

La eficacia política de la fraternidad*

The political effectiveness of the fraternity

NÚRIA ESTRACH MIRA**

Resumen: La fraternidad nace en la experiencia sensible y se eleva luego a concepto racional. Radica ahí la dificultad de la aprehensión de su doble naturaleza, así como su eficacia política. Próxima a conceptos como amistad cívica, solidaridad o humanismo, se diferencia de todos ellos. Al analizar la fraternidad tal y como emerge a lo largo de la Revolución francesa a través de distintos autores (Mirabeau, Robespierre, Anacharsis Cloots, Louis Blanc, Flora Tristán, Karl Marx) en un contexto histórico político bien particular de crisis económica que se transmuta en revolución y cambio, llegamos a la conclusión de que la fraternidad es una fuerza de acción colectiva que emerge en ese *impás* entre lo individual y lo colectivo que hace necesaria una restructuración del orden económico y político establecido. Por consiguiente, si aceptamos que el ser humano se hace ser político en la acción, la fraternidad nos revela algo de la real naturaleza política, entendida más allá del simple pacto social, a saber: cuando el ser humano se apodera de la palabra, dirigida siempre al otro, conjugándola con la acción.

Palabras clave: Fraternidad, soberanía popular, violencia y terror, filosofía política, sentimiento racional, derechos humanos.

Abstract: Fraternity first rises from sensible experience, it becomes a rational concept in second place. Hence the difficulty to apprehend its dual nature as well as its political efficacy. Close to other concepts such as civic friendship, solidarity and humanism, it differs from all of them. By analysing the rise of fraternity during the French Revolution in the works of different authors (Mirabeau, Robespierre, Anacharsis Cloots, Louis Blanc, Flora Tristán, Karl Marx) in a very specific political and historical context - that of an economic crisis that transmutes into revolution and change - we reach the conclusion that fraternity is a force of collective action that emerges from the impasse between the individual and the collective and that calls for a restructuring of the established political order. Consequently, if we accept the premise that the human being is a political being, fraternity reveals part of our true political nature, understood as beyond a mere social contract, namely: that which arises when the human being seizes the word, directing it towards the others and combining it through action.

Key words: Fraternity, popular sovereignty, violence and terror, political philosophy, rational sense, Human rights.

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

* Este artículo ha sido posible gracias al soporte del *Ministerio de Economía y Competencia* al Proyecto de investigación FFI2012-33370: *Fraternidad, Justicia y Democracia*. Escrito en mayo de 2015.

** Profesora de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona. Departamento de Filosofía. 08193 Bellaterra, España. E-mail: nuria.estrach@uab.cat Sus investigaciones giran en torno a la filosofía y la política moderna y contemporánea, con especial atención al pensamiento francés. Ver en relación al presente artículo *La fraternidad republicana: un sentimiento racional* (en proceso de selección).

I. La naturaleza política de la fraternidad

En una primera aproximación general al concepto de *fraternidad* debemos ubicarnos en la familia humana, porque se refiere a un colectivo de humanos dotados de lenguaje (especie humana), aunque no simplemente. La fraternidad evoca una relación interpersonal de igualdad específica dentro de una determinada organización humana, *la familia*¹. Conviene recordar la complejidad que encierra el origen del término *familia*: derivado del latín *famulus* que, a su vez, proviene de dos términos, el sustantivo *servus* (esclavo, sirviente) y *famelia* (fundamento, patrimonio, sostén, unión en una casa y que alude asimismo al ciclo del nacimiento, desarrollo vital y muerte). También del griego *oikos* que se traduce, de forma reveladora, tanto por *unidad familiar* como por *siniestro* (evocando lo que se destruye y, asimismo, lo que excede a la ley política), fundamento económico, social y político de la antigua Grecia, tal como nos recuerda Aristóteles en *la Política*. Radical de ese híbrido constituido también por las leyes que lo ordenan –*nomia*, la *oikonomia* nos remite al orden que rige en una casa (donde se incluyen esclavos, mujeres y hombres libres) entendida así como *economía doméstica*, o en un Estado, *economía del gobierno*. Sabemos pues que, desde bien antiguo, la economía tuvo como sostén una relación dialéctica entre las partes de la familia, a saber: una relación de interdependencia entre el esclavo y el propietario-amo que fue análoga a las relaciones feudales (*De Regno*, Tomás Aquino) y las monarquías absolutas posteriores (*Leviatán*, Hobbes). Sin duda incorporando matices diferenciales, pero repitiéndose en múltiples formas la supeditación de los hijos (esclavos, siervos de la gleba, vasallo, súbdito) por el poder patriarcal (Dei, príncipe-sacerdote, señor, amo), por consiguiente estamos en el terreno de los vínculos de subordinación interhumana.

La escisión moderna de la naturaleza humana, entre pública y privada, no se institucionalizó legalmente hasta finales del siglo XVIII, tras la Revolución Francesa. El derecho público reconoció entonces la libertad de todos los hombres, apelando a su esencia natural más allá de las condiciones económicas, políticas y sociales reales. Mas esa abstracción de la vida cotidiana, como sabemos, tuvo como efecto el abandono de la preocupación colectiva por el destino de tal *libertad* en la vida material, en la que los hombres quedaron de nuevo supeditados a las necesarias relaciones de producción del sistema capitalista (Marx, 1844a,b). No obstante nótese que fue en un contexto ilustrado, donde no existía ese reconocimiento político institucional de la libertad y de la igualdad abstractas, en el cual los hombres y mujeres subyugados pudieron identificarse más fácilmente como tal, tanto desde una perspectiva subjetiva como objetiva, lo que a su vez paradójicamente optimizó el pensar en la emancipación deseada y sus formas. Gracias a ello, en nombre de la “Libertad, Igualdad y Fraternidad”, la Revolución Francesa pudo erigir el modelo de República que, a diferencia de la antigua República romana, no tuvo como sostén la *amistad cívica* que afianza las leyes, sino la unión fraternal entre iguales (los subordinados) contra la ley del poder dominante que establecía relaciones de desigualdad y sometimiento, degradando así la propia naturaleza humana. Una degradación que por supuesto no se daba en todos los seres humanos.

Por consiguiente para entender la naturaleza política de la fraternidad, en primer lugar, no debe confundirse con la unión abstracta del *humanismo* abstracto, a pesar de que al inicio ciertamente se la enmascaró de un falso universalismo (como veremos). Bien al contrario

1 María Julia Bertomeu (2012) trata precisamente de la imposible desvinculación entre la fraternidad y la familia.

la fraternidad republicana fue una unión específica entre unos seres de lenguaje concretos situados en una coyuntura determinada. Tampoco se la debe confundir con la *solidaridad* secular o la *amistad cívica* antigua, pese a las afinidades. Por su parte, la *solidaridad* se nos presenta como una obligación moral de menguar el sufrimiento del otro, ante la evidente posición privilegiada que nos posibilita ser responsables de hacerlo, no obstante conserva las relaciones de desigualdad entre las partes de la sociedad que causan el sufrimiento. Relaciones obviamente necesarias para el buen funcionamiento del sistema capitalista, por ello la política dominante la reconoció sin mayor problema; en el mejor de los casos por su aplicabilidad inmediata, sin solucionar el verdadero problema político de fondo: la desigualdad económica entre sus miembros. Asimismo, por otra parte, la fuerza centrípeta de la *amistad cívica* es verdad que mantiene cierto grado de igualdad entre los miembros de la familia, efecto de la ideología común que hace converger sus voluntades pacíficamente hacia el orden establecido. Aristóteles decía “la amistad mantiene unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ésta que por la justicia” (1155a 20: 324); pero también es verdad que el esclavo no deja de serlo en el orden material.

A diferencia pues de la abstracción del *humanismo fáctico*, del desequilibrio de la *solidaridad* o de la *amistad cívica* que nace en la paz aún conservando la asimetría de los estamentos, en segundo lugar, observamos que la *fraternidad* tiene como particularidad ser un *sentimiento común* de distintos miembros de la familia que se igualan racionalmente ante la violencia del orden establecido. El efecto es una fuerza centrífuga transformadora del orden económico, social y político que, ciertamente, en algo nos evoca al instinto de supervivencia, mas lo supera gracias al lenguaje por la vía del común deseo colectivo que iguala a los hombres. Así lo dirá de algún modo también Freud en *El olvido de los sueños*, la incomprensión entre los hombres desaparece cuando se encuentran en el fango (1900: 304), por ende la *fraternidad* no es una elección libre. Aunque va más allá de las determinaciones genéticas y sociopolíticas económicas que implica el nacimiento en una determinada familia, existe una relación con ambas. La unión fraternal no viene dada por ser hijos directos del mismo padre, pero sí por la naturaleza política que nace contra la violencia del poder soberano, la ley dominante y la censura que le acompaña, o sea la fuerza colectiva contra la negación de la realidad que escapa a dicha ley. Por consiguiente su especificidad alude a un plano de igualdad en el campo de batalla, donde se debate aquí el carácter político de la fraternidad.

Para concluir esta introducción sobre la naturaleza política de la fraternidad, previa a mostrar la eficacia política práctica de la fraternidad, cabe ya avanzar la tesis de este artículo, a saber: la fraternidad es un concepto político que define la fuerza transformadora de unos *sentimientos* racionales específicos de indignación que emergen en una serie de seres de lenguaje (*zoon politikon*) unidos contra una coyuntura económica y política de opresión que impide el crecimiento de la propia naturaleza humana. La eficacia de dicha fuerza se cristaliza en una acción colectiva de naturaleza y consecuencias políticas, aunque no sustentada en el pacto social (defendido desde Hobbes, frente a la idiosincrasia divina, en el que el hombre cede sus *derechos naturales* en virtud de la paz garantizada por el estado), sino en la virtud² humana. Una virtud cuyos pilares son la libertad y la igualdad

2 De hecho, ya Aristóteles reflexionando sobre la esclavitud en el libro I de *La Política* afirmó que “no existe fuerza sin virtud” (1255a 3:60), por ello concluye que incluso la relación entre el amo y el esclavo no debe ser

alcanzables, sólo, gracias a la resistencia colectiva (producto de unir los comunes deseos individuales) que hace emerger el poder político de los supeditados. Y ya no a la inversa, como afirmó Montesquieu en *De l'esprit des lois* (1748), a saber que la libertad del ser humano sólo es posible gracias a la virtud del gobierno republicano democrático. Por consiguiente, aquí se defiende que la fraternidad ni es normativa, ni afin al esquema del Poder político sustentado en la separación entre el estado de naturaleza y el estado político, pues su propia naturaleza vivifica la política real posible en todo ser humano.

II. La eficacia política de la fraternidad

La fraternidad republicana de la Revolución francesa es un claro ejemplo de su naturaleza política. Recordemos aquí brevemente (para profundizar ver mi estudio “La fraternidad republicana: un sentimiento racional”³) como en Francia, frente a la miseria generada por la ausencia de igualdad y libertad entre los excluidos del orden dominante y los subordinados dentro de él, la fraternidad republicana hizo emerger la Revolución francesa como efecto de la experiencia común de esa miseria y el deseo de emancipación. Fue un *sentimiento racional* común. Un sentimiento vital de angustia que no engaña, como si lo hace la razón ordenadora. Ya advertía Hume que toda acción necesaria es efecto de un sentimiento que hace mover a la voluntad, y no de la razón pues ésta es libre y, por lo tanto, modificable según la costumbre. Evidentemente para Marx el sentimiento humano ante “el hecho de la pobreza, de la misera” (1844: 48) fue neurálgico en el efecto revolucionario. Así apareció la fuerza que activó aquella acción política, gracias al sentimiento racional que sólo se diluye cuando la igualdad y la libertad devienen un *dato de hecho*, desapareciendo así el deseo y con él la fraternidad.

Por consiguiente, el carácter político de la fraternidad escapa al contrato social que obliga racionalmente a las partes desiguales a una relación de igualdad que desnaturaliza el propio sentido político. La fraternidad revolucionaria, al contrario, lejos de la política entendida como pacto, es un sentimiento igualitario en el que la libertad y la igualdad deseadas quedan dependientes de la acción colectiva que hace emerger el poder natural de los hombres subyugados. Su potencial subversivo, por lo tanto, tiene más que ver con el poder natural que con el derecho natural. Ahí radica su éxito revolucionario.

El éxito de la *fraternidad* francesa fue efecto de una coyuntura en la que se aunaron diversas fuerzas colectivas contra el antiguo régimen. Su eficacia política acabó en la práctica con la monarquía y sus privilegiados, y de aquellos que la rodeaban, instaurándose la República. Otra cuestión, que no abordaremos aquí, es la capitalización posterior por la burguesía de aquellos esfuerzos colectivos. Es cierto que inicialmente ese sentimiento *racional* se lo enmascaró de universalismo teórico (libertad y igualdad universal), pero los sentimientos de miseria ya se habían hecho explícitos en las *jacqueries* 1788, la *Gran Jacquerie* 1789, aplaudidas por los revolucionarios ilustrados. La necesidad del levantamiento popular para cualquier reforma política se evidenciaba con el paso del tiempo, brotaba así la fuerza de la fraternidad republicana.

por convención o forzada, sino una relación de amistad (1255b 10: 62).

3 Trabajo en proceso de evaluación en *Isegoria*.

La fraternidad masónica moderna sería otro ejemplo, sensibles a la contradicción existente entre el reconocimiento racional de la naturaleza libre del hombre y la historia de la esclavitud del hombre. Tan solo recordar aquí como ésta, en contra de la tiranía y la esclavitud del hombre por el hombre también dentro de la ley, se politizaron y promulgaron un *sectarismo* universalista para luchar por la *fraternidad universal* que implicaba potenciar la igualdad (familiar, social, religiosa y derechos) y libertad (la no subyugación como condición de lo político), para lo cual articularon prolíferas sociedades secretas de subversión contra todo poder tiránico, conservando así una soberanía comunal fundamentada en la ayuda fraternal. La fraternidad masónica se entremezcló con múltiples asociaciones de resistencia. Por su parte los *sans-culottes* (asociación de campesinos, jornaleros, artesanos) debatían estrategias revolucionarias en asociaciones, muchas de ellas prohibidas, como los *Club des Cordeliers* (franciscanos), *Club de l'Évêché*, *Société fraternelle des deux sexes*, *Club helvétique*, que finalmente se adhieren al *Club de los jacobinos* (dominicanos), donde se preparará la Revolución y cuya fuerza política pronto vio su expresión de valentía en la misma *Assemblée nacional constituyente*, en boca de francmasón Mirabeau.

La coyuntura revolucionaria se precipitó cuando la monarquía fue detenida en junio de 1791 en Varennes, antes de lograr escapar en busca de ayuda de las monarquías vecinas, y reenviada por la fuerza a París. A pesar de que luego Louis XVI aprobó la *Constitución* el 3 setiembre, promulgada al día siguiente, la monarquía constitucional a penas duró un año. Todas las monarquías europeas estaban a la expectativa pero, traicionada la voluntad de la Nación, la *Assamblée nationale* tenía que tomar decisiones. Los miembros más conservadores, temerosos de la intervención militar extranjera y de perder definitivamente sus privilegios, defendieron pactar con el antiguo régimen. Los *jacobinos*, liderados por Robespierre, fueron partidarios de cortarle la cabeza. Al contrario, los *girondinos*, encabezados por Bissot, intentaron evitar todo juicio y, al mando de la primera *Convention*, en su defecto abrogaron la monarquía y propusieron extender la revolución al extranjero con el objetivo de liberar al mundo entero de la opresión y la tiranía. Relativizando así también los defectos de la propia monarquía y erigiendo su modelo de libertad como universal.

En este contexto de transición política, en memoria del filósofo griego crítico de las leyes (Anacarsis), Anacharsis Cloots fue el nombre que adoptó el rico prusiano de origen holandés, y nacionalizado francés, Jean-Baptiste Cloots. Éste ilustrado, frente a la indiferencia de los representantes políticos de la nobleza más conservadora y sensible tanto a la desestabilización del poder monárquico como a la agitación popular, arguyó con espíritu crítico la necesidad de la emancipación humana del despotismo patriarcal. Para lo cual defendió, por un lado, extender la guerra revolucionaria al resto de Europa, y no simplemente matar al tirano con la fuerza de un arma como defendían los jacobinos, al tiempo que argumentó la importancia de juzgar al Rey.

Crítico con Robespierre y con la nobleza parlamentaria, miembro también del *Club de los Jacobinos* y a favor explícito de Mirabeau, Anacharsis Cloots en su texto *La République universelle, ou Adresse aux tyrannicides* (1792) defendió en nombre del amor a la patria universal, representado por la universalización de la libertad y de la igualdad humana, y no por amor al dinero como hacía la nobleza, la urgencia de abolir la tiranía. Pues aunque programar en política es importante, se decía que también lo era evitar los retrasos que la urgencia de la situación exigía: la unión de los hombres con intereses comunes.

Ateo militante y diputado de la *Convention*, Anacharsis propuso la *confederación de individuos* (la familia universal), por oposición a la división en corporaciones rivales (prohibidas con la *loi Chapelier*); arguyendo la dificultad de vital importancia que éstas añadían para contrarrestarlas legalmente y no así a los simples individuos. Y por oposición a las federaciones de países adyacentes, propuso una *ciudadanía única*; argumentado que ésta descinde los enfrentamientos, odios y rivalidades, propios de las envidias de las divisiones que escinden el interés común de los hombres. “*La unidad, la naturaleza entera nos ruega la unidad*” (...) *el género humano vivirá en paz, cuando no forme que un solo cuerpo, la NACIÓN ÚNICA*” (Anacharsis, 1792:7 y 20). Ni tiranos, ni pueblo, debía ondear la bandera del género humano: una nación única, una asamblea y un príncipe (16). Sin la tiranía en África, arguyó, se acabó la servidumbre en América. Toda República democrática y social con aspiraciones universales debía oponerse a cualquier división general, lo que incluía la feudalidad universal, así como la feudalidad interior o nacional, y las federaciones de masas. De este modo Anacharsis Cloots defendió lo que denominó *la fraternidad general* (14), para lo cual era necesario aunar la fuerza común del género humano. O sea, instaurar “*la souveraineté universelle, la nation unique, le PEUPLE HUMAIN*” (189), el único modo —a su parecer— en el cual la ley podría luego defender toda práctica cultural, todo culto y culturas, y en nombre de la *fraternidad general* aplicar los *derechos humanos universales*.

*

Lejos de las grandilocuentes ideas universalistas ilustradas, que el mismo Anacharsis Cloots apuntó, lo cierto era que el tiempo apremiaba. La urgencia de mediar la miseria hizo que las demandas inmediatas de los *sans-coulottes* tomaran cuerpo en *La Commune insurrectionnelle* de París, a partir 10 de agosto de 1792, aboliéndose así la Monarquía constitucional y aprobándose ese mismo día la *ley agraria* que sustituyó el sistema feudal a favor de los campesinos. La evidente amenaza contrarrevolucionaria hizo que la *Assemblée Nationale* creara la *Convention Nationale* con el objetivo de reelaborar la *Constitution* en nombre de la soberanía nacional. El pueblo ciertamente cedía su soberanía a los *commis de confiance*, que eran los órganos oficiales que debían velar por ella y, en caso contrario, se reservaban el derecho a recuperarla. No obstante, la *Convention* inicialmente estuvo al mando de los *girondins*, por lo que éstos intentaron evitar todo juicio a la Monarquía, lo que les llevó a destituirla de forma urgente el 21 de setiembre y proclamar la *I République française*. Al mismo tiempo que: oponían resistencia a la reelaboración de la *Constitution* de 1791, así como a la aplicación de la ley agraria; y expandían sus actividades belicosas. Lo que llevó, en menos de un año, a los *montagnards jacobinos* encabezados por Robespierre a tomaron la *Convention*. En ese breve período de oposición los *montagnards* se habían dedicado a presionar para que la *Convention* procesara oficialmente al Rey, lo que sucedió del 10 al 26 de diciembre 1792 y, declarado culpable, fue guillotinado del 21 de enero de 1793. Más tarde, ya al mando de la *Convention*, en efecto reelaboraron la *primera Constitución* francesa.

Esa fue la temida *fraternidad* republicana cuya fuerza política concreta, sin lugar a dudas, esta vez fue más que captada por sus adversarios. No era la pariente pobre y dócil de la triada revolucionaria, sino la peligrosa y poderosa. Se trata del peligro que implica el común sentimiento de humillación que se materializa en la unión de hombres y mujeres que abrazan

juntos el poder colectivo de su naturaleza política, gracias a identificar al otro como un igual, un hermano, frente al patriarcado en cualquier de sus formas. Por consiguiente, no cabe duda tampoco que para el poder dominante fue urgente silenciarla. De tal modo que, para ganar la baza política, la aristocracia financiera conservadora y la alta burguesía movieron los hilos de la razón en un juego de estrategia que nuevamente les garantizase el poder. Así aprovechando el triunfo del laicismo del estado, se asoció a la fraternidad con la religión y sectas de cualquier tipo, estigmatizando especialmente a los masones. Sin embargo, la *Convention montagnard* aprobó el 24 junio 1793 la primera constitución Republicana, *Constitution de l'an I*, y la *Déclaration des droits de l'homme* [Ddh]. En las que se proclamó el sufragio universal, se aumentaron los derechos sociales, como el derecho a la educación, al trabajo o la subsistencia, y se declaró explícitamente que “el objetivo de la sociedad es el bienestar común” (art. 1 *Ddh*) y que “lo sagrado” era el auxilio de los ciudadanos desdichados, bien proporcionándoles trabajo, bien asegurándoles los medios de existencia en caso de incapacidad laboral (art. 21). Es cierto que se mantuvo como uno de los *derechos naturales* a la propiedad privada (pero esta vez aludía explícitamente al derecho a la existencia), junto a la libertad, la seguridad y se incorporó la igualdad. A pesar de todas estas modificaciones constitucionales –o precisamente por ellas– no llegó a ser aplicada por conflictos internos que llevaron a la *Convention Nationale* (dividida entre *montagnards*, *le marais* y los *girondins*) a establecer el octubre de ese mismo año el gobierno revolucionario.

Los *Montagnards* entonces declaran *acordar fraternidad y seguridad a todos los pueblos que quieran retomar la libertad*. Al mando del poder de la República, a los pocos meses, tras la nueva tensión conspiratoria de la oposición aristocrática (con apoyo internacional) Robespierre en *Rapport sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration de la République* (1794), declaró que se debía conducir al pueblo por la razón y a los enemigos del pueblo por el terror; el cual, arguyó, sin la virtud es funesto, y la virtud sin terror es impotente. “*El Terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa, inflexible : por consiguiente ella es una emanación de la virtud; es menos un principio particular que una consecuencia del principio general de la democracia aplicado a las más apremiantes necesidades de la patria*” El gobierno de la revolución era para Robespierre la libertad absoluta, sí, pero contra la tiranía, “*ya que la libertad consiste en obedecer a las leyes que nos hemos dado, y la servidumbre a ser obligado a someterse a una voluntad extranjera*” (1950: 164), por consiguiente, se trata de una virtud política. La *Convention montagnard* cuatro meses más tarde aprobó la *Loi 22 prairial* o *Loi prairial*, que duró seis semanas (del 10 junio al 27 de julio 1794), con la que se instauró un *tribunal de justicia inmediata* contra “los enemigos del pueblo”. Legitimaron así la causa revolucionaria, más allá del derecho burgués, abogados, tribunal auditor, etcétera, de cuya parcialidad la sociedad francesa venían sufriendo desde hacía mucho tiempo. Mas es cierto que la sentencia acusatoria de dicho tribunal significó la ejecución inmediata, por lo que a este breve período se le denominó “el Gran Terror”. Consiguieron no obstante frenar la contra-revolución.

Aunque en dicha *Constitution de l'an I* tampoco apareció la tríada francesa, no obstante, la fórmula « Liberté, Egalité, Fraternité ou la mort » por ordenes expresas del último alcalde de París bajo la *Commune*, Jean Nicolas Pache (influenciado directamente por el editor de origen español Antoine-François Momoro, antimonárquico y anticatólico), apareció por primera vez en todas la fachadas públicas oficialmente el 21 de julio para recordar los fun-

damentos de la Revolución. ¿Qué significó pues la “*Fraternité ou la mort*”? existen varias interpretaciones. Dos posibles son, por un lado, la de la historiografía oficial conservadora que desde la posición del poder tradicional asoció exclusivamente la fórmula con el Terror amenazante: *o te unes a mi causa o eres mi enemigo*, así que por asociación la fraternidad era normativa. Una norma obligatoria para la vida, pues su desobedecimiento comportaba el *precio* o el castigo de la muerte en un contexto de violenta lucha política. Una interpretación de gran importancia, es cierto, para disolver los matices históricos. Sin embargo, la otra interpretación posible es que la “*fraternité ou la mort*” significó elegir la opción de la fraternidad, es decir, la unión colectiva contra una situación experimentada e insostenible de miseria o, en su defecto, dejar que la experiencia de la miseria avance y con ella la muerte. Interpretación ésta más conforme con la sensibilidad revolucionaria. De hecho así decía la consigna de los trabajadores indignados en Lyon tiempo más tarde: “*Vivre en travaillant ou mourir en combattant!*” (Blanc, 1839:4). Aunque es cierto que el término está empapado de lenguaje. En todo caso el peligro de esta fraternidad como fuerza liberadora era efecto de la unión de hombres y mujeres en condiciones de igualdad, en cuanto al sentimiento de miseria (más que diluyendo realmente las diferencias materiales) y a estar *supeditados individualmente* al orden social dominante (más que libres *por naturaleza*), peligro que al tiempo alejó ciertos peligros que habían acompañado a la política institucionalizada.

¡Cómo no! La fuerza de acción de la *fraternidad* siguió provocando resistencias políticas formales durante la *primera República*, que duró hasta 1799. Hubo que esperar pacientemente el declive del imperio napoleónico, de la primera y de la segunda restauración monárquica, para ver oficialmente reconocida por primera vez las tres divisas republicanas. Esto no sucedió hasta la *segunda República* (1848-1852), también llamada República fraternal, fruto de las revueltas populares y consiguientes masacres (Rouen) durante las dos últimas décadas. Por entonces la influencia de las proposiciones socialistas de Louis Blanc, elaboradas en la *Organization du travail* (1839), hizo que el gobierno provisional de 1848 lo incorporase interesadamente como uno de los once miembros responsables. Blanc sintetizó las bases del socialismo en la célebre frase “*De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins*”. Una reformulación de la propuesta de gobierno inventada por Saint-Simon, en *l’Organization* (1819), sintetizada en el aforismo “*À chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses oeuvres*”. Una propuesta de gobierno compuesta por tres cámaras de expertos: la primera de inventores formada por artistas e ingenieros; la segunda formada por matemáticos, físicos y fisiólogos; la tercera por diputados, con responsabilidad sobre la agricultura e industria. Con la reformulación de este aforismo saintsimoniano, Blanc arguyó que cada uno debe trabajar *según sus posibilidades* (sus fuerzas físicas y sus medios intelectuales) para producir de tal forma que luego *cada cual pueda cubrir sus necesidades*, sin verse éstas mediadas por el capital. De este modo, “*el interés personal deja de ser una excitación al odio para convertirse en un medio de concordia, una invitación a la fraternidad; el estímulo individual no pierde nada de su energía, y se convierte en moral*” (1839:138).

La instauración de un nuevo orden social basado en la complementariedad fraternal era el objetivo de Blanc. En el que uno de los pilares debía ser el igualitarismo, arguyendo que éste permite escapar de la espiral de empobrecimiento intrínseca a la egoísta competencia (ya sea entre obreros, entre máquinas y obreros, así como entre patronos) industrial que produce el libre mercado derivando en superproducción generadora de crisis industriales, en el que

los monopolios se comen a la pequeña y mediana burguesía (el mismo argumento que cinco años más tarde Marx expuso en los *Manuscritos del 44*). Sin olvidarse de las deplorables consecuencias de la pauperización de las masas, pues con la agresiva competencia el pueblo se moría de hambre, “*la competencia es para el pueblo un Sistema de exterminación*” (28), se emborracha y se ve abocado a la prostitución, “*la competencia produce miseria*” (81). También Marx lo denunció así más tarde en *La sagrada familia* (1844a). Contra la competencia del libre mercado, Blanc defendió la competencia fraternal “*Mejoramiento moral y material de todos, por la libre competencia de todos y su fraternal asociación! Lo que entra en la heroica divisa que nuestros padres escribieron, hace cincuenta años, sobre la bandera de la revolución: Liberté, égalité, fraternité*” (1839:8).

No obstante a diferencia de Marx, que presumió el trágico devenir de la competencia capitalista, el pacifismo de Blanc, influenciado por Fourier así como por la teoría del asociacionismo del saintsimoniano Buchez, le llevó a pensar en la instauración de un colectivismo real dentro del orden establecido: se trataba de un orden social transitorio gracias, por un lado, a los *talleres sociales fraternales* creados, dotados de leyes y supervisados por el Estado en provecho de todos. Unos talleres por consiguiente antagónicos a los *talleres autónomos* del Estado, instaurados por la política del *laissez-faire et laissez passer* tras el final de la primera Revolución francesa en nombre del individualismo del trabajo, así como a la *ley natural* que les acompañaba. Fueron precisamente las nefastas consecuencias de estos últimos lo que llevó a Blanc a defender: “*la libertad para Todos, esa libertad que buscaremos en vano por todos lados donde no se encuentre la igualdad y la fraternidad, sus hermanas inmortales*” (16). Y, por otro lado, gracias a convertir en propiedad comunal el trabajo agrícola (monopolizado hasta entonces por los especuladores). Todo ello era el prelude de lo que denominó “*la réalisation complète du principe de fraternité*”(124); un nuevo orden social importante para todas las capas sociales y en el que el rol de la ciencia y la educación era fundamental.

La *fraternidad* devino así, por primera vez, un principio constitucional en 1848. Historiador además de hombre político, Blanc añadió a dicha complementariedad fraternal, la nacionalización de la Banca (con el objetivo de evitar la deuda pública del Estado al precio de alimentar a la aristocracia financiera) y la instauración de un Estado democrático supervisado por el sufragio universal, es decir, los poderes del Estado al servicio del pueblo sobre el principio de que *los elegidos son los siervos de los electores y responsables de su gobierno*. Estas eran sus soluciones a las cuestiones que él mismo se formula, en *Histoire de la Révolution de Février 1848*:

“*¿Cómo hablar de libertad a aquel que es esclavo del hambre y de la ignorancia? ¿Dónde está la Igualdad cuando el trabajo de unos hace fructificar el dinero de los otros? ¿Cómo entender la Fraternidad cuando el legislador hace leyes no para proteger a los más débiles (en el sentido del contrato social, es decir, con el fin de garantizar la vida y para luchar contra la miseria) sino al contrario para garantizar al más fuerte una libertad la cual sólo él puede disfrutar?*” (vol. 2)

Contra la libertad que deriva en trabajo alienado y la *ley natural* que acompaña a la competencia capitalista, Blanc defendió la fraternidad obrera y la ley protectora de un estado

democrático con sufragio universal. Contra las desigualdades económicas que enriquecen a la aristocracia financiera, defendió la nacionalización de la banca. Contra el individualismo que promulga la libertad y la igualdad abstractas, olvidándose de las diferencias de nacimiento determinadas por las diferencias del orden colectivo, defendió un estado democrático pleno que vele por el bien colectivo. Postulados cuyas raíces, en efecto, se hallaban también en la primera Revolución Francesa. En nombre de la cual, Blanc defendió la necesidad de una revolución pacífica sin más vertimiento de sangre, resultado de conciliar todos los intereses de clase.

Aquella paz armoniosa no era afín con los intereses del gobierno conservador, sin embargo, la hostilidad de Louis Blanc contra cualquier revuelta sangrienta era perfecta para frenar el movimiento masivo de 1848. Así que el gobierno provisional (que duró de febrero a mayo de ese mismo año), aún contrario al socialismo, aprovechó el discurso contradictorio de Blanc (en el que argumentaba beneficios tanto para la burguesía, como para el proletariado) y le propuso formar parte de él para llevar a cabo su proyecto de organización del trabajo. Aunque en realidad el objetivo del gobierno era mostrar el error de la colectivización de la tierra y de los talleres sociales, cuyas ganancias, a propuesta de Blanc, debían repartirse en tres partes: la primera en salarios para los trabajadores; la segunda para cubrir gastos de los más viejos, enfermos e industrias en crisis; y la tercera para conseguir extender el modelo de competencia fraternal contra la competencia individualista. A Blanc le fue encomendada la tarea de llevar a cabo los “talleres nacionales”, una especie de talleres sociales en los que se contrataban obreros “en paro” y se les daba trabajo útil (construir carreteras, puentes, etcétera), pero no productivo. El objetivo final era mostrar, objetivamente, que las propuestas de Blanc no cambiaban nada la estructura fundamental del orden establecido. Por supuesto sin su complicidad. Blanc, sin olvidar que las leyes habían estado al servicio de los intereses burgueses, estaba convencido que también gracias a ellas el Estado podía conciliar los intereses colectivos e impedir el restablecimiento de la libre competencia. “*Es verdad que las leyes han sido hechas hasta ahora en vista de la asociación de los capitales, en vez de serlo en vista de la asociación de las fuerzas y de los sentimientos.* (1839:274). Defendió así que las leyes debían abandonar los intereses capitalistas y velar por la asociación de fuerzas y de sentimientos. No obstante, las desconfianzas hacia el poder conciliador de las leyes no se hicieron esperar. Una de las voces más célebres fue la de Proudhon, en *La Voix du peuple*, cuando se preguntó por qué santa razón el Estado tiránico se convertiría en un estado protector de todos. ¡Se abría el debate! Mas Blanc estaba pensando en un Estado al servicio del pueblo, no en un Estado totalitario o insensible a las injusticias del libre mercado.

**

La *fraternidad general* de Louis Blanc nunca se materializó. Es cierto que esta vez se trataba de una idea de fraternidad sin enmascaramientos burgueses, ni principios abstractos al servicio de intereses partidistas bien palpables. Aunque su voluntad de evitar todo vertimiento de sangre, frenando un levantamiento insurreccional, y, a la par, querer conciliar los intereses de todas las clases sociales, hizo un flaco favor a su proyecto de reforma fraternal, boicoteado por el gobierno. La pensadora francesa Flora Tristán (que tenía contacto con Blanc y conocía bien su obra), a pesar de estar de acuerdo con su

pacifismo, no vio tan claro la conciliación armoniosa de todos los intereses a través de las leyes generales, así que defendió, en *l'Union Ouvrière* (1843), una *fraternidad de clase*.

La miseria de los trabajadores y las trabajadoras era para Flora Tristán la pandemia más fuerte del siglo XIX. El mal radicaba en la ignorancia que hundía al hombre y a la mujer en la esclavitud, la división de la clase obrera generada por la competencia capitalista, a la cual describió como la guerra del siglo XIX que venía a sustituir la guerra entre provincias propia de la edad media. Para Tristán la única solución posible, a dicha situación material y moral, era exigir (más allá de cualquier *derecho natural*) el derecho al trabajo, a la instrucción y a la representación delante de la nación. En nombre de lo cual arguyó amenazante que salirse de esa miseria sin violencia de la clase más numerosa y útil era, eso sí, fundamental para toda la sociedad. Precisamente en la miseria humana real se fundamentó su crítica a la *Declaración de derechos del hombre*, pues, se pregunta: ¿de qué sirve el reconocimiento de la igualdad absoluta ante Dios y la libertad de conciencia y de expresión a los obreros que no tienen pan? Anteponiendo el derecho a la vida a cualquier derecho constitucional, reclamó el derecho al trabajo postulado en la equidad. Ya que el derecho a la vida para el pobre es el derecho a trabajar, lo único que le permite comer. Apoderándose del reconocimiento de la propiedad privada a la clase obrera que establece la propia *Ddh* (1793), arguyó que ciertamente esa propiedad en los obreros son los brazos útiles para la producción, pero para poder gozar de forma segura y garantías de esa propiedad se debe reconocer el derecho al trabajo. De hecho Marx un año más tarde, en *Manuscritos 44*, afirmó que el obrero en realidad no es propietario de su fuerza de trabajo en la medida que no existe garantía de esta propiedad siempre devaluada. La burguesía consideró una ofensa para sus intereses la doble exigencia de Tristán: la primera el derecho al trabajo, por considerarlo un ataque a la verdadera propiedad privada, y la segunda el derecho a la organización del trabajo (garantía de esa propiedad), pues a su parecer era un ataque a los derechos de la libre competencia. Esta oposición ancestral a los derechos colectivos, afianzó el poder de la clase obrera. Por ende, Tristán afirmó la fraternidad, sí, pero de la clase obrera ancestral.

La *fraternidad de clase* era la única posible para defender realmente los intereses de la clase obrera y acabar definitivamente con su humillación consecuencia de la oficina de caridad, el auspicio y el depósito de mendicidad. Pero, ¿cómo hacerlo? La propuesta de Tristán, en *l'Union Ouvrière* (1843), fue la construcción de un *Palais de l'Union Ouvrière*. Para lo cual hacía falta, en primer lugar, recaptar dinero. Por ello sugirió, por un lado, una cuota anual de dos francos a cada trabajador y, por otro lado, y en nombre de la *fraternidad general* (Blanc participó con una donación), pidió colaboración a la burguesía. Aunque la indiferencia de ésta a servir de la forma que fuere a los intereses del pueblo, le llevó a criticar de vacío dicho concepto. La recaptación económica tenía que servir, en segundo lugar, para proteger los intereses de clase obrera ante la *Nación* que los explotaba. O sea, un buen abogado que preservara los intereses de la clase explotada y reclamara una ley de organización del trabajo. Sin duda, una fuerza revolucionaria mucho más amenazadora para los intereses burgueses, pues impedía que se repitiese la historia de 1789, en la que los obreros hicieron la revolución con los burgueses, pero sólo estos se beneficiaron de ella. Los obreros y obreras debían ahora unirse para buscar representantes ante la nación que defendiesen sus intereses de clase. En los que se debía incluir al 50 % de la población obrera, las mujeres. Cuyas

facultades, iguales a las de los hombres, y derechos (olvidados en *Ddhc*) se hacían clave para la emancipación y la educación obrera garantía contra la miseria del futuro de la *Nation*.

La unión universal también fue un reclamo de Flora Tristán, es cierto, pero de los obreros y obreras independientemente de sus oficios: carpinteros, herreros y cualquier otro oficio. Cabe señalar especialmente que se trataba de una unión, no una asociación, es decir, que no hacía falta tener el mismo oficio, ni tan sólo conocerse, sino más bien el querer ayudarse entre los miembros de la misma sociedad para extirpar el mal: la miseria obrera. Por lo tanto, se trataba de la fraternidad de clase en nombre de la humanidad, no de la creación de una sociedad particular que diese consuelo a los sufrimientos particulares, ni la creación de asociaciones corporativas del tipo que fuere, pues partía de la premisa que nada grande podría crearse en la sociedad que fuere en nombre individual. Como nada grande hicieron las distintas sociedades caritativas que desde el establecimiento del cristianismo se habían dedicado a consolar los sufrimientos individuales de los pobres, a pesar de lo cual los pobres siguieron pobres, ignorantes y, por lo tanto, esclavos. Por consiguiente, la única fraternidad posible es la *fraternidad de clase* en nombre de la dignidad humana.

Bibliografía

- Aristóteles (1985): *Ética Nicomáquea*. Trad. cast. Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1999): *La Política*, Trad. cast. Manuela García Valdés. Madrid, Gredos.
- Bertomeu, M.J. (2012): “*Fraternidad y mujeres. Fragmento de un ensayo de historia conceptual*” en *Estudios Filosóficos (Antioquía)* n° 46. Universidad de Antioquía, pp. 9-24.
- Bertomeu, M.J. (2010): *Contra la teoría (de la Revolución Francesa)* en *Res pública*, n° 23, pp. 57-79.
- Blanc, L. (1848/2016): *Pages d’histoire de la Révolution de Février 1848*, Vol. 2. Paris, Lacroix/ePub
- Blanc, L. (1839): *Organisation du travail*. Paris, BSIF.
- Blanqui, A. (2006): *Maintenant, il faut des armes*. Paris, La fabrique.
- Cloots, A. (1792): *La République universelle, ou Adresse aux tyrannicides, par Anacharsis Cloots, orateur du genre humain*. Paris, Marchands de Nouveautés.
- Domenech, A.J. (2004): *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona, Crítica.
- Freud, S. (1900/2000): *La interpretación de los sueños*. Argentina, Amorrortu editores.
- Gauthier, F. (2010): “Robespierre, théoricien du droit naturel à l’existence” <http://www.xn--lecanardpublicain-jwb.net/spip.php?article381>
- Gauthier, F. (1992): *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution 1789-1795-1802*. Paris, PUF.
- Gauthier, F. (2013): *Robespierre, théoricien et acteur d’une république démocratique et social* au colloque Henri Gillemín.
- Guide Aciereux, F. (1906/2004): *Historia de la Filosofía de la Franc-maçonnerie universal*. Paris, Rev. Hiram Abif.
- Hobsbawm, E. J. (1971): *Las revoluciones burguesas*. Madrid, Guadarrama.
- Hume, D. (2005): *Tratado sobre el entendimiento humano*. México, FCE.
- Marx, K. (1844a): *La sagrada familia*. Madrid, Akal.
- Marx, K. (1844b/2013): *Manuscritos económicos y filosóficos*. Madrid, Alianza.

- Mona, O. (1992): “Liberté, égalité, fraternité” en Pierre Nora (dir.), *Lieux de Mémoire*, vol. III: *Les France. De l’archive à l’emblème*. Paris, Gallimard.
- Montesquieu (1748/1998). *De l’Esprit des Lois*. Madrid, Tecnos.
- Pascal, B. (1670/2004): *Pensées*. Paris, Gallimard.
- Plutarco, M. (1999): *Vidas paralelas*, Tomo I, ed. elaleph. www.elaleph.com.
- Robespierre (1950): *Œuvres complètes*, Vol. VIII. Paris, PUF.
- Tristan, F. (1844): *Union ouvrière*. Paris, Chez tous les libraires.
- Soboul, A. (1948/2005): *La Révolution française*. Paris, PUF.
- Soboul, A. (1958/1966): *Les sans-culotte parisiens en l’An II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire*. Paris, Clavreuil.

