos usan, pero no necesitan tener nada más en común. La relación de los individuos que comparten un determinado bien es solo incidental. En cambio, el vínculo fraterno se da cuando los individuos comparten algo fundamental entre ellos, algo que les proporciona aquello que son o que desean ser dentro de la comunidad. El rasgo fundamental que comparten los miembros de una comunidad fraterna es el vínculo igualitario de todos ellos en relación al fin de la comunidad. En el caso de la fraternidad platónica y aristotélica y de la *fraternitas* cristiana, ese vínculo proviene de una ascendencia común. En el siglo V a.C., los descendientes de los atenienses reconocían en su común ascendencia étnica el vínculo que les unía como iguales, mientras que los cristianos se veían y se ven a sí mismos como hijos de un mismo Padre. Como veremos en seguida, una de las características del vínculo fraterno, a diferencia de otros tipos de vínculos comunitarios, es la relación necesariamente igualitaria que mantienen entre sí todos sus miembros. La expresión política del vínculo igualitario aparece con mayor fuerza en la fraternidad revolucionaria. En ella, el vínculo no depende de una ascendencia común, sino del reconocimiento de una misma

---

5 Para una visión histórica de la idea política de fraternidad, véase Puyol, *op. cit.*, cap. 1. Un trabajo pionero sobre la fraternidad política se debe a A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica, 2004.

naturaleza en todas las personas, reconocimiento que se convierte en la base de una igualdad de derechos y libertades. El rasgo fundamental que comparten los miembros de la comunidad fraterna revolucionaria es la humanidad común, que iguala a todos por naturaleza. La humanidad o naturaleza común es lo que hermana a todos los ciudadanos en primera instancia, y finalmente a todos los seres humanos. Dado que la naturaleza humana es común, si los “derechos del hombre y del ciudadano” tienen su justificación en la naturaleza (“los hombres *nacen* libres e iguales”, reza el artículo primero de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789), entonces los derechos humanos deben universalizarse: todos los seres humanos, *qua* hermanos y hermanas, tienen los mismos derechos fundamentales. La imagen naturalista de la relación política es simbólicamente muy potente: todos los seres humanos están hermanados en el reconocimiento de los derechos naturales. Si la libertad, la seguridad, la subsistencia y la igualdad de trato son derechos sociales y políticos con una base natural, deben extenderse a todos los seres humanos. Así pues, la esclavitud, la servidumbre, la discriminación, la violencia, la hambruna, son contrarias a los derechos del hombre y del ciudadano, es decir, a los derechos de la humanidad en su conjunto. Esa es la fuerza política de la idea revolucionaria de fraternidad.

El rasgo fundamental que se comparte en una relación fraternal es intrínseco a los agentes, pero no necesariamente involuntario. Lo importante no es la naturaleza voluntaria o involuntaria del rasgo compartido, sino la identificación de los agentes con ese rasgo común y el compromiso de todos ellos de protegerlo y fomentarlo, una identificación y un compromiso que exige una decisión libre y voluntaria por parte de cada uno de los miembros de la sociedad fraternal. En otras palabras, la fraternidad política puede estar vinculada a una ascendencia común, una humanidad universal, un origen nacional mitificado, la ficción de un contrato social originario o cualquier otra imagen compartida de unión social y política, pero lo que vuelve realmente fraterna a una sociedad es la libre asunción individual del rasgo fundamental común que iguala a sus miembros como si fuesen hermanas y hermanos. El parentesco es involuntario, y ciertas formas de ciudadanía también lo son, pero una de las características de la fraternidad como idea política es que los vínculos fraternales se pueden elegir. Para Aristóteles, los vínculos fraternales, a diferencia de los vínculos estrictamente familiares, surgen de fines compartidos por individuos libres. Tal como señala en su *Ética*, “la amistad de los hermanos se parece a la de los compañeros, porque son iguales... También se parece a esta la amistad de los miembros de una timocracia, pues en ella los ciudadanos aspiran a ser iguales y equitativos.”<sup>6</sup> (*EN*, 1161a). Por su parte, la comunión con la fraternidad cristiana es elegida por los creyentes; y el compromiso con la fraternidad sindical o la masónica es también el resultado de una elección individual. La fraternidad como idea política no es incompatible con la libertad de elección del individuo que desea pertenecer o dejar de pertenecer a la comunidad fraterna. Como sostiene Andreas Esheté, “la propuesta de contemplar los vínculos dentro de las asociaciones amplias bajo el aspecto de la fraternidad se deriva, por tanto, de la consideración de que la fraternidad es un lazo familiar que puede existir libre de las cadenas naturales de lo doméstico.” (1981, 34).

6 En la alusión de Aristóteles a la timocracia para definir la amistad fraterna no debemos ver una reducción de la fraternidad a las relaciones entre ricos frente a los pobres, sino la necesidad de que exista una aproximada igualdad de renta para que la fraternidad fructifique. Dicho de otra manera, el modelo político de la fraternidad exige la desaparición de desigualdades socioeconómicas profundas dentro de la comunidad.

A menudo, la fraternidad se asocia a una visión comunitarista de la política contraria al liberalismo o a la defensa de la libertad individual. Sin embargo, la fraternidad, siendo un ideal comunitario, no es incompatible ni con el liberalismo ni con la libertad individual. Anthony Cunningham ha mostrado que el ideal de fraternidad política no solo no es contrario al liberalismo, sino que es una de sus exigencias. “La fraternidad política nos hace estar unidos como un mismo pueblo con la capacidad de cuidarse y preocuparse por el valor igual de cada ciudadano, y comprometido con los principios políticos que muestran esa relación.” (1990, 129). Los ideales de libertad e igualdad no se pueden mantener en la práctica política únicamente a través del cálculo de individuos auto-interesados. El éxito político de los ideales liberales requiere del compromiso de la ciudadanía que, consciente de formar una comunidad (liberal) y no una mera asociación de intereses egoístas, se compromete moralmente con la defensa común de la forma de vida liberal, una forma de vida que debe ser entendida como un fin compartido e indivisible y no como un simple medio para satisfacer los intereses privados. Cunningham opone el ideal de sociedad liberal fraterna a la comunidad política hobbesiana *de facto* en que los individuos se asocian entre sí por meros intereses egoístas sin más derechos y obligaciones comunes que los que negocian a partir de una lucha de poder perpetua. “Una concepción fraternal, sin embargo, rechaza esta imagen en favor de una que nos describe como colaboradores en la búsqueda compartida de prácticas, leyes e instituciones que mejor expresen el espíritu de los principios de la moralidad política adoptados como fines indivisibles.” (ídem). Las obligaciones políticas de una sociedad liberal fraterna no se fundamentan en derechos naturales abstractos ni en un contrato social fáctico, sino que surgen de una asociación (fraterna) de individuos libremente vinculados entre sí por algo más que el simple interés egoísta. La fraternidad política no considera a la sociedad como una inevitable carga en la vida de los individuos, sino como el lugar en que la vida vale la pena para la mayoría de ellos. En una comunidad liberal fraterna, la fidelidad de los ciudadanos a los ideales de libertad individual e igualdad de derechos importa precisamente porque es una extensión lógica de la preocupación sincera de cada uno de nosotros por los demás. La lucha contra la discriminación racial, por ejemplo, no representa el triunfo de los intereses egoístas de los ciudadanos inmersos en una negociación política a través de las relaciones de poder, sino que, por encima de todo, representa el compromiso “con la igualdad, puesto que, sin ella, la afirmación de que somos hermanos suena hueca, y nuestra fidelidad a las obligaciones sociales se degrada hasta convertirse en mera prudencia, pura y simple (...) El compromiso liberal con la igualdad y la libertad está mejor logrado dentro de un marco de fraternidad política.” (Cunningham, 1990, 130 y 136, respectivamente). Una interpretación adecuada de los ideales de libertad e igualdad en la tradición liberal revela que dichos ideales se entienden mejor solo cuando se combinan con el ideal de fraternidad.

Conviene, también, señalar la relación que existe entre la fraternidad y los sentimientos. A menudo, se asocia la fraternidad a un sentimiento; por ejemplo, al amor entre los miembros de la comunidad fraterna. Sin embargo, el sentimiento no es una condición necesaria de la fraternidad. Los individuos que mantienen una relación fraternal entre sí no están obligados a compartir unos determinados sentimientos, ni el sentimiento es la causa o la principal motivación de la fraternidad. Para que exista fraternidad, los individuos deben ser conscientes de tener un fin común indivisible que les vincula de un modo especial hasta el punto de que se reconocen y se sienten identificados con él, pero ese mutuo reconocimiento

no necesita traducirse en un sentimiento psicológico de fraternización. Los sentimientos fraternos pueden existir o no y, de existir, pueden actuar efectivamente como refuerzo del compromiso personal con el vínculo fraternal, pero no son imprescindibles para que se produzca una relación fraternal. Los ciudadanos que mantienen una relación fraternal entre sí no tienen que amarse unos a otros como un requisito *sine qua non* para asumir voluntaria y conscientemente los derechos y obligaciones que exige la relación fraternal. El reconocimiento de los otros miembros de la comunidad como individuos igualmente necesarios e importantes para la consecución del fin compartido es suficiente para asumir y mantener el compromiso personal con los vínculos, los derechos y las obligaciones fraternas.

### 3. Una igualdad fraternal

La fraternidad es una relación entre iguales. Esta es una característica fundamental de la fraternidad como idea política. En la oración fúnebre a Pericles, recogida por Platón en el *Menéxeno*, la fraternidad se asocia a la igualdad de los ciudadanos de Atenas. “Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez.” (*Menéxeno*, 238e-239a). Aristóteles, por su parte, para quien también “los hermanos son iguales”, añade que esa relación igualitaria entre los hermanos libremente asociados está estrechamente vinculada con la democracia: “La democracia se encuentra, principalmente, en las casas donde no hay amo (pues en ella todos son iguales)” (*EN*, 1161a). En la *fraternitas* cristiana, los hermanos son iguales entre sí en su relación con Dios, y la idea de fraternidad es utilizada por los textos vaticanos recientes como fundamento ético y político de la lucha contra las desigualdades y las injusticias sociales y económicas (Francisco, 2014; Benedicto XVI, 2009). En las diferentes formas de fraternización medieval y moderna (monástica, gremial, masónica o sindical), la igualdad es un rasgo fundamental de la relación fraternal. Los miembros de todas esas comunidades fraternas se ven a sí mismos en todo momento como iguales en estatus, derechos y obligaciones. Y en la concepción ilustrada de la fraternidad que surge durante los movimientos revolucionarios de finales del siglo XVIII en Estados Unidos, Francia y otros países europeos, la fraternidad señala el tipo de relación igualitaria que deben mantener los ciudadanos libres de la República.

En ocasiones, se utiliza la idea de fraternidad para definir formas de relación humana que no están presididas por la igualdad, como la relación entre padres e hijos, entre los miembros de una comunidad nacional (Esheté, 1981, 28), o entre amos y esclavos. Sin embargo, este tipo de relaciones no reproduce la idea de simetría e igualdad que mantienen idealmente los hermanos y hermanas entre sí. El uso de la fraternidad en relaciones no igualitarias se puede deber a la confusión entre dependencia social y asimetría social. Los iguales pueden depender unos de otros para lograr un fin común sin alterar la relación simétrica que mantienen entre ellos desde un punto de vista ético y político. Y si la consecución del fin común exige cierta jerarquía desde el punto de vista de la eficiencia, dicha jerarquía siempre se debe justificar desde la igualdad fundamental que une a los miembros del grupo. En la fraternidad igualitaria de los ciudadanos de la Atenas clásica o de la Francia revolucionaria, algunos

individuos tenían encargadas tareas de gobierno mientras que otros debían obediencia política. En la *fraternitas* cristiana, la figura de Dios se eleva con autoridad por encima de todos los hermanos en la fe, y la Iglesia comprometida con la fraternidad nombra a algunos de sus fieles para dirigir a la comunidad. En los monasterios medievales, el Abad o el Prior se encargan de velar para que los demás frailes respeten la reglas de la comunidad. Tanto en los gremios medievales como en la masonería y el sindicalismo aparece la figura de un líder o un comité que ejerce la tarea de dirección del grupo. En todas esas instituciones fraternales, existe una jerarquía justificada por la gobernabilidad de la institución. Como recuerda Max Weber, “una asociación es siempre en algún grado *asociación de dominación* por la simple existencia de su cuadro administrativo” (1984, 43). La jerarquía es consustancial a toda institución social. Sin embargo, la jerarquía de las organizaciones fraternales tiene la característica de que tiende a respetar sistemas y métodos de elección entre iguales (como la deliberación entre iguales, la elección por mayoría o la elección por turnos) para determinar quién gobierna. El Papa de Roma, el Abad, el Maestro masón, el líder sindical, el gobernante republicano, todos ellos son elegidos por sus iguales con métodos de elección que dan (o deberían dar) las mismas oportunidades a cada uno de los miembros de la comunidad. Las únicas desigualdades tolerables en una sociedad fraternal son las que se justifican con el fin de reforzar el respeto a la igualdad fundamental de sus miembros.

Si una institución social no mantiene una relación de igualdad entre sus miembros, no podemos considerarla fraternal. La fraternidad entre padres e hijos puede aparecer cuando los hijos ya se han emancipado de sus padres. Hasta ese momento, entre ellos puede y debería haber una relación de beneficencia presidida por la obligación de atender al más vulnerable, pero no por una igualdad de cuidado, ni por una igualdad de estatus y de obligaciones. En las relaciones entre un amo y su esclavo, pueden haber afectos y cuidados mutuos, pero la relación entre ellos nunca puede ser de fraternidad porque no comparten los mismos derechos y obligaciones. Lo mismo ocurre con los miembros de una comunidad nacional. Los afectos mutuos y la identificación nacionalista que se puede establecer entre ellos no implica necesariamente la obligación de verse y tratarse como iguales en las relaciones sociales y políticas. De hecho, las relaciones entre los miembros de una comunidad nacional son compatibles con todo tipo de desigualdad de derechos y de poder. Las relaciones entre los miembros de una comunidad nacional, o las relaciones entre un amo y su esclavo, pueden ser solidarias, benéficas o compasivas, pero no fraternas.

Una sociedad fraternal es una sociedad de iguales, una sociedad que muestra igual respeto y consideración por todos los miembros de la sociedad. Naturalmente, la igualdad es un concepto complejo y polisémico que ha hecho correr mucha tinta en la filosofía política actual. No obstante, la igualdad fraternal es una idea muy próxima a lo que podríamos llamar igualdad relacional o social. En la filosofía política contemporánea, la igualdad relacional se refiere a la igualdad de estatus, que sostiene que la igualdad no debe ser entendida únicamente como igualdad distributiva o como parte únicamente de una teoría de la justicia distributiva, sino sobre todo como el modo en que los individuos se relacionan entre sí y cómo las instituciones les tratan. Las teorías de la justicia distributiva, al considerar a la igualdad como una medida de distribución justa, tienden a reducir el significado ético y político de la igualdad a una medida distributiva -o redistributiva- de los recursos sociales o de cualquier otro *equalisandum*, como el bienestar, las capacidades básicas o las oportunidades. En



contraste con la igualdad distributiva, la igualdad relacional pone el énfasis en la estructura de las relaciones sociales. Para la igualdad relacional, una sociedad de iguales no se limita a distribuir los bienes o los recursos con igualdad, sino que “tiene que crear condiciones de respeto mutuo y auto-respeto, y así superar las divisiones jerárquicas.” (Wolff, 2007, 135).

Los igualitaristas relacionales consideran que la igualdad no es, en primera instancia, un ideal distributivo, sino un ideal relacional, “un ideal moral que gobierna las relaciones entre las personas... la igualdad así entendida no se opone a la suerte, sino a la opresión, a las jerarquías hereditarias de estatus social, a las castas, a los privilegios de clase y la rígida estratificación de clases, y a la distribución antidemocrática del poder.” (Scheffler, 2003, 21-22). La igualdad relacional denuncia las cinco caras de la opresión de las que habla Iris Marion Young<sup>7</sup> (explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia sistemática) de un modo que no puede hacer el paradigma normativo de la igualdad distributiva, y explica con mayor clarividencia las principales luchas y movimientos sociales de la historia a favor de la igualdad social (la lucha contra la esclavitud y la servidumbre, y a favor de los derechos de los trabajadores, los derechos civiles y la emancipación de la mujer). La igualdad social aspira a construir una sociedad de iguales en que las diferencias naturales y sociales no se conviertan en opresión. En este sentido, la igualdad relacional o igualdad social es un concepto que recoge las tesis de pensadores igualitaristas clásicos como Rousseau y Marx, para quienes la igualdad siempre fue el antídoto contra las diferentes formas de expresión de la opresión.

Pues bien, el principio político de fraternidad asume la tesis central de la igualdad relacional de que la igualdad que debe haber entre los miembros de una comunidad fraterna es una igualdad de estatus, sin dominación arbitraria ni opresión. Recordemos, por ejemplo, que, en la oración fúnebre a Pericles, la defensa de la igualdad fraternal de los ciudadanos de Atenas se presenta como un freno a la opresión (*Menéxeno*, 238e-239a), y que, en la fraternización medieval y moderna, los miembros de la comunidad comparten los mismos derechos y obligaciones sin que nadie tenga un poder superior a otro que no esté consentido por todos y al servicio de la igualdad fundamental. En la Francia revolucionaria, las prácticas, leyes e instituciones políticas se diseñan para evitar la dominación arbitraria y la opresión entre ciudadanos fraternos. Así, por ejemplo, en el proyecto de Constitución francesa de 1793 redactado por Durand-Maillane, se lee lo siguiente: “La República francesa, fundada en los principios naturales y razonables de libertad, igualdad y fraternidad que deberían unir a la humanidad, declara que su territorio es accesible a todos los extranjeros y nadie sufrirá nunca más servidumbre o esclavitud.”<sup>8</sup> La fraternidad ateniense y la fraternidad revolucionaria identifican la fraternidad con una sociedad de iguales en contra de la opresión y la dominación arbitraria.

7 Iris Marion Young. *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra, 2000 (especialmente el cap. 2). Pocos años después, Young elaboró con más profundidad su idea de injusticia estructural como fuente de la desigualdad injusta en *Responsabilidad por la justicia*, Madrid: Morata, 2011.

8 Durand-Maillane, Examen critique du Project de constitution présenté le 16 mars 1793, A-P, 14ème annexe à la séance du 17 avril, p. 390, T. 62.



No obstante, existen dos diferencias fundamentales entre la igualdad fraternal y la igualdad relacional. La primera es que, a diferencia de la igualdad relacional, la igualdad fraternal contiene un vínculo entre los iguales que va más allá del reconocimiento formal de la igualdad mutua. En realidad, dicho vínculo es la razón última o fundamental que justifica la igualdad. La igualdad relacional, tal como aparece en el igualitarismo contemporáneo, explica en qué debería consistir la igualdad, de qué modo deben tratarse las personas que se ven a sí mismas como iguales, pero no dice nada acerca de por qué debemos relacionarnos como iguales (más allá del círculo vicioso de que debemos tratarnos como iguales porque somos iguales), qué es lo que nos convierte en iguales y a la vez nos vincula como tales. En este sentido, la igualdad fraternal incorpora un lazo comunitario en la sociedad de los iguales que permite pensar las relaciones igualitarias como relaciones de unión e interdependencia fundamentales y no meramente instrumentales. El vínculo fraternal impide que los iguales se vean a sí mismos como seres aislados entre sí, extraños unos a otros y auto-suficientes, individuos despreocupados por cómo les va a los demás, como si la libertad y el bienestar propios estuviesen totalmente desconectados de la libertad y el bienestar de los otros.

En una sociedad fraterna, los individuos se deben tratar como iguales, pero además comparten una explicación de por qué son iguales, por qué a unos les deben importar los otros, y por qué es importante crear las condiciones sociales, políticas y jurídicas para que a unos les importen los otros. La opresión no es el único obstáculo de la igualdad fraterna. La indiferencia social ante el bienestar y el malestar objetivo de los demás es otro modo de violar la igualdad fraternal. La igualdad fraternal sostiene que somos iguales porque nos vemos a nosotros mismos como una comunidad de hermanos y hermanas que comparten un igual estatus ahora y siempre, que aceptamos que esta es la razón por la cual deberíamos vivir y decidir juntos lo que es importante para nosotros como comunidad, y que debemos hacerlo sin establecer relaciones asimétricas, porque la condición de hermandad no justifica ningún privilegio o dominación arbitrarios entre unos y otros. En una sociedad fraternal, los individuos no se limitan a vivir en un mismo espacio geográfico o político, cada uno de ellos dedicado únicamente a buscar su bienestar propio y estableciendo vínculos contractuales con los demás tan solo a partir de intereses egoístas o estratégicos. En una sociedad fraternal, los individuos saben que su igualdad fundamental implica la preocupación de todos hacia cada uno y de cada uno hacia los demás, y saben también que la desgracia de uno de ellos es una desgracia para el resto, y que la fortuna de los que están mejor, si no se ha obtenido a través de la opresión, es una buena noticia también para todos. Una sociedad fraterna no es incompatible con el individualismo a condición de que exista una preocupación de todos y cada uno por defender las condiciones sociales que permiten el desarrollo único y singular de la individualidad. En una sociedad fraterna, el desarrollo de la singularidad y la emancipación individual es una empresa colectiva porque se asume que la tarea de sacar adelante la propia vida requiere del esfuerzo y del apoyo de toda la comunidad, es un fin común vinculado al fin de la comunidad.

#### **4. La ayuda mutua**

La segunda diferencia que distingue a la igualdad fraternal de la relacional es que, en una sociedad fraterna, cada uno de sus miembros tiene el deber de ayudar a los demás y

el derecho a recibir ayuda en caso de necesidad. La ayuda mutua es una exigencia moral y política de la fraternidad. Cuando Platón y Aristóteles relacionan el éxito de la ciudad con los vínculos ciudadanos de la amistad cívica, están definiendo una sociedad fraterna como aquella formada por ciudadanos que aceptan las obligaciones de la amistad en el espacio público. La más importante de esas obligaciones es la de ayudarse mutuamente en caso de necesidad. Platón afirma, en la *República*, que “es justo beneficiar a los amigos” (336a), y Aristóteles, en su *Ética Nicomáquea*, recuerda que, en la amistad, “debe haber una buena disposición recíproca y que cada uno desee el bien del otro” (EN, 1156a), de modo que si los ciudadanos se deben tratar como amigos con una fórmula especial de amistad denominada amistad cívica, es decir, siguiendo las pautas de una fraternidad política<sup>9</sup>, deben asumir el deber de la ayuda mutua como un deber de reciprocidad consustancial a la amistad cívica o fraternidad política<sup>10</sup>. Al fin y al cabo, la ayuda mutua es también el origen de la ciudad. “En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de ‘Estado’?” (Platón, *República*, 369c). En una línea de argumentación similar, Aristóteles recuerda que la ciudad tiene el deber de garantizar que todos los ciudadanos tengan sus necesidades básicas cubiertas. “No somos de la opinión de que deba ser común la propiedad, como algunos han defendido –aunque sí común respecto al uso que se haga de ella, como entre amigos- ni de que pueda faltarle a ningún ciudadano el sustento.” (*Política*, 1330a). Sin ayuda mutua en caso de necesidad, no hay amistad cívica ni fraternidad política, es decir, no se cumple la premisa ciudadana de que “Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos.” (Platón, *República*, 415a).

La fraternidad cristiana, por su parte, sirve de fundamento a la ayuda prioritaria al más necesitado, como proclama la conocida parábola del buen samaritano. La obligación y el derecho de ayuda mutua que identifica a una comunidad fraternal lo hemos visto también en diferentes experiencias históricas de fraternización: en la Regla de san Benito, que dirige la vida monástica desde el siglo VI, donde se afirma que “Se distribuía según lo que necesitaba cada uno”; en las obligaciones fraternales de los gremios medievales, cuyos miembros “se sentían, en efecto, obligados a proporcionarse ‘ayuda mutua’ como ‘hermanos’” (Black, 1984, 26); en las logias masónicas, cuyas “instituciones fraternales enfatizaron un *ethos* de obligación mutua y responsabilidad colectiva por el bienestar de los demás.” (Clawson, 1989, 41-2 y 25; cif. 256); en los sindicatos, para los que “el fundamento de la fraternización es la mutualidad”, tal como sostiene el manifiesto original de *La Fraternidad Obrera Alemana* de 1848. También podemos rastrear la ayuda mutua en las obligaciones fraternas de los ciudadanos libres e iguales del republicanismo revolucionario francés, ahora en la

9 Anthony Townsend Kronman señala tres ideas principales que aparecen en la concepción aristotélica de la fraternidad política: el deseo de los ciudadanos de a) vivir juntos, b) en una relación de igualdad, y c) deseando el bien del otro por sí mismo y no por una razón instrumental, sabiendo que el otro desea lo mismo (1979, 131).

10 La amistad es una relación privada y afectiva que es imposible que se produzca entre extraños y que está necesariamente limitada a pocas personas. La amistad cívica, en cambio, es una relación pública que es posible que se produzca entre extraños y sin lazos emocionales profundos. Aristóteles pensó que la amistad cívica estaba limitada a un grupo pequeño (por ejemplo, los habitantes de la Atenas clásica). La fraternidad política también es una relación pública que se puede producir entre extraños y sin necesidad de afectos personales profundos, pero no está restringida a un número limitado o pequeño de individuos.

interpretación de Robespierre: “los hombres de todos los países son hermanos, y los diferentes pueblos deben ayudarse entre ellos según su poder, al igual que los ciudadanos de un mismo Estado” (2005, 202).

La ayuda mutua es un deber moral y político inherente a una sociedad fraternal. Dicha ayuda mutua se basa en la reciprocidad. Puede tratarse de una reciprocidad directa entre dos miembros de la comunidad fraterna o de una reciprocidad generalizada, que obliga a cualquier miembro de la sociedad a ayudar a cualquier otro. Las pensiones públicas financiadas por el Estado, por ejemplo, funcionan siguiendo un modelo de fraternidad social en que la población sana y trabajadora ayuda, a través de sus impuestos, a pagar las pensiones a jubilados y enfermos. En cualquier caso, la reciprocidad fraterna no es equivalente a la reciprocidad del mercado, de la compraventa comercial, de la recompensa económica, sino a una reciprocidad comunitaria, tal como la expone el filósofo contemporáneo Gerald Cohen. Para Cohen, la reciprocidad comunitaria se estructura con el principio de comunidad que, para el pensador canadiense, es un sinónimo del principio de fraternidad<sup>11</sup>. “La reciprocidad comunitaria es el principio anti-mercado según el cual yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí por la misma razón” (2011, 33). La idea de Cohen no difiere del principio de fraternidad tal como lo enuncia un autor tan dispar como Max Weber. Para el pensador alemán, “Cuando el mercado se abandona a su propia tendencia autónoma, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación fraternal (...) El mercado es, en sus raíces, extraño a toda relación fraternal.” (1984, 494). La ayuda mutua fraternal no se basa en un intercambio proporcional y calculador, sino en otro que debe ser generoso y desinteresado, un intercambio en que el más capacitado debe ayudar al más necesitado como parte de las obligaciones que los iguales mantienen entre sí en una sociedad fraternal<sup>12</sup>.

No hay que confundir la ayuda mutua fraterna con la caridad y la compasión. La caridad consiste en el acto de dar o ayudar sin esperar retorno, pero siempre asume una asimetría, una interacción de arriba abajo, en la que la parte más privilegiada da a la que lo es menos. La compasión, por su parte, es un sentimiento de tristeza que produce el ver padecer a alguien y que impulsa, a través de la piedad, a aliviar su dolor o sufrimiento, a remediarlo o a evitarlo. Cuando la ayuda mutua se justifica por la caridad o la compasión, se quiebra la creencia de que lo que justifica dicha ayuda es la pertenencia a una sociedad de iguales. En la caridad y la compasión, aquellos que reclaman o reciben beneficios o bienestar no son vistos como iguales, pares o hermanos que tienen derecho a una caja común. En cambio, en una sociedad fraterna, los que reciben ayuda de los demás no solamente deben ser siempre tratados como iguales por los que ayudan, sino que la ayuda se realiza en nombre de un derecho fraterno igualitario. La ayuda fraterna exige como condición la inexistencia de asimetría en las relaciones sociales.

---

11 Para Cohen, la concepción de la comunidad es equivalente a la idea de fraternidad en Rawls: “Sin embargo, la comunidad, o como Rawls lo denomina, la fraternidad...” (2008, 15).

12 La idea marxista de “a cada uno según sus necesidades y de cada uno según sus capacidades” se puede interpretar como un principio social de fraternidad, pese a que Marx (1985, 116 y 130) siempre desconfió del término fraternidad por identificarlo con la pretensión idílica de negar la lucha de clases a favor de una falsa reconciliación social.

Además, por la puerta de la caridad y la compasión (o la piedad) entran con facilidad sentimientos ajenos a un *ethos* igualitarista y fraternal: el individuo más capacitado se acaba sintiendo socialmente superior y trata al más necesitado como a un inferior, mientras que este, con el trato compasivo o caritativo, tiende a interiorizar un sentimiento de inferioridad. Ambos sentimientos alejan a unos y a otros del igual respeto y consideración que debe presidir la relación fraterna, la relación entre individuos que han decidido tratarse como lo hacen idealmente los hermanos y las hermanas entre sí. La ayuda mutua tampoco debe confundirse con una simple equidad en el trato, de forma, por ejemplo, que los más capaces o talentosos estén obligados a ayudar a los menos capaces o talentosos porque estos últimos no son responsables de su situación. Ese tipo de equidad puede resultar humillante para los receptores de la ayuda porque, como señala Jonathan Wolff, al fundamentarse en una desigualdad natural públicamente desvelada, produce “efectos nocivos sobre el respeto y el respeto a uno mismo, causados por la revelación vergonzosa.” (1998, 122). Una humillación de este tipo es contraria tanto al *ethos* igualitario como al fraterno.

En el contexto de la caridad, la compasión y la equidad, las relaciones sociales son asimétricas, distintas a la igualdad relacional<sup>13</sup>. En cambio, cuando la ayuda al necesitado es la respuesta social a un derecho individual, al trato justo que merece todo aquel a quien se considera social y políticamente como un hermano o hermana, es decir, como a un igual, entonces desaparecen las bases de los sentimientos de soberbia y de humillación y se vuelve realidad el objetivo que Rawls persigue en su teoría de la justicia al sostener que una sociedad justa es aquella que garantiza “las bases sociales de la autoestima”, es decir, que crea la infraestructura social necesaria para garantizar que los individuos puedan tener confianza en el valor de sus propias vidas y en los propósitos que les acompañan. Recordemos que, para Rawls, la base social del respeto a uno mismo representa el más importante de los bienes primarios de una sociedad justa. Una sociedad fraterna considera que la ayuda mutua en caso de necesidad es un deber, pero también un derecho, un derecho individual o de ciudadanía, un derecho inherente al vínculo fraternal e igualitario que une a los miembros de la comunidad.

Se puede argüir que la tesis de la igualdad relacional descrita más arriba parece defender que la ayuda mutua es ya una exigencia moral y política de la idea de igualdad, de modo que el principio de fraternidad no añadiría nada relevante a esa tesis. Los defensores de la igualdad relacional argumentan “que la razón que los igualitaristas de la suerte ofrecen para ayudar a las víctimas de la mala suerte bruta expresa una profunda falta de respeto hacia ellos.” (Anderson, 1999, 295). Sin embargo, para los igualitaristas relacionales, el respeto debido a las personas está asociado fundamentalmente a la ausencia de opresión, a crear las condiciones sociales suficientes para que no surja ningún tipo de opresión en la sociedad. “Los igualitaristas buscan abolir la opresión –esto es, las formas de relación social mediante las cuales algunas personas dominan, explotan, marginan, degradan e infligen violencia sobre otras.” (Anderson, 1999, 313). En cambio, la igualdad fraternal va más allá

---

13 La fraternidad contiene una visión igualitaria y emancipadora de la ayuda mutua que tampoco existe necesariamente en la idea de solidaridad. Para una distinción entre fraternidad y solidaridad, véase Puyol, *op. cit.*, pp. 37-48.

de garantizar las condiciones de una sociedad libre de opresión, puesto que la ayuda mutua se convierte en una obligación social incluso cuando la necesidad de las personas no está provocada por ningún tipo de dominación u opresión. Para la igualdad relacional, mostrar un verdadero respeto por las personas no significa solamente hacerlas responsables de sus decisiones y de los riesgos que estas conllevan, sino también, y sobre todo, evitar cualquier forma de opresión que empuje a las personas a tomar decisiones que no tomarían en un contexto libre de opresión. Para Anderson, “vivir en una sociedad igualitaria, entonces, es estar libre de la opresión para participar y disfrutar de los bienes de la sociedad.” (1999, 315). Así, siguiendo un ejemplo de la propia Anderson, una sociedad igualitaria no debería abandonar a su suerte a una mujer que se ha vuelto pobre porque decidió dejar su trabajo para cuidar a los miembros más vulnerables de su familia debido a que la sociedad está estructurada de tal modo que las mujeres son las que acaban asumiendo este tipo de cuidados necesarios. La igualdad relacional defendida por Anderson ayuda a esa mujer porque su situación es el resultado de la opresión.

Ahora bien, supongamos un escenario con algunos cambios en el ejemplo de Anderson. Supongamos que la mujer tiene un hermano y que ambos deciden libremente que es él quien deja el trabajo para cuidar a los padres de ambos, enfermos de Alzheimer, mientras que la hermana se traslada a una ciudad lejana para aprovechar una buena oportunidad profesional. En este caso, el hermano es quien, al dejar su trabajo, se ha empobrecido. Imaginemos que al cabo del tiempo también la hermana se empobrece debido a una suma de malas decisiones financieras y al abandono de su próspero trabajo porque no quería vivir lejos de su familia. En esta situación, puede ocurrir que no haya habido ningún tipo de opresión que explique las decisiones de ambos hermanos<sup>14</sup>. ¿Significa esto que una sociedad de iguales no tiene el deber de ayudarles para salir de la pobreza y facilitarles una residencia junto a sus padres gravemente enfermos que no se deberían desplazar? En una sociedad fraternal, el respeto mutuo entre iguales no se reduce a evitar toda forma de opresión, sino también a ayudarse mutuamente en caso de necesidad con independencia de que la necesidad esté vinculada a la opresión. ¿La fraternidad es, entonces, indiferente a la responsabilidad individual? No. Ahora bien, en una sociedad fraterna, la responsabilidad individual no justifica, en ningún caso, que los individuos lleguen a vivir por debajo de unas condiciones de vida razonablemente buenas o dignas. El acceso a tales condiciones de vida suficientemente buenas o dignas no se puede perder ni siquiera como consecuencia de las propias elecciones<sup>15</sup>. La fraternidad política, al presuponer la igualdad relacional, exige la ausencia de opresión, pero además contiene un deber de ayuda mutua en situaciones de ausencia de opresión que recoge una intuición moral y política que no es obvio que esté incluida en la igualdad relacional, a saber, la idea de que los iguales se deben ayuda mutua entre ellos en caso de necesidad como consecuencia del *vínculo* que les une como iguales. La ayuda mutua fraterna es un deber comunitario entre iguales, lo que lo convierte

---

14 Asumamos que el hermano elige libremente cuidar a sus padres sin que se pueda sostener que ha sido empujado a ello por prejuicios sociales, y que la hermana también es responsable de sus elecciones personales, profesionales y financieras.

15 En este argumento, dejo al margen el ámbito específico y especial de la responsabilidad individual por actos criminales. No obstante, incluso en el caso de los convictos, la sociedad tiene la obligación fraternal de cubrir las necesidades básicas que no tienen que ver con la privación carcelaria de la libertad de movimientos.

automáticamente en un derecho que nada tiene que ver con la caridad, la compasión o la equidad. Estos tres principios se pueden dar en relaciones desiguales y humillantes, pero no así el derecho a la ayuda mutua entre verdaderos iguales.

También se puede plantear que la igualdad relacional recoge la idea de que una sociedad de iguales “garantiza el acceso efectivo a las condiciones sociales de la libertad de todos los ciudadanos” (Anderson, 1999, 326), asumiendo que un acceso desigual a las condiciones sociales de la libertad individual es, en sí misma, una muestra de opresión. En ese caso, la situación de vulnerabilidad social en que queda la familia del ejemplo anterior supone un acceso desigual y dificultoso a las condiciones sociales de la libertad y, por ese motivo, su situación debería ser revertida por la sociedad de iguales porque dicho acceso desigual es, en sí mismo, una forma de opresión. Ahora la opresión se define, de un modo amplio, como los obstáculos que la sociedad impone a los individuos para llevar a cabo sus planes de vida. Esta es una visión arriesgada de la opresión, puesto que da alas a que cualquier individuo que ve frustrado sus planes de vida por circunstancias ajenas a su control sienta o piense que está siendo oprimido por terceros. Imaginemos que la familia del ejemplo anterior vive en el interior del país, donde tienen la vieja casa familiar tan querida y reconocible para los padres con Alzheimer; eso, unido a la pobreza, impide que el hermano cuidador pueda visitar regularmente a su hija pequeña, que vive con su madre a cientos de kilómetros de distancia en un lugar junto al mar, el sitio que además permitiría al hermano mencionado realizar las actividades marinas que mejor definen sus planes de vida profesionales y personales. ¿Podemos considerar la situación del hermano como el resultado de la opresión solo porque no puede cubrir adecuadamente la doble necesidad de estar cerca tanto de sus padres como de su hija? Si la respuesta es que sí, la definición de opresión se vuelve tan amplia que parece diluir las causas de la opresión que concitan acuerdos y consensos claros<sup>16</sup>.

El concepto político de fraternidad, que expresa la idea de que la sociedad debería ser como una familia extendida de hermanos y hermanas, capta mejor que la mera igualdad relacional la idea moral de que los individuos se deben ayudar entre sí en caso de necesidad por el simple hecho de que se consideran a sí mismos y se desean tratar como seres

---

16 Todas las formas de ayuda mutua que recoge el concepto de igualdad relacional tienen como horizonte acabar con la opresión. Incluso cuando se trata de utilizar la igualdad como medida distributiva, acaba dependiendo del objetivo de eliminar la opresión: “requiere que todos tengan un acceso real a recursos suficientes para evitar ser oprimido por otros” (Anderson, 1999, 320). En ocasiones, la opresión no se ejerce de un modo directo, sino que es el efecto perverso o a largo plazo de una opresión ejercida hace tanto tiempo que ya no existen los individuos o los grupos que oprimían, a pesar de que persisten sus efectos. Marie Garrau y Cécile Laborde (“Relational Equality, Non-Domination, and Vulnerability”. En: C. Fourie, F. Schuppert, e I. Wallimann-Helmer, eds., *Social Equality: On What It Means to be Equals*. Oxford Scholarship Online. 2014) describen la existencia de una “vulnerabilidad estructural a largo plazo” que padecen algunas personas en los casos, por ejemplo, de “preferencias adaptativas”, “descualificación social” y “desafiliación”, fenómenos que consisten en producir vulnerabilidad (carencia de las condiciones sociales completas para ejercer la autonomía) a través de una estructura social injusta. Ambas autoras consideran que una sociedad de iguales debe compensar a las víctimas de esa vulnerabilidad estructural a largo plazo porque, aunque puede que ya no exista una dominación explícita en esa situación, esta sigue siendo el resultado de una opresión. En el modelo de la igualdad fraterna, en cambio, no es necesario detectar ningún tipo de opresión, ni a corto ni a largo plazo, ni en el presente ni en el pasado, para justificar el deber y el derecho a ser ayudado en caso de que las necesidades básicas de los iguales no estén cubiertas.

humanos *vinculados* por un principio e igualdad. El compromiso fraterno de apoyo mutuo entre iguales es inherente a la relación ideal entre hermanos y hermanas, mientras que, en una sociedad de iguales no fraterna, los individuos deben firmar, si lo desean (¿y por qué lo iban a desear si no comparten algo así como un vínculo fraterno entre ellos?)<sup>17</sup>, un contrato suplementario de ayuda mutua en caso de necesidad cuando dicha necesidad no está causada por una forma objetivable de opresión. El concepto político de fraternidad incluye de suyo la cláusula del deber de ayuda mutua en caso de necesidad sin tener que justificar, suplementariamente, por qué hay que ayudar a quien tiene una necesidad básica insatisfecha que no es resultado de la opresión.

Una sociedad fraterna ayuda a la familia del ejemplo anterior con razones que no se derivan de la caridad, la compasión, la piedad o cualquier forma de humanitarismo. La ayuda que ofrece una sociedad fraterna proviene de un derecho y un deber comunitario entre iguales que se ejerce en función de la capacidad y la necesidad. Este es el elemento distintivo de la fraternidad en comparación con la igualdad relacional, que ofrece ayuda a los más vulnerables solo en caso de que su vulnerabilidad sea el resultado de algún tipo de opresión; y en comparación también con cualquier forma de humanitarismo asimétrico, que ofrece ayuda de un modo tendente a que dicha ayuda represente o sea percibida por la persona ayudada como un modo de humillación y falta de respeto igualitario.

La igualdad de estatus y la obligación de ayuda mutua en caso de necesidad son dos objetivos de una sociedad fraterna que se refuerzan mutuamente. Por una parte, los individuos con las necesidades básicas insatisfechas son más vulnerables a los abusos de poder, incluso si la incapacidad personal para satisfacer dichas necesidades no es el resultado de ningún abuso; y, por otra parte, las víctimas de los abusos de poder tienen más dificultades para satisfacer sus necesidades básicas, tanto si esas dificultades son el resultado de dichos abusos como si no lo son. Cuando la igualdad de estatus no va acompañada del apoyo mutuo en caso de necesidad, se abandona a los individuos a su suerte y se renuncia a una de las obligaciones comunitarias que está lamentablemente ausente en la igualdad relacional: el fomento de la emancipación personal incluso en ausencia de opresión. Y cuando la ayuda mutua en caso de necesidad no se vincula a la igualdad de estatus, se convierte fácilmente en caridad, en un paternalismo insultante y humillante para los que deberían ser tratados como iguales. Así pues, una sociedad fraterna asume de suyo la responsabilidad social por evitar conjuntamente tanto los abusos de poder como las necesidades básicas insatisfechas de cualquiera de sus miembros.

---

17 Se puede argumentar que, alternativamente, los iguales desearían egoístamente un contrato de reciprocidad, incluso de reciprocidad generalizada, en el que todos ayudan a todos en caso de necesidad. El problema de que la ayuda mutua se base únicamente en el interés egoísta es que está constantemente sometida a la tensión de evaluar, en cada caso, si el incumplimiento o la cancelación del contrato podría ser más beneficioso para un individuo desde el punto de vista de su autointerés. El contrato fraterno es mucho más estable porque se fundamenta en un vínculo permanente y ajeno al cálculo del autointerés, a la posibilidad racional de que el individuo que está mejor prescinda de la ayuda al más necesitado. Así pues, una sociedad con igualdad fraternal es más estable también que una sociedad de iguales sin fraternidad desde el punto de vista de las exigencias éticas y políticas de la ayuda mutua.



## Referencias

- Anderson, Elizabeth (1999), "What is the point of equality?", *Ethics*, 109 (2).
- Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1986), *Política*. Madrid: Alianza.
- Black, Antony (1984), *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. London: Methuen & Co.
- Clawson, M. A. (1989), *Constructing Brotherhood. Class, Gender, and Fraternalism*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Cohen, Gerald (2008), *Rescuing Justice & Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Gerald (2011), *¿Por qué no el socialismo?* Buenos Aires: Katz.
- Cunningham, Anthony (1990), "Liberalism, Egalité, Fraternité?". *Journal of Philosophical Research*, XVI.
- Esheté, Andreas (1981). "Fraternity". *Review of Metaphysics*, 35.
- Kronman, Anthony Townsend (1979), "Aristotle's Idea of Political Fraternity". *Faculty Scholarship Series*. Paper 1071. Disponible en: [tpp://digitalcommons.law.yale.edu/fss\\_papers/1071](http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/1071) [Acceso 25 Mayo 2017].
- Marx, Karl (1985), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Papa Benedicto XVI (2009), *Caritas in veritate*, 19: AAS 101. Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [Acceso 29 Septiembre 2017].
- Papa Francisco (2014), "Fraternity, the Foundation and Pathway to Peace". Disponible en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/messages/peace/docum...](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/messages/peace/docum...) [Acceso 15 Abril 2016].
- Pateman, Carole (1989), *The Disorder of Women*, Cambridge: Polity Press.
- Phillips, Anne (1988), "Fraternidad", en B. Pimlott (ed.), *Ensayos fabianos sobre pensamiento socialista*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Platón (1998), *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Platón (1987), *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.
- Puyol, Angel (2017), *El derecho a la fraternidad*. Madrid: Catarata.
- Rawls, John (1978), *Una teoría de la justicia*. México: Fondo de cultura económica.
- Robespierre (2005). *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*. Madrid: El Viejo Topo.
- Scheffler, Samuel (2003), "What is Egalitarianism?". *Philosophy & Public Affairs*, 31 (1).
- Weber, Max (1984), *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica.
- Wolff, Jonathan (1998), "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos", *Philosophy & Public Affairs*, 27 (2).
- Wolff, Jonathan (2007), "Equality: The Recent History of an Idea". *Journal of Moral Philosophy*, 4 (1).