

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 7 (2018)

**LIBERTAD, IGUALDAD
¿Y FRATERNIDAD?**

Angel Puyol
(ed.)

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

UAB

Universitat Autònoma de Barcelona
Facultat de Filosofia i Lletres

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 7 (2018)

Directora / Editor: Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia).

Editor jefe / Executive Editor: Emilio Martínez Navarro.

Consejo Editorial / Editorial Board

Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia, España*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo García (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.

Composición, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.



Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 7 (2018)

Libertad, igualdad ¿y fraternidad?

Presentación. Libertad, igualdad ¿y fraternidad? <i>Angel Puyol</i>	5
Esplendor y eclipse de la fraternidad. En Homenaje a Antoni Domènech. <i>María Julia Bertomeu</i>	11

Artículos

Familia humana y fraternidad (política) en la Declaración Universal de Derechos de 1948. <i>María Julia Bertomeu</i>	17
Gratuidad y subsidiariedad: una mirada política a la fraternidad católica. <i>Daniel Gamper</i>	29
La eficacia política de la fraternidad. <i>Núria Estrach Mira</i>	45
Fraternidad anárquica. La inflexión republicana de Marx. <i>Eugenio Muínelo Paz</i>	59
El ideal político a través de los siglos: Schiller y Cohen en torno a la fraternidad y la revolución del sentimiento. <i>Santiago J. Napoli</i>	75
Sobre el concepto de fraternidad política. <i>Angel Puyol</i>	91
Fellow Feelings: Fraternity, Equality and the Origin and Stability of Justice. <i>Véronique Munoz-Dardé</i>	107
Liberté, Egalité y... ¿cómo se llamaba el tercero, hermano? <i>Joan Vergés Gifra</i>	125
La fraternidad, condición de la justicia. <i>Victòria Camps</i>	139
Trazas de la fraternidad. <i>Oriol Farrés Juste</i>	151
Fraternidad, metáfora y democracia. <i>Jordi Riba</i>	165

Cooperación y fraternidad civil. <i>María Dolores García-Arnaldos</i>	175
¿Fraternidad política con los animales? Hacia una justicia interespecífica. <i>Cristian Moyano Fernández</i>	191

Libertad, igualdad ¿y fraternidad?

Liberty, equality, ¿and fraternity?

ANGEL PUYOL¹

La Revolución Francesa proclamó un ideal ético y político con tres principios que, para bien, forman el eje de la democracia y la sociedad modernas: la libertad, la igualdad y la fraternidad. Desde entonces, la filosofía política ha dedicado sus mejores esfuerzos a pensar y repensar los dos primeros, pero ha descuidado, incluso ignorado, la tercera parte de la tríada revolucionaria: la fraternidad. Un olvido este que, a nuestro parecer, resulta injustificable a tenor de la importancia y la actualidad que debería tener el principio político de la fraternidad.

Eclipsada² por el brillo de sus dos compañeras de reparto, la fraternidad ha tenido un recorrido secundario desde que la facción jacobina perdió el poder en la Francia revolucionaria de finales del siglo XVIII. El triunfo liberal de la Revolución trajo consigo el encumbramiento de los ideales de libertad individual e igualdad de oportunidades y ante la ley, y marginó el germen revolucionario de la fraternidad, que consistía en garantizar la emancipación real de las clases subalternas, es decir, de todos aquellos que dependían de los demás para poder vivir –criados, jornaleros, campesinos y, en general, todo tipo de pobres–, el 90% de la población francesa de finales del siglo XVIII (Vovelle 1981). La fraternidad prometía la abolición legal de todos los contratos feudales de servidumbre y la promesa de que ningún ciudadano o ser humano –que en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 venía a ser lo mismo– acabaría dominando a otro jurídica, social o económicamente (Gauthier 2014; Domènech 2004; Belissa 1998). Tras la derrota jacobina mencionada, también quedó arrinconada la fraternidad como forma de liberación de los *misérables* bajo la idea de que todos somos hermanos y hermanas de una misma humanidad en la que nadie debe tener privilegios arbitrarios sobre los demás, una marginación que se extendió a los libros de historia política y de filosofía. La fraternidad volvió al reducto de los valores religiosos y sentimentales en los que dormitaba antes de la explosión revolucionaria, y no fue hasta mediados del siglo XIX

Recibido: 19/07/2018. Aceptado: 19/07/2018.

1 Universitat Autònoma de Barcelona. Contacto: angel.puyol@uab.cat

2 Toni Domènech es el filósofo que, en nuestro entorno, más ha contribuido a entender y reivindicar el concepto político de fraternidad. Su artículo de 1993 “...y fraternidad”, publicado en la revista *Isegoría* (n. 7, pp. 49-48) quedó refrendado por el excelente libro que le dedicó en 2004 titulado *El eclipse de la fraternidad* (Barcelona: Crítica).

que la fraternidad reapareció transformada en la idea moderna de solidaridad a partir de autores franceses como Leroux, Fourier, Renouvier, Fouillée y Bourgeois (Blais 2007). Sin embargo, la mutación supuso también una mutilación progresiva en que se fue perdiendo el ideal emancipador a favor de la mera satisfacción de las necesidades básicas de los ciudadanos.

La teoría política inspirada en la solidaridad ha tenido tantos infortunios como alegrías en el campo de la política, pero la idea de solidaridad se ha acabado imponiendo en el vocabulario político y filosófico del siglo XX, tanto para definir las obligaciones morales hacia los más desfavorecidos de la sociedad como para legitimar los derechos y los deberes fundamentales de los ciudadanos y los Estados. Así, por ejemplo, la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea aún vigente recoge a la solidaridad como uno de sus principios básicos, y el Estado del bienestar ha sido sin duda el mejor exponente de la solidaridad en las políticas sociales del siglo XX.

Ahora bien, la preeminencia actual del concepto de solidaridad no significa que la fraternidad haya desaparecido por completo del pensamiento jurídico y político. Respecto al primero, algunos autores nos recuerdan que la fraternidad recorre los fundamentos jurídicos de la Europa actual con una fuerza a menudo invisible pero real³ (Borgetto 1993). Y respecto al segundo, en medio del ninguneo generalizado que el presente dedica a la idea laica y política de fraternidad, resulta sorprendente que el filósofo de la política más importante de los últimos decenios, el norteamericano John Rawls, considere que el principio de diferencia, a la sazón el principio de justicia más innovador de su conocida *Teoría de la justicia* (1978), es un buen principio *porque* responde a la idea política de fraternidad, entendida, según Rawls –al igual que personajes tan dispares entre sí como Robespierre en el siglo XVIII y John Stuart Mill en el siglo XIX– como no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de los que están peor. Otros destacados filósofos contemporáneos como Ronald Dworkin y Gerald Cohen también reivindican el papel protagonista que la fraternidad debería tener en el fundamento del derecho (Dworkin 2009) y en el modo de compensar los déficits del igualitarismo comprometido con el mérito y las libertades individuales (Cohen 2011).

El filósofo estadounidense Harry Frankfurt tenía razón cuando, en 1987, afirmó que el problema de la fraternidad como principio político es que nada contracorriente en el individualismo que nos arrastra a todos hoy día, y que no se deja convertir fácilmente en un derecho individual, ni es tan susceptible de un análisis formal o técnico como sucede con la libertad y la igualdad. A pesar de eso –continúa Frankfurt– la tarea de la filosofía debería consistir en investigar a fondo el significado de la fraternidad en su sentido político, desentrañar sus implicaciones en los ámbitos sociales, jurídicos, políticos y hasta económicos, y explicar, si ello es posible, por qué hay que considerar a la fraternidad un valor y un principio especialmente deseables para construir un mundo más justo y democrático. Ese es el desafío que hemos querido asumir en el monográfico que presentamos aquí, con autores y textos que dan varias vueltas de tuerca a la idea de fraternidad para

3 Muy recientemente, el “Conseil Constitutionnel” francés ha corroborado que la fraternidad es un principio con valor constitucional (Décision n. 2018-717/718 QPC du 6 juillet 2018).

mostrar todos o casi todos sus significados e implicaciones y buscar así su encaje en una mejor comprensión de la compleja realidad social y política que nos está tocando vivir.

El monográfico está estructurado prácticamente en forma de libro. Los primeros artículos repasan algunos aspectos históricos del concepto político de fraternidad. María Julia Bertomeu, en el primero de los textos, halla en el articulado de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 la huella de la fraternidad en uno de sus sentidos políticos más característicos: la garantía de una libertad igual para todos y su universalización en la gran familia humana que compone la humanidad. No por casualidad, el primer artículo de la Declaración dice que, habiendo nacido libres e iguales, “todos los seres humanos tienen el deber de comportarse fraternalmente los unos con los otros”. El segundo texto, escrito por Daniel Gamper, se centra en el significado de la fraternidad para la Iglesia Católica y una de sus versiones más progresistas, la Doctrina Social. En ella, la fraternidad aparece como una virtud de la que deberían hacer gala los creyentes, incluidos los políticos cristianos, con el fin de humanizar la vida económica y social. En el tercer capítulo, Núria Estrach señala una tensión inherente a la idea de fraternidad, que nace como una experiencia sensible para posteriormente convertirse en un concepto racional, y lo hace repasando los significados de la fraternidad en diversos autores históricos como Mirabeau, Robespierre, Anacharsis Coots, Louis Blanc, Flora Tristán y Karl Marx. Eugenio Muínelo, en su artículo, también se centra en los aspectos históricos de la fraternidad desde el período de la Revolución francesa hasta el marxismo. A partir del análisis de la fraternidad en la obra de Antoni Domènech, plantea una reflexión propia en términos marxianos que le conduce, finalmente, a una reinterpretación de la idea de fraternidad en Lévinas. En el siguiente artículo, Santiago Juan Napoli contrasta la idea de fraternidad en dos autores tan dispares y alejados en el tiempo como Friedrich Schiller y Gerald Cohen a partir del nexo que les une, a saber, la necesidad de tejer una comunidad moral y política con las puntadas del sentimiento fraterno.

Los siguientes artículos tienen un enfoque más temático que histórico, aunque persisten las referencias más o menos abundantes, según la autoría, a la historia del concepto. El texto de Angel Puyol consiste en un análisis conceptual de la idea política de fraternidad con el fin de identificar los elementos comunes y distintivos de la misma. Sin olvidar la incardinación histórica del concepto, sobre todo en el período de la Revolución francesa, Puyol visualiza los rasgos comunes de la fraternidad política a partir de la idea de un vínculo especial entre los miembros de una comunidad que les impele a vivir como iguales, en una incesante llamada a la emancipación, y a ayudarse mutuamente en caso de necesidad. En el siguiente artículo, Véronique Muñoz-Dardé, que escribe el único texto que se publica en inglés, defiende la tesis de que, en la obra de John Rawls, la fraternidad no se limita a legitimar el tercer principio de justicia o principio de diferencia, sino que además cumple la función de estabilizar el conjunto de la teoría y de las instituciones justas a partir de los sentimientos fraternos que estas despiertan en los ciudadanos. El texto de Joan Vergés, que viene a continuación, utiliza las herramientas de la filosofía analítica para realizar distinciones pertinentes entre fraternidad y solidaridad, y fraternidad y justicia, con el objetivo de aclarar qué debemos entender exactamente por fraternidad, desde un punto de vista normativo, sin confundirla con términos afines. El siguiente artículo lo firma Victoria Camps y comienza con un recorrido por las ideas republicanas del 1848 francés en las que

la fraternidad aparece como un antídoto contra el individualismo exacerbado de la modernidad. Posteriormente, se pregunta cuál debería ser el papel de la fraternidad hoy día, y sostiene que la fraternidad es una virtud o una obligación moral imprescindible para lograr una sociedad más justa. El artículo de Oriol Farrés, que le sigue, sitúa el origen de la obligación moral de la fraternidad en una etapa pre-política o pre-institucional, a diferencia de las obligaciones de libertad e igualdad que, según él, pertenecen a la política propiamente, y recuerda que la institucionalización de la fraternidad ha coqueteado históricamente con episodios de Terror. Eso no significa que debamos abandonar el ideal de fraternidad, que Farrés asocia a la idea de una ciudadanía insurgente que promueve cambios institucionales para universalizar los derechos. Posteriormente, Jordi Riba reflexiona, en su texto, sobre las conexiones entre la fraternidad y la democracia a partir de la obra del filósofo francés Jean-Marie Guyau, y apunta que la fraternidad, antes de ser entendida como un elemento religioso o como uno ilustrado, proyecta el deseo de vivir juntos más allá de las diferencias y las tensiones que constantemente nos enfrentan y separan. El penúltimo artículo pertenece a María Dolores García-Arnaldos, quien descubre en la fraternidad el antídoto contra los riesgos de la desconfianza y la falta de cooperación a que nos está conduciendo la visión moderna de la globalización. En su análisis de la obra de científicos sociales actuales como Luigino Bruni y Michael Tomasello se puede atisbar la necesidad de que las relaciones humanas, incluso las económicas, estén abiertas a las actitudes fraternas si queremos forjar una confianza y una cooperación globalmente exitosas. Finalmente, Cristian Moyano sostiene la idea original de que hay que fomentar una fraternidad política con los animales. Para él, la relación política con los animales debe superar las ideas de paternalismo, hospitalidad y solidaridad, y debe fundamentarse en la fraternidad en el uso del espacio público y la prohibición de oprimir a los demás (incluidas todas las especies animales que habitan el planeta).

Con este monográfico, pues, lleno de propuestas no siempre comunes y de cuantiosos matices antes poco explorados sobre la idea de fraternidad desde un punto de vista político, queremos sobre todo reivindicar un concepto injustamente apartado de la reflexión sobre lo político. Y nos damos por satisfechos si, con su publicación en una revista científica de prestigio, contribuimos a que la fraternidad empiece a asomarse a las discusiones sobre el bien común y a restablecer el lugar privilegiado que un día le otorgaron los promotores de la política moderna junto a la libertad y la igualdad.

Referencias

- Belissa, M. (1998). *Fraternité universelle et intérêt national: 1713-1795. Les cosmopolitiques du droit du gens*. Paris: Kime.
- Blais, M.-C. (2007). *La solidarité. Histoire d'une idée*. Paris: Gallimard.
- Borgetto, M. (1993). *La notion de fraternité en droit public français*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- Cohen, G. (2011). *¿Por qué no socialismo?*. Buenos Aires: Katz.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
- Dworkin, R. (2009). *El imperio de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

- Frankfurt, H. (2006). La igualdad como ideal moral. En: La importancia de los que nos preocupa. Buenos Aires: Katz.
- Gauthier, F. (2014). Triomphe et mort de la révolution des droits de l'homme et du citoyen: 1789-1795-1802. París: Syllepse.
- Hugo, V. (2012). Los miserables. Barcelona: Planeta.
- Mill, J.S. (1984). Utilitarismo. Madrid: Alianza.
- Puyol, A. (2017). El derecho a la fraternidad. Madrid: Catarata.
- Rawls, John (1978). Teoría de la justicia. México: Fondo de cultura económica.
- Vovelle, M. (1981). Introducción a la Revolución francesa. Barcelona: Crítica.

Esplendor y eclipse de la fraternidad. En Homenaje a Antoni Domènech

Splendor and Eclipse of Fraternity. In Tribute to Antoni Domènech

MARÍA JULIA BERTOMEU¹

En el año 2004, la editorial Crítica de Barcelona publicó el texto de Antoni Domènech: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, que abrió un sendero conceptual amplio para pensar en la “metáfora” de la fraternidad dentro de la tradición socialista en clave republicana. Texto original, provocativo y erudito que –de una u otra manera– tuvo influencia en los trabajos de este Dossier: colegas, amigos, discípulos, y compañeros. Vaya entonces como homenaje al filósofo reciente y tempranamente fallecido, Toni Domènech.

Difícil no recordar cuando –con su voz caediza, su espléndida pluma y su deslumbrante sapiencia– Toni nos recordaba que la fraternidad es una metáfora conceptual; que cuando se acuñó la divisa –en 1790– fraternidad significaba la universalización de la libertad republicana y también –y de consuno– de la igualdad entendida como la reciprocidad de esa libertad; que la fraternidad republicana revolucionaria se eclipsó por dos motivos: i) porque la sociedad civil pos-napoleónica dio una apariencia de libertad e igualdad civiles, de libertad e igualdad, esto es, independientes de las bases materiales de la propiedad, de donde salió la libertad “liberal” y ii) porque después del fracaso de la II República francesa de 1848 –la llamada República “fraternal”–, los socialistas políticos, legítimos herederos del legado del republicanismo democrático tradicional, consideraron con buenas razones que, en la era de la industrialización, no era ya viable el viejo programa democrático-fraternal revolucionario de una sociedad civil fundada en la universalización de la libertad republicana por la vía de universalizar la propiedad privada.

Quince años antes, Toni había publicado su primer libro –dedicado a la memoria del filósofo marxista Manuel Sacristán Luzón, uno de sus queridísimos maestros –el otro era Wolfgang Harich– a quienes recordaba casi a diario. El libro llevó el provocador título: *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, y su tesis profunda –al decir del

Recibido: 16/07/2018. Aceptado: 17/07/2018.

1 Investigadora Principal de Conicet. Profesora Titular ordinaria de Ética. Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Contacto: mjbertomeu@gmail.com

prologuista Mosterín, y valga también como homenaje al brillante filósofo recientemente fallecido—, era mostrar que el dilema del prisionero sólo puede superarse mediante la disposición de los agentes a cambiar sus preferencias de primer orden. Y esa disposición es propia de una racionalidad ‘erótica’ que la cultura antigua cultivó ejemplarmente —según Domènech— aquella que aspiraba a criticar racionalmente los deseos y preferencias, a reconocer profundidad en el alma humana, a elegir el mejor curso de acción y también el mejor deseo. (Domènech, 1989, 22 ss). La racionalidad práctica “inerte”, en cambio, era para Domènech el conformismo filosófico con los deseos y preferencias dados, la concepción plana del aparato motivacional humano y la pretensión de que la razón no sea otra cosa que una ‘sierva obediente de deseos y preferencias’. En éste, su primer libro, Domènech propuso una reconstrucción muy original de la historia de la filosofía, partiendo de la racionalidad erótica antigua y la posterior génesis de la racionalidad inerte moderna, comenzando con la destrucción de aquella. Y lo hizo utilizando modelos formales simples y claros, provenientes de la teoría de juegos y de la teoría de la optimización, para así proponer interpretaciones sobre distintas doctrinas filosóficas con una claridad que sus propios autores nunca lograron, parafraseando nuevamente al Prologuista Mosterín.

Ahora bien, aunque el término fraternidad sólo tiene una entrada en el índice analítico del texto de 1989, se trata de una referencia bien jugosa —que preanuncia sus investigaciones posteriores—, acompañada con una cita del Marx “clásico” de los *Grundrisse*, del Marx que se mostraba admirado ante los escritores antiguos, porque ‘su investigación (la de los antiguos) nunca se pregunta qué forma de propiedad es la más productiva, la que crea más riqueza, sino qué tipo de propiedad crea mejores ciudadanos’. Es en este contexto que Domènech incluyó una reflexión sobre la fraternidad, sobre los hombres libres, felices, iguales, fraternos... y virtuosos, en el sentido clásico-republicano de la virtud, esto es, un concepto clásico de virtud siempre atado a una estructura institucional de la propiedad personal capaz de crear ciudadanos mejores. (Domènech, 1989, 335)

Algunos años más tarde —en 1993—, Toni publicó en la Revista *Isegoría* sus primeras reflexiones sobre el concepto: ... “y fraternidad”, a la que apodó la ‘pariente pobre’ de la tríada revolucionaria francesa; trabajo que él mismo consideró como un embrión —insuficiente e imperfecto— de un libro futuro. Y ya en ese momento advertía las dificultades de ocuparse de un concepto que —desde una perspectiva histórica y filosófico conceptual— sufría de un ambigüedad interpretativa desconcertante, porque los que se habían interesado por el término no conseguían ponerse de acuerdo sobre el papel que desempeñó durante la Revolución, ni tampoco en lo que constituía su legado para la democracia social y al socialismo del siglo XIX, por no hablar de las discrepancias sobre su significado doctrinal y filosófico. (Domènech, 1993)

Huelga decir que tampoco hoy se ha logrado disipar esa ambigüedad interpretativa en torno al concepto de fraternidad, incluso no sería desatinado afirmar que se ha potenciado. Por ejemplo, y para mencionar la controversia interpretativa que se fortaleció con el triunfo del feminismo académico—, gran parte este feminismo —no todo por cierto— sigue considerando hoy a la fraternidad como una consigna patriarcal y machista, y propone su abandono y reemplazo por el concepto de sororidad. Nos contaba Toni en una cita de su artículo de *Isegoría*, que ya en 1992 Lidia Falcón —en un encuentro en Homenaje al Profesor Aranguren en Madrid—, le había sugerido hacer un tratamiento conceptual aparte de la «sororidad», es decir, introducir

más explícitamente el feminismo en la reflexión sobre la fraternidad. En el libro de 2004 Toni aceptó el reto –por vías rodeadas–, pues dedicó varias páginas y constantes referencias a ‘las mujeres fraternales en acción’, o a ‘las mujeres y proletarios después de Termidor’, o a lo que creía una interpretación errada de Pateman, a quien, por otro lado, valoró siempre y mucho. Su estrategia fue mostrar que la fraternidad política revolucionaria francesa no excluyó a las mujeres, entre otras razones porque ‘la inexorable lógica con la que la *fraternité* como programa democrático de plena y universal civilización de la vida social, económica, familiar y política tenía que traer consigo la cumplida emancipación de las mujeres’.

Por otro lado, también en 2004, Domènech dio cabida a las críticas de algunas feministas, al admitir que aun su admirado Robespierre –quien acuñó y contribuyó como nadie a dar todo su significado político a la consigna–, sólo al final de su cortísima vida acabó comprendiendo cabalmente que las ¡mujeres francesas! debían ser reconocidas, en este orden, como ciudadanas, como hermanas de los ciudadanos, como ‘madres de familia’ (utilizando un neologismo político contrapuesto a los padres de familia. (Domènech, 2004, 88 u ss.)

Por último, tampoco se le escapó a Toni, en su capítulo “Esplendor y Eclipse de la fraternidad republicana” del libro de 2004, que con la incorporación de la muchedumbre proletaria a la sociedad civil en las primeras décadas de la revolución industrial, hombres, mujeres y niños proletarios comenzaban a ser los *famuli* de los patrones, que los sometían a una disciplina neodoméstica de la fábrica, el taller, la mina o la explotación agrícola. Las primeras generaciones del proletariado industrial –nos dice– vieron la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo asalariado como una ‘violación’ más de la independencia de los patrones de familia, mientras las mujeres proletarias sufrían –y aún sufren en muchas circunstancias– la doble dominación que denunciaba Hubertine Auclert ante la asamblea de los ciudadanos-proletarios. Hubertine acusaba –en palabras de Domènech–, que no debía exigirse el acceso a la libertad sin exigir, al propio tiempo, la igual libertad civil de las mujeres: o todos son igualmente libres –o todos se sacuden del yugo de la *loi de famille*–, o los burgueses podrán seguir afirmando tranquilamente que ellos son “los superiores de los obreros y de las mujeres”. (Domènech, 2004, 102 y ss). La discusión continúa abierta, aunque entre algunas feministas de izquierda existe la convicción de que si la apelación a la fraternidad ha sido común a los proyectos de emancipación política y social desde abajo, también lo es que el lugar de las mujeres en tales proyectos ha sido históricamente incierto. (Ciriza, 2014)

El libro de 2004 –sobre el eclipse de la fraternidad– fue un intento por revisar la tradición socialista bajo una lente republicano-democrática, entendiendo a la tradición socialista como ‘una terca continuadora, una y otra vez derrotada, de la pretensión democrático-fraternal de civilizar el entero ámbito de la vida social: erradicar el despotismo heredado de la vieja *loi de famille* –tanto el patriarcal doméstico como el del patrón sobre el trabajador–, y erradicar el despotismo burocrático-estatal heredero de la *vieja loi politique* de los Estados monárquicos absolutistas modernos. Lo que convierte a la fraternidad en una innovación política radical respecto de toda la tradición republicana, según Domènech, es justamente el no aceptar la distinción habitual entre la ley civil y la ley de familia. Fraternidad quiere decir universalizar la libertad-igualdad republicana y también la elevación de todas las clases <domésticas> o subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales. Lo que también significa allanar todas las barreras de clase derivadas de la división de la vida social en propietarios y no propietarios. (Domenech, 2004, 87)

Y la tesis de Domènech –de carácter histórico y normativo– fue que el sueño democrático-republicano por excelencia de finales del XVIII y comienzos del XIX lo fue, de una sociedad basada en la pequeña propiedad agraria más o menos universalmente distribuida, y la democracia fraternal republicana europea también pretendió que los pobres no-libres, los esclavos propiamente dichos, y esclavos a tiempo parcial (asalariados) se hermanaran fraternalmente, accediendo de pleno derecho a la vida civil de los plenamente libres e iguales.

En varios de sus escritos posteriores –la gran mayoría de ellos publicados en *SinPermiso*, el proyecto político-cultural en el que puso toda su energía y sabiduría hasta el final de sus días–, Toni reflexionó sobre los ‘actuales tiempos de contrarreforma neoliberal del capitalismo’, los tiempos de un nuevo imperialismo –de la rapiña y el saqueo de los pueblos ‘incivilizados del mundo’ y de la guerra entre las potencias del capitalismo ‘blanco’, con una dimensión financiera relativamente autónoma de la productiva-industrial’. Se comprende –nos decía– que en un mundo así los viejos ideales del republicanismo fraternal cosmopolita hayan desaparecido... (Domenech, 2013, 71-83).

Pero Toni fue siempre un optimista apasionado, y por eso dejó escritos números textos en los que imaginaba –muy realistamente– rutas y caminos para expropiar –democráticamente– a los expropiadores, por ejemplo una Renta Básica Universal y –una de sus frases favoritas que tomó de Keynes– una eutanasia del rentista, de los vampiros rentistas, agregaba. El camino está abierto y siempre fuimos generosa y desinteresadamente invitados –por Toni– a acompañarlo.

Bibliografía

- Ciriza, Alejandra (2014). El ideal de la fraternidad, también para las mujeres. Lecturas sobre el Segundo Sexo, Conferencia inédita.
- Comité de Redacción de Sinpermiso (2018). Escritos Sin Permiso: Antoni Doménech (1952-1917) www.sinpermiso.info
- Doménech, Antoni (1989). De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte, Barcelona, Crítica.
- Doménech, Antoni (1993). ...y fraternidad. *Isegoría*, Número 7.
- Doménech, Antoni (2004). El eclipse de la fraternidad, Barcelona, Crítica.
- Doménech, Antoni (2013). Socialismo: ¿de dónde vino? ¿qué quiso? ¿qué logró? ¿qué puede seguir queriendo y logrando? En Bunge, Mario / Gabetta, Carlos (dirs.): *¿Tiene porvenir el socialismo?*, Buenos Aires, Eudeba.

ARTÍCULOS

Familia humana y fraternidad (política) en la Declaración Universal de Derechos de 1948

Human family and political fraternity in the Universal Declaration of Rights of 1948

MARÍA JULIA BERTOMEU*

Resumen: La Declaración de 1948 recuperó ideas filosófico-políticas básicas y fundamentales que habían sido ignoradas en la historia política real, o negadas iusfilosóficamente en la academia con el auge del utilitarismo moral y positivismo jurídico. El primer considerando del preámbulo de la Declaración de 1948 afirma enfáticamente, por ejemplo: que la libertad ha de ser universalizada a “todos” y es inalienable, que la “igualdad” bien entendida dimana de la libertad bien entendida, y que la humanidad no está dividida en razas, etnias, géneros, clases o culturas, sino que forma un todo indivisible al que llama “la familia humana”. Y ya en el Artículo 1) de esa misma Declaración se incorpora la “fraternidad”, no como un adorno retórico o como un encomiable sentimiento social o –menos– como una consigna culturalmente particularista o arbitraria, sino como un deber exigible de manera universal: “Todos los seres humanos (...) deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Así pues, reflexionar políticamente hoy sobre la fraternidad va de la mano de una reflexión sobre el significado profundo de los derechos humanos fundamentales.

Palabras clave: fraternidad, derechos humanos, libertad, familia humana, derechos inalienables.

Abstract: The 1948 Universal Declaration of Human Rights revived basic and fundamental politico-philosophical ideas that had been ignored in actual politics up to that point and denied by academics as a result of the rise of moral utilitarianism and legal positivism. The first part of the Preamble to the 1948 Declaration emphatically states, for example, that freedom must be universalized to “all” and is inalienable; that “equality” properly understood derives from freedom properly understood; and that humanity is not divided into races, ethnicities, genders, classes or cultures, but forms an indivisible whole which it calls “the human family”. Moreover, Article 1 of the Declaration incorporates the notion of “fraternity”, not as a rhetorical flourish or as a commendable social feeling – much less as a culturally particularistic or arbitrary slogan – but as a universally valid duty: “All human beings [...] should act fraternally towards one another”. Thus, thinking about fraternity from a political perspective today goes hand in hand with thinking about the deeper meaning of fundamental human rights.

Key words: fraternity, human rights, liberty, human family, inalienable rights.

1. Introducción

La idea *política* de la fraternidad ingresó en la historia de la mano de la Revolución Francesa, particularmente después de 1792, es decir, de la mano de la I República revolucionaria francesa y su nueva Declaración de Derechos Humanos y Ciudadanos y de la República fraternal francesa de 1848. Como los Derechos Humanos, la fraternidad desapareció del vocabulario constitucional tras el golpe de Estado de Termidor (1794), y esa desaparición duró cerca de siglo y medio: los derechos humanos —identificados durante todo el siglo XIX con el Terror, con la República y con la Democracia, términos prácticamente coextensivos para los conservadores y los liberales europeos decimonónicos— no reaparecieron sino tras la derrota política y militar del nazifascismo con la solemne Declaración Universal de Derechos Humanos por las Naciones Unidas en 1948. La Declaración de 1948 recuperó ideas filosófico-políticas básicas y fundamentales que habían sido ignoradas —en la historia política real— por las Constituciones monárquico-liberales del XIX o negadas iusfilosóficamente —en la academia— con el auge del utilitarismo moral y el positivismo jurídico.

El primer considerando del Preámbulo de la Declaración de 1948 afirma enfáticamente, por ejemplo: que la libertad ha de ser universalizada a “todos” y es inalienable, que la “igualdad” bien entendida dimana de la libertad bien entendida, y que la humanidad no está dividida en razas, etnias, géneros, clases o culturas, sino que forma un todo indivisible al que llama “la familia humana”. Y ya en el Artículo 1) de esa misma Declaración se incorpora a la “fraternidad”, no como un adorno retórico o como un encomiable sentimiento social o —menos— como una consigna culturalmente particularista o arbitraria, sino como un deber exigible de manera universal: “Todos los seres humanos (...) deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”.

El retorno de las grandes ideas iusfilosóficas revolucionarias vino de la mano de la fuerza de los hechos (y de las armas) y de la experiencia histórico-política real. La academia tenía sus propias inercias: el gran Hans Kelsen, campeón del positivismo jurídico democrático tuvo que conformarse con unas “observaciones metodológicas” muy críticas de la Declaración; otros, como Hannah Arendt, la atacaron frontalmente. No es injusto decir que el utilitarismo y el positivismo jurídico siguieron en buena medida dominando en la vida académica como si nada hubiera pasado, al menos hasta los años 60 del siglo XX en que el utilitarismo como doctrina filosófico-política sucumbió como doctrina académicamente dominante en parte gracias a la batalladora crítica de John Rawls.

El gran prestigio político e ideológico de la Declaración de 1948 no puede engañar sobre el hecho de que nunca contó con simpatías unánimes entre académicos. Tampoco hoy. Tras la derrota del utilitarismo y del iuspositivismo en los años 70, volvieron a proliferar, desde el lado de la derecha académica, teorías filosóficas que, como la Robert Nozick, tratan de poner en duda la naturaleza inalienable de la libertad, o doctrinas que, inspiradas en la reviviscencia de la teoría económica neoclásica, buscan socavar ideológicamente las bases intelectuales de los derechos sociales y económicos. Y, desde una pretendida izquierda académica, han vuelto a proliferar ideas tendentes a negar la unidad básica de la humanidad, y un nuevo relativismo filosófico fundado en la división de la humanidad en “culturas” pretendidamente encapsuladas, en “etnias” o en “géneros”. Así pues, deliberar políticamente hoy sobre la

fraternidad, va de la mano de una reflexión sobre el significado profundo de los derechos humanos fundamentales y sobre los argumentos de sus enemigos filosóficos declarados.

El significado inequívocamente liberador de las clases “domésticas” y, en general, subalternas, vulneradas y vulnerables que tuvo la divisa de la fraternidad revolucionaria cayó en el olvido después de 1848 europeo, aunque cien años más tarde la recuperaba la gran Declaración de Derechos de 1948 en su artículo primero: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.*” Nótese que el comportamiento fraternal va de la mano de la libertad, igualdad, dignidad y derechos.

La nueva Declaración de mediados del siglo XX está desprendida de su forma iusnaturalista, pero no del núcleo republicano de su concepción de la ley y del derecho como constitutivos de la libertad civil y política: hay derechos que son constitutivos y, por tanto, inalienables, y el derecho internacional debe velar por su cumplimiento. Comprender este núcleo republicano es fundamental para entender el significado de la fraternidad en el mundo filosófico-político moderno. Pues bien, afirmar que la Declaración de 1948 tiene un núcleo republicano básico que permite pensar en un concepto de fraternidad ligado al reconocimiento de derechos, supone aclarar algunos puntos constitutivos de tal tradición, por ejemplo:

- 1) que la libertad es inalienable y
- 2) que los derechos inalienables deben ser universalizados a todos los miembros de la familia humana. Veamos.

2. La libertad es inalienable

Declarar que la libertad es un *derecho igual e inalienable* de todos los seres humanos trae consigo claros efectos jurídicos. Implica, en primer lugar, que siendo la libertad inalienable, el ordenamiento jurídico (nacional e internacional) debe prohibir algunos tipos de contratos –aparentemente voluntarios– en los que las partes enajenan su libertad, cosa que tiene derivaciones jurídicas en el derecho privado y público, nacional e internacional, y, además, que libertad e igualdad no son dos principios normativos en pugna sino que están intrínsecamente conectados.

Si bien la Declaración no se detiene a profundizar expresamente las secuelas jurídicas de la inalienabilidad de los derechos iguales de todos, alegar que ciertos derechos son inalienables e iguales es toda una manifestación de principios y de compromisos con una tradición histórica de larga data.

Con demasiada prisa y bastante frecuencia se tiende a interpretar el debate intra-comisión como un enfrentamiento entre liberales y comunitarios o entre países hegemónicos y periféricos, siendo aquellos los impulsores de los derechos subjetivos (egoístas) y éstos de comunidades y estados soberanos que sólo reconocen derechos colectivos. El debate fue intenso y es bien cierto que algunos de los representantes estaban en las antípodas, el documento final mostró que también otra tradición estuvo presente: la de los derechos constitutivos inalienables, la de la libertad inseparable de la igualdad de derechos, la de la incompatibilidad de la libertad con el temor y la miseria.

Si la libertad es inalienable, entonces es un derecho “constitutivo”, no puedo venderlo ni tampoco regalarlo ni tan siquiera con un supuesto consentimiento. Los derechos instrumentales son enajenables, adquiridos y regulados por el derecho público y privado positivo, pero el derecho público nos impide vender nuestra ciudadanía, no puedo vender mi derecho a la vida y ni tan siquiera partes de mi cuerpo, no me está permitido celebrar contratos privados de esclavitud voluntaria, ni tampoco están permitidos los contratos laborales privados indeterminados en cuanto al tiempo y trabajo (*locatio conductio operarum*). Todo esto muestra que las raíces del derecho público moderno son republicanas, pues poco o nada tendría para decir un liberalismo partidario de una concepción de libertad como no interferencia (actual y real) ante aquellas decisiones privadas de los individuos que no afectan a terceros. La importancia de este enunciado no puede ser mayor, pues si el derecho público con que hoy contamos no fuese de molde republicano, con origen en el derecho romano (en el que, obvio es decirlo, eran nulos de pleno derecho los contratos voluntarios de esclavitud), estarían permitidos los contratos voluntarios de esclavitud, o la venta del voto y la ciudadanía, y por supuesto no lo están. El libertario Richard Nozick honestamente advirtió—hace ya más de 30 años—, que un liberal consecuente debería aceptar como legalmente permitidos los contratos de alienación de la libertad política con una asociación dominante protectora que asumiera el papel de soberano o, en paralelo con este razonamiento de derecho público aplicado al derecho privado, que un individuo firmara un contrato de esclavitud.

La concepción de la inalienabilidad de la libertad de molde republicano tuvo sus partidarios y disidentes. La compartieron Vitoria, Las Casas, Locke, Kant y Marx, y mucho antes Aristóteles. Lo dejó dicho Vitoria: “la libertad no puede intercambiarse por todo el oro del mundo”; y también Locke: “...dado que los hombres no tienen el poder sobre su propia vida, tampoco pueden por medio de contrato o de su propio consentimiento convertirse en el esclavo, ni tampoco ponerse bajo el poder absoluto y arbitrario de otro que pueda quitarle la vida a placer. Y puesto que no tiene poder absoluto sobre sí mismo, tampoco puede concedérselo a otro” (Locke, 1998, 23), y por supuesto Kant: “un hombre puede ser su propio señor (*sui iuris*) pero no propietario de sí mismo (*sui dominus*), esto es, no puede disponer de sí a su antojo” (Kant, 1989, 270).¹

La antigua teoría de la inalienabilidad de los derechos constitutivos, como toda teoría, tiene consecuencias distintas cuando los hechos y circunstancias históricas cambian, incluso algunas de ellas insospechadas. Pero su médula normativa permanece a pesar de los mudanzas históricas: la inalienabilidad de la libertad personal y política—la soberanía y la auto-propiedad bien entendidas— no es compatible con un concepto negativo de libertad como mera ausencia de interferencia real (aplicada a sujetos que prestan su consentimiento a un pacto de sumisión o de alienación de la propia libertad personal a cambio de un salario o de lo que fuere), si la libertad es inalienable entonces se requieren claras y decididas intervenciones de los estados y de los organismos internacionales con capacidad de hacer cumplir

1 Otros muchos, como Luis de Molina, Francisco Suarez, Grotius, Pufendorf y Hobbes, se alinearon claramente en el bando contrario. Grotius, por ejemplo, conociendo a la perfección la obra de Vitoria a quien cita habitualmente en sus textos, dejó dicho que “los mismos derechos (naturales) que tienen los hombres sobre su propiedad lo habilitan para convertirse en propiedad de otra persona, dado que es posible alienar una parte o una consecuencia de la propia libertad, y de este modo el otro adquiere un derecho sobre la misma, que se denomina derecho personal o *ius in personam*”. Grotius, Hugo (1926) pp.295.

efectivamente esos derechos inalienables de todos los miembros de la familia humana. A partir de la declaración del 48, los Estados miembros quedan comprometidos a asegurar –en cooperación con la organización de las Naciones Unidas–, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre (Considerando 6). Este compromiso es una obligación que nace de una relación fiduciaria entre los estados y los ciudadanos y autoriza a los ciudadanos a pedir cuentas a sus funcionarios cuando se constatan lesiones a los derechos humanos, porque los derechos humanos también son normas constitutivas del estado de derecho. Volveré sobre este punto al final.

Comprensiblemente no hay en la Declaración una trama conceptual diáfana que permita inferir de manera evidente el espíritu democrático republicano que animaba a algunos de sus redactores –no es casual que no la hubiera dado el pragmatismo triunfante que, quizás con razón, prefirió lograr una declaración aunque hubieran omisiones importantes–. Pero hay otros indicios –además de la inalienabilidad de la libertad– que podrían tomarse como *ratio cognoscendi* de tal espíritu republicano democrático. Por ejemplo, en el segundo considerando del Preámbulo asoma un texto claramente anti-hobbesiano: la libertad sólo sería concurrente con un mundo de seres humanos liberados del *temor y la miseria*.² Nada más cercano a la concepción republicana de la libertad como no dominación arbitraria, incompatible con un diseño institucional que permita que unos vivan a merced de otros gracias al miedo que le infunden o a la miseria a la que los someten. Hobbes, en cambio, no se cansó de repetir que el miedo no es obstáculo sino el requisito para la realización de la libertad (personal y política), que el obstáculo no es el miedo sino la ley, que el inicio de la sociedad civil anida en el miedo mutuo, que la causa del miedo mutuo se debe tanto a la igualdad natural de los hombres como a la voluntad de hacerse daño mutuamente.

Los Preámbulos de 1789 y de 1793 guardan una clara analogía con el del 1948. El Preámbulo de 1789, por ejemplo, trazó una relación causal entre las calamidades públicas, la corrupción de los gobiernos y el desprecio de los derechos de los hombres; y la Declaración francesa de los Derechos del hombre y el Ciudadano, incluida en el Acta Constitucional de 1793, recuerda que el olvido y desprecio de los derechos naturales de los hombres son las únicas causas de las desgracias en el mundo. La Declaración de 1948 asumió un espíritu afín –adaptada a los nuevos acontecimientos y despojada del lenguaje iusnaturalista– y volvió a perfilar un nexo causal entre el menosprecio de los derechos humanos y los actos ultrajantes de barbarie, temor y miseria humanas. Algunos de los detractores de una y otra de las declaraciones –huelga decirlo– casi llegaron a expresar lo contrario. Así el caso del conservador y protoutilitarista Edmund Burke y del utilitarista Jeremy Bentham en el XVIII, ambos condenando los excesos teóricos y prácticos de la revolución francesa porque conducían al terror y la anarquía y, con algunas variaciones, la heideggeriana Arendt, vocera de la crítica burkeana y admiradora del pragmatismo del conservador inglés Burke, que hizo una crítica feroz de la declaración en nombre de un enigmático y famosísimo “derecho a tener derechos”, que vendría a reemplazar la idealidad e hipocresía de los así llamados derechos de los hombres del 1948, en nombre de un impolítico derecho a la inclusión entendido como

2 Siete años antes, en 1941, en su “Discurso a la Nación”, Franklin Roosevelt había incorporado ya al miedo dentro de las causas de iliberalidad al hablar las cuatro libertades: libertad de palabra, de expresión, de vivir sin penurias, de vivir sin miedo.

un derecho a pertenecer a una comunidad organizada y como garantía de un lugar en el mundo que haga significativas sus opiniones y efectivas sus acciones. No hará falta recordar que Arendt reafirmó su famosa consigna recordando una y otra vez que se trataba de “una irónica, amarga y tardía confirmación de los famosos argumentos con los que Edmund Burke se opuso a la Declaración de Derechos del Hombre.” (Arendt, 1949)³.

Los temores y las miserias están históricamente indexados, claro está, y en el 48 se trataba de terminar con una política mundial fundada en el nacionalismo, el colonialismo y racismo, perpetradora de masacres que dieron origen al término genocidio. En ese momento una parte de los miembros de la familia humana fueron despojados de su personalidad jurídica, sin derecho a una nacionalidad, a circular libremente, a participar en el gobierno de su país, a expresar sus opiniones, entre otras cosas. Restituir (al menos tendencialmente) la personalidad jurídica de todos los seres humanos –en todas partes– y en función de unos derechos inalienables e iguales de todos –a pesar de las omisiones, negociaciones y olvidos en la teoría y en la práctica– hizo renacer la teoría y praxis de los derechos humanos que –en el siglo XIX– habían enterrado los imperialismos y nacionalismos en la práctica y el utilitarismo y el positivismo jurídicos en la teoría.

3. Los derechos inalienables deben ser universalizados a todos

El primer considerando del “Preámbulo” de 1948 dice –un decir que estuvo a punto de hacer fracasar la declaración por las marcadas diferencias político filosóficas entre sus miembros– que: “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”; el artículo 3), por su parte, aclara que “todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.”⁴

Los objetivos declarados –la libertad, la paz y la justicia *en el mundo*– se asientan sobre la *intrínseca dignidad* de los derechos inalienables (e iguales) de todos (los miembros de la familia humana). Nótese la doble referencia a conceptos normativos de carácter rotundamente universalista: se aspira a lograr justicia, paz y libertad *en el mundo* porque así lo requieren los derechos inalienables *de todos* los miembros de la familia humana.

No debemos caer en el error de ver en la frase “familia humana” un refuerzo normativo inicial para un concepto de familia que luego introduce uno de los articulados –gracias a una victoria lograda por los miembros más conservadores de la comisión– en el apartado 3) del artículo 16: “la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad”. Se trata de una confusión fatal que opaca el valor de esa metáfora conceptual de la familia humana entendida como la unión fraternal (y por eso mismo horizontal) entre los seres humanos iguales en derechos y en dignidad (artículo 1); metáfora que cobra fuerza, también, al hablar de seres humanos que en todas partes tienen derecho al reconocimiento de su personalidad

3 Existe un buen comentario –que incluye una parte del texto de Burke– en Waldron, Jeremy (1987).

4 El libro de Glendon, M.A (2001), recoge una parte de las discusiones entre unos y otros en torno a la conveniencia o inconveniencia de introducir en el Preámbulo “un concepto de dignidad teórico, filosófico, metafísico e inconveniente, como quedó plasmado en los considerandos. Recomiendo también Hoffmann, Stefan Ludwig (Ed.). (2011), y el texto de Hunt, Lynn (2010).

jurídica (artículo 6).⁵ Afirmar que en todas partes los seres humanos tienen derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica –a realizar negocios jurídicos y contraer derechos y obligaciones adquiridas por sí mismos y sin depender de otros–, implica conferir a la humanidad en su conjunto (al menos tendencialmente) el carácter de *sui iuris*, de sujetos de derechos o, lo que es lo mismo, de sujetos libres republicanamente.

René Cassin –el jurista francés que devino una de las figuras intelectuales de la declaración– fue el redactor de uno de los tantos borradores que planteaba ligar el concepto de dignidad con el reconocimiento de la unidad de la humanidad y la garantía de la personalidad jurídica de todos, obviamente entendiendo que se trataba de confrontar las distintas ideologías nacionalistas y racistas:

“lo fundamental es que hay una unidad en la sociedad humana, sociedad compuesta por seres humanos que pueden compararse entre sí, que tienen las mismas aptitudes naturales donde sea que estén, esto es lo más importante que debemos introducir en nuestra declaración” (...). Y continuaba diciendo que: “la idea de deberes recíprocos es el fundamento del concepto de fraternidad” (UN Commission on Human Rights 1947e).⁶

Cinco siglos antes, Bartolomé de las Casas ya lo había dicho en una grandiosa y sencilla frase: “la humanidad es una”, espantado ante el genocidio perpetrado por España en América. Lo cierto es que en el Preámbulo de la Declaración cobra nueva vida la fraternidad revolucionaria francesa, acompañada por una idea republicana de una reciprocidad de deberes (y por tanto derechos) a escala global. Los deberes y derechos que le corresponden a la humanidad, considerada con una familia cuyos miembros deberían ser –todos ellos– personas jurídicas o sujetos por derecho propio (*sui iuris*).

4. Libertad, igualdad y fraternidad

Ni duda cabe que una de las mejores vías para interpretar un escrito es acercarse a las discusiones (del texto) en su propio contexto histórico; a los borradores, anotaciones y enmiendas, a las cartas de unos y otros, a la biografías de autores y críticos. Por eso son tan importantes –y fascinantes– los trabajos que cuentan en detalle las discusiones, borradores y

5 Obviamente hubo intensas discusiones en las reuniones de la Comisión de Derechos relativas a la conveniencia o inconveniencia de incluir el término “familia humana” en la Declaración. Fue René Cassin (el jurista francés, luego funcionario gaullista y Premio Nobel de la Paz) quien imprimió el sello del universalismo a las discusiones, apoyado por varios miembros de países no europeos que, entre otras cosas, vieron el uso del término como una herramienta crítica explícita ante el colonialismo, como cinco siglos antes ocurrió en la Escuela de Salamanca. Curiosa ironía fue que los representantes de estos pueblos fueran los defensores del cosmopolitismo, historia ésta que todavía no ha sido escrita en su totalidad. Sobre estas discusiones recomiendo el texto de Sluga, Glenda (2011).

6 El texto de Hoover es interesante, político y muy informativo; aunque incurre en algunos prejuicios metodológicos y en una falsa equiparación entre los derechos subjetivos y el liberalismo, que impiden al autor hacer uso de algunas de sus ideas interesantes y de matices importantísimos entre derechos alienables e inalienables. Un libro también instructivo, que recoge documentos y textos poco conocidos e importantes sobre derechos humanos es: Ishay, Micheline (2008). Especialmente importante para el tema que nos ocupa, es el capítulo 8, consagrado a analizar las discusiones sobre el Preámbulo y el artículo 1.

enmiendas de las Declaraciones de Derechos. Afortunadamente hay varios libros de los buenos que narran historias de esos años, de los personajes en la escena, de los países o incluso continentes a los que representaban,⁷ contándonos, entre otras cosas, las idas y vueltas en torno al artículo 1 de la Declaración, que fue el último en recibir redacción definitiva: “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Todos y cada uno de los conceptos que aparecen en el artículo –y en los demás– fueron discutidos una y otra vez y el resultado fue, obviamente, fruto de un consenso muchas veces forzado y de otras muchas de largas y fructíferas deliberaciones (y no de meras negociaciones). Ninguna crítica honesta de la redacción final debería pasar por alto los detalles de este proceso de elaboración, sin olvidar que las circunstancias en las que se discutía fueron producto creado por guerras imperialistas cuyas consecuencias siguen hoy azotando a la familia humana en su conjunto, y especialmente a sus miembros más débiles.

Prima facie, el artículo 1) dice que todos los miembros de la familia humana tienen dignidad intrínseca *porque* han nacido con derechos iguales e inalienables.⁸ Pero esta explicación es expedita pues omite dos conceptos muy discutidos (aunque no centrales) para el tema que nos ocupa: i) que los seres humanos *nacen* libres e iguales en dignidad y derechos y que ii) *porque están dotados de razón y conciencia* deben comportarse fraternalmente los unos con los otros. Digámoslo, aunque sea de pasada: i) que la inalienabilidad de los derechos le corresponda a los miembros de la familia humana por *nacimiento* no fue, obviamente un texto apreciado por los delegados de los países católicos decididos a extender derechos y dignidades hasta el momento mismo de la concepción, pero la querrela se decantó por voto mayoritario a favor del nacimiento y ii) que los miembros de la familia humana, “dotados como están de razón y conciencia” deban comportarse fraternalmente los unos con los otros, fue una redacción poco feliz y ambigua, tanto si la *razón* y la *conciencia* designan características esenciales de los seres humanos, como si señalan los atributos necesarios para pertenecer como miembro a la familia humana. Basta con recordar que los perpetradores del genocidio no se cansaron de predicar que no todos los hombres son miembros de la familia humana, y que era preciso evitar los “esencialismos” en un texto político de semejante envergadura.

Pero la frase final del tardío y fundamental artículo no es ni filosófica ni políticamente ambigua: declara de manera categórica que la fraternidad es un *deber exigible de manera universal*, recuperando así un significado olvidado a mediados del XIX. La fraternidad jacobina –dentro y fuera de Francia– pretendía el ingreso de la inmensa mayoría de *alieni iuris* a la vida civil y política. En ese momento, para decirlo con Marx, había un enemigo común a vencer: los estamentos privilegiados del clero y la nobleza hereditaria, y en la lucha por la emancipación frente al enemigo cobró sentido la fraternidad como una forma de emancipación universal, un momento en que las aspiraciones y los derechos

7 es el capítulo 8, consagrado a analizar las discusiones sobre el Preámbulo y el artículo 1.

8 Sobre el concepto de dignidad como fundamento de los derechos humanos recomiendo el instructivo texto de Waldron, Jeremy (2013). Con el ánimo de echar luz sobre el carácter fundante de la dignidad, Waldron despeja varias dudas sobre el significado del término y, a pesar de las dificultades del término, hace votos por mantenerlo, recordando con Aristóteles, que no es inteligente exigir un grado de precisión no adecuado para conceptos como el dignidad porque ‘se trata de cosas prácticas que siempre pueden ser de otra manera’.

de la sociedad en su conjunto parecían coincidir con las aspiraciones y derechos de una determinada clase. El fracaso de los intentos revolucionarios por universalizar la libertad republicanamente entendida fue también el fracaso de la consigna fraternizadora francesa, que quedó relegada en el cajón de las reliquias de las que luego se ocuparía la religión o la moral de cada uno según su mayor o menor disposición o, en el mejor de los casos, permaneció agazapada en un sentimiento más o menos noble pero sin un anclaje institucional preciso ni precisable.

Cuando el liberalismo se encargó de alimentar la esperanza de mantener un orden social justo compatible con todo tipo de desigualdades materiales, el sentido de la fraternidad mudó en solidaridad e incluso en caridad cristiana, ambos ideales más ligados a la beneficencia que al reconocimiento universal de derechos.

Por eso no es de poca enjundia que en 1948 la Declaración de Derechos haya recuperado a la fraternidad como un deber positivo, como aquel que se nombra de manera muy general en el artículo 29): “toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”. Si el pleno desarrollo de la personalidad sólo es posible en comunidad, y si el pleno desarrollo de la personalidad implica derechos iguales para todos los miembros de la familia humana, el deber de la fraternidad no sería otra cosa que una lucha por el efectivo reconocimiento de los derechos iguales de todos los miembros de la familia humana. Las tres consignas revolucionarias francesas renacieron –aunque por un tiempo breve– hermanadas ante el enemigo común: el genocidio. Un nuevo contexto histórico y un terrible conjunto de circunstancias explican la utilidad de volver a invocarla.

Preciso es recordar, además, que en la Declaración de 1948 los derechos y deberes forman un todo sistemático, sin estériles y académicas distinciones entre derechos positivos y negativos o las libertades de los antiguos y los modernos. Todos ellos son derechos (positivos) derivados de un “concepto más amplio de libertad” del que habla el cuarto considerando; son derechos que *requieren* el esfuerzo de los pueblos y naciones a fin de asegurar su reconocimiento y aplicación efectiva a nivel nacional e internacional, tal como dice la Proclama de la Asamblea General.

Desde la perspectiva republicana del poder político, quizás podríamos interpretar la Proclama del siguiente modo: “los pueblos y naciones, las instituciones y los funcionarios públicos asumen el *deber* de asegurar el reconocimiento y aplicación de los derechos humanos –a nivel nacional e internacional– *porque* las instituciones, los gobiernos, los funcionarios públicos y los organismos internacionales detentan un poder sobre los individuos –fiduciariamente concedido– en nombre de los derechos de todos los miembros de la familia humana.

La interpretación fiduciaria del poder público autoriza a los estados (y organismos con poderes públicos delegados) a ejercer ese poder en nombre del pueblo y respetando la dignidad de los individuos en tanto sujetos libres y co-beneficiarios del poder de los estados. Eso implica al menos dos cosas:

- i) si, como dejó dicho Locke, “todos los poderes... derivan del pueblo” entonces los funcionarios son sus *trustees*, y en todo momento tienen que rendir cuentas ante sus acciones públicas (o privadas) que lesionen los derechos o libertades de los beneficiarios y

- ii) en la interpretación fiduciaria de los poderes públicos, los derechos humanos son una parte constitutiva de la soberanía de los estados, una autorización para el uso del poder siempre que ese poder respete, proteja y haga efectivo el pleno reconocimiento de los derechos. Si los estados tienen que asegurar el imperio de la ley –la libertad igual de todos compatible con la de todos los demás–, y si los derechos humanos constituyen el suelo nutricional de ese imperio de la ley, entonces los estados tienen el deber de gobernar internamente –y representar a sus ciudadanos internacionalmente– en función de un poder fiduciariamente concedido. (Criddle, 2009)

5. Conclusión

Una buena parte del olvido de la tradición democrática republicana histórica, y especialmente del carácter emancipatorio del valor político de la fraternidad, ha sido producto del triunfo del liberalismo en la primera parte del siglo XIX. Entre otras cosas, porque sus parientes cercanas y compañeras de lucha, la libertad y la igualdad, ya no parecían estar necesitadas de su compañía luego de haber sido depreciadas mediante intentos relativamente exitosos por convertirlas en premisas básicas de una concepción liberal de democracia que cristalizó en el primer tercio del XIX, y que es compatible con todo tipo de subordinación civil. El liberalismo decimonónico logró depotenciar el carácter revolucionario de la tríada, a fuerza de pergeñar un concepto de libertad –la desafortunadamente famosa libertad negativa de los modernos de Benjamin Constant y de Isaiah Berlin– entendida como ausencia de interferencia (real y actual pero no disposicional) compatible con todo tipo de dominación arbitraria. El olvido se debe, también, a que esta tradición escindió el potente vínculo trazado por el republicanismo histórico entre libertad e igualdad –en esta tradición, la igualdad no competía con la libertad sino que era, justamente la reciprocidad en la libertad, e impuso un modo de entender a la igualdad como un anodino concepto de “igualdad de oportunidades” o “de carreras abiertas” para todos, y olvidando así de manera consciente que ambas– la libertad y por esa misma razón también la igualdad– son incompatibles con la dependencia civil o política que soportan quienes carecen de todo tipo de propiedad personal. De esa manera se perdía o, mejor, se la apropiaron luego haciendo un uso discrecional del concepto los ultra liberales como R. Nozick, la poderosa idea propiedad de sí del republicanismo antiguo que significa –ni más ni menos– que ser un sujeto por derecho propio (*sui iuris*) o, lo que viene a ser lo mismo, gozar de la “capacidad de poder vivir sin tener que pedir permiso a otros.”

De la mano de Rawls, el liberalismo anglosajón de izquierda le otorgó un nuevo significado a la fraternidad, como complemento y soporte del Principio de la Diferencia, o sea como normativamente ligada a la igualdad. Para Rawls la fraternidad es “la idea de que no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados” e incluso “es la disposición personal de no aceptar recompensas que no promuevan el interés de todos”. La consigna reapareció, pero el sentido de la fraternidad recuperado –al menos en la teoría– en la Declaración de 1948 ya se había perdido nuevamente cuando Rawls recordaba la divisa revolucionaria, relegada a auxiliar a una teoría de justicia distributiva no claramente compatible con otras disposiciones personales que no sean el autointerés, como ya hace tiempo lo advirtió Gerald Cohen.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2009). “Es gibt nur ein menschiges Recht” en <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/154/274>. Consultado en mayo de 2018.
- Burke, Edmund y Paine, Thomas (1961). *Reflections on the Revolution in France and The Rights of Man*: Dolphin, USA.
- Fox Decent, E-Criddle, E (2009). “The fiduciary constitution of human rights”, *Legal Theory* 15: 301-336.
- Glendon, M.A (2001). *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*.
- Grotius, Hugo (1977). *The Jurisprudence of Holland*, Scientia Verlag, Amsterdam.
- Hoover, Joe, (2013). “Re-reading the universal declaration of human rights: Plurality, contestation, not consensus”, *Human Rights*, 12(2), 217-241.
- Hunt, Lynn (2010). *Inventing Human Rights* (2009), versión castellana de Beltran Ferrer, Jordi (2009) *La invención de los derechos humanos*, Tusquets, Buenos Aires.
- Ishay, Micheline, 2008. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*. Berkley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las Costumbres*, Versión castellana de Cortina, Adela y Conill, Jesus: Tecnos, Madrid.
- Locke, John (1998). *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Morsink, Johannes (1999). *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent*, University of Pennsylvania Press, USA.
- Sluga, Glenda (2011). “Renee Cassin Les droits de l’homme and the Universality of Human Rights, 1945-1966” en Hoffmann, Ludwig, Stefan (ed.) *Human Rights Human Rights in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge U.P.
- UN Comission of Human Rights (1947e). “Verbatim Record, 4 February 1947”: Charles Malik Papers, Library of Congress, Manuscripts Division.
- Waldron, Jeremy (Ed.) (1987). *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Methuen, London.
- Waldron, Jeremy (2013). “¿Is Dignity the foundation of Human Rights?”, *New York University Public Law and Legal Theory, Working Papers*, Paper 374, New York.

Gratuidad y subsidiariedad: una mirada política a la fraternidad católica

Gratuity and subsidiarity: a political view of Catholic fraternity

DANIEL GAMPER*

Resumen: El concepto de fraternidad en la Doctrina Social de la Iglesia entiende la naturaleza humana en términos relacionales. Los deberes fraternos son consustanciales a la naturaleza humana y por tanto el conflicto entre libertad e igualdad queda atenuado. En el contexto de la economía globalizada, la fraternidad, vinculada al principio de gratuidad y a la lógica del don, se propone como vía para lograr una humanización de una economía que amenaza con independizarse del control político. En términos católicos, esta fraternidad se acoge al principio de subsidiariedad. Frente a las concepciones contractualistas de la fraternidad que parten del conflicto, la fraternidad católica mantiene una antropología relacional que naturaliza la motivación para el ejercicio de los deberes fraternos.

Palabras clave: fraternidad, justicia, subsidiariedad, institucionalismo, motivación.

Abstract: The concept of fraternity or brotherhood in the Social Doctrine of the Church arises from a relational concept of humankind. Fraternal duties are inherent to human nature, therefore conflicts between freedom and equality diminish. In the context of the global economy, fraternity, linked to the principle of gratuitousness and the logic of gift, is proposed as a way to achieve a more human economy. In Catholic terms, fraternity requires the principle of subsidiarity. In contradistinction to contractarian conceptions of fraternity that presuppose an initial conflict, Catholic fraternity presupposes a relational anthropology that naturalizes the motivation to exercise fraternal duties.

Keywords: fraternity, justice, subsidiarity, institutionalism, motivation.

1. Planteamiento del problema

A diferencia de la libertad y la igualdad, la fraternidad no ha encontrado una traducción institucional precisa. Libertad e igualdad se han concretado en derechos individuales y colectivos, es decir, los ciudadanos deben poder ejercer las libertades en condiciones de igualdad y en el caso de que encuentren obstáculos o impedimentos pueden elevar sus reivindicaciones y quejas a las instituciones del Estado. ¿Cómo sería un derecho a la fraternidad? ¿Qué la diferencia de la igualdad? ¿No se trata, más bien, de un sentimiento que puede darse entre ciudadanos pero que no se puede imponer legalmente?

Recibido: 07/06/2018. Aceptado: 02/07/2018.

* Universitat Autònoma de Barcelona, Profesor de filosofía política y moral. daniel.gamper@uab.cat. Ha publicado recientemente *Laicidad europea. Apuntes de filosofía política postsecular* (Edicions Bellaterra).

Estas y otras preguntas han alimentado el debate reciente sobre la fraternidad entre los partidarios de una institucionalización político-jurídica de los vínculos fraternos y los que consideran que se trata de un sentimiento, una metáfora, una exhortación o una idea pre-política de la que las instituciones pueden beber pero que no admite una concreción institucional.

En las siguientes páginas, se propone una interpretación de la fraternidad en el contexto de la tradición católica, en concreto desde la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Al inclinarnos por esta clave de lectura se diría que ya hemos decidido responder negativamente a la pregunta sobre la institucionalización de los vínculos fraternos. A primera vista, la DSI trata de las obligaciones morales y sociales de los fieles, pero no propone soluciones políticas ni arreglos institucionales, fiando la fraternidad a la sociedad civil. Para la Iglesia católica, el deber de fraternidad se acoge al principio de subsidiariedad: corresponde a la sociedad civil, a los cuerpos intermedios, realizar acciones fraternas. Concebida así, la fraternidad católica consistiría en las obras de caridad y beneficencia que desde la gratuidad realizan los creyentes.

El otro polo que guía la presente lectura de la fraternidad en la DSI es el de la economía globalizada. A partir del principio de gratuidad que debe orientar la relación fraterna, la DSI, en especial en la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI, propone formas de relación social que atenúen los efectos perversos de la economía financiera globalizada. De este modo se recoge el hecho de que la fraternidad, al igual que la solidaridad, se caracteriza por “su sustancial irreductibilidad a la lógica del mercado” (Rodotà, 2014, 55). La fraternidad introduce obligaciones morales no contractuales basadas en la lógica del don que no persigue el agradecimiento, que no pone al necesitado en situación de inferioridad, que no se atiene a la simetría y reciprocidad del intercambio contractual (Zamagni, 2009).

2. Palabras preliminares

Si contrastamos la filiación cristiana del concepto de fraternidad con su raíz revolucionaria o ilustrada, salta a la vista una diferencia antropológica básica. Las reivindicaciones contemporáneas de la fraternidad por parte de la filosofía política no suelen basarse en una concepción explícita y concreta de la naturaleza humana. Esta ausencia es habitual en un pensamiento que se quiere postmetafísico, antifundacionalista o meramente liberal y que, por tanto, parte de una renuncia razonada a toda afirmación controvertida e indemostrable sobre la esencia de lo humano. En cambio, el pensamiento católico adopta necesaria y desacomplejadamente una cosmovisión concreta en la que lo humano es definido de manera precisa y dogmática. Estos puntos de partida discrepantes hacen casi imposible un trasvase entre ambas esferas del pensamiento a no ser que se dé una tarea específica de traducción cuya carga debería recaer tanto en los secularizados como en los creyentes para que llegara a buen fin.

Sin embargo, si prestamos atención a los rasgos concretos de la fraternidad filosófico-política contemporánea observamos que la reivindicación de un sesgo “político, no metafísico” no es en absoluto indiscutible. Así, el principio de diferencia, que se corresponde con la fraternidad en el sistema de Rawls, está motivado por el autointerés de los individuos (Rawls, 1971)¹. Como señalaron en su momento los pensadores comunitaristas, la teoría de la justicia de Rawls antepone

¹ Esta afirmación debería ser contrastada con lo enunciado por el propio Rawls en su tesis de 1942 (Rawls, 2009; Habermas, 2010).

el individuo a sus fines, haciendo de estos el resultado de las decisiones libres y voluntarias de aquellos (Taylor, 1994; Sandel, 2000). Hay, pues, una opción a favor de una antropología individualista que se contrapone a la concepción tomista y aristotélica así como al personalismo que enfatizan la “naturaleza intrínsecamente social del hombre” (Pizzolato, 2012a, 389-391).

El neocontractualismo rawlsiano propone una mediación entre libertad e igualdad, de modo que se presupone ya un conflicto entre ambos principios: las exigencias de la igualdad pueden limitar los deseos de libertad de las personas. Rawls disuelve la contraposición anteponiendo la libertad a la igualdad. De este modo se protege a los ciudadanos de intervenciones que, en aras de la igualdad de oportunidades y de la mejora de condiciones de los más desfavorecidos, limiten su libertad de acción. A esta visión conflictual subyace una antropología de signo individualista, según la cual los individuos no se conciben primariamente como miembros de una comunidad, sino como amasijos de intereses que se protegen de intromisiones externas que les impidan satisfacerlos.

El atractivo y la enorme potencia de la teoría de la justicia de Rawls radica justamente en que, a pesar de mantener una visión eminentemente individualista, introduce medidas correctoras de la desigualdad sin que se vulnere la libre actividad de las personas y sin fiarlo todo a la filantropía, como querría el neoliberalismo anarquista (Nozick, 1974). Con el principio de diferencia, Rawls traduce la fraternidad a procedimiento institucional: la arbitrariedad en el reparto de las dotaciones naturales de las personas, lo que él llama “lotería natural”, justifica que los participantes en la situación original opten por una redistribución de la riqueza en beneficio de los más desfavorecidos. Dado que no somos responsables de nuestras circunstancias, vinculamos nuestra suerte a la de los otros. Renunciamos a una parte de nuestra libertad porque cuando decidimos los términos de la cooperación social nos situamos desde el autointerés en el peor de los escenarios posibles (*maximin*).

Rawls mantiene una mirada individualista y por este motivo debe justificar los deberes recíprocos a través del tortuoso e ingenioso camino del principio de diferencia. En cambio, desde una antropología cristiana no es necesario construir mecanismos que justifiquen los sacrificios personales. Para el cristianismo, la fraternidad es una realidad de hecho, a saber, somos hermanos en Cristo, y por tanto los deberes que de ello se siguen no requieren una justificación ulterior. Si el ser humano es primordialmente un miembro de una comunidad, es decir, si la comunidad es siempre ya y, por tanto, no existe tal cosa como un individuo aislado, entonces no se da un conflicto entre libertad e igualdad pues los deberes de fraternidad se generan en esta comunidad previa.

3. La fraternidad cristiana según Joseph Ratzinger: teología y globalización

El concepto de fraternidad desarrollado por Joseph Ratzinger se halla principalmente en dos textos separados por casi cincuenta años. En un breve tratado de 1960, propuso una reconstrucción de la fraternidad cristiana para una correcta interpretación de la fe católica. Este objetivo modesto es superado con creces en la encíclica de 2009, en donde se propone la fraternidad cristiana como modelo a adoptar para una superación de las injusticias y desigualdades en el contexto globalizado. Mientras en el primer texto se trata de un análisis exclusivamente teológico, el segundo sitúa a la fraternidad como piedra de toque de la Doctrina Social de la Iglesia.

En el libro *Die christliche Brüderlichkeit (La fraternidad cristiana)* de 1960, Joseph Ratzinger recopila las diversas versiones de la fraternidad en las Escrituras y su posterior adaptación por la teología cristiana. Ratzinger desarrolla su análisis en torno a dos problemáticas: las semejanzas y desemejanzas entre las interpretaciones de la fraternidad cristiana y las filosóficas; y la tensión en el interior de la propia tradición bíblica entre una fraternidad exclusiva y particularista, y una inclusiva y universalista.

A propósito de la fraternidad ilustrada, representada en el tríptico revolucionario, escribe Ratzinger:

“La fraternidad universal es pensada esencialmente desde abajo, a partir de una ascendencia y una naturaleza comunes de todos los humanos. Se refiere a algo que está detrás de la historia, a una naturaleza humana previa a la historia” (Ratzinger, 2006, 32-33).

La igualdad ilustrada sería una restauración de una naturaleza previa que se ha pervertido en desigualdades impuestas arbitrariamente a lo largo de la historia. Ratzinger le objeta a esta “fraternidad excesivamente expandida” que resulta “irrealista y vacía de significado. [...] En efecto, una fraternidad que debe referirse a todos en igual medida no puede referirse seriamente a nadie” (Ratzinger, 2006, 34). Ratzinger sustituye el universalismo ilustrado por la distinción entre dos formas de fraternidad, una hacia el interior del grupo y otra hacia el exterior.

La fraternidad cristiana se explica desde la trascendencia. Surge debido al “empequeñecimiento de las diferencias mundanas ante el encuentro con el único verdaderamente grande, el único verdaderamente Otro: Cristo” (Ratzinger, 2006, 48). Pero, antes de que se dé la universalización del vínculo fraterno, se deben cerrar nudos internos en la forma de una confraternidad, una *Bruderschaft* que liga a unos pocos: “Para Jesús los hermanos son los que se hallan unidos a él por la aceptación común de la voluntad de Dios. El sometimiento común de la voluntad bajo Dios crea la relación interna de la que aquí se trata. La diferencia con la ideología ilustrada así como con la fraternidad universal de la Stoa es evidente: la fraternidad no se entiende en modo naturalista como un fenómeno originariamente natural, sino que se funda en una decisión espiritual, en el sí a la voluntad de Dios” (Ratzinger, 2006, 52). Existe, en este concepto limitado de fraternidad, una frontera que separa a los creyentes de los que no tienen fe. En Pablo el problema aún no se resuelve, de modo que el concepto de fraternidad “no está en modo alguno completamente universalizado. Todo hombre *puede* ser cristiano, pero solo el que lo *deviene* realmente es hermano” (Ratzinger, 2006, 65). Esta concepción limitada de la fraternidad es especialmente relevante para el teólogo alemán: “Solo este uso limitado del concepto de hermano es cristiano; la eliminación de este límite es ilustrada. Solo en esta limitación es en general realizable el concepto de hermano” (Ratzinger, 2006, 113).

Esta limitación interna de los hermanos en Cristo tiene también una vertiente universal. Solo los que comparten la fe son propiamente hermanos, pero la tarea de estos no consiste en recluirse en su comunidad o en la feligresía, sino que hay una proyección hacia el exterior. Ahí radica el aspecto performativo de la fraternidad: “La fraternidad (*Brüderlichkeit*) cristiana realiza su obligación con la totalidad mediante la misión, el *agape* y el sufrimiento”

(Ratzinger, 2006, 126). Son tareas que corresponden a los cristianos, que son los menos, frente a los “otros” hermanos, y que se concretan en el servicio misionario: “id, pues; enseñad a todas las gentes” (Mt 28,19). El *agape* se manifiesta en el ejemplar comportamiento de los hermanos cristianos que deben “dirigir su amor a todos los que lo necesitan, sin pedir agradecimiento ni respuesta. Cualquiera que necesita su ayuda es, con independencia de sus convicciones, un hermano de Cristo, más aún, una manifestación del Señor mismo” (Ratzinger, 2006, 139-140). El cristiano se comporta, pues, fraternalmente cuando atiende a los necesitados. Por último, al igual que Jesús vino “a servir y a dar su vida en rescate por muchos” (Mc 10,45), el cristiano debe verse como uno de los “pocos” que sufren por los “muchos”, por todos. “En su amor y en su sufrimiento sobrepasa todas las fronteras, es verdaderamente ‘católico’” (Ratzinger, 2006, 142).

Hasta aquí la reconstrucción realizada por Ratzinger a mediados del siglo XX a propósito de cómo debe entenderse la fraternidad en el contexto católico. El énfasis de su interpretación recae en la dificultad de realizar el ideal eminentemente abstracto de la fraternidad secularizada, y por tanto en la importancia de dotar de fuerza motivacional a las acciones fraternas. La comunidad católica unida en torno a la celebración de la eucaristía es el motor propulsor de estas acciones. De este modo logra cumplir las exigencias performativas de la fraternidad, que, siguiendo su interpretación, son meramente declarativas en la versión universalista ilustrada. Los cristianos se deciden por una fraternidad, aceptan el mensaje de Cristo, y de ahí nutren las acciones de amor al prójimo que este exige.

La concreción de esta fraternidad cristiana se halla en un documento redactado en 2009 ya como Sumo Pontífice: la encíclica *Caritas in veritate*. Tomando *Populorum progressio* (1967) como referencia, entiende la cuestión social como cuestión antropológica (Ratzinger, 2009, § 75; Viola, 2009; Schlag, Mercado, 2012) y se sitúa de pleno en la Doctrina Social de la Iglesia, la cual avanza y se desarrolla a partir de fundamentos metafísicos.

El contexto sociocultural y geopolítico de la encíclica es la globalización concebida como interdependencia de hecho entre los seres humanos: ¿cómo conjugar la interdependencia económica, comercial y política con la interdependencia ética de las conciencias?

Una parte de la respuesta se halla en el tercer capítulo, donde se especifica qué papel corresponde a la fraternidad en la actualización o renovación de la DSI. La fraternidad se vincula a la gratuidad, a la “sorprendente experiencia del don” (Ratzinger, 2009, § 34), la cual se contrapone a la concepción de la existencia humana en términos de productividad y utilidad.

“Por su naturaleza, el don supera el mérito, su norma es sobreabundar. Nos precede en nuestra propia alma como signo de la presencia de Dios en nosotros y de sus expectativas para con nosotros” (Ratzinger, 2009, § 34).

El don supone la trascendencia, el hecho de que el hombre no está solo, y que encerrarse en sí de manera egoísta implica el pecado. Un pecado que se manifiesta concretamente en una economía que no se somete a las exigencias éticas. El contexto de una crisis que en 2009 era solo incipiente late en la propuesta de una política que recupere su autonomía frente a la economía, que no se someta a los dictados de esta. Se trata de pasar de una economía autónoma a una política autónoma; de una política que va a rebufo de la economía, a una economía sometida a las leyes y encauzada por la democracia hacia el bien común.

La caridad es un don recibido por todos que constituye la comunidad, continúa Benedicto XVI. Esta comunidad es universal y puede ser plenamente fraterna, pero solo se logrará si nos apercebimos de que todos hemos sido convocados por la palabra de Dios-Amor. La fraternidad nace de compartir este vínculo gratuito. Y esta gratuidad se contrapone a las exigencias de la economía autonomizada. “El desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad.” (Ratzinger, 2009, § 34). Así, mientras en el mercado impera la justicia conmutativa que regula las relaciones de dar y recibir, la DSI atribuye mayor importancia a la justicia distributiva y a la justicia social. No se trata de la igualdad aritmética, sino de dar según las necesidades. No hay intercambio, sino regalo. No hay precios, sino generosidad, gratuidad.

“Si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. *Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica.*” (Ratzinger, 2009, § 34)

La crisis presente se debe a una economía independiente que ha olvidado los vínculos que la anteceden y que no se basa en relaciones de confianza. Si se dan estas relaciones, si se reconoce el vínculo comunitario gratuito, es posible mejorar la economía, hacerla más justa, no solo en términos conmutativos, sino también sociales. De ahí que concluya que es necesario nutrir al mercado de “energías morales”.

En el intercambio comercial habitual se presupone un precio que debe ser conocido antes de la transacción y la obligación de actuar recíprocamente una vez se ha cerrado el trato. El intercambio fraterno tiene otras características, pues los implicados se relacionan libremente sin que se trate de precios ni de la obligación de actuar recíprocamente. Es esta “una relación intersubjetiva frágil: quien inicia la relación corre siempre el riesgo de encontrarse frente a un oportunista que se limita a recibir” (Zamagni, 2009a, 76). La lógica del don pertenece al ámbito de las obligaciones morales y no al de los deberes legales, de ahí su fragilidad.

En la DSI, según Benedicto XVI, se reconoce la validez de la economía de mercado como creadora de riqueza, pero hay un esfuerzo por encauzarla en términos sociales. La actividad económica no puede estar alejada de la ética. Recuerda esto el énfasis durante los años 80 y 90 en la “responsabilidad social de la empresa” (Zamagni, 2007). Conviene señalar que en el desarrollo papal de este concepto se aprecia un esfuerzo por evitar las habituales críticas a la RSE, a saber, que se trata de una estrategia de marketing, de una excusa para ocultar deficiencias empresariales, y de una ideología destinada a legitimar un orden económico profundamente injusto. En la versión de Zamagni (y de manera menos explícita en *Caritas in veritate*), la RSE no solo es una operación de transparencia, sino que se vincula la eficiencia a otros requisitos más propios de entidades sin ánimo de lucro (Zamagni, 2013).

“En las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria” (Ratzinger, 2009, § 36)

La fraternidad se expresa, pues, en la gratuidad y el don: un principio y una lógica que conciben la economía como una forma de sociabilidad. Esta lógica del don se contraponen a la centralidad del contrato propia de la visión económica clásica de los intercambios sociales. El contrato regula el intercambio de bienes, el dar y el recibir, afianza la confianza sobre disposiciones legales. En las relaciones contractuales se salvaguardan los derechos del consumidor, del productor y del comerciante, pero no se alimenta el tejido social. De ahí que, en el orden establecido por esta encíclica, deban ser complementadas por la lógica del don que guía las propuestas propiamente políticas de la encíclica:

“En la época de la globalización, la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes. Se trata, en definitiva, de una forma concreta y profunda de democracia económica. La solidaridad es en primer lugar que todos se sientan responsables de todos; por tanto, no se la puede dejar solamente en manos del Estado” (Ratzinger, 2009, § 38).

En el ámbito económico, pues, la lógica del don se refleja en la existencia de organizaciones que no están orientadas solo al provecho, que no lo tienen como fin en sí. Organizaciones que no están plenamente reguladas, es decir, que disponen de margen de operación frente al Estado, y que forman parte del tejido social.

Con su Encíclica, Ratzinger plantea la necesidad de revisar la DSI a causa de la globalización. Ya no se trata, como se dijo en *Rerum novarum*, de la intervención redistributiva del Estado, sino de una colonización ética del mercado que sustituya el “dar para tener” y el “dar por deber” que se corresponden respectivamente al mercado y a la imposición fiscal del Estado. Esta colonización ética se daría en la “*apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión*” (Ratzinger, 2009, § 39). Quede claro que no se trata aquí de filantropía, un concepto paternalista y no emancipador que no responde a la transformación radical de las relaciones de intercambio propuestas por el Papa (Viola, 2009, 67).

La globalización es expresión de la unidad de la familia humana, pero debe ser corregida y complementada para reducir su capacidad de erosión de las relaciones sociales. Esta erosión se contrarresta enfatizando los vínculos de la familia humana para lograr un desarrollo colaborativo de los pueblos.

Se manifiesta aquí el universalismo inherente al mensaje cristiano entendido como “la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana” (Ratzinger, 2009, § 54). Una fraternidad entre los humanos que no excluye a los no creyentes, sino que incluyéndolos puede acrecentar la colaboración hacia el bien común.

La fraternidad se manifiesta en formas de relación no basadas en el provecho, sino en la gratuidad y el don, instrumentos con los que evitar la tendencia de la economía a autonomizarse. El punto de partida no es el individuo como haz de deseos, sino su vínculo con los otros.

Se observa efectivamente que, si bien se identifican los problemas y se señalan los cambios conceptuales necesarios para solucionarlos, no se indican las medidas concretas. Como

se sostiene en la misma encíclica, “la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer y no pretende de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados” (Ratzinger, 2009, § 9). Dentro de este margen de vaguedad propio de la DSI, más dirigida a los fieles que a los teóricos del Estado, más a los ciudadanos que a los gobernantes, afirma Benedicto XVI que la autoridad política no se debe entender en los términos tradicionales, y que ha adquirido un “significado polivalente” (Ratzinger, 2009, § 41), es decir, la soberanía estatal se ha diluido en la constelación postnacional. La teoría del Estado no puede usar parámetros clásicos. La democracia se debilita en el interior de Estados cuyas fronteras ya no están dibujadas con los claros contornos de antaño. Estas son las *rerum novarum* a las que *Caritas in veritate* intenta dar respuesta, para lo cual se apoya en el potencial universalista y no reducido a la escala estatal de la fraternidad cristiana.

A pesar de que no se halla una respuesta definitiva a cómo debe realizarse la fraternidad, Benedicto XVI no abandona plenamente la importancia también institucional de las obligaciones fraternas. Lo hace a propósito del bien común, otro de los pilares de la Doctrina Social de la Iglesia:

“Desear *el bien común* y esforzarse por él *es exigencia de justicia y caridad*. Trabajar por el bien común es cuidar, por un lado, y utilizar, por otro, ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como *polis*, como ciudad. Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más *se trabaja por un bien común* que responda también a sus necesidades reales. Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la *polis*. *Esta es la vía institucional —también política, podríamos decir— de la caridad, no menos cualificada e incisiva de lo que pueda ser la caridad que encuentra directamente al prójimo fuera de las mediaciones institucionales de la polis*” (Ratzinger, 2009, § 7, *mi cursiva*).

No se trata, pues, de limitar el compromiso con el bien común de los cristianos a las actividades libres de la sociedad civil, sino de contribuir a las instituciones políticas que centralizan los esfuerzos para paliar las desigualdades sociales. Por tanto, a la lógica eminentemente liberal propia del principio de subsidiariedad, Benedicto XVI añade la institucionalización de las obligaciones fraternas en pro del bien común. Se dibuja, pues, un acercamiento mixto a la fraternidad, según el cual hay una labor colaborativa entre la sociedad y el Estado, reduciendo la acción de este a “lo que la sociedad civil no puede alcanzar por sí misma” (como reza la definición del diccionario de la RAE de “principio de subsidiariedad”), pero reconociendo al mismo tiempo que hay espacios que no pueden ser cubiertos por la sociedad civil y que por tanto es obligación del Estado ocuparse de ellos.

4. El concepto de subsidiariedad en la Doctrina Social de la Iglesia

El hecho de que no se ofrezcan modelos claros y precisos sobre cómo debería aplicarse a nivel institucional la fraternidad para superar las injusticias del mundo globalizado obedece a la importancia del principio de subsidiariedad en la Doctrina Social de la Iglesia, tal y como se encuentra ya en *Centessimus annus* (1991) de Juan Pablo II. Con la subsidiariedad, la

DSI se alinea en la lógica liberal de los cuerpos intermedios entre el Estado y el individuo. Se afianza así una interpretación de la fraternidad que la encomienda a la libre interacción ciudadana, alejándola de una institucionalización plena. Correspondería, pues, a los ciudadanos la actividad fraterna o caritativa, que no debe encontrar obstáculos institucionales. La fraternidad no puede ser obligada, sino voluntaria. El Estado no puede ni debe hacerse cargo de todas las competencias referidas a la justicia social y delega en la sociedad civil esta tarea. El Estado del bienestar cede paso a la libre solidaridad entre los ciudadanos.

En *Caritas in veritate* se dice específicamente sobre el principio de subsidiariedad:

“La subsidiariedad es ante todo una ayuda a la persona, a través de la autonomía de los cuerpos intermedios. Dicha ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación a la hora de asumir responsabilidades. La subsidiariedad respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo a los otros. La subsidiariedad, al reconocer que la reciprocidad forma parte de la constitución íntima del ser humano, es el antídoto más eficaz contra cualquier forma de asistencialismo paternalista.” (Ratzinger, 2009, § 57)

El principio de subsidiariedad, pues, garantiza un espacio social libre de interferencias para que los ciudadanos se ayuden mutuamente. Benedicto XVI contrapone la subsidiariedad al Estado en su versión asistencialista, adjetivo con el que quiere denotar que las ayudas estatales a las personas en situación de precariedad no sirven para la emancipación de estas, sino que las convierten en clientes del Estado y no atienden sus necesidades profundas ni su dignidad.

La línea de interpretación de este principio la marcó ya como Prefecto para la Congregación de la Doctrina de la Fe con el texto *Libertad cristiana y liberación*:

“En virtud del principio de solidaridad, el hombre debe contribuir con sus semejantes al bien común de la sociedad, a todos los niveles. Con ello, la doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de individualismo social o político. En virtud del principio de subsidiariedad, ni el Estado ni sociedad alguna deberán jamás substituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en los que éstos pueden actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad. De este modo, la doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de colectivismo.” (Congregación, 1986, § 73).

Ni colectivismo, ni individualismo, sino una vía intermedia basada en la concepción relacional de lo humano (principio de solidaridad) la cual empuja a una cooperación que no puede ser sustituida por la actividad de las instituciones. Las leyes inscritas en el corazón de los hombres, leyes naturales, son pues superiores a las leyes creadas por los hombres. Estas actitudes de ayuda gratuita refuerzan el tejido social, impulsando a la comunidad hacia “formas más elevadas de sociabilidad” (Pontificio, 2004, § 185). Este principio “*protege a las personas de los abusos de las instancias sociales superiores e insta a estas últimas a ayudar a los particulares y a los cuerpos intermedios a desarrollar sus tareas.* Este princi-

pio se impone porque toda persona, familia y cuerpo intermedio tiene algo de original que ofrecer a la comunidad". El Estado y el aparato público amenazan con tener una presencia "injustificada y excesiva" (Pontificio, 2004, § 187). La intervención pública debe darse solo en circunstancias excepcionales y hasta que estas hayan sido superadas, adoptando como criterio el "bien común correctamente entendido" (Pontificio, 2004, § 188).

La DSI se adhiere, con su énfasis en el principio de subsidiariedad, a la concepción liberal de la sociedad, según la cual el Estado debe dejar margen de acción a las iniciativas ciudadanas. Los motivos para este trabajo cooperativo entre sociedad civil e instituciones del Estado son tanto de eficacia como de principio: el Estado no puede llegar a todas partes y debe respetar la libre iniciativa de las personas.

Este concepto de subsidiariedad encuentra un reflejo en la legislación, como lo demuestra la modificación en 2001 del artículo 118.4 de la Constitución italiana: "El Estado, las Regiones, las Ciudades metropolitanas, las Provincias y municipios favorecen la iniciativa autónoma de los ciudadanos, individualmente o asociados, para el desarrollo de las actividades de interés general, sobre la base del principio de subsidiariedad".

Los ciudadanos deben poder determinar libremente cuáles son las prioridades para lograr el bien común. El Estado debe solo apoyar, coordinar o gestionar las necesidades identificadas por los propios ciudadanos en su interacción fraterna. Esa es su función subsidiaria: no intervenir o intervenir solo en los términos establecidos por la sociedad civil. La lógica del concepto es la liberal y es la adoptada por las confesiones religiosas cuando se trata de defender un espacio de influencia social, o sea, un pleno uso de la libertad religiosa de pensamiento y de acción. Como señala Staiano, en la reforma de 2001 actúa una doble matriz, católica y liberal, centrada en la libertad de acción y el sostén estatal para las asociaciones que fortalecen los vínculos entre las personas y, con ello, la sociedad civil (Staiano, 2006; Cassese, 1995). La Iglesia postconciliar pasa a formar parte de la sociedad civil, reconoce el pluralismo de la sociedad y está dispuesta a abandonar los "privilegios dados por el poder civil", pero reclama su derecho "en todo momento y en todas partes a predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones" (*Gaudium et spes*, § 76).

Como explica recientemente Finkielkraut, los creyentes se defienden en términos de libertad religiosa, utilizando aquello que la religión monoteísta combate cuando está aliada con el poder político, la libertad (Finkielkraut, 2014). La actitud liberal se basa en el reconocimiento de que "la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno" (*Gaudium et spes*, § 76)². El énfasis en la subsidiariedad ofrece una justificación para que el Estado reduzca su ámbito de acción, pues debe dejar el campo libre para que la sociedad, los individuos y los colectivos, se organicen de manera voluntaria para dotarse de los bienes y de los servicios que creen más deseables. El principio de subsidiariedad acentúa la vertiente no institucional de la fraternidad: las acciones fraternas no

2 Esta afirmación debería ser contrastada con lo enunciado por el propio Rawls en su tesis de 1942 (Rawls, 2009; Habermas, 2010).

pueden ser el producto de una coacción legal, sino que necesitan de una motivación personal que solo puede surgir del compromiso libre y organizado de colectivos que se despliegan en la sociedad sin hallar obstáculos institucionales. En la salvaguarda de la justicia social, el Estado debe reconocer este derecho de libre asociación, pues él solo no puede cumplir con sus propias expectativas.

5. Conclusiones

De la lectura de la DSI y la teología ratzingeriana se siguen una serie de desafíos para la construcción de un concepto normativo-político de fraternidad.

El *principio de subsidiariedad* nos ilustra sobre la dialéctica entre sociedad civil e instituciones jurídico-políticas: las instituciones deben beber de los impulsos procedentes de la sociedad y deben también corregir las desviaciones que se den en ella. Dicho en otros términos, la fraternidad social puede alimentar o inspirar el comportamiento de las instituciones.³

La Iglesia no tiene como objetivo señalar cuáles deberían ser las instituciones ni las políticas concretas que deberían realizar la fraternidad o que deberían guiar sus decisiones. La fraternidad cristiana no tiene, pues, un vínculo directo con la política institucional, es, como lo pone Hunyadi, “*pre-política*”, también por tanto pre-jurídica (Rossi, 2013, 808).

En la DSI, la fraternidad no es el espacio de las instituciones políticas, sino el humus social de estas instituciones. Corresponde a la sociedad civil ejercer las obligaciones fraternas. En los cuerpos intermedios se aprende la virtud que se extiende hacia toda la familia humana. Esta *confianza en la sociedad civil* contrasta con la fraternidad jacobina que ve en ella el germen de la desunión a manos de las facciones sociales (Giubboni, 2012).

Como muestra Mark Hunyadi, la fraternidad ha tenido a lo largo de la historia un valor más “retórico y declamatorio que legal o institucional” (Hunyadi, 2006, 154). Se trata, además, en el caso de la fraternidad cristiana de un *concepto performativo*, una invocación, una exhortación a la acción de los individuos y de la sociedad civil, con un potencial transformador en la medida en que el mensaje universal trasciende las fronteras estatales y se adecúa por tanto a la coyuntura globalizada.⁴

Por otra parte, la reconstrucción de la fraternidad por el joven Ratzinger incluye su doble cara *exclusiva/inclusiva*. Sin una *Bruderschaft* previa, una hermandad, no se cuenta con la *fuerza motivacional* para las acciones fraternas. Este vínculo solo se puede aplicar a las instituciones de forma metafórica. La fraternidad no puede ser institucionalizada en la medida en que es un sentimiento que se crea entre los individuos, que puede ser cultivado, y para el cual hay también buenas razones interesadas y desinteresadas. Manteniendo esta doble naturaleza de lo fraterno, Ratzinger critica por excesivamente abstractas las pretensiones universalistas de la fraternidad ilustrada subrayando la necesidad de que haya un elemento motivacional, el cual es el resultado del aprendizaje de la fraternidad en las comunidades de fieles.

3 Así también cabe entender lo dicho por Jules Dufaure en el discurso de presentación de la constitución de 1848 ante la Asamblea nacional francesa a propósito de la inclusión del derecho de asistencia fraterna en el apartado VIII de su preámbulo: “por primera vez el precepto cristiano que renovó la cara del mundo hace 1800 años pasa a ser la base de todo un código administrativo” (citado en Le Goff, 2013).

4 Rasgos de la fraternidad que se hallan tanto en el análisis de Hunyadi como en la DSI.

Hoy la fraternidad se piensa en contextos que trascienden las fronteras nacionales. Los desarrollos católicos de la fraternidad prestan atención a la justicia local, a las políticas que los países pueden realizar para mejorar la pobreza y la paz en los territorios nacionales, pero el impulso fraterno va más allá de las fronteras en la medida en que vincula a los que están separados, a los que no se conocen, a los que no comparten con nosotros nada más que la misma humanidad. La crítica al institucionalismo en este caso se debe no solo al hecho de que la fraternidad es algo demasiado importante para dejarlo exclusivamente en manos del Estado, sino también al hecho de que el problema que requiere solución es *global y no local*.

Este universalismo desacomplejado del catolicismo no puede ser recogido tal cual por el pensamiento postmetafísico. Sin embargo, hoy, cuando no hay justificación ética para limitar la solidaridad a los territorios nacionales, estatales o siquiera continentales, el gesto universalista, católico, puede contribuir, con sus justificaciones metafísicas convenientemente traducidas, al compromiso internacional de la responsabilidad de proteger de atrocidades masivas y violaciones de derechos humanos.

La performatividad de la fraternidad se manifiesta económicamente en la modificación radical de los intercambios ciudadanos. Las personas no solo deben reflexionar sobre sus estilos de consumo, sino que debe abandonarse el “eficientismo”: la eficiencia como fin y no como medio supeditado a fines que no deben ser exclusivamente económicos sino integradores de la vida social. En este sentido, la fraternidad no se traduce en acuerdos institucionales, en políticas económicas, sino en *una economía reconducida hacia la sociedad*. El mercado es “un momento importante de la esfera pública –esfera que es bastante más vasta que la estatal– el cual, si es concebido y vivido como lugar abierto a los principios de la reciprocidad y del don, puede construir la ‘ciudad’” (Zamagni, 2009a, s80). Esta ciudad mencionada de manera enfática se basa en un vínculo gratuito. No se trata, pues, de dejar que el mercado colonice la sociedad civil, sino de que la sociedad civil entre en el mercado para modificar sus reglas, para lograr lo que Zamagni llama un nuevo paradigma científico, el “paradigma relacional” vinculado a la tradición de la economía civil de los humanistas italianos y que se halla presente también en la obra de Adam Smith (Zamagni, 2008).⁵

Los críticos del liberalismo, y por tanto también del principio de subsidiariedad tal y como lo interpreta la DSI, sostienen que una fraternidad limitada a las acciones voluntarias de la sociedad civil es mera “caridad, beneficencia, compasión”, y presupone y consolida “la subalternidad de quien es objeto de estas acciones” (Rodotà, 2014, 25). En este contexto, resulta especialmente ilustrativa la recuperación rawlsiana de Munoz-Dardé, que le lleva a proponer una *fraternidad contractual* que no apela a derechos naturales previos al contrato, sino al reconocimiento recíproco de los intereses de cada cual y la voluntad de llegar a un acuerdo justo sobre la cooperación social. Este contrato socialdemócrata garantiza que “los intereses singulares de cada persona son objeto de una atención común imparcial” (Munoz-Dardé, 2001, 659). La perspectiva contractualista defiende la importancia de considerar a los individuos como creadores de los términos de su coexistencia, lo cual los sitúa en una situación autointeresada que implica necesariamente la prioridad de la libertad sobre la igualdad, siguiendo la lógica de John Rawls en *A Theory of Justice*.

5 El proyecto de Zamagni se enmarca en una crítica a los economistas técnicos y analíticos, a los cuales contraponen una economía comprometida con una visión antropológica específica del ser humano.

Hay una disparidad sobre el modo de interpretar la imparcialidad. Para la teoría liberal la justicia es imparcial cuando no hace diferencias ni muestra sesgos emocionales o ideológicos. Esta neutralidad aspira a ser justa en sus principios, pero también en sus efectos. La imparcialidad cristiana tampoco hace diferencias entre los seres humanos tomados abstractamente. Sin embargo, se entiende de manera primordial como una práctica referida directamente a un alguien concreto a quien se sirve. Esta práctica implica no tanto la racionalidad o el cálculo de los mejores efectos por parte del agente, sino la totalidad de su persona, sus afectos, sus emociones y sus compromisos religiosos y sociales.

La fraternidad contractual presupone una decisión antropológica, en concreto, la que se halla implícita en la teoría liberal que abandona el paradigma aristotélico de la naturaleza política del hombre y adopta la perspectiva del individuo que se relaciona cooperativa y conflictivamente con sus congéneres. La toma de partido por la concepción individualista y conflictual de la naturaleza humana dificulta la aplicación del concepto de fraternidad, el cual se refiere precisamente a una institución natural, en la medida en que los seres humanos han encontrado un modo de sobrevivir consistente en juntarse en familias y fundar ciudades en donde los hombres pueden alcanzar la excelencia, como sostenía Aristóteles. El carácter previo del vínculo fraterno, a diferencia del carácter posterior del contrato instaurador de la fraternidad, ofrece una guía normativa para la acción social. A saber, nos debemos algo unos a otros porque somos hermanos. La fraternidad contractual en cambio dice que somos hermanos porque nos debemos algo unos a otros. Un abismo ontológico separa ambas afirmaciones.

El contractualismo liberal concibe las instituciones como filtros que deben garantizar que los deberes de fraternidad no sean excesivos, es decir, no atenten contra las libertades individuales. De modo que se trata de calcular la justa distancia que debe darse entre un individuo y otro. Nunca demasiado lejos como para impedir que nos identifiquemos con el prójimo, pero tampoco demasiado cerca, dado que hay que proteger el coto vedado del individuo. Se da una lógica agonística entre libertad e igualdad concebidas como instancias difícilmente reconciliables que redundan en una “fraternidad conflictual” (Massa Pinto, 2011), una norma prescriptiva que impone a los hombres que se traten como si fueran hermanos justamente porque no lo son. Dada una antropología que acentúa el conflicto, la fraternidad se debe traducir en una imposición del deber de tomar en consideración las demandas de los otros como requisito para una convivencia pacífica.

La fraternidad halla un encaje más natural en las propuestas de justicia que parten de una naturaleza humana relacional, pues la motivación se halla ya en el fundamento antropológico. Se entiende aquí la fraternidad como un sentimiento o una metáfora que exhorta o mueve a una acción futura. No es un principio en nombre del cual se reclamen derechos, sino un modelo que nos invita a la acción.

Mientras que la fraternidad católica confía en la sociedad civil y sostiene que el Estado debe asistir a esta, la fraternidad conflictual y contractual pone el énfasis en las instituciones estatales que deben corregir las desigualdades sociales aplicando el principio de fraternidad. El institucionalismo cambia las confianzas metafísicas por la certeza de que existe un poder coercitivo que puede garantizar el cumplimiento de la ley.⁶

6 El institucionalismo trascendental, como lo llama Amartya Sen, “se dedica de manera primaria a hacer justas las instituciones, por lo cual no se ocupa realmente de las sociedades reales” (Sen, 2010, 38).

Concluyo sosteniendo que las teorías de la justicia que pretenden recoger el legado de la fraternidad dejando de lado su trasfondo metafísico y sustituyéndolo por una antropología individualista y conflictual, están condenadas a un enorme trabajo de justificación. Una fraternidad basada en un contrato resulta un buen experimento mental para ilustrar las dificultades de la cooperación social, pero supone un uso forzado del término, dado que no aprovecha su enraizamiento en una práctica comunitaria que garantiza la motivación para la acción y ejercita a los individuos en sus deberes fraternos con el prójimo.

Así las cosas, la perspectiva postsecular parece adecuada, pues no descarta que del acervo religioso surjan energías para construir un consenso ético que contribuya a sostener a las democracias liberales del siglo XXI en su lucha contra la discriminación, la xenofobia o la destrucción del planeta. La fraternidad cristiana, articulada democráticamente, puede indicar el límite excesivo hacia el que deben tender las ciudades y la solidaridad entre ellas.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación “Fraternidad, justicia y democracia” (FFI 2012-33370). Agradezco las amables ayudas y recomendaciones bibliográficas de Umberto Ronga de la Università Federico II di Napoli.

Bibliografía

- Cassese, Sabino (1995): “L’aquila e le mosche. Principio di sussidiarietà e diritti amministrativi nell’area europea”, *Foro It*, V, pp. 373-378.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986): *Libertatis conscientia. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*. [Fecha de consulta: 27 de abril de 2018]. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html.
- Finkelkraut, Alain (2014): *La identidad desdichada*, Madrid, Alianza.
- Giubboni, Stefano (2012): “Solidarietà”, *Politica del diritto*, XLIII, 4, pp. 525-553.
- Grillo, Girolamo (2010): *Sommario della dottrina sociale della Chiesa*, Génova-Milán, Marietti.
- Habermas, Jürgen (2010): “Das ‘gute Leben’ eine ‘abscheuliche Phrase’. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie?”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 58, pp. 797-809.
- Hunyadi, Mark (2006): “Dangereuse fraternité?”, en: O. Inkova (ed.), *Justice, Liberté, Egalité, Fraternité: Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne* (pp. 153-172), Ginebra, Eyropa – Institut européen de l’Université de Genève.
- Le Goff, Jaques (2013): “Fraternità: un diritto che non esiste”, *Aggiornamenti Sociali*, 3/64, pp. 190-199.
- Massa Pinto, Ilenia (2011): *Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: “come se” fossimo fratelli*, Nápoles, Jovene.
- Munoz-Dardé, Veronique (2001): “Fraternidad”, en: M. Canto-Sperber (ed.), *Diccionario de ética y de filosofía moral*, México, FCE, pp. 655-659.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic.

- Pizzolato, Filippo (2012a): “Fraternità (principio di)”, en: *Digesto delle discipline pubblicistiche, V aggiornamento*, Torino, UTET, pp. 378-402.
- Pizzolato, Filippo (2012b): *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Roma, Città Nuova.
- Pontificio Consejo “Doctrina y Paz”. (2004): *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. [Fecha de consulta: 27 de abril de 2018]. Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html.
- Ratzinger, Joseph (2006): *Die christliche Brüderlichkeit*, Múnich, Kösel. (trad.: (2004): *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca, Sígueme).
- Ratzinger, Joseph / Benedicto XVI, (2009), *Caritas in veritate*. [Fecha de consulta: 27 de abril de 2018]. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_sp.html
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (2009): *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Rodotà, Stefano (2014): *Solidarietà. Un’utopia necessaria*, Roma-Bari, Laterza.
- Rossi, Stefano (2013): “Fraternità e mutualismo: forme nuove di un legame antico”, *Diritto Pubblico* 3, pp. 807-861.
- Sandel, Michael (2000): *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.
- Schlag, Martin y Mercado, Juan Andrés (2012): *Free Markets and the Culture of Common Good*, Dordrecht, Springer.
- Sen, Amartya (2010): *La idea de justicia*, Madrid, Taurus.
- Staiano, Sandro (2006): “La sussidiarietà orizzontale: profili teorici”, *Federalismi.it*, vol. 5, pp. 1-29.
- Taylor, Charles (1994): *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona.
- Velasquez, Manuel (1986): “‘Gaudium et Spes’ and the Development of Catholic Social-Economic Teaching”, en: J. A. Dwyer (ed.), *Questions of Special Urgency: The Church in the Modern World Two Decades After Vatican II*, Washington DC, Georgetown University Press, pp. 177-178.
- Viola, Francesco (2009): “Non c’è carità senza giustizia, non c’è giustizia senza carità”, en: *Carità Globale. Commento alla ‘Caritas in veritate’*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 63-77.
- Zamagni, Stefano (2007): *L’economia del bene comune*, Roma, Città Nuova.
- Zamagni, Stefano (2008): “Reciprocity, Civil Economy, Common Good”, en: M. Archer, P. Donati (eds.), *Pursuing the Common Good*. Ciudad del Vaticano, The Pontifical Academy of Social Sciences, Ciudad del Vaticano, pp. 467-502.
- Zamagni, Stefano (2009a): “Fraternità, dono, reciprocità nella *Caritas in veritate*, en: *Amore e verità. Commento e guida alla lettura dell’Enciclica Caritas in veritate*”, Milán: Paoline, pp. 71-103. (Trad: (2009), “Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*”, *Revista Cultura Económica*, XXVII, 75 / 76, pp. 11-29).
- Zamagni, Stefano (2009b): *Avarizia. La passione dell’avere*, Bologna, Il Mulino.
- Zamagni, Stefano (2013): *Impresa responsabile e mercato civile*, Bologna, Il Mulino.

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 reestructuración 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 incompreensión 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”. Consiguen 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 Gillemain.
- 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.

Fraternidad anárquica. La inflexión republicana de Marx

Anarchical Brotherhood. Marx's Republican Inflexion

EUGENIO MUINELO PAZ*

Resumen: apoyándonos en la rehabilitación por Antoni Domènech del concepto de *fraternidad*, pretendemos señalar la necesidad de reinterpretar hoy a la luz del mismo el pensamiento político de Marx. Tanto sus escritos de juventud como los de madurez brindan una teoría crítica del Estado y del Derecho que estaría animada por una insoportable inspiración ética. Esta nada tendría que ver con la tan denostada “moralización” de la política. Más bien, en la estela de Levinas, tendríamos a leerla como una *anarquía* de lo político que nos obligaría a complementar la tradición histórica del *republicanismo*.

Palabras clave: capitalismo, dominación, fraternidad, republicanismo, anarquía.

Abstract: this paper aims to pay attention to the necessity of reinterpreting today Marx's political thought in the light of the political concept of brotherhood, recently rehabilitated by Antoni Domènech. In his early writings, so much as in Capital, Marx offers a critical theory of State and Law, which would be, according to our reading, inspired by an ethical calling. That would have nothing to do with the so called “moralization of politics”. On the contrary, as Levinas has shown, it would be question more likely of an an-archy of the political, which will push us to complement the historical tradition of Republicanism.

Key words: capitalism, domination, brotherhood, republicanism, anarchy.

1. La fraternidad preterida¹

Desde los eruditos y penetrantes trabajos del malogrado Antoni Domènech no puede caber duda de que la fraternidad fue, de la tan cacareada tríada republicana, el valor más olvidado, el más sometido a un sistemático y deliberado ejercicio de obliteración histórico-conceptual. Es, pues, obligado partir de su obra para rescatarlo, reescribir su genealogía y su historia y, sobre todo, redescubrir las potencialidades que aún sigue albergando para pensar e intervenir la política hoy. Como sabemos por su espléndido *Eclipse de la fraternidad*, el

Recibido: 08/06/2018. Aceptado: 09/07/2018.

* Universidad Complutense de Madrid. Personal Investigador en el departamento de Filosofía y Sociedad. E-mail: emuine@ucm.es. Líneas de investigación: filosofía política, filosofía y sociología del derecho, filosofía y sociología de la religión. Publicaciones recientes: “El anarcorrepublicanismo marrano de Karl Marx” en *Política Común*, vol. 16 (2017) y “El Pablo de Žižek” en *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 21, nº 2 (2018).

1 El presente trabajo se inscribe en mi proyecto de tesis doctoral, hecho posible gracias a un contrato predoctoral UCM-Banco Santander (CT 17/17-CT17/18) en el marco del proyecto de investigación Biblioteca Saavedra Fajardo V (FFI2016-75978-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

núcleo vivo de la tradición republicana es la exigencia incondicional de que *todo* sujeto político se libere el yugo, no sólo de la *loi politique* de la dominación expresa, sino también, y sobre todo a partir de la emergencia de las sociedades capitalistas, de la *loi de famille* (travestida de *loi civil*) que rige tácitamente en el ámbito de la dominación económica.

La perspectiva histórica que nos ofrece Domènech es desde luego de un horizonte amplísimo y de una minuciosidad extrema. Así pues, su exposición completa excede con mucho lo que podamos abordar aquí, si bien no dejaremos de hacernos eco de sus hitos fundamentales. El primero de ellos es para Domènech la insólita elaboración por parte de Efiálfes de un programa de democracia plebeya radical en la Atenas del s. V a.C., desmantelado al poco de constituirse, entre otros factores, por la presión oligárquica y por las reticencias aristocráticas de los detentadores del saber, demasiado preocupados como estaban por pergeñar una pulcra e impoluta *koinonía politiké* incontaminada por la injerencia de los no posidentes (en realidad, del *dêmos* propiamente dicho)². Al hilo de la *Política* aristotélica, comenta Domènech que desde ella sólo la virtud o excelencia (*areté*) otorgaba la aptitud para el mando, y que todo aquel que estuviese a constreñido a vivir del fruto de su trabajo (esto es, carente de *eleuthería*, de toda actividad autotélica y no puramente instrumental) era por naturaleza incapaz de desarrollar la *areté*. Lo que de democrático pueda haber en Aristóteles sería, pues, siempre según Domènech, puro pragmatismo: su elaboración, tan preñada de consecuencias en el contexto de la República Romana, de la “constitución mixta” no sería sino una “*politeía*, una República en la que, sin excluir del todo al pueblo llano, quede asegurado el mando a las clases superiores” (Domènech, 2004, 51); en definitiva, una pátina democrática que disimulase y contuviese los conflictos, la *stásis* latente de una sociedad atravesada de unos antagonismos tan palmarios como inconciliables. Lo que inquietaba a Aristóteles tras la reforma efiálfica (una de cuyas claves de bóveda era la retribución de fondos públicos para los cargos políticos) era, no tanto que el plebeyo dejase de ser un *idiótes* ajeno a la vida pública de la *pólis*, cuanto que pasase a serlo, dedicándose a sus asuntos particulares, el virtuoso desengañado con la intrusión del intrínsecamente perverso *dêmos* en el ágora.

Asimismo, como apuntábamos, la República Romana experimentó un proceso similar de cierre oligárquico tras la promulgación en el 287 a. C. de la *Lex Hortensia*, verdadera conquista del ala plebeya frente al poder omnímodo del Senado. Aquí el lugar de Aristóteles lo vendrían a ocupar en el relato de Domènech los anticatilinarios: el *optimate* Cicerón y Salustio, siempre reacios a la plena integración política de “quien depende *civilmente* de otro, de [...] quien necesita del permiso de otro para poder vivir y navegar por la vida civil” (Domènech, 2004, 59). De inestimable relevancia para toda la ulterior evolución histórica de Occidente fue en Roma la formación de un dispositivo jurídico formal y abstracto capaz de disciplinar y moldear reticularmente la totalidad del cuerpo social. Se

2 Ha de notarse que es a través de la traducción latina como *societas civilis* que el término llegará a transmutarse (o quizás no tanto, si secundamos las críticas de Domènech) en la *civil society* historiada por Ferguson y apologetizada por Adam Smith, también ella una comunidad exclusivamente formada por los posidentes anclados en el “individualismo posesivo” que tanto Hegel como Marx atacaron con su noción de *bürgerliche Gesellschaft*. Si bien es cierto que estos (sobre todo Hegel) no podían por menos de ver en la *koinonía* aristotélica algo bien distinto: de hecho, la propia noción hegeliana de *Sittlichkeit* en la que el *bourgeois* y el *citoyen* vendrían a coincidir o integrarse dialécticamente, inspiradora inconfesa de más de una intuición marxiana, se deja derivar de ella sin demasiadas estridencias.

consideró que las deliberaciones e iniciativas plebeyas obstruían la armonización entre un expansionismo mercantilista cada vez más exacerbado (mayor abundancia de tierras y de mano de obra esclava) y un apego piadoso a las viejas tradiciones romanas del *ius civile*. Así, el republicanismo ciceroniano plasma una racionalidad aristocrática asentada sobre el presupuesto de la prioridad incuestionable del *consensus iuris* sobre la *multitudo* informe vinculada “de cualquier manera”, como se dice en *De republica*, 1, 25, 39: “La república es, por lo tanto, la cosa del pueblo (*res populi*). Sin embargo, pueblo no es toda unión de hombres congregados de cualquier manera (*hominum coetus quoquo modo congregatus*), sino la unión de una multitud asociada por el consenso del derecho y la común utilidad (*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*)”. El tránsito de la mera aglomeración caótica de hombres a una verdadera *societas* lo posibilita el establecimiento de un repertorio vinculante de normas y sanciones que regulen objetivamente las transacciones privadas de los *cives* entre sí. No en vano, las nociones más nítidamente definidas y articuladas de todo el derecho privado romano, de largo recorrido histórico, serán las de *propiedad* y *contrato*, mediadas por la difusa *aequitas* formal y simétrica que le era inherente a toda *persona* que entraba en una relación contractual con cualquier otra. Como es natural, el carente de *dominium*, de *domus*, quedaba excluido del juego de las relaciones igualitarias entre los *domini* (quienes *de facto* establecen el *consensus iuris*) y abocado a la inexistencia civil.

No obstante, a pesar de estas distorsiones aristocratizantes Domènech cree poder identificar algo así como un “*éthos* general de la libertad republicana del mediterráneo clásico”, vehiculado a través de la filosofía práctica griega y la jurisprudencia romana, y basado, en el plano de derecho privado, en el “respeto *absoluto* [...] de la voluntad de los libres” y en la “*indivisibilidad*” e “*inalienabilidad* de la personalidad libre”, así como, iuspublicísticamente, en la consideración del “Estado” como “una enorme *factio iuris*, merced a la cual el aparato administrativo de la República —...— se construía jurídicamente como un individuo libre más de la sociedad civil, completamente despojado de cualquier majestad” (Domènech, 2004, 77). Será en la Asamblea de 1789 donde eclosione verdaderamente el germen de tal *éthos* de la mano de la autoafirmación revolucionaria del Tercer Estado, si bien, como es sabido, sometido a distintas modulaciones. Dos, fundamentalmente: la del “pueblo llano” (en realidad, como agudamente entrevió Robespierre, un verdadero “Cuarto Estado”), volcado hacia la constitución de una sociedad de (recíprocamente, esto es, *fraternalmente*) libres e iguales, exenta de todo tipo de dominación vertical; por otro lado, el “pueblo burgués”, interesado en la disolución estamental y en la constitución de una sociedad de (formalmente) libres e iguales, dotada de una dominación sedicentemente neutral que impida el acceso material a la libertad e igualdad prometidas.

La consigna robesperriana de la “Fraternidad” aglutinaría en sí misma todo el programa democrático-radical que se opone, según la distinción diseñada por Montesquieu, no sólo a la intromisión de la *loi politique* en la *loi civil*, sino sobre todo al mantenimiento de una esfera socialmente invisible gobernada por la *loi de famille*, y de la que, en última instancia, proceden gran parte de nuestras categorías jurídicas, no siendo la “familia” sino el conjunto de los *famuli*, de los dependientes del *pater familias*, del *dominus*, único sujeto jurídico reconocido por el derecho civil. No es azaroso, pues, que el ideal ilustrado por excelencia haya sido el de la emancipación. ¿Qué significaba, en efecto, la *emancipatio* sino la transformación del

hijo de sujeto *alieni iuris* en sujeto *sui iuris*? La fraternidad nombraría así una suerte de emancipación universal, de muerte del Padre simbólico que interrumpiría el perpetuo ciclo patriarcal-patrimonial inaugurando el hermanamiento horizontal de todos los dominados.

Domènech dibuja de la siguiente manera los contornos regulativos de esa insistentemente anhelada comunidad de hermanos de horda ya “desprimitivizada”, ya hermanos sin Padre:

Pues por lo mismo que «fraternidad» quiere decir universalización de la libertad/ igualdad republicana, quiere decir también: elevación de todas las clases «domésticas» o civilmente subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales. Lo que implica: allanamiento de todas las barreras de clase derivadas de la división de la vida social en propietarios y desposeídos. Lo que implica: una redistribución tal de la propiedad, que asegure universalmente el «derecho a la existencia» (Domènech, 2004, 87).

Una vez más, el impulso republicano de la Constituyente se vio frustrado por el orden posnapoleónico jurídicamente cristalizado en el *Code Civil*, que mediante un ensamblaje subrepticio de *loi civil* y *loi de famille* logró hacer aparecer al desposeído (quien, en buena lógica, caería bajo la *loi de famille*) como posidente (como perteneciente, *eo ipso*, al ámbito de la *loi civil*): concretamente de esa mercancía tan *sui generis*, diseccionada genial y perspicazmente por Marx, que es la fuerza de trabajo. Por obra y gracia de esta prodigiosa transustanciación jurídica que es el fetichismo de la mercancía, un contrato entre libres e iguales se torna, en apariencia inexplicablemente (*Hic Rhodus, hic salta*, como reza la irónica y desafiante admonición que nos lanzaba Marx), en una forma de despotismo irrestricto nada más se traspone el intercambio de equivalentes inicial. La libertad civil, remedo desvaído de la *isonomía* antigua, se conjuga así con la más crasa subalternidad de quien pasó a llamarse “proletario”, nuda fuerza de trabajo y de reproducción social. Y en este punto matiza Domènech incluso las interpretaciones más agudas y lúcidas (Marx y Weber) del trabajo libre asalariado, según él imbuidas de un vestigio de liberalismo metodológico que les habría impedido constatar, más allá de la asimetría material del punto de partida en la negociación del contrato laboral (la cual no pasaría de ser una especie de dominación “implícita”), la violenta dominación estrictamente patriarcal (de ahí, nota pertinentemente Domènech, lo significativo de la metáfora del “patrón”) que se ejerce en el interior del proceso productivo mismo³.

3 Para hacerle justicia a Marx habría que tener en consideración también ciertos pasajes de su obra de madurez que servirían de contrapunto a una supuesta visión pacífica, desprovista de autoritarismo, de las relaciones laborales en el modo de producción capitalista, la cual tampoco es del todo tan extrañable de sus escritos de juventud como parece querer sugerir Domènech. En cualquier caso, el Marx maduro sostiene con firmeza que lo que supone la dominación en condiciones capitalistas no es su difuminación o atenuación, sino la férrea implementación sistémica y estructural de relaciones de dominación anteriormente dotadas de un carácter “personal” y “concreto”, pero que no dejan de ser igualmente despóticas (o, en un sentido jurídico, tal vez incluso más, si se piensa en la centralidad de una figura como la de la *conjuratio* en el cosmos jurídico medieval y protomoderno) al desprenderse del mismo. Sirvan como ejemplo los dos siguientes fragmentos, tomados de los *Grundrisse* y de *El capital* respectivamente: “Hasta tal punto estas relaciones externas [en el sentido de impersonales, abstractas, etc.] no son una remoción de las «relaciones de dependencia», que más bien constituyen únicamente la reducción de éstas a una forma general; son ante todo la elaboración del *principio general* de las relaciones de

Contra tal “familiarización” larvada de la sociedad civil, así como contra la reautonomización monárquica del Estado político, se dirigieron furibundamente las Revoluciones de 1848 y ese retoño suyo tardío que será la Comuna de París. Tal contexto de luchas enconadas contra y neutralización progresiva del potencial revolucionario del ideal de la fraternidad democrática (“civilización” tanto de la *loi politique*, servidumbre supracivil, como de la *loi de famille*, servidumbre subcivil) será el humus histórico-cultural en el que fermenta la reconstrucción socialista de la tradición republicana revolucionaria concebida por Marx bajo el rótulo de “comunismo”. Y es que el propio Marx, si bien escéptico ya hacia el uso ideologizado de la noción de fraternidad como mixtificación burguesa y nivelación aparentemente democratizante de propietarios y desposeídos, no puede por menos de ser tenido por uno de los mayores adalides con los que la causa histórica de la fraternidad haya contado jamás.

2. El republicanismo de Marx y la crítica de la dominación

El sentido histórico-conceptual de la fraternidad que hemos querido explorar en lo anterior llega a su madurez autoconsciente según Domènech en la I Internacional y su proyecto, abanderado en primera persona por Marx, de una “federación fraternal” de las clases trabajadoras de los distintos países con vistas a la republicanización de la vida colectiva (deposición del aparato estatal como excrecencia de la sociedad civil: esto es, la célebre y no siempre correctamente entendida “extinción del Estado” a la que tendremos ocasión de regresar) y del modo de producción (asociación entre libres e iguales para una apropiación común de las fuerzas productivas). Pues bien, antes de pasar revista a cómo se recoge esta tradición republicana de la democracia fraternal en los escritos históricos de Marx y a cómo impregna indirectamente, como a su través, la rigurosa analítica de las formas económicas que es *El capital*, hemos de situarnos en el punto crítico del itinerario marxiano en que por vez primera asoma la noción de una “verdadera democracia” en toda su radicalidad: el escrito del 43 en torno a la *Crítica del derecho político de Hegel*, sobre cuya ineludibilidad para la comprensión de lo que en Marx pueda haber de republicano nos ha llamado la atención con su acostumbrada maestría Miguel Abensour.

Vaya por delante una advertencia acerca de lo complejo y poco obvio del gesto teórico que supone un libro como *La democracia contra el Estado*: si Marx nos sigue interpelando hoy acuciantemente es por su sostenida voluntad de revelar lo inaceptable de una institución, el Estado, cuya finalidad sea, no tanto la de absorber y totalizar la multiformidad equívoca, conflictiva y plural del cuerpo social (el Estado racional de Hegel y su caricatura totalitaria), cuanto sobre todo, y ello es lo relevante hoy, la de obturar, aparentando dejar libre curso a las iniciativas y movimientos sociales y “representarlos” espectacularmente, la autopercepción por

dependencia personales” (Marx: 2007, 92); y, al respecto del despotismo autoritario fabril al que se ven sometido los trabajadores a pesar de las tendencias hacia la socialización del trabajo propias del modo de producción capitalista: “La conexión entre sus funciones, su unidad como cuerpo productivo global, radican *fuera* de ellos, en el capital, que los reúne y mantiene cohesionados. La conexión entre sus trabajos se les enfrenta idealmente como *plan*, prácticamente como *autoridad* del capitalista, como poder de una voluntad ajena que somete a su objetivo la actividad de ellos. Por consiguiente, si conforme a su contenido la dirección capitalista es dual porque lo es el proceso de producción mismo al que debe dirigir -de una parte proceso social de trabajo para la elaboración de un producto, de otra, proceso de valorización del capital-, con arreglo a su forma esa dirección es *despótica*” (Marx: 2010, 403).

parte de la sociedad de su politicidad misma. Tal sería el “Estado democrático”, clamoroso oxímoron para Abensour y, no en menor medida, para Marx. Como para Lefort y Rancière (y otros aún más egregios como Maquiavelo: no en vano reza el subtítulo de la obra, en guiño simultáneo a Lefort y Pocock, “Marx y el momento maquiaveliano”, que se suma al de Clastres del título principal), el antagonismo y la división insuturables constituyen para Abensour el núcleo más íntimo de lo político, cuya verdad “insurgente”, “salvaje”, sería la apertura irreductible de lo social en la experiencia democrática radical, no clausurable ni encorsetable en el lecho de Procusto del tan confusamente esgrimido en nuestros días “Estado de Derecho”. Abensour es sensible, no obstante, al peligro de maniqueísmo que entraña la dicotomía empleada con profusión por Castoriadis entre lo *instituyente* y lo *instituido* y no quiere ceder a lo que él, imputándose a Buber, denomina un “anarquismo «burdo»” (Abensour, 2017, 33), una mera inversión del esquema hegeliano en el que una sociedad espontánea y naturalmente “buena”, una vez despojada del caparazón político-estatal, se reconciliaría definitivamente consigo misma⁴. Abensour, en la senda de Marx, busca todo lo contrario: *repolitizar la sociedad* ante la amenaza inminente, profetizada en su día por Carl Schmitt, de su neutralización consensual-gestionariamente consumada. Pero, contra Schmitt, tal estrategia no pasa por un robustecimiento catecónico del Estado clásico hobbesiano, sino por la invención de espacios *políticos no-estatales*, por la revivificación del sujeto *real* de lo político: el *dêmos*, incategorizable en la tríada hegeliana de familia, sociedad civil y Estado, y como permeándola a toda ella transversalmente, que, en su pura irrupción y autodeterminación (eso sí, nunca coincidente consigo mismo, sino escindido, autocuestionándose permanentemente sin osificación ni identificación algunas que lo fijen), desborda los límites y horada la estructura de toda forma de dominación (mal llamada) política.

“*Desorden fraternal*”, “no-dominación”, “vínculo político no coercitivo” (Abensour, 2017, 40): tales son algunas de las precarias expresiones, por lo que de meramente negativas tienen (pero, ¿cómo tematizar positivamente lo *no-dicho* de la historia?), de las que Abensour se vale para dibujar esa difícil comunidad política ayuna de dominación y ajena a la forma-Estado. Y es que, efectivamente, en el Marx del 43 estaba en cuestión precisamente la posibilidad de inaugurar un discurso sobre lo político irreductible a formas filosófico-políticas anteriores. Ello es lo que lo emparenta con Maquiavelo, y no tanto la tradición del humanismo cívico florentino escrutada por H. Baron y Pocock. También Maquiavelo quiso desestabilizar y subvertir el doble dispositivo que recorre toda la tradición de la filosofía política: por un lado, la delimitación y diferenciación escrupulosas del ámbito de la teoría con respecto al de la praxis que hagan subsumible esta en aquella, y, por otro lado, la concep-

4 No se trata, pues, aclara Abensour en el prólogo a la edición italiana ante las críticas suscitadas por su obra, de un anti-institucionalismo indiscriminado, sino de una *institución de la libertad y de la no-dominación*: “la democracia insurgente, lejos de ser por principio hostil a cualquier institución y a toda relación con el pasado, es selectiva. Llevada como cualquier movimiento político a inscribirse en el tiempo, distingue entre las instituciones que favorecen la acción política del pueblo y las que no la favorecen. El criterio para su decisión es la no-dominación. No hay antagonismo sistemático entre la democracia insurgente y las instituciones, siempre y cuando estas trabajen por conservar ese estado de no-dominación y actúen como diques de contención del deseo de dominar de los grandes, y hagan posible, haciéndolo, las experiencias de libertad del pueblo” (Abensour, 2017, 42).

ción de la política necesariamente como dominación *de...sobre...* que ponga fin al tumulto originario en el que, por el contrario, consiste más bien el *vivere civile* para Maquiavelo.

En el anti-teoreticismo (que no irracionalismo, evidentemente, sino justamente de una racionalidad filosófica inusitadamente penetrante, fuera de lo común) de Marx no conviene aquí detenerse demasiado, aunque no quiero dejar de notar que, atravesando como atraviesa la totalidad de la obra marxiana, está también presente en el manuscrito del 43, donde resuena irónicamente el retruécano, esa figura retórica tan cara a Marx para poner de manifiesto las inconsistencias de aquello que combate, de que en la filosofía hegeliana del derecho lo que verdaderamente impera “no es la lógica de la cosa [esto es, del Derecho y del Estado], sino la cosa de la lógica” (Marx, 1982, 331), de que la racionalidad, la sustancialidad, la subjetividad, etc., del Estado en Hegel no son más que aplicaciones *ad hoc* del grandioso aparato conceptual desplegado en la *Ciencia de la lógica*, pero que igualmente pueden servir para dar cuenta de cualesquiera fenómenos por muy dispares que sean (la revolución de los planetas, la fotosíntesis o la tragedia griega, por ejemplo). Pero como siempre, Marx no se enmaraña aquí en una disquisición puramente epistemológica al desenmascarar que “Hegel, en vez de concebirlos [los predicados] como predicados de sus sujetos, sustantiva los predicados y luego, mediante una operación mística, los convierte *a posteriori* en sus sujetos” (Marx, 1982, 336): si denuncia el carácter abstracto de los conceptos fundamentales de la teoría política de Hegel es porque de él se derivan posiciones “prácticas” (en puridad, no serían tales, pues la praxis en Marx no se deja pautar por teoría alguna) radicalmente incompatibles con la autodeterminación real del pueblo de la que dimanaría la “verdadera democracia”. Caso paradigmático sería sin lugar a dudas el de la soberanía estatal: si prescindimos de su sujeto *real*, todos los hombres de carne y hueso que *de facto* detentan el poder (mas no en el sentido del contractualismo, ni rousseauiano ni hobbesiano: el individuo es *siempre ya* social, no ingresa en la socialidad desde una renuncia a su supuesta potestad “natural” radicalmente individual; aquí nos movemos más bien, tal vez, tras la pista de La Boétie: el *tous Un* soberano no es tal sino por la segmentación idiotizante de los *tous uns*), y partimos de su esencia objetivada e independiente de él (*la* soberanía), podremos luego resubjetivizarla y como incorporarla, encarnarla en la figura de *un* sujeto determinado que pasaría a diferenciarse de *todos* los demás. Este, huelga decirlo, no tiene por qué ser siempre *uno* físicamente, como bien diagnóstico Lefort en su crítica del totalitarismo como incorporación imaginaria, pero sí en el caso del monarca constitucional hegeliano que Marx tiene aquí en mente.

Marx asiente únicamente a la premisa menor del silogismo político hegeliano, que podríamos desgranar de la siguiente manera: 1) existen *la* personalidad y *la* subjetividad (entiéndase: del Estado); 2) personalidad y subjetividad sólo pueden ser predicados de la persona del sujeto; *ergo*, 3) la persona es *Uno*, es realización concreta de la esencia *una* de la personalidad y de la subjetividad, y *una* será la persona que encarne la soberanía (*la* personalidad y subjetividad del Estado). Con ello, protesta Marx, Hegel nos introduce de contrabando una ontología totalizante y unitaria que imposibilita de todo punto la ontología plural democrática. Por el contrario, “debiera proseguir Hegel, lo *Uno* sólo tiene verdad pura y simplemente como *muchos unos*. El predicado, la esencia, jamás agota las esferas de su existencia en *un Uno*, sino en *muchos Unos*” (Marx, 1982, 340). El sujeto real concreto *existente* es siempre ya sujeto-con, excéntrico, incapaz de reunir en sí mismo sin resto toda

su propia sustancialidad. Y a un sujeto tal a Marx no le duelen prendas en atribuirle el nombre de *pueblo*: comunidad tan “metafísicamente” imposible como “políticamente” necesaria, diseminada en la serie imprevisible e iterable *in infinitum* de los “muchos Unos” a la que no cabe oponer ni cabe subsumir en ninguna “soberanía”.

En una intuición fulgurante, Marx le reconoce a Hegel que, en efecto, “si la soberanía *existe* en el monarca, resulta una necesidad hablar de una soberanía antagónica en el pueblo, *ya que el concepto de soberanía excluye la posibilidad de una existencia doble* [léase: plural] y, *más aún, antagónica*” (Marx, 1982, 341-342; cursiva nuestra). Así pues, aunque el propio Marx no lo formule así, seducido como estaba por la potencia semántica de la consigna revolucionaria de la “soberanía popular”, nos topamos con una disyunción excluyente: o democracia o soberanía (Estado), *tertium non datur*. Dado que lo político consiste en el antagonismo íntimo e igualitario del pueblo consigo mismo, todo intento por bloquearlo subordinando alguno de sus elementos al orden *formalmente* político del Estado (la Constitución) es, por ello mismo, despolitizante: aniquila la dimensión propiamente *constituyente* del *dêmos* en aras de su esquematización constitucional pasiva. Contra el “pueblo” de la Constitución (equivalente, sin demasiadas fricciones, a la *sociedad civil* burguesa, “impolítica” en sí misma y sólo pseudopolitizada mediatamente a través del trampantojo de la “representación”), por tanto, la *constitución del pueblo*. Es en ese sentido en el que Marx tilda a la democracia de “*enigma* resuelto de todas las constituciones” (Marx, 1982, 343): en ella, el principio formal de las mismas (la orientación hacia el “interés general” determinada por unas directrices que la multitud, cuyo interés se trata precisamente de favorecer, ha recibido externamente del poder racional del Estado) deviene principio *material*: la multitud se dota a sí misma de ese poder y anula la distinción abstracta e ideológica entre *bourgeois* y *citoyen*. Ello implica que el Estado se revele, no como instancia de lo universal, sino como “contenido *particular*”, como puro aparato administrativo, podríamos decir, para la subvención de las necesidades organizativas del *dêmos*, perdiendo de tal manera su carácter propiamente *político*, el cual vendría a desplazarse hacia la autodeterminación misma, siempre lábil e imprevisible, del pueblo.

He aquí un párrafo de pasmosa actualidad, casi dos siglos después, cuando imperan y proliferan regímenes democráticos (sedicentes “Repúblicas” algunos de ellos, para más inri) más o menos homologados por todo el orbe:

En todos los Estados distintos de la democracia, el *Estado*, la *ley*, la *Constitución* son lo dominante, sin que realmente dominen, es decir, sin que penetren de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas. En la democracia, la *constitución*, la *ley*, el *Estado* mismos son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste, en cuanto es *constitución política* (Marx, 1982, 344).

El Estado político ha de dejar de pretender ser, por tanto, la racionalización formal (condensada por antonomasia en el aparato burocrático) del por sí mismo caótico y sumido en el *bellum omnium contra omnes* Estado “material”, empírico. Ha de manifestarse por fin como la “*ilusión política de la sociedad civil*” (Marx, 1982, 374), pues en el fondo ni el soberano, ni el funcionario, etc., son otra cosa que personas *privadas* autorizadas y legitimadas a llevar la gerencia de los asuntos “generales” por el orden constitucional positivo, dentro del cual ha de enmarcarse necesariamente toda acción del poder legislativo, y que, en consecuencia, se

pliegan a la lógica no-política de la dominación y a su desactivación de la potencia política de lo social. Pero, y esta es la gran artimaña del Estado hegeliano (que no es para Marx sino la más lograda descripción y teodicea filosófica del Estado moderno *tout court*), lo que se pasa por alto presuponiendo la validez *a priori* del orden constitucional es que, a su vez, “la constitución se hallaría *hors de loi* si se hallara fuera del poder legislativo” (Marx, 1982, 367), si se hurtase a la insistente (*an-árquica*, como veremos) exigencia democrática por parte del pueblo de estar en condiciones de implicarse y formar parte activa de su propia constitución política.

De lo dicho hasta aquí se colige con meridiana claridad que Marx se alinea expresamente en la tradición democrático-popular que Domènech nos ha ayudado a desempolvar del archivo oculto de la historia. Es por ello que no debe sorprender que el texto del 43 conduzca en línea recta, pasando por la crítica de la recomposición burguesa tras (y a través de, como se interpreta con clarividencia en *El 18 Brumario*) las embestidas de 1830 y 1848, al elogio entusiasta y sincero de la Comuna de París. En ella leyó Marx la nunca antes acometida tentativa de subvertir los fundamentos mismos del Estado como forma de dominación y de apuntar directamente, sin enredarse en los mecanismos ideológicos de la representación que paralizan las tendencias revolucionarias inherentes al sufragio universal, a su “carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social y de máquina del despotismo de clase” (Marx, 2014, 32). Una toma de poder animada por un tal espíritu republicano (recordemos: lo que Marx propugna es una *politización* de la sociedad) dista mucho de poder ser reducida a mero “golpe de Estado”, a mera sustitución de una forma de dominación por otra; de ahí la reivindicación por parte de los proletarios insurrectos de una “república social”, no meramente “política” (en el sentido degradado de la expresión que, como hemos visto, se deja traducir por “formal” o “estatal”), la cual en realidad “no expresaba más que el vago anhelo de una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república” (Marx, 2014, 35).

El pueblo en armas contra el ejército permanente y el cuerpo policial ajenos e independizados de la propia sociedad civil al servicio del *statu quo*; funcionarios electos por sufragio universal, responsables y revocables en todo momento, contra la sumisión del funcionariado al poder del Estado que le había alumbrado y que le había otorgado un cargo al que se afe-rraba con rígida obstinación, ... Podrían añadirse innumerables innovaciones estrictamente *institucionales* que la Comuna haya aportado (enseñanza gratuita y libre de injerencias ideológicas, por citar un último e importantísimo ejemplo), pero el denominador común de todas ellas era sin duda la *comunalización*, la descentralización política e institucional de la *nación*, la cual, lejos de implicar su desmembración (de hecho, en ningún momento se puso sobre la mesa la abolición del “Gobierno” central, por mucho que, eso sí, se decretase su exención de todo poder soberano), como argüían aviesamente los adversarios del pueblo, contribuía a su propia formación como tal:

No se trataba de destruir la unidad de la nación sino, por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad independiente y situada por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrescencia parasitaria (Marx, 2014, 37).

Excrecencia parasitaria que no hacía sino perpetuar la esclavitud social de los productores bajo la fachada de su emancipación sedicentemente política. Es por ello que la realización verdaderamente *política* de la nación conduce inexorablemente, a través de la despolitización del Estado y la repolitización de la sociedad, a la erradicación de la propiedad privada de los medios de producción (que es la que posibilita la dependencia y la dominación en el régimen de igualdad jurídica del trabajo “libre” asalariado) y a la asociación “republicana” de productores libres e iguales.

Si secundamos la propuesta hermenéutica de Nicos Poulantzas, habrá que reconocer que también en el propio *Capital*, a despecho de ser una descripción científica de la *matriz* del modo de producción capitalista y un análisis explícito de su *nivel* económico, “las otras instancias -lo político, lo ideológico- están *mu*y presentes [...], pero en cierto modo *en hueco*, por sus efectos en la región económica” (Poulantzas, 2007, 14). Es más, nos atreveríamos a aventurar, en *El capital* hay también “en hueco”, no sólo una teoría del Estado capitalista, sino un desfundamiento crítico de toda posible noción autónoma y separada de Estado que no sería sino la impronta republicana que desde su temprano enfrentamiento con Hegel modula y orienta todo su pensamiento. De *El capital* se desprende con suficiente evidencia que el Estado, en su autonomía específica con respecto a las demás instancias del modo de producción capitalista, desempeña el papel decisivo de contener dentro de un marco institucional y jurídico soportable el conflicto de clases (en realidad mediante una premeditada y calculada *no-intervención* que se limita a fijar y a dotar de vigor a un “sistema” de derecho que regula la totalidad de las relaciones sociales vertebrándola sobre ciertas nociones fundamentales: sujeto, propiedad, contrato, intercambio, etc.), erigiéndose así en el factor más relevante de la cohesión social, en sutil conjunción con sus aspectos *técnico* y específicamente *ideológico*. Cabría declinar de otro modo, por lo demás, la percepción de lo que hay de político en *El capital* transmitida por Poulantzas: lo político no es propiamente el modo en que el Estado mantiene latente el conflicto; como hemos insinuado ya en la estela agonista de Rancière y Lefort (quienes, dicho sea de paso, interpretaron a nuestro modo de ver erróneamente la concepción marxiana de la “sociedad sin clases” como un ideal más de sociedad reconciliada consigo misma, autotransparente y “metapolítica”, sin reparar en la veta republicana en la obra marxiana que estamos intentando desenterrar y que habría que restituírle de una vez), lo político no es sino el conflicto, el disenso mismo: condición de posibilidad de la emergencia de toda novedad histórica, de toda apertura de lo social.

El Estado capitalista conseguiría más bien suspender lo político mediante un peculiar *efecto de aislamiento* operado por un armazón jurídico-ideológico centrado en la categoría de “individuo desnudo” que Marx acertó a identificar en los *Grundrisse* como presupuesto conceptual e histórico de la formación social capitalista (categoría que ha de retrotraerse al carácter formal y abstracto del derecho privado romano, verdadera matriz histórica, a través de sus fluctuantes evoluciones medievales y de su conmixtión con el derecho canónico en lo que se dio en llamar el *ius commune*, del derecho moderno). Tal efecto consistiría en que “las estructuras jurídicas e ideológicas -...- instauran, en su nivel, a los agentes de la producción distribuidos en las clases sociales en «sujetos» jurídicos y económicos, y tiene como *efecto*, sobre la lucha económica de clases, ocultar, de manera particular, a los agentes sus relaciones como relación de clase” (Poulantzas, 2007, 159). La compraventa de *fuerza de trabajo*, piedra angular en la arquitectónica del capital y verdadera *differentia specifica* que este trajo consigo,

se caracteriza eminentemente por el hecho de que quien la vende es *propietario* de ella, no se enajena sí mismo completamente en el contrato laboral a la manera del esclavo, sino que la pone a disposición de su comprador transitoriamente para que este, durante ese ínterin, haga un *uso* temporal de ella en la producción de *otras* mercancías que encarnen un valor de cambio mayor que aquel por el cual se apropió de la fuerza de trabajo. Pero, como dictamina un *locus classicus* marxiano, “él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de *poseedores de mercancías* dotados de los mismos derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son *personas jurídicamente iguales*” (Marx, 1984, 204). Por qué uno aparezca como poseedor de esa extraña mercancía que es su propio tiempo de vida y el otro como poseedor de dinero es un *factum brutum* que, como tal, carece de toda inteligibilidad o razón de ser ulterior (siempre y cuando no *historicemos* esa relación, que es justo lo que se propuso Marx).

La perversión de la dominación capitalista reside, pues, en lo que podemos llamar la consumación de su carácter ideológico mediante su *desideologización material*: se presenta en cierta medida como inexistente, estando como están dominante y dominado nivelados en el plano jurídico (y, ¿qué es la perversión sino una relación puramente negativa e imaginaria con la Ley que torna esta aún más férrea y constrictiva?). No hay factores, ya sean de índole natural (el esclavo era mero *instrumentum vocale* “por naturaleza”), ya de índole estamental (siervos de la gleba), que pudieran justificar una asimetría entre ambos. En cambio, como es sabido, la dependencia y la dominación en las formaciones sociales precapitalistas eran inmediatas y explícitas, socialmente identificables, jurídico-políticamente sancionadas y, por añadidura, revestidas de una cobertura ideológica (religiosa, fundamentalmente) que las legitimaba. En condiciones capitalistas, como hemos apuntado, la dominación y la dependencia no son menos inmediatas: el capital, trabajo muerto acumulado, domina el trabajo vivo de manera directa, pero tal dominación tiene lugar extrajurídicamente y fuera de todo desdoblamiento ideológico. ¿Cómo ocurre ello? El jurista marxista E. Pašukanis nos legó al respecto algún un atisbo iluminador: el Estado no es simplemente el “aparato de la clase dominante”; es una “fuerza impersonal” que

no media cada relación de explotación, puesto que el asalariado no está obligado política y jurídicamente a trabajar para un patrón determinado, sino que vende formalmente su fuerza de trabajo por medio de un libre contrato. [...] Las relaciones de dominación y de servidumbre pueden así existir igualmente en el modo capitalista de producción, sin separarse, por tanto, de la forma concreta bajo la cual aparecen: como dominación de las relaciones de producción sobre los productores. Pero dado que precisamente no aparecen aquí bajo una forma enmascarada [...] pasan inadvertidas a los ojos de los juristas” (Pašukanis, 1976, 120-121).

Como en *La carta robada* de Poe, la dominación capitalista se hace inexpugnable de puro clamorosa y evidente, mientras que el poder del Estado idealmente no implica sino una coacción abstracta, general, objetiva e imparcial que protege a todos los miembros suyos que entren en relaciones jurídicas entre sí. Escrita hace casi un siglo, la obra de Pašukanis, pese a lo tosco en ocasiones de su lenguaje, no ha perdido un ápice de su vigencia, y creo que todos podremos reconocer en ella algo de lo difuso, volátil y obscuro de la gobernanza neoliberal.

Mucho más recientemente, y centrándose no tanto en la forma jurídica cuanto en las nociones basales de *valor* y *capital*, Moishe Postone ha propuesto que el carácter “abstracto” de la dominación capitalista se debe a que la independencia jurídica de las personas distorsiona el hecho de que el tiempo de vida que se entrega a la producción se homogeneiza y se descualifica, pues la propia dinámica del valor (*histórica*, recordemos, no natural y eterna, como quisieron los economistas liberales y algunos marxistas) succiona, para reproducirse y revalorizarse, *cada vez más* tiempo abstracto (trabajo “social”, el vivo y el muerto, que no es el de este o aquel trabajador presionado por este o aquel capitalista, y que es la fuente última del valor y del plusvalor, por muy velada que esté por la pseudo-equivalencia salarial), constituyendo una forma de dominación que

no puede ser suficientemente aprehendida en tanto dominación y control de la mayoría de las personas y de su trabajo por unos pocos. En el capitalismo, el trabajo social no es sólo *objeto* de dominación y explotación sino que es, en sí mismo, el *territorio* esencial de la dominación. El modo impersonal, abstracto y «objetivo» de dominación característico del capitalismo está en relación intrínseca con la dominación de los individuos *por* su trabajo social (Postone, 2006, 186).

El paso de *El capital* en que esto se tematiza de una manera más explícita es sin duda el capítulo, de tan prolongada y sostenida *Wirkungsgeschichte* (Lukács, Sohn-Rethel, Borke-nau,..., casi cabría decir que hasta Žižek y su sagaz relectura lacaniana de la ideología), sobre el fetichismo de la mercancía, el cual no consistiría sino en una objetivación ontologizante de lo que son relaciones sociales históricamente determinadas. Lo que aquí nos interesa es que, en una formación social estructurada exclusivamente *en torno al y a través del* intercambio de mercancías (y tal fue “la gran transformación” de que nos habló Polanyi), el trabajo abstracto, independiente por completo del producto al que haya podido dar lugar (o, lo que viene a ser lo mismo, la abstracción uniformizante del tiempo de la vida de los individuos: verdadera “sustancia” del valor), deviene la forma privilegiada de mediación social, de relación con el otro: esta se reduce, por ende, a la adquisición de algunos de sus bienes para mi uso como contrapartida de una parte del valor de cambio que a mí me granjea la venta de mi fuerza de trabajo. Pues, evidentemente, la sociedad capitalista no está compuesta de robots ni de ángeles, y en última instancia el producto ha de ser *consumido*: valor de uso y valor de cambio, no obstante, son dos caras de la misma moneda, la forma-valor; y esa mercancía tan peculiar y enigmática que es la fuerza de trabajo, para ser consumida, abandona ese “*Edén de derechos humanos innatos*” que es la esfera de la circulación y en el que imperan “la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*”, e ingresa en “la oculta *sede de la producción*” (Marx, 1984, 214). Es en la esfera de la producción donde propiamente se valoriza el valor y se reproduce el capital a escala ampliada, imprimiéndole a la totalidad social una dinámica y una dirección (generando tiempo *histórico*, aun a su pesar⁵) de autovalorización incesantes que entra en conflicto con el carácter puramente abstracto y monótono del tiempo del que dicha dinámica se alimenta para subsistir.

5 “La dialéctica, en la que cada nuevo nivel de productividad es redeterminado como nivel básico del marco temporal abstracto de referencia que funciona como una norma coaccionadora socialmente general, puede ser conceptualizada como un proceso por el cual el carácter social del trabajo, en tanto actividad productiva, se convierte estructuralmente en un atributo de la totalidad, totalidad que, aunque esté constituida por la práctica

A la manera de la cura analítica, sólo es posible aprehender la *historicidad* de la formación social capitalista (y, en consecuencia, desprenderse de ella como *destino*) al reparar, como nos indica Postone, en su *dualidad* constitutiva y autodestructiva, mas no en el sentido un tanto obtuso y determinista de Rosa Luxemburg y Henryk Grossmann, sino en uno secretamente emparentado con la *ambivalencia* freudiana: “*El capital es la forma alienada de ambas dimensiones* [abstracta como valor y concreta por su carácter social] *del trabajo social en el capitalismo*, enfrentada a los individuos como Otro totalizador y extraño” (Postone, 2006, 449). Sólo desde la perspectiva de la crítica y de la historicidad podremos caer en la cuenta de que toda totalización es fallida (e intrínsecamente injusta), de que el crimen, por decirlo con Jorge Alemán, nunca es perfecto: toda formación social estará transida de dominación única y exclusivamente mientras la propiedad y Bentham no sean sustituidos en el Edén de la circulación por la *fraternidad* preterida. De que ello siempre será *posible*, aunque sólo sea *utópicamente* posible, nos ha dejado constancia la “extravagante hipótesis” de Emmanuel Levinas.

3. La “extravagante hipótesis” de un republicanismo anárquico

Han de tomarse las apresuradas líneas que siguen más bien como un bosquejo que incite a una ulterior investigación, en modo alguno como consideraciones conclusivas. Una interrogación será la última palabra: ¿cabe reducir la torsión marxiana de lo político a la tradición del republicanismo canónico cuyo marco histórico nos ofrece Domènech? Nuestra sospecha es que en cierto modo lo excede, que la fraternidad que se transparenta en Marx remite a una de las fuentes que la tradición política ha cegado deliberadamente por lo que de desestabilizador para su autorreferencialidad concéntrica en ella pudiera esconderse: la revelación bíblica. Desde luego, la tesis no es novedosa. Benjamin, Bloch, J. P. Miranda, Dussel, entre otros muchos, la han ensayado con diversa fortuna. Por otra parte, contradice la sólida argumentación histórica de Domènech, quien, haciéndose eco de las increpaciones maquiavelianas a la Iglesia, realiza en *De la ética a la política* una impenitente crítica del “apoliticismo” paulino como germen de una funesta domesticación de las poblaciones que las hará dóciles y pusilánimes. No es este el lugar de revisarla, pero desde luego la literatura reciente sobre el tema (Taubes, Badiou, Agamben, Žižek,...; por nuestras latitudes, J. L. Villacañas) daría pie a la discusión.

En cualquier caso, no pretendo ni mucho menos con estas someras indicaciones, lo cual por fuerza habría de ser deshonesto, “judaizar” a Marx, condición de la que él renegó expresamente, sino captar las resonancias vivas, metamorfoseadas por ese proceso cultural aún no bien entendido que fue la asimilación, de una “tradición oculta” que piensa el saber, lo político y, en general, la (in)condición humana *de otro modo*. Abensour extracta de la obra de Levinas, tal vez la más sólida traducción a lenguaje filosófico de la tradición del

social, se opone y domina a los individuos. En este sentido la dimensión abstracta del trabajo se «apropia», por así decirlo, de la dimensión concreta” (Postone, 2006, 449). La autocontradictoriedad del capital no es de orden, pues, ni lógico ni ontológico, no nos garantiza su necesario “derrumbe”: consiste en que desata, con su tendencia hacia la autovalorización incesante, una dinámica *histórica* por su misma naturaleza contraria a la dominación *abstracta*. Que ésta siga estando guiada por el “sujeto automático” sólo depende de que este siga siendo capaz de absorber abstractivamente el trabajo concreto de los individuos vivientes. Pero no es *a priori* vaticinable ni que lo siga siendo ni que no.

profetismo ético judío con la que contamos, algo así como una “extravagante hipótesis”: lo político como limitación, no de la *violencia*, sino de la *responsabilidad* hiperbólica para con el otro mediada por la llegada del tercero que introduce la medida y la justicia (no abstractas, sino dirigidas a una singularidad intransferible, pues seguimos estando ante un *otro del otro*: imposible no evocar aquí la *Crítica del programa de Gotha*); lo político como “el tiempo del paso de la disimetría de la relación ética a la reversibilidad entre ciudadanos” (Abensour, 2007, 302), reversibilidad siempre tensionada por lo *anárquico* y *u-tópico*, por lo irreducible a principio, de la relación ética, de la *proximidad*: relativización de lo político que es más su fisura y sobredeterminación internas que esa reducción a una instancia ajena (la “ética”) que buscan ciertas lecturas ideologizantes de Levinas. En los intersticios de lo político se abre una exigencia infinita: la de un “*más allá del Estado en el Estado*”, como Levinas intituló una de sus lecturas talmúdicas. En él ha de seguir reverberando, por muy tenuemente que sea, el emplazamiento que, contra todos los presupuestos de la “antropología” liberal, el otro me hace antes de todo consentimiento o compromiso por mi parte, “antes de cualquier relación contratada” (Levinas, 2003, 148). Es en este sentido *dia-crónico*, irrecuperable e intematizable por el saber, que la inyunción bíblica de amar al prójimo lo convierte, “de golpe”, en mi hermano, más allá de toda biología, de todo parentesco y de todo melifluo humanitarismo, y desbaratando la lógica irrefrenable del *conatus* individualista posesivo:

Aquí la fraternidad precede a la comunidad del género. Mi relación con el otro en tanto que prójimo confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones humanas, en tanto que humanas, *proceden* del desinterés. [...] Ello quiere decir de modo concreto y empírico que la justicia no es una legalidad que rige las masas humanas, de la cual se saca una técnica de «equilibrio social» poniendo en armonía fuerzas antagónicas, lo cual sería una justificación del Estado dejado a sus propias necesidades. [...] La justicia, la sociedad, el Estado y sus instituciones –los intercambios y el trabajo comprendido a partir de la proximidad–; todo ello significa que nada se escapa al control propio de la responsabilidad del uno para con el otro. Es importante encontrar todas estas formas a partir de la proximidad, en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta (Levinas, 2003, 239).

Cabría leer, para concluir, este texto como una suerte de “manifiesto” republicano que invierte por completo las coordenadas metafísicas, psíquicas, morales, jurídicas y económicas desde las que pensamos la política y nuestra vida en común al menos en dos sentidos: rebatiendo que la praxis tenga un “principio” (el “saber”, el “interés”, ...) y revelando su (in)condición an-árquica, sólo sostenida por la “proximidad” del prójimo y la justicia intematizable que brota de la coordinación horizontal de los distintos “otros”. Pero, ciertamente, se trata de un republicanismo aún por venir, cuyo barrunto en la obra marxiana, que aquí hemos intentado desplegar, tal vez sea uno de los acicates que nos sigan exhortando a beber de ella para enfrentarnos a nuestro incierto futuro.

Obras citadas

- Abensour, Miguel (2007): *Para una filosofía política crítica*, Anthropos, Barcelona.
- Abensour, Miguel (2017): *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Catarata, Madrid.
- Domènech, Antoni (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona.
- Levinas, Emmanuel (2003): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca.
- Marx, Karl (1982): “Crítica del Derecho del Estado de Hegel”, en *Escritos de juventud*, FCE, México D.F.
- Marx, Karl (1984): *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I, Vol. 1, Siglo XXI, Madrid.
- Marx, Karl (2007): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse), vol.1, Siglo XXI, México D.F.
- Marx, Karl (2010): *El capital. Crítica de la economía política*, Libro I, Vol. 2, Siglo XXI, Madrid.
- Marx, Karl (2014): “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1971”, en Marx, Karl; Engels, Friedrich; Lenin, Vladimir Illich (2014): *La Comuna de París*, Akal, Madrid.
- Pašukanis, Evgeni (1976): *Teoría general del derecho y marxismo*, Labor, Barcelona.
- Postone, Moishe, (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social*, Marcial Pons, Madrid.
- Poulantzas, Nicos (2007): *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México D.F., Siglo XXI.

El ideal político a través de los siglos: Schiller y Cohen en torno a la fraternidad y la revolución del sentimiento

The political ideal through centuries: Schiller and Cohen on fraternity and revolution of sentiment

*SANTIAGO J. NAPOLI**

Resumen: El presente trabajo analiza los diagnósticos, las soluciones, y el modo de implementación de un orden social igualitario por parte de Friedrich Schiller y Gerald Cohen. Para ello, ambos pensadores consideran la necesidad de erradicar el egoísmo y la desconfianza mediante una transformación cultural de tipo fraternal, fomentada por el “temple de ánimo estético” (Schiller) y el “principio de comunidad” (Cohen). Asimismo, los autores enfatizan la relevancia de un aspecto común a sus reflexiones: la pugna por la realización de una “revolución del sentimiento”, herramienta reconocida como la más adecuada para educar al hombre en el valor de la fraternidad.

Palabras clave: Cohen, Fraternidad, Igualdad, Reconocimiento, Schiller, Sentimiento.

Abstract: This paper analyses the diagnoses, solutions and means of implementation of an egalitarian social order outlined by Friedrich Schiller and Gerald Cohen. To accomplish that, both thinkers consider the urgency of eradicating egoism and mutual mistrust through a cultural transformation of a fraternal type, encouraged by an “aesthetic mood” (Schiller) and a “principle of community” (Cohen). Therefore, the authors emphasize the significance of an aspect common to their reflections: the struggle for the realization of a “revolution of sentiment”, a tool recognized as the most appropriate to teach human being the value of fraternity.

Keywords: Cohen, Fraternity, Equality, Recognition, Schiller, Sentiment.

1. Introducción

Una vez llevado a cabo un determinado diagnóstico, resulta conveniente evaluar qué efectos se siguen del estado de cosas observado. También suele ser necesario dar cuenta de las intensidades de tales efectos, es decir, las velocidades con las que serían capaces de alterar o destruir el propio objeto de diagnosis u otros en relación con él. Finalmente, si se busca evitar o revertir situaciones nocivas, el descubrimiento de un remedio se vuelve urgente.

Recibido: 08/05/2018. Aceptado: 09/07/2018.

* Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS) – CONICET, Argentina. Correo: santi-napo@gmail.com. Licenciado en Filosofía, becario doctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Líneas de investigación: teoría del conocimiento en el Romanticismo temprano alemán, en particular en los pensamientos de Schiller y Novalis.

Cuando la materia de análisis la constituye la sociedad actual o, siendo más abarcadores, el género humano en su expresión más reciente, el peso que implica la realización del diagnóstico es tal que cualquier solución o remedio propuestos despiertan sospechas. Esta situación se agrava cuando los efectos negativos ya han empezado a manifestarse, pues en este caso se requiere el hallazgo un medicamento curativo en lugar de uno preventivo.

Además del diagnóstico y el remedio debe tenerse en cuenta la manera en que se relacionan el uno con el otro, lo cual refiere inmediatamente a la cuestión de la administración del propio fármaco. Si se prueba que los efectos de este último pueden ser beneficiosos, entonces la vía de aplicación, la terapia a seguir y las dosis recomendadas son factores importantes. Y si, como se dijo, se trata de la sociedad real y efectiva, la decisión de cómo administrar el remedio no puede ser apresurada, dada la sensibilidad del elemento a tratar.

Dos pensadores de diverso trasfondo académico, herederos de tradiciones políticas y filosóficas casi diametralmente opuestas e hijos de épocas inconmensurables entre sí en muchos aspectos, se aproximan, sin embargo, en el diagnóstico, el remedio y su administración respecto de la sociedad de su tiempo. Friedrich Schiller (1759-1805) y Gerald Cohen (1941-2009) descubren, en el seno de una humanidad signada por el incipiente o desarrollado capitalismo, según el caso, que habitan bajo el régimen de las mayores desigualdades a las que ha dado lugar la historia hasta el momento.

El análisis sociopolítico de ambos autores revela que, lejos de hacerse cargo de la desigualdad, su actualidad se ha encargado de incentivarla. Pero el elemento de mayor interés tiene que ver con las soluciones ofrecidas por Schiller y Cohen, pues ambas tienen que ver con el fomento de ciertas actitudes en el individuo, revelando una fuerte preocupación de índole práctica. La implementación de tales virtudes se daría a través de un cambio en la manera de sociabilizar y requiere una transformación primordialmente sensible. Este tercer elemento, imprescindible a la hora de conseguir una sociedad más libre y justa¹, aproxima a los pensadores alemán y canadiense, pero ahora al parecer los aleja de la moral, o al menos de la pura normatividad. La implementación del remedio para mejorar la sociedad pasa a formar parte del reino de las motivaciones, las prácticas comunes, la sociabilidad, el gusto y la estética.

Este trabajo se propone mostrar las herramientas teóricas diseñadas por Schiller y Cohen para combatir las desigualdades presentes en la sociedad de su época. Para ello será necesario, en primer lugar, exponer el análisis sociopolítico de cada autor desde su

1 Entendemos que la preocupación central de Schiller *strictu sensu* es cómo conseguir una sociedad más libre, mientras que Cohen se interesa más por lograr una sociedad más justa. En este sentido podría pensarse que la igualdad perdería importancia, debido a que la desigualdad dejaría de ser uno de los problemas centrales. Pero, como veremos más adelante, la libertad schilleriana y la justicia coheniana se identifican casi completamente con la noción de igualdad y, cuando no lo hacen, los autores se encargan de mostrar que sin ella jamás podría darse una sociedad libre o justa.

La preocupación por la desigualdad tal como atraviesa la obra de Cohen se exhibe con gran claridad en el trabajo de Eliane Saadé (2015) a la luz de la crítica del politólogo canadiense al concepto de justicia desarrollado por John Rawls. La autora demuestra que la crítica de Cohen “constituye el rescate de la íntima relación entre justicia e igualdad” (Saadé, 2015, 216). Salvo que se aclare lo contrario, las traducciones son todas propias.

Más adelante se verá que Schiller intenta mostrar que la desaparición de las desigualdades redundaría en un incremento de la libertad de los hombres. Asimismo, el dramaturgo forma un concepto de libertad compatible con la igualdad: la libertad estética (*ästhetische Freiheit*). Dicha noción, que no es objeto de análisis del presente trabajo, es tratada en un artículo de Klaus Düsing (2014), especialmente en la medida en que se separa de la libertad de la razón práctica postulada por Kant, para constituirse como una libertad más igualitarista.

situación histórica. A tal efecto, se tendrá en cuenta el hecho de que Schiller se constituye como un representante del pensamiento liberal/romántico alemán de finales del siglo XVIII, mientras que Cohen se hace eco del igualitarismo socialista relativo al marxismo analítico anglosajón². Así, se hará manifiesta la perspectiva desde la cual ambos pueden decir que su actualidad es desigual, injusta, decadente o egoísta. En segundo lugar, se intentará exponer en qué consiste la solución propuesta para mitigar o eliminar las desigualdades. Se observará entonces el rol jugado por las nociones de *ethos* igualitarista (*egalitarian ethos*) en el caso de Cohen y de temple de ánimo estético (*ästhetischer Zustand*) en el caso de Schiller, en tanto afines a la idea de fraternidad (*fraternité*) tal como fue concebida a partir de la Revolución Francesa. En tercer lugar, se exhibirá el *modus operandi* de la transformación sensible o motivacional en el individuo y en la sociedad. Dicha revolución en el sentimiento facilita una aproximación a la idea de igualdad a través de la sociabilidad, concepto estimado tanto por Schiller como por Cohen en sus vertientes ética y estética, respectivamente. Finalmente, serán exhibidas las consideraciones conclusivas sobre lo trabajado.

Respecto de Schiller, el cuerpo central de análisis lo constituyen las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Schiller, 2004, 570-699), también denominadas *Cartas estéticas* y publicadas bajo el nombre de *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* en el año 1795. El texto en cuestión expone las cuestiones centrales del pensamiento estético y político de Schiller en su etapa de mayor madurez filosófica.

En cuanto a Cohen, se trabajará esencialmente en torno a los textos *¿Por qué no el socialismo?* (Cohen, 2011) y *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Cohen, 2001a), donde aparecen las reflexiones más importantes en torno a la superación de las desigualdades sociales. Esto no implica desconocer lo dicho en otras obras, especialmente lo desarrollado en *Rescuing Justice and Equality* (2008) y lo esbozado en el breve ensayo *Vuelta a los principios socialistas* (2001b).

2. El diagnóstico: la sociedad desigual como reino del egoísmo

Friedrich Schiller es un intelectual consciente de su tiempo. Las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, redactadas entre 1793 y 1795, intentan resolver la cuestión más apremiante del momento: la conquista de la libertad y de la igualdad para una sociedad moderna. El autor declara que “tanto el filósofo como el hombre de mundo fijan sus ojos, esperanzados, en el escenario político, donde ahora parece resolverse el gran destino de la humanidad” (Schiller, 2004, 572). Este escenario no es otro que el representado por la Revolución Francesa, cuyos turbulentos acontecimientos trascendieron las orillas del Rin para dar lugar a los análisis de muchos intelectuales de la Ilustración, el Clasicismo de Weimar y el Romanticismo alemanes.

2 El marxismo analítico es la línea teórica de trabajo desarrollada por el “grupo de septiembre” desde finales de los años setenta. Entre otras cosas, los marxistas analíticos reconocen la necesidad de repensar el marxismo y la posibilidad del socialismo a la luz de conceptos como justicia, igualdad, explotación o mercado. Asimismo, apelan a las herramientas teóricas propias de la filosofía analítica. Una caracterización exhaustiva, junto con el rol que ocupan los trabajos de Gerald Cohen en la conformación del grupo, puede encontrarse en Gargarella (1999, 99-123).

Antes de abstraerse sobre elementos de teoría política u observar los tipos de gobierno predominantes, el dramaturgo alemán echa una mirada a la sociedad europea de su tiempo. Allí, descubre el siguiente panorama:

el egoísmo ha fundado su sistema en el seno de la más refinada sociabilidad y, sin sacar ventaja de un corazón sociable, padecemos todos los males y sufrimientos de la sociedad. Sometemos nuestro libre juicio a su opinión despótica, nuestros sentimientos a sus extraños usos, nuestra voluntad a sus tentaciones. Frente a sus derechos sagrados solo imponemos nuestra arbitrariedad. Una orgullosa autosuficiencia encoje el corazón del hombre de mundo, que suele latir más armónico en el rudo hombre de la naturaleza. Como en una ciudad que se incendia, cada uno intenta salvar sus tristes posesiones de la devastación³ (Schiller, 2004, 580).

Lo observado por Schiller no es más que una sociedad decadente en la cual reina el espíritu del individualismo y el lucro. El poeta reconoce que “lo útil es el gran ídolo de la época, al que deben someterse todas las fuerzas y tributar homenaje todos los talentos” (Schiller, 2004, 572). Su crítica a la moral egoísta y materialista del apenas desarrollado capitalismo es compartida por gran cantidad de pensadores posteriores. Entre ellos destacan los llamados “socialistas utópicos” o “pre-marxistas”, quienes, al igual que Schiller, no atribuyen los males de la época a un régimen económico determinado sino a la propia cultura de la Modernidad y su debilidad moral⁴.

Con la Ilustración, el hombre adquirió nuevas habilidades, pero también acentuó algunos de sus vicios. En este sentido, Schiller reconoce que

la cultura, muy lejos de liberarnos, desarrolla una exigencia con cada fuerza que nos inculca; los lazos de la materia nos oprimen cada vez más angustiosamente, de tal modo que *el miedo a perder ahoga incluso nuestro ardiente deseo de mejorar*, y hace valer la máxima de la obediencia ciega como la suprema sabiduría de la vida⁵ (Schiller, 2004, 281).

Schiller reconoce que el cultivo del aspecto racional del individuo posibilitó el desarrollo de la libertad de comercio y de pensamiento, permitió la tolerancia religiosa y perfeccionó el trato entre los hombres. A esto se añade una relativa mejora material de las condiciones de vida. Todas estas ventajas hacen posible dejar atrás el alto grado de salvajismo predominante en épocas pasadas. No obstante, también se descubre una serie de vicios que, lejos de elevar el género humano, lo envilecen incluso por debajo de la animalidad. Además del citado egoísmo, predomina una fuerte incredulidad general y una marcada censura hacia la sensibilidad de las llamadas “clases inferiores”.

3 Todas las traducciones de la obra son propias.

4 Asimismo, reconocemos también el principal antecedente a la crítica de Schiller en la figura de Jean-Jacques Rousseau, quien en 1750 mostró en su *Discours sur les sciences et les arts* cómo el exceso de cultura, producto del “civismo”, traía consigo la pérdida de las buenas costumbres, presentes en épocas más primitivas.

5 Todas las traducciones de la obra son propias.

El reino del egoísmo y la desconfianza redundan en un clima general de miedo y titubeo, donde los déspotas de la razón y los salvajes no cultivados son incapaces de reconocerse como iguales. Frente a ello, Schiller cree hallar la única solución posible, tal como veremos más adelante, en el fenómeno de la bella sociabilidad propiciada por el temple de ánimo estético.

Gerald Cohen pone la lupa sobre su propio siglo y observa aspectos que bien podrían emparentarse con el diagnóstico social de Schiller. Sus análisis son el fruto de un largo período de trabajo en torno al concepto de justicia, cuyo disparador fue la obra cumbre del pensador John Rawls: *Teoría de la Justicia* (2000), publicada originalmente en el año 1971. A esto se agrega una larga búsqueda por repensar el socialismo a la luz de los acontecimientos históricos de finales del siglo XX. Estas circunstancias hacen que la obra del teórico político canadiense esté marcada por sus críticas a la noción de justicia rawlsiana, al mismo tiempo que intenta hallar los conceptos apropiados para constituir una justicia social más igualitaria que la de su predecesor⁶.

Cohen vislumbra, como Schiller, que el predominio de determinados elementos es corrosivo para cualquier sociedad que se precie de bregar por la igualdad de sus miembros. Así, argumentará contra el principio de diferencia postulado por Rawls y defendido por sus discípulos. Dicho principio, en una de sus formulaciones más conocidas, dice:

las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades (Rawls, 2006: 280).

Rawls, indica Cohen, pretende que las desigualdades sean al menos desigualdades *justas*, al beneficiar a los menos aventajados y establecer una igualdad de oportunidades equitativa. Pero lo que el principio de diferencia no contempla es la propia sociedad a la que se intenta aplicar. Si, dadas ciertas desigualdades, se beneficia efectivamente a los menos aventajados, esto sucede “solo en tanto los productores talentosos operan como maximizadores auto-interesados” (Cohen, 2008, 114). El principio de Rawls distribuye en favor de una menor desigualdad solo porque obliga a los más talentosos, es decir, a aquellos que producen y ganan más⁷, a ser justos con los menos afortunados. Pero Cohen muestra cómo dicha obligación no invalida el hecho de que los más aventajados “requieran incentivos desiguales para producir más” (Cohen, 2008, 104).

6 Este trabajo se interesará por la refutación de Cohen a los conceptos de la teoría rawlsiana solo en la medida en que ayude a comprender los problemas intrínsecos a la sociedad capitalista y la serie de soluciones propuestas para lograr una organización más justa e igualitaria. Dicho en otras palabras: se hará hincapié más en la parte constructiva que en la parte crítica de la obra de Cohen.

7 Cohen utiliza la expresión “talentoso” (*talented*) justamente para hacer referencia a aquellas personas capaces de realizar su trabajo de manera más eficiente y productiva que el resto bajo las mismas circunstancias. En este sentido, se trata del grupo social más beneficiado por la “lotería natural”.

¿Por qué los mejor posicionados operan de manera maximizadora, aún bajo las restricciones del principio de diferencia rawlsiano? Cohen respondería: sencillamente porque pueden. Se admite entonces la existencia de una determinada disposición de valores morales que no necesita que las personas sean justas, sino más bien lo contrario. En el marco del capitalismo “debe atribuirse a los más productivos un egoísmo antiigualitarista” (Cohen, 2001a, 164). Al parecer, los principios del mercado requieren una sociedad en la que, como en el panorama schilleriano, reinen el egoísmo, la desconfianza y el miedo.

La pérdida de ciertas virtudes y hábitos a partir de la consolidación del capitalismo no significa que este último las haya hecho desaparecer y haya instaurando otros valores en su lugar. Cohen afirma:

el capitalismo no inventó ni la codicia ni el temor, por supuesto: están profundamente arraigados en la naturaleza humana. Pero al contrario que su predecesora – la civilización feudal –, que tenía la gracia (cristiana o alguna otra) de condenar la codicia, el capitalismo la celebra (Cohen, 2011, 34).

El capitalismo ha hecho virtudes a partir de ciertos vicios, como es el caso del temor y el egoísmo; en ello yace parte de su novedad. La posibilidad de eliminar las desigualdades pasa, según Cohen, por el lado de la ética, pues es una cuestión de valores y convicciones personales. Esta idea desestima la mera transformación de la estructura económica pretendida por muchos de los marxistas hacia mediados del siglo XX. De hecho, Cohen reforzará la imagen del propio Marx como alguien especialmente preocupado por los valores de su época, es decir, por la ideología predominante. Gracias a ello, el intelectual alemán escaparía al relato según el cual habría elaborado una teoría completamente más allá de toda moral y toda justicia. Junto a Cohen, y en gran medida gracias a él, “muchos analíticos han encontrado, en aquel ‘residuo [ideológico]’, el corazón de la contribución marxista a nuestra vida contemporánea” (Gargarella, 1999, 123).

Cohen cree que, si se quiere un orden social menos desigual, como indicaría cualquier formulación clásica del socialismo, el camino no puede dejar de lado la transformación ideológica. Todo lo que el capitalismo corrompió deberá ser restituido mediante una metamorfosis, no solamente de las instituciones, sino directamente de las personas. Siguiendo este razonamiento, el politólogo canadiense sostiene que sin el desarrollo de un *ethos igualitario* jamás podrá alcanzarse la sociedad más justa.

3. Comunidad y sociabilidad: el renacer de la fraternidad

Una vez desnudados los valores que imperan en el mundo desigual, puede ofrecerse la solución para salir de la apremiante situación actual. Cohen no piensa que un cambio de actitud en las personas baste para conseguir la mentada igualdad, pero sí está convencido de la necesidad de “que el dominio de la igualdad socialista de oportunidades se vea templado por un principio comunitario” (Cohen, 2011, 30). Aparece aquí nuevamente la idea de un socialismo realizado en plenas circunstancias de justicia y no más allá de la misma.

El principio comunitario, a diferencia de la igualdad socialista de oportunidades, reclama a una sociedad “que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario

y posible los cuide” (Cohen, 2011, 30). Si se logra que cada uno adquiera e interiorice este principio, se habrá conseguido un *ethos* igualitario, tan significativo como la igualdad de oportunidades liberal e incluso comparable a la igualdad socialista, pues su cumplimiento conlleva un cambio no meramente institucional, sino una repercusión directa en el interior de cada individuo.

En la consecución del principio de comunidad se ingresa en el ámbito de la ética, que en este caso nada tiene que ver con la ética del intercambio egoísta que impera en el capitalismo. Se trata de una ética de la reciprocidad comunitaria⁸, definida por Cohen una vez postulado el principio de comunidad:

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 (Cohen, 2011, 33).

El principio de comunidad muestra la presencia de la justicia en el seno de una sociedad. Gracias a ella, los individuos tienen la posibilidad de transformar una realidad desigual cada vez que procuren por los demás y les sirvan sin esperar nada a cambio. Esto no significa ignorar lo que sucede con la estructura económica ni dejar de lado los modos de producción imperantes en cada época; se trata simplemente de reconocer que el comunismo tiene que ser justo, y que “entre las ‘sencillas leyes’ de la moral y la justicia [comunistas] figura la fraternidad” (Lizárraga, 2013, 10).

El propio Rawls reconoce la importancia de la fraternidad al emparentarla con el principio de diferencia y por ello también con la virtud aristotélica de “no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados” (Rawls, 2006, 107). Cohen, como se advirtió, cuestiona tal principio bajo su forma institucional⁹ al develar su absoluta compatibilidad con una sociedad egoísta y maximizadora. Sin embargo, él mismo retoma la tarea de hacer que su propio principio de comunidad, ahora emparentado con la fraternidad, funcione en el marco de un igualitarismo socialista. Así es como reconoce la latencia de aquel estandarte de la Revolución Francesa en una antigua aspiración socialista: “extender el principio de comunidad al conjunto de nuestra vida económica” (Cohen, 2001b, 163).

La tarea de promover la fraternidad comunitaria para lograr el ideal de igualdad implica una completa metamorfosis social. Si la solución es la adquisición de un nuevo *ethos* igualitarista, el camino que conduce a ella tiene que ver con el medio por el cual el individuo puede ser transformado a fin de interiorizar el nuevo principio de comunidad. Más adelante se verá de qué tipo de transformación se trata.

Schiller reconoce que la única manera de dejar atrás el reino del egoísmo es engendrar en la sociedad una totalidad de carácter. El hombre es el ser más unilateral de todos, y el secreto

8 Cohen afirma que toda sociedad es una red de provisión mutua. Pero “en la sociedad de mercado ese carácter mutuo es solo un producto derivado de una actitud que no es mutua, sino fundamentalmente de *no* reciprocidad” (Cohen, 2011: 37. Cursivas en el original).

9 En términos rawlsianos, Cohen criticaría la sola aplicación del principio de diferencia en la “estructura básica de la sociedad”.

de la igualdad yace en la eliminación de dicha unilateralidad. El régimen político más justo se consigue en la medida en que el individuo deja atrás sus dos impulsos contrapuestos¹⁰, que lo llevan a querer o bien la ciega sensibilidad o bien la inflexible racionalidad. El arma con la que se cuenta para lograrlo es la belleza, donde entran en juego razón y sensibilidad por igual, sin excluirse la una a la otra.

Existe, para Schiller, un temple de ánimo estético, en el cual ni la racionalidad ni la sensibilidad constriñen al hombre. Cuando se experimenta la belleza, sea en la naturaleza, sea en el arte, sea en otro ser humano, se experimenta la *libertad*. “El hombre solo es hombre cuando juega” (Schiller, 2004, 618), dice el poeta alemán, y solo cabe jugar con aquello en lo que reconocemos el germen de la belleza. La mentada libertad schilleriana es de tipo estético, pues hace del individuo una totalidad plenamente *determinable* y no determinada por ninguna facultad en particular. Asimismo, ella posee la ventaja de poder trasladarse al orden social para eliminar los males propios del reino del egoísmo y la desconfianza mutua.

El temple de ánimo estético al que lleva la belleza permite, en el plano intersubjetivo, “aprender a apreciar el modo armónico (bello) en el que el otro se nos presenta” (Acosta, 2012, 242). El reconocimiento estético acontece cuando las cadenas de la moral y la sensibilidad ya se han roto, pues ambos elementos se encuentran aunados en la belleza. Surge así el elemento transformador, la sociabilidad (*Geselligkeit*), que para Schiller repercutirá en una escala mayor para dar como resultado un Estado estético (*ästhetischer Staat*).

Schiller se encarga de distinguir el Estado estético, que logra un auténtico carácter social, del Estado dinámico de la naturaleza y el Estado ético de la moral:

el Estado dinámico apenas puede hacer posible la sociedad en la medida en que somete la naturaleza a través de la naturaleza; el Estado ético solo puede hacerla (moralmente) necesaria, en la medida en que subordina la voluntad individual a la voluntad general. Únicamente el Estado estético puede hacerla real, pues cumple la voluntad del todo a través de la voluntad del individuo. Si la necesidad empuja al hombre a la sociedad y la razón siembra en él principios sociales, solo la belleza solo puede darle un *carácter sociable*¹¹ (Schiller, 2004, 668).

Como ocurría con el principio de comunidad de Cohen, la belleza logra la templanza de la justicia inflexible, impuesta por las leyes de la razón. Con ello demuestra que “los elementos conceptuales solo pueden arraigar a través de la transformación producida por los afectos más puros” (Napoli, 2017, 18), necesaria para sortear la rigidez del imperativo moral. Aparece aquí una amistad o simpatía que se genera con el gusto estético y que hace posible una sociedad más libre y fraternal.

Ahora bien, cabe preguntar en qué sentido el carácter sociable elimina las desigualdades de un orden político que Schiller definió como individualista, mezquino y materialista. La

10 Existe poca bibliografía en castellano sobre el desarrollo antropológico que realiza Schiller a partir de la Carta XI, llamado comúnmente “teoría de los impulsos”. Un trabajo recomendable al respecto es el de Berghahn (2009), quien expone el mayor descubrimiento de Schiller: el impulso intermedio gracias al cual el hombre escapa a la unilateralidad de la razón y la sensibilidad, denominado “impulso de juego” (*Spieltrieb*).

11 Cursivas en el original.

propia naturaleza de la belleza brinda una de las respuestas posibles a esta cuestión. La experiencia frente a un escenario constituye uno de los modelos por antonomasia. Allí,

se estimula la independencia respecto de la sensibilidad y la racionalidad, que dividen al hombre según el estamento o la moda, y se hace a los espectadores iguales entre sí, hermanándolos a través de una simpatía unificadora. Esta igualdad del hombre delante del escenario brinda un breve panorama acerca de la aún no lograda igualdad del hombre frente a la ley, que tendría lugar fuera del teatro (Zumhof, 2014, 283).

Como sucede en el escenario, la experiencia de lo bello no permite ni el egoísmo ni la búsqueda desmesurada por aventajarse sobre otros, precisamente porque el propio reconocimiento estético no autoriza a una desigualdad en el trato. Schiller afirma que “en este reino de la apariencia estética se cumple también el ideal de igualdad” (Schiller, 2004, 669), puesto que cada persona descubre en la otra una manifestación de la bella apariencia. Así es como “se establece un modo de interacción entre individuos en el que nadie posee mayores privilegios” (Acosta, 2012, 243). La sociabilidad estética es una expresión más de la fraternidad, que permite la unidad entre los hombres y los hace capaces de borrar los vicios del feroz salvajismo y la rígida legalidad de la razón. En este sentido, es una “bella comunicación [que] unifica la sociedad, porque se refiere a lo que hay en común en todos y cada uno de los hombres¹²” (Schiller, 2004, 668-669).

Dicho ideal solo se cumple en el reino donde impera la belleza, es decir, en el Estado estético. Fuera de este ámbito de perfección social, la igualdad y la libertad todavía no están garantizadas. Queda por ello la ardua tarea de expandir la sociabilidad con la finalidad de aproximarse al ansiado Estado estético. Como se verá, es en este último punto donde las propuestas de Schiller y de Cohen se aproximan más, aún a instancias de su distancia histórica e ideológica.

4. Una completa revolución de los sentidos

El viejo valor de la fraternidad se ejemplifica, por un lado, en el carácter sociable del temple de ánimo estético. Por otro lado, aparece en el principio de comunidad, que atempera la pura igualdad socialista de oportunidades. A pesar de que Schiller y Cohen descubren la solución para eliminar el régimen de las desigualdades en los aspectos estético y ético del hombre respectivamente, ello todavía no indica nada acerca del *modo* en que dicha solución es dispuesta para un determinado cuerpo social.

La estrategia para la introducción del hábito social igualitarista apunta a la sencilla facultad de la sensibilidad. Cohen reconoce que el camino hacia el socialismo exige una considerable disminución del egoísmo en el comportamiento individual y social. En este sentido, expresa su afinidad con

12 Siguiendo esta tesis, Jürgen Habermas interpreta la sociabilidad propuesta por Schiller en clave política, al punto de entender en el fenómeno estético la manifestación de una auténtica razón comunicativa (Cfr. Habermas, 1986, 62-64).

respecto a otra vieja panacea, que no es (excepto, a veces, indirectamente) una apología de la desigualdad, sino una receta para eliminarla. Esta panacea dice que *para que se supere la desigualdad, es necesario que haya una revolución en el sentimiento o en la motivación, en oposición a una (mera) revolución en la estructura económica*¹³ (Cohen, 2001a, 163).

Schiller, por su parte, asegura que, para precipitarse en el mundo estético, el individuo debe ser capaz de transformarse partiendo de su misma realidad efectiva, pues “para llegar [al temple de ánimo ideal] el hombre necesita una total revolución en su pleno modo de sentir, sin la cual ni siquiera podría encontrar el *camino* que conduce al propio ideal”¹⁴ (Schiller, 2004, 662). La legalidad de lo bello comienza con la propia naturaleza sensible; al transfigurarla, ya se halla en el camino que conduce hacia la igualdad.

Todo indica que tanto el Estado estético como la sociedad igualitaria en circunstancias justas presuponen una revolución sensorial. Cohen no ve otro modo de llegar a su mentado *ethos* igualitarista que mediante el establecimiento de un hábito fuertemente arraigado en las propias motivaciones. Dicha labor es ardua, pues presupone un cambio en la estrategia formativa de la propia subjetividad. Por fortuna, se trata de un elemento ya presente en la propia tradición socialista. De hecho, la propuesta de adquirir un *ethos* igualitarista es plenamente compatible “con el énfasis de Marx – y de otros tantos socialistas – en la solidaridad y la cooperación como valores cruciales del comunismo” (Lizárraga, 2016, 205).

El *ethos* igualitarista lleva dentro de sí el aspecto humano sensible. En la medida en que es “un grupo de sentimientos y actitudes en virtud del cual su práctica normal y sus presiones informales son lo que son” (Cohen, 2001a, 197), el *ethos* no puede disociarse de la formación en el sentimiento que conduce a la sociabilidad, que a su vez lleva a la igualdad. Es en el propio reino de la materia, tal como afirma Schiller, donde los educadores del futuro fundarán una segunda Ilustración, en este caso de carácter estético y no solamente político o civilizatorio.

La templanza de la belleza, afirma el dramaturgo, permite reconocer en el otro un espíritu estéticamente libre, y por ello mismo de igual naturaleza que el propio. En este estado de equilibrio, no se cuestionan ni se censuran los defectos morales. Gracias a ello, puede decirse que la formación estética, que comienza en la sensibilidad y en las primeras maneras sociales, constituye una verdadera filantropía, “contrapuesta a una filantropía hipócrita consistente en juzgar rigurosamente a los demás de acuerdo a un ideal de perfección que uno mismo no está dispuesto a cumplir” (Acosta, 2012, 245).

Schiller cree que la libertad y la igualdad se cumplen en el Estado estético porque la sensibilidad recibe una completa transformación, en la cual incluso la facultad racional es cuidadosamente formada para no ser exigente, egoísta o despiadada. Así, acontece una revolución político-sensorial en la comunidad, que transforma la miseria de la realidad sensible sin por ello precipitarse en una idealidad moral. Esta transformación obliga al sabio, al ilustrado y al talentoso a dejar atrás su individualismo e inclinarse con agrado ante todo otro hombre para reconocer nuevas naturalezas no-unilaterales. En esta sociedad educada estéticamente, “todos, incluso los instrumentos de trabajo, son ciudadanos libres, con los mismos derechos que el

13 Cursivas en el original.

14 Cursivas en el original.

más noble de ellos, y el entendimiento, que somete violentamente a sus fines a la paciente masa, debe aquí pedir su asentimiento” (Schiller, 2004, 669). No hay lugar para privilegios ni desventajas ofensivas; si la sociabilidad estética pasa a formar parte de la vida política, la propia comunicación se encargará de facilitar la amistad y la igualdad entre cada individuo.

Entiéndase aquí que la igualdad estimulada por Schiller puede fácilmente confundirse con el concepto de libertad que brinda el mismo autor. Esto ocurre porque se trata de una concepción predominante en los años iniciales de la Revolución Francesa que el politólogo Étienne Balibar denomina *proposition d'Égaliberté*. Se trata de una idea que enlaza la igualdad con la libertad, según la cual “las situaciones en las cuales ambas están presentes o ausentes son necesariamente las mismas”¹⁵ (Balibar, 2014, 48). Schiller, como tantos otros intelectuales afines con los ideales de la revolución, está convencido de que “no hay un solo ejemplo de condiciones que eliminen o repriman la libertad que no eliminen o limiten – es decir, que no extingan – la igualdad, y viceversa” (Balibar, 2014, 49).

El problema de la escisión entre igualdad y libertad no aparece de manera evidente en la obra de Cohen¹⁶. Sin embargo, su propuesta formativa que parte del sentimiento y las motivaciones lo convierte, al igual que a Schiller, en heredero de los valores de la Revolución Francesa, especialmente en lo concerniente al concepto de fraternidad. Hacer del principio de comunidad un hábito, es decir, un *ethos*, es llevar nuevamente la amistad a la sociedad. En este sentido, puede decirse que Cohen propone un modelo de comunismo con un alto grado de sociabilidad, quizás mayor que cualquier esbozo previo.

La solución coheniana no excede los límites de la moral (como sí parece hacerlo la propuesta de Schiller), puesto que Cohen entiende que “la acción inspirada moralmente no es por su naturaleza una acción impuesta” (Cohen, 2008, 193). La extinción relativa del egoísmo puede tomar la vía ética tranquilamente y sin culpas, ya que en definitiva se trata de una educación en el hábito y en la costumbre, y no en exigencias demandadas externamente. Si en el Estado estético reina un espíritu fraternal gracias a la templanza de la belleza y no al cumplimiento del deber, en la sociedad comunista se logra poco a poco un *ethos* igualitarista, un grupo de sentimientos y actitudes cuya práctica normal no requiere realizar un esfuerzo desmedido o tomar decisiones sublimes. En este sentido, ni el temple de ánimo estético de Schiller ni el *ethos* igualitario de Cohen son ideales por encima del hombre efectivo; ambas nociones tienen su arraigo en la propia naturaleza sensible, social y cotidiana de cada uno.

Ahora bien, el elemento más rico y a la vez más problemático aparece de modo eminente en el concepto de “revolución en el sentimiento”. Schiller y Cohen creen ver en esta transformación el genuino desarrollo, o bien del principio de comunidad, o bien del carácter estético. En estos casos no cabe plenamente una ética normativa, en la medida en que la pretendida adquisición de cualquier principio debe ahora tener cuenta el aspecto irascible del hombre, es decir, sus sentimientos o motivaciones. La formación de espíritus bellos u hombres justos parece necesitar comenzar por los hábitos, el cuerpo y la vida.

15 En ese mismo artículo, Balibar define el concepto revolucionario de fraternidad como la mediación comunitaria entre la igualdad y la libertad. La otra mediación posible, que también opera desde tiempos de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, es la establecida por el concepto de propiedad (Cfr. Balibar, 2014, 51-56).

16 En determinados apartados de *Rescuing Justice and Equality*, el autor argumenta contra ciertas objeciones relativas a la incompatibilidad igualdad/libertad provenientes del liberalismo. Se ve entonces forzado a resolver ciertos dilemas (incluso trilemas) a los que se prestaría su propio igualitarismo (Cfr. Cohen, 2008, 181-228).

¿Cómo influir directamente sobre la sensibilidad? ¿Es necesario realizar el cambio ya desde la propia *materialidad*, es decir, desde las facultades antiguamente llamadas “inferiores”? ¿Puede un *ethos* estético o igualitario penetrar en el área de lo pre-racional, o solo sale a la luz junto con aquello que ya es racional? Ni Schiller ni Cohen dan respuestas seguras al respecto. En el mejor de los casos, persisten en sus argumentaciones a favor de la igualdad, y demuestran una vez tras otra por qué se trata de una transformación deseable. La sobria labor pedagógica de ambos autores parece concluir justo donde habían elaborado el diagnóstico social acertado y creían haber dado con una potencial solución para la desigualdad.

5. Consideraciones finales

A pesar de los dos siglos que los separan, Gerald Cohen y Friedrich Schiller encuentran la misma serie de problemas estructurales en sus respectivas sociedades. Las palabras “egoísmo” y “miedo” resuenan tanto para el poeta alemán como para el profesor de teoría política canadiense, hecho que indica no solo la persistencia de tales vicios en el capitalismo actual, sino además del mayor de los perjuicios acarreado por ellos: la desigualdad.

Respecto de las soluciones propuestas, así se trate de situaciones ideales o factibles, ambos pensadores se inclinan por el cultivo de una virtud olvidada: la fraternidad. Ella aparece como la indicada para templar una sociedad, lo que equivale a liberarla de las ataduras e inflexibilidades que la constriñen. ¿Por qué un liberal-cosmopolita del siglo XVIII enfatizaría la misma virtud que un socialista del siglo XXI? La respuesta está en su confianza en la propia fraternidad para transformar los valores corrosivos dominantes en la sociedad.

Cohen cree encontrar la templanza fraternal en el principio de comunidad, en tanto elemento capaz de favorecer un tipo de justicia que establece lazos sociales no egoístas y escapa a la insuficiente igualdad de oportunidades socialista. La comunidad, como se dijo, *es el valor anti-mercado por excelencia*, pues es el más indicado para generar simpatía en cada miembro de una sociedad. Cohen está convencido de ello al expresarlo en forma de anhelo: “que en la sociedad haya más comunidad, y no menos, ciertamente debería ser algo positivo” (Cohen, 2011, 43).

Schiller, por su parte, afirma que en la realización del Estado estético desaparece el pernicioso régimen de las desigualdades, pero repara en la condición previa de lograr el carácter social que encarna la fraternidad o amistad republicana¹⁷. El individuo descubre su propia constitución estética en el momento en que abandona el antagonismo existente entre sus naturalezas sensible y racional. Desde ese momento, es capaz de establecer formas de comunicación solidarias, sin necesidad de tratar a otros con desprecio ni exigirles una emancipación imposible de realizar. Cuando “el otro despierta (...) en nosotros la tendencia a abrirnos a lo inconcebible de la singularidad de la existencia individual” (Acosta, 2012, 243), estamos antropológicamente equipados para reconocernos estéticamente como hermanos y conjurar así el dominio del egoísmo y la desconfianza mutua.

17 El término “amistad republicana” (*republikanische Freundschaft*), que Schiller utiliza como equivalente a la fraternidad, refiere más a sus dramas que a sus textos filosóficos. Se manifiesta como una virtud en *Guillermo Tell* [1803] y especialmente en *Don Carlos, Infante de España* [1787].

La revolución en el sentimiento es la piedra de toque que tanto Schiller como Cohen colocan a modo de herramienta formativa para el logro de una sociedad más igualitaria. Si el incentivo de las “virtudes” capitalistas (Cohen) e ilustradas (Schiller) han dado como resultado un incremento de las desigualdades, entonces una educación en el gusto¹⁸ (Schiller) y en el principio de comunidad (Cohen) bien puede revertir sus efectos perniciosos. Por un lado, a través de una vía ética (Cohen) que se complementa con la justicia institucional socialista se revierten los mayores perjuicios para la sociedad: el egoísmo y el miedo. Entonces, un *ethos* igualitarista se forma poco a poco a medida que se transforman la sensibilidad y las motivaciones de los miembros de la sociedad. Por otro lado, la vía estética (Schiller) permite la revolución que comienza con el sentimiento para lograr el cambio de mentalidad que elimina la unilateralidad y facilita la comprensión mutua y el reconocimiento de los deseos y las necesidades de todos. En ambos casos se observa una transformación sensible y corporal y no inteligible ni espiritual, si bien ella misma resulta, en el largo plazo, en la adquisición de toda una nueva serie de creencias. En este último sentido, se trata también de una metamorfosis ideológica.

Para concluir, un breve experimento hermenéutico. Si, sin considerar las circunstancias históricas ni los medios utilizados, el Estado estético postulado por Schiller se precipitara y estuviera ahora mismo entre nosotros, ¿Qué tipo de sociedad obtendríamos? Probablemente una en la que cada uno se hallaría en condiciones de reconocer en el otro a un hermano. En ese mundo, nadie sería juzgado según su utilidad. Si esta sociedad gozara también de una relativa abundancia material, entonces el reino de la bella apariencia sería una comunidad plena, donde la realización de la igualdad no sería una carga sino una práctica cotidiana. En este sentido, y tal vez solo en este sentido, Schiller se aproximaría a una sociedad comunista marcada por un *ethos* igualitarista.

Si, por otra parte, el mismo *ethos* igualitarista anhelado por Cohen conquistara el corazón y la mente de cada individuo, ¿qué tipo de sociedad obtendríamos? Si a esto le agregamos una relativa abundancia material, nos encontraríamos sin dudas frente al reino del ocio, a la primacía de la fraternidad por sobre el mercado, al momento en el que la justicia deja de ser demandada, porque es la misma *bella comunidad* de iguales la que produce lo que desea y obtiene lo que necesita. En este sentido, y tal vez solo en este sentido, “el comunismo se deja leer como una estética más que como una ética”¹⁹ (Lizárraga, 2016, 197).

18 Cabe recordar que, según Schiller, el resultado político directo de la adquisición del gusto estético es el carácter social, que a su vez es la manifestación de la plenitud y la autorrealización de un individuo.

19 Dicho modelo implica una estética de la armonía y la medida en la cual, paradójicamente, ninguna de las dos son necesarias, pues yacen en el interior del hombre en tanto hábito o *ethos*. En esta situación hipotética, *las leyes de la belleza* son todo lo que hay en el mundo. Ellas no pueden romperse, pues no hay nada fuera de ellas. En este caso, no sería posible la asociación establecida por Terry Eagleton entre una estética de la norma y una estética más allá de la norma (Cfr. Eagleton, 2010, 101-109) en relación con la fase inferior del socialismo y la fase superior del mismo, respectivamente, etapas que el teórico literario toma directamente de Karl Marx. Cuando las reglas y proporciones de lo bello (sin importar su contenido) habitan en el interior del individuo, ellas son, por así decirlo, parte de su propia *fisiología*. Entonces, ya no es posible ni necesario romper esas reglas para pasar de una fase estética socialista a una fase estética comunista. Dicho en otras palabras: ya no se necesita “la indolente plenitud sin normas” (Lizárraga, 2016, 195), en tanto no hay legislación exterior, sino que más bien encontramos hábito, costumbre, incorporación. Bajo la suposición del absoluto reinado de un *ethos* igualitarista, entendemos, *las dos fases del comunismo pasarían a ser la misma cosa*.

Entre los más de dos siglos que separan a Schiller y Cohen se encuentra el pensamiento político de Karl Marx. El influyente escritor expresa con claridad, a mediados del siglo XIX, una idea que bien podrían ejemplificar los dos autores sobre los que gira el presente trabajo. Cuando la fraternidad acontece a través de la revolución de los sentidos, las elucubraciones respecto de la ideología o la economía política se tornan superfluas. En un conocido pasaje signado por su tono poético, Marx dice:

si los *artesanos* comunistas se unen, la teoría, la propaganda, etc., les sirve ante todo como un fin. Pero, al mismo tiempo, se apropian, así, de una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que aparece como medio se convirtió en fin. Este movimiento práctico se puede observar en sus resultados más esplendorosos cuando vemos unidos a los *ouvriers* socialistas franceses. Fumar, beber, comer, etc., ya dejan de ser medios de la unión o medios que unen. La sociedad, el club, la diversión, que a su vez tienen a la sociedad como fin, les es suficiente; la hermandad de los hombres no es para ellos una mera frase, sino una verdad, y la nobleza de la humanidad nos ilumina desde las formas endurecidas por el trabajo” (Marx, 2010 [1844], 165-166).

Referencias

- Acosta, Emiliano (2012): “Schiller y el reconocimiento del otro en su otredad”, en *Pensamiento*, Vol. 68, Nro. 256, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, pp. 225-247.
- Balibar, Étienne (2014) [1989]: *Equaliberty: political essays*, traducido al inglés por James Ingram, Duke University Press, Durham.
- Berghahn, Klaus (2009): “La revolución estética del *citoyen* Schiller”, en Jirku, Brigitte, Rodríguez González, Julio (eds.), *El pensamiento filosófico de Friedrich Schiller*, Universitat de València, Valencia, pp. 67-80.
- Cohen, Gerald, (2001a): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Paidós, Barcelona.
- Cohen, Gerald, (2001b): “Vuelta a los principios socialistas” en Gargarella, R. y Ovejero, F. (eds.) *Razones para el socialismo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 153-170.
- Cohen, Gerald, (2008): *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Cohen, Gerald, (2011): *¿Por qué no el socialismo?*, Katz, Buenos Aires.
- Düsing, Klaus (2014): “Ethische und ästhetische Freiheit bei Kant und Schiller”, en Romberg, Regine (ed.), *Friedrich Schiller zum 250. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 73-90.
- Eagleton, Terry. (2010): “Communism: Lear or Gonzalo?” En Costas Douzinas y Slavoj Žižek (eds.), *The Idea of Communism*, Verso, London-New York, pp. 101-109.
- Gargarella, Roberto (1999): *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen (1986): “Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen”, en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 59-65.

- Lizárraga, Fernando (2013): “Persistencia de la fraternidad y la justicia en el comunismo (contra Rawls)”, en *Polis* [en línea], n° 34, pp. 1-15.
- Lizárraga, Fernando (2016): “Comunismo y Comunidad: de Shakespeare a Thelonus Monk”, en *Astrolabio*, n° 17, Córdoba, pp. 193-216.
- Marx, Karl (2010) [1844]: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Economía política y filosofía*, traducción de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Colihue, Buenos Aires.
- NAPOLI, S. J. (2017): “El proyecto formativo de Schiller en las *Briefe über ‘Don Carlos’*” en *Revista de Filología Alemana*, Vol. 25, Ediciones Complutense, Madrid, pp. 9-23.
- Rawls, John (2006) [1971]: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Saadé, Eliane (2015): *The Concept of Justice and Equality*, De Gruyter, Berlin.
- Schiller, Friedrich (2004) [1795]: “Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen”, en *Sämtliche Werke in 5 Bänden. Band V: Erzählungen, Theoretische Schriften*, Alt, Peter-Andre, Meier, Albert. & Riedel, Wolfgang (eds.), Hanser, München, pp. 570-699.
- Zumhof, Tim (2014): “Moralische Anstalt oder unnatürliches Vergnügen? – Rousseaus Theaterkritik und Schillers Apologie der Schaubühne: Anregungen für einen literaturhistorischen Deutschunterricht”, en Reitemeyer, Ursula & Zumhof, Tim, *Rousseau zur Einführung* (eds.), Lit, Berlin, pp. 255-288.

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. Introducción¹

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 concepciones² 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. 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 metafórico³, la fraternidad representa la relación ideal que mantienen los hermanos y hermanas⁴ 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 humanos⁵. 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.”⁶ (*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 Young⁷ (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.”⁸ 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 política⁹, deben asumir el deber de la ayuda mutua como un deber de reciprocidad consustancial a la amistad cívica o fraternidad política¹⁰. 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 fraternidad¹¹. “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 fraternal¹².

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 relacional¹³. 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 hermanos¹⁴. ¿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 elecciones¹⁵. 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 claros¹⁶.

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?)¹⁷, 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 [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... [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).

Fellow Feelings: Fraternity, Equality and the Origin and Stability of Justice

Sentimientos Solidarios: Fraternidad, Igualdad y el Origen y Estabilidad de la Justicia*

VÉRONIQUE MUNOZ-DARDÉ**

Resumen: El artículo presenta un análisis del papel que la idea de fraternidad juega en la *Teoría de la Justicia* de John Rawls. Muchos comentaristas críticos, G.A. Cohen, por ejemplo, han criticado el papel de la fraternidad y su relación con el principio de la diferencia. (“Un mérito adicional del principio de diferencia es que ofrece una interpretación del principio de fraternidad.”) El artículo explica el lazo entre el principio de fraternidad de Rawls y el papel de los sentimientos en la *Teoría de la Justicia*. Se pone en particular el énfasis sobre la tercera parte de la *Teoría de la Justicia*, que ha recibido menos atención. La idea principal es que, contrariamente a lo que alegan los críticos de Rawls, el sentimiento de solidaridad Rawlsiana presenta una ‘utopía realista’ con verdadera plausibilidad y que define una política verdaderamente igualitaria.

Palabras clave: Fraternidad, Rawls, Principio de Diferencia, Igualdad, Igualitarismo de la Suerte, G.A. Cohen.

Abstract: This article presents an analysis of the role that the idea of fraternity plays in John Rawls’s A Theory of Justice. Many commentators, G.A. Cohen for example, have taken as their target the role of fraternity in understanding the difference principle. (‘A further merit of the difference principle is that it provides an interpretation of the principle of fraternity.’) The article highlights the neglected connection between Rawls’s principle of fraternity and the role of sentiments in A Theory of Justice. I focus, in particular, on the third part of A Theory of Justice, which has received less attention in the secondary literature. The main idea put forward is that, contrary to what his egalitarian critics contend, the Rawlsian conception of fraternity constitutes the most plausible version of this political ideal: one which is properly egalitarian.

Keywords: Fraternity, Rawls, Difference Principle, Equality, Luck-Egalitarianism, G.A. Cohen.

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

* I am grateful for the helpful suggestions and comments received, in particular, from Victoria Camps, Joan Verges Gifra, Angel Puyol Gonzalez, Tom Sinclair and Mike Martin.

** Véronique Munoz-Dardé is Professor of Philosophy at UCL and also teaches in the Department of Philosophy at UC Berkley (munoz_darde@berkeley.edu & v.munoz@ucl.ac.uk). Her research is principally in practical reasoning, ethics and political philosophy, as well as in eighteenth century political thought, particularly that of Rousseau and Hume. For a list of recent publications, see <https://ucl.academia.edu/VeroniqueMunozDarde>. The research which led to this paper was carried out under the aegis of the research group ‘Fraternidad, Justicia y Democracia’ (Barcelona).

In a well-known article devoted to the importance of sufficiency, Harry Frankfurt notes in passing the surprising lack of serious exploration of the ideal of fraternity with respect to liberty and equality:

In the Sterling Memorial Library at Yale University (which houses 8.5 million volumes), there are 1,159 entries in the card catalog under the subject heading “liberty” and 326 under “equality”. Under “fraternity”, there are none. This is because the catalog refers to the social ideal in question as “brotherliness”. Under that heading there are four entries! Why does fraternity (or brotherliness) have so much less salience than liberty and equality? Perhaps the explanation is that, in virtue of our fundamental commitment to individualism, the political ideals to which we are most deeply and actively attracted have to do with what we suppose to be the rights of individuals, and no one claims a right to fraternity. It is also possible that liberty and equality get more attention in certain quarters because, unlike fraternity, they are considered to be susceptible to more or less formal treatment. In any event, the fact is that there has been very little serious investigation into just what fraternity is, what it entails, or why it should be regarded as especially desirable. (Frankfurt, 1987, p. 24)

Frankfurt’s remarks remain pertinent: the political ideal of fraternity is still elusive, even if the word is often used rhetorically to signal the need for greater social solidarity. It may seem that fraternity does not sit comfortably in the logic of individual rights expressed by liberty and equality, and in general within our current focus on distributive justice. Yet by the time Frankfurt wrote these lines, Rawls had already suggested a possible interpretation of the ideal of fraternity, and perhaps even of a ‘right to fraternity’. In this, he was echoing a trend to be found in the French Revolution and throughout the nineteenth and twentieth century: the use of the idea of fraternity to advocate that all citizens and, in particular the most deprived and powerless, should be full participating members of society, sharing in decisions, and in benefits from social cooperation. (See David, 1987 and 1992.)

Rawls’s proposal for the ideal of fraternity has met with very little enthusiasm: the only comments I have found which have focused on this aspect of his book have been by egalitarian and communitarian critics. Thus G.A. Cohen claims that the acceptance of inequalities in Rawls’s principles is inconsistent with relations of fraternity, and Michael Sandel remarks that the individualistic logic of justice and rights threatens to undermine valuable communal sentiments of fraternity.¹ The idea of fraternity is not essential to Rawls’s central arguments in *A Theory of Justice* (1971²), and he didn’t return to it, emphasizing instead the idea of solidarity. However, his proposal is interesting, for three reasons. First, a too commonplace criticism of Rawls’s theory is that it is overly individualistic in form, and focused too much on matters of self-interest; were such a criticism valid, then there should be a fundamental conflict between the ideal of fraternity and Rawlsian principles: demonstrating the lack of conflict helps put in its place this form of critique. Second, in articulating explicitly what

1 G. A. Cohen’s criticism is developed in a series of articles, the first and the most eloquent of which is (Cohen, 1992), particularly pp. 321-322. See also Sandel (1982, pp. 32-35).

2 Hereafter *A Theory of Justice* is abbreviated TJ. Pages and quotes are from the 1999 revised edition.

Rawls must have had in mind in the passing observations on fraternity scattered throughout the text in TJ we can better understand the place of sentiments in a Rawlsian just society. Finally, and ultimately most importantly, Rawls's own position on the question of fraternity goes a long way to answering Frankfurt's challenge: it provides us with at least the contours of the political ideal of fraternity.

In the first section, I sketch briefly Rawls's first comments on fraternity in the chapter on 'The tendency to equality', and the questions they raise. I address the first of my concerns above in the following section: focusing on egalitarian criticisms of Rawls, to the effect that his conception of fraternity is either incoherent or individualistic and selfish, and as a result insufficiently egalitarian; I question whether these criticisms properly understand the role of fraternity in Rawls's theory. The third section is concerned with the second of my concerns: I turn to the role of sentiments in Rawlsian theory in order to outline the role that an ideal of fraternity, and fraternal sentiments, may play within a just state. In this discussion, I emphasize the contrast between sentiments as a basis of political structures and sentiments as instruments of support of just society. This furnishes us with the materials to provide an answer to Frankfurt, and I conclude by briefly outlining what a reasonable understanding of the political ideal of fraternity might consist in.

1. Rawls, Fraternity and Ties of Sentiment

Some aspects of Rawls's treatment of fraternity are well-known and have been amply commented on. In this section, I briefly revisit some of these remarks on fraternity in the first part of TJ, highlighting their puzzling structure.

Rawls's initial lines on the ideal of fraternity are notorious: he notes that 'In comparison with liberty and equality, the idea of fraternity has had a lesser place in democratic theory. It is thought to be less specifically a political concept, not in itself defining any of the democratic rights.' Immediately following on from this, Rawls proposes that his difference principle (DP) constitutes a standard of justice that matches the idea of fraternity, and expresses its fundamental meaning from the standpoint of social justice. The 'principle of fraternity', or DP, stipulates that inequalities in the distribution of primary goods are to be 'to the greatest benefit of the least-advantaged members of society'. Put succinctly, Rawls's thought is that the difference principle requires that the fruits of social cooperation in society be channelled to those who are most in need, the worst off among us; and he adds that this is precisely the most natural meaning that we can give to the political ideal of fraternity.

The Difference Principle is one of the key principles for the main political and social institutions of society (the Basic Structure of Society) chosen in an Original Position of equality, where parties are placed behind a Veil of Ignorance. (They do not know their particular conception of the good life, their place in society, class position, social status, race or ethnic group, sex, intelligence, natural endowments, and so forth.) These principles are:

- (a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and

(b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (this last clause being the Difference Principle).³

Rawls draws a connection early on in TJ, between these principles and the traditional political ideals of liberty, equality and fraternity. He writes:

We can associate the traditional ideas of liberty, equality, and fraternity with the democratic interpretation of the two principles of justice as follows: liberty corresponds to the first principle, equality to the idea of equality in the first principle together with equality of fair opportunity, and fraternity to the difference principle. In this way we have found a place for the conception of fraternity in the democratic interpretation of the two principles, and we see that it imposes a *definite requirement* on the basic structure of society. (TJ, p. 90, emphasis added)

However, having suggested the idea of a ‘definite requirement’ imposed by his conception of fraternity, Rawls does not go on to explain what the obligations of fraternity are; rather, he focuses on the kind of sentiments and motivations involved in the idea of fraternity:

The difference principle ... seems to correspond to a natural meaning of fraternity: namely, to the idea of not wanting to have greater advantages unless this is to the benefit of others who are less well off. The family, in its ideal conception and often in practice, is one place where the principle of maximizing the sum of advantages is rejected. Members of a family commonly do not wish to gain unless they can do so in ways that further the interests of the rest. Now *wanting to act* on the difference principle has precisely this consequence.’ (TJ, *loc. cit.*, emphasis added)

This extension of personal sentiments to political motivation is not entirely novel, but it seems deeply suspicious to many readers of Rawls. Are fraternal political sentiments a necessary pre-condition for the principles to work? In other words, do citizens in a Rawlsian society already need to be motivated by fraternal sentiments in order to comply with what the difference principle requires? If such sentiments are an essential requirement on citizens of the just society, why is their role neither discussed nor emphasized before this point in the outline of the theory? If, on the other hand, fraternal feelings are irrelevant to the operation of the principles within just society, why bother to mention them at all in relation to the difference principle? Moreover, the comparison between sentiments among citizens to feelings among family members seems severally problematic. Among other concerns, Rawls seems to be abandoning the division between principles for personal conduct on the one hand, and, on the other hand, principles for the Basic Structure of society: the main institutions of society and their combined actions and policies. Yet that distinction is at the very core of his theory. (‘For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more

3 As formulated in (Rawls, 2001, pp. 42-43). Hereafter *Justice as Fairness: A Restatement* is abbreviated JFR.

exactly, the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation.’ TJ, p. 6)

Accordingly, some egalitarian, feminist and communitarian readers see the surprising focus on individual sentiments in the paragraphs just quoted of TJ as symptomatic of two fundamental defects of the Rawlsian theory of justice. First, Rawls needs individuals to *already* share a sentiment of fraternity in order for society to be just; yet his limiting the scope of justice to the manner in which major social institutions distribute fundamental rights and duties is narrowly focused on the legal structure to the exclusion of a fraternal ethos. Second, by so limiting himself to mere background legal justice, Rawls is committed to endorsing injustices which are beyond the scope of the legal structure: in the family, or more generally in individual transactions.

Over the years, Rawls’s defenders have responded to these criticisms, emphasizing the plausibility of a division of labour between a just background structure and principles for individuals. Rawlsians have argued that a plausible theory ought to have space both for justice, and for our legitimate individual pursuits and attachments. The justice of background institutions makes fair transactions between individuals possible, and allows people to engage with the partiality of their concerns: their attachments to those they love, their individual intellectual interests, what they value.⁴ However, this form of response leaves untouched the role of sentiments within a Rawlsian society. And this leaves in play a more fundamental concern. For surely, the idea that a society suitably permeated by a fraternal ethos would be more egalitarian, and so more just, seems interesting and plausible. And this invites a further critique of Rawls.

Starting from this possibility, critics have raised a number of questions. The most important concern the very formulation of principles of justice, and in particular the difference principle. Thus critics have pitched Rawls’s sentiments against his principles: they claim that his gnomic remarks on fraternity stand in stark contrast to what they see as an endorsement of unjust inequalities through the difference principle. Would people truly motivated by a fraternal concern for the least well off, they ask, model their conduct on a principle which justifies inequalities in wealth and income, or would they affirm a more egalitarian principle? In other words: isn’t aligning the political ideal of fraternity with Rawls’s difference principle a mistake? A second, related, set of questions have focused on the scope of principles of justice. Why limit the scope of the difference principle just to the basic structure? Some inequalities may be beyond the scope of legal structures, such as gender attitudes in the family, for example. But does this mean that they should be regarded as beyond the scope of justice? Shouldn’t principles of justice apply directly to citizens’ individual conduct? Surely, critics insist, even after citizens have duly paid their taxes, there are still some fraternal (and *sororal*) duties demanding that they do what they can for the least well-off. Correspondingly, some authors consider that the least well-off must do their bit, and not claim compensation for inequalities which are the result of choices they are responsible for. The Rawlsian ideal, by focusing on legal structures rather than on principles for individual conduct, this second line of attack concludes, does not give us a correct account either of citizens’ responsibilities or of the ideal of fraternity.

4 I have had my say on feminist perspectives in (Munoz-Dardé, 1998). For a Rawlsian take on egalitarianism see (Scheffler, 2003). In a spirit more sympathetic to egalitarian criticisms, see also (Estlund, 1998).

The most interesting and thorough pursuit of these lines of criticism remains that formulated by G.A. Cohen, to whom I turn in the next section. My focus will be on disentangling internal and external criticisms that are knotted together in this line of thought. In particular, our questions will be: 1) whether Rawls's lines quoted on the ideal of fraternity reveal a tension internal to his theory between the fraternal motivation of individuals who affirm the difference principle and the inequalities allowed by that principle and 2) whether a more plausible principle ought to be formulated to replace the difference principle which does proper justice to the ethos of fraternity. In other words: according to this egalitarian critique, would the correct understanding of the ideal of fraternity be more Rawlsian than Rawls, or instead an alternative to Rawlsian justice?

2. Cohen's Fraternity: More Rawlsian than Rawls? An Alternative to Rawlsian Justice?

As anticipated above, G. A. Cohen has more than one line of attack against Rawls's Difference Principle: some of these are addressed to the *form and content* of principles of justice in Rawls, some to their *scope*, and some to the problem of (fraternal) *motivation* prior to the formulation and operation of principles.

One of the earliest arguments pressed by Cohen concerns the distinction between a basic structure to which principles apply and the norms which govern individuals: for Cohen, justice is a virtue which should directly require things of individuals, and is not merely a matter of institutional structure, concerned with redistribution through taxation. (Cohen, 1997) The initial focus of Cohen's egalitarian criticism is on the *motivation* of individuals and how this accords or conflicts with the ideal of fraternity.

It is worth noting first that Cohen's reading of the Difference Principle takes it to have the function of *justifying* inequalities. Whereas the spirit in which the principle is written is rather one of clearly imposing severe constraints on existing inequalities. So, for Cohen, what he reads as the justification of inequalities through the Difference Principle is identical to the commonplace point made about market economies: even the least well-off in society receive benefits if the most talented in society are motivated by hefty salaries to be highly productive. Having thus construed the Difference Principle, Cohen comments that it is true that the least well-off would be even worse off if incentives were not given: in that sense, advantages to the best off have been gained in ways which improve the prospect of the least well-off. However, Cohen remarks, if the better off were *really* motivated by the Difference Principle and a spirit of fraternity, they would not insist in being bribed to be productive, and so the worse off would be even better off:

A society of maximizers with taxation and regulation dictated by the lax difference principle is necessarily preferable from the point of view of the worst off to a laissez-faire society; but in neither society is the conduct of high fliers consistent with the essentially socialist value of fraternity or with motivation informed by the difference principle. Rawls must give up either his approval of incentives to the exercise of talent or his ideals of dignity, fraternity, and the full realization of persons' moral natures. I think the ideals are worth keeping. (Cohen, 1992, p. 322)

Later on, Cohen returns to the question of motivation and the tension which he finds *within* Rawlsian theory between the selfish inclinations of well-placed individuals (he calls them ‘the talented’) who demand higher rewards to be productive and the ideal of fraternity:

Either the relevant talented people themselves affirm the difference principle or they do not. That is: either they themselves believe that inequalities are unjust if they are not necessary to make the badly off better off, or they do not believe that to be a dictate of justice. If they do not believe it, then their society is not just in the appropriate Rawlsian sense, for a society is just, according to Rawls, only if its members themselves affirm and uphold the correct principles of justice.

Apart, then, from the very special cases in which the talented literally could not, as opposed to the normal case where they (merely) would not, perform as productively as they do without superior remuneration, the difference principle can justify inequality only in a society where not everyone accepts that very principle. It therefore cannot justify inequality in the appropriate Rawlsian way. (Cohen, 1997, p. 8)

In sum: Cohen’s view is that a more egalitarian society would result if principles of justice were directly motivating individuals. In particular those ‘talented’ to produce could choose: i) to work hard without special incentives; and ii) to work at occupations which benefit the least well-off. Cohen illustrates this thought, and its radically egalitarian implications for the ideal of fraternity, with the simple example of two brothers:

Two brothers, A and B, are at benefit levels 6 and 5, respectively, in New York, where they live. If they moved to Chicago, their levels would rise to 10 and 6. If they moved to Boston, they would rise to 8 and 7. Is fraternity, as Rawls means to characterize it, consistent with A proposing that they move to Chicago? If so, it is a thin thing. Or is Rawlsian fraternity strictly maximizing? In that case, Boston is the choice, and, in a feasible set with no bar to redistribution, equality is the result. (Cohen, 1992, p. 322, emphasis added)

Cohen’s alternative proposal to Rawls, focused on how just individuals within a just society might be motivated, and which he suggests may be more Rawlsian than Rawls, seems explicitly focused on the equality of outcomes. The properly fraternal response, for Cohen, is one in which the brothers ‘maximize’ what fraternity demands, and in which equality is the result. Now, it isn’t yet clear how we are to interpret this maximizing conception. At an abstract level, we may puzzle over a conception which tells agents to aim at state of affairs which have *as much equality as possible*. Cohen seems to conceive the way in which equality in states of affairs polices our actions on a model parallel to that in which utilitarians conceive of the welfare of states of affairs. That is: states of affairs are better or worse in terms of their closeness to perfect equality. To define a ranking of state of affairs from best to worst in virtue of how equal people are presents formal similarities with the consequentialism of utilitarianism, and might be just as controversial.⁵

5 For this point, see my (Munoz-Dardé, 2005)

Be that as it may, Cohen's proposal is at first more attractive than that: his view is that in a properly fraternal society a more generous distribution would result than Rawls allows for, because there would be less inequalities. However, unlike Rawls's Difference Principle which does not establish any distinction *among* the worst off, Cohen's egalitarianism is severely constrained: it is only the inequality of those who are worse off *through no choice or fault of their own* which matters. Cohen's exact proposal is that a properly fraternal society would be luck-egalitarian: it would eliminate, as far as possible, the effects of involuntary inequalities.⁶ Involuntary inequalities are those that do not appropriately reflect the choices of those who suffer them. The idea is that we distinguish between inequalities which are a result of choices agents are responsible for, and inequalities which are the result of bad brute luck. Justice demands that the impact on people of the latter form of inequalities be eliminated, or at least lessened. In other words, Cohen believes that a proper understanding of fraternity should a) focus on the fact that it is bad that some, through no fault or choice of theirs, are worse off than others and b) motivate us to reduce involuntary inequalities.

The ambition that Cohen and other luck egalitarians share is to delineate a responsibility and choice based form of egalitarianism, and it is that form of egalitarianism which Cohen reads off from, or into, the ideal of fraternity. Cohen holds that it is objectionable, at least to some extent, for some to be worse off than others through no fault, or choice, of their own. If one person is worse off than another through no fault or choice of her own, the situation is unfair, and hence that the inequality between the two people is objectionable. This focus on the value of fairness seems well summarized by Larry Temkin's claim that egalitarians 'generally believe that it is bad for some to be worse off than others through no fault or choice of their own. The connection between equality and comparative fairness explains both the importance, and limits, of the "no fault or choice" clause.' (Temkin, 2003, p. 62)

Now, Cohen often presents his own view of fraternity as more Rawlsian than Rawls. Clearly the emphasis on equality, fairness and the fate of the least well-off all seem to echo core Rawlsian concerns. At the same time, Cohen is critical of Rawlsian egalitarianism. How are we to understand the relation between Cohen and Rawls, does the criticism call for an internal revision of Rawlsian accounts of justice, or for an entirely different form of egalitarianism?

There are in fact two ways in which Cohen's luck-egalitarianism relates critically to Rawls: (a) On the one hand, Cohen wishes to formulate a superior form of egalitarianism, free of what is considered problematic in Rawls's theory, namely the insensitivity of the Difference Principle to the distinction between inequalities which are created by voluntary

6 See Cohen (1989, 916). The term *luck egalitarianism* is used by Cohen to characterize his own view, but it is originally coined by Elizabeth Anderson in her (Anderson, 1999) to bundle together a number of egalitarian authors whose views she wished to criticize for their emphasis 'on correcting a supposed cosmic injustice'. Luck egalitarianism, she writes, is 'the view that the fundamental aim of equality is to compensate people for undeserved bad luck—being born with poor native endowments, bad parents, and disagreeable personalities, suffering from accidents and illness, and so forth.' As a result, luck egalitarianism is focused on eliminating 'the impact of brute luck from human affairs'. The focus on *involuntary* inequalities is the commitment of authors Anderson described as luck egalitarian: principally G. A. Cohen and Ronald Dworkin, but also Richard Arneson, Eric Rakowski, as well as John Roemer. Of those, only G. A. Cohen is happy to borrow the term luck egalitarianism to describe his view, namely that 'accidental inequality is unjust' (Cohen, 2008, p. 8). See my (Munoz-Dardé, 2014), from which the following few paragraphs in the text are retaken, with slight alterations.

choices and those which are the result of bad brute luck. (b) On the other hand, Cohen's new egalitarianism still has roots in Rawls's original discussion: Rawls's focus on fairness and on 'inequalities which are arbitrary from a moral point of view' is presented as a commitment to eliminating arbitrary inequalities. According to this second reading, Rawls endorses one of the core elements of the luck egalitarianism of Cohen: justice demands that we even out the effects of brute luck. Moreover, Rawls should accept that the very motivation for the Difference Principle, namely the value of fraternity and a concern for the worst-off, is inconsistent with inequalities justified by the difference principle.

Which of these ways of telling the story should we prefer? Is Cohen's conception of fraternity a rival theory to Rawls, or rather a more coherent formulation of the core Rawlsian doctrine? As we shall see in more detail below, Cohen tries to have things both ways. Can he successfully and coherently press both his luck-egalitarianism and his incentives critique?

In *Anarchy, State and Utopia*, Nozick accuses Rawls of arguing for economic egalitarianism by overemphasizing social contingencies and natural chance, and underestimating the centrality and importance of individual responsibility and autonomy. Luck egalitarians echo and endorse this criticism. Recall that Rawls's Difference Principle stipulates that social and economic inequalities are just if they are to the greatest benefit of the least-advantaged members of society. In so stipulating the Difference Principle, Rawls does not introduce a distinction between inequalities deriving from choices people have voluntarily made, and social and economic inequalities which derive from *unchosen* features of those who are disadvantaged relative to others.

Picking up and expanding on Nozick's criticism, luck egalitarians such as Cohen complain: i) that the Difference Principle inappropriately rewards those who are responsible for their deficit in primary goods, e.g. those able-bodied who choose not to work, or to work less hard than others, and ii) that the index of primary goods used in the Difference Principle is insensitive to, and fails to compensate for, disadvantages some suffer relative to others through no fault of their own. That is, Rawls accepts as just a distribution in which some are disadvantaged through brute luck, e.g. because they are handicapped or severely ill.

If the focus is on these two complaints, then the best way of interpreting Cohen's emphasis on fraternity is that his account aims at defining an *alternative*, more robust, form of egalitarianism by accommodating into our principles for distribution such concerns with responsibility for the outcome of one's choices, and with deficits which are the effects of bad brute luck.

However, there are other ways in which Cohen addresses the ideals of fraternity and equality and these contrast and potentially conflict with this first line of criticism. From this other viewpoint, the core concern of luck-egalitarianism (namely, involuntary inequalities) is *continuous* with Rawls's insistence on fairness and his focus on inequalities which are 'morally arbitrary'. The question Cohen raises is how to reconcile the Rawlsian emphasis on arbitrary inequalities with the exact formulation of Rawlsian egalitarian principles of justice. Cohen's luck egalitarianism seeks to offer such a reconciliation. By demanding that no one be disadvantaged, or advantaged, by arbitrary factors it aims to define an egalitarianism truer to the focus on fairness, and so more Rawlsian than Rawls, so to speak. More precisely, there are two supposed inconsistencies, internal to Rawlsian fraternity principle, that the luck egalitarianism of Cohen aims at resolving:

- i) On the one hand, the Difference Principle is, as mentioned, insensitive to the choice/luck distinction. However, Rawls seems to make use precisely of this distinction when he argues that the system of natural liberty unjustly allows ‘natural and social contingencies’ to have a strong impact on distribution: ‘[I]ntuitively, the most obvious injustice [of that system] is that it permits distributive shares to be improperly influenced by these factors so arbitrary from a moral point of view.’ (TJ, pp, 62-63, emphasis added).
- ii) On the other hand, Rawls stresses the ‘capacity to take responsibility for our ends’ and considers unjust to give a greater share of primary goods to those with expensive taste: ‘[I]t is regarded as *unfair* that [those with less expensive taste] should have less in order to spare others from the consequences of their lack of foresight and self-discipline.’ (Rawls, 1999, pp. 369-370).

This treatment of expensive tastes is read by G. A. Cohen through luck egalitarian lenses thus: ‘People with expensive tastes could have chosen otherwise, and if and when they press compensation, others are entitled to insist that they themselves bear the cost ‘of their lack of foresight or self-discipline’.’ (Cohen, ‘On the Currency of Egalitarian Justice’, 913)

To these criticisms, both internal and external, we saw that Cohen adds the view that a fraternal, egalitarian ethos should *supplement* principles of justice: individuals should be motivated to minimize inequalities. We are now in a position to return to Rawls and his considered views on fraternity: in the next section I shall provide an exegesis and defence of his position. Let us however begin with the response to the luck egalitarianism of Cohen.

There is a ready response both to the internal and external criticisms offered to Rawls here. A proper understanding of Rawls’s own explanation of the Difference Principle and the importance of fraternity does not require us to move beyond Rawls’s own principles to the luck egalitarian position favoured by Cohen. Moreover, Cohen’s luck egalitarianism is neither a convincing alternative to Rawls, nor a plausible elaboration of the intuitions which ground political egalitarian movements.

First, Cohen is mistaken to think that he can best Rawls at his own game. How can Rawls’s principles, and in particular the principle of fraternity (or rather the Difference Principle), be made consistent with what Rawls himself says about moral arbitrariness, and about natural talents, expensive tastes and self-discipline? Does Rawls rely on premises regarding choice and luck which the formulation of his principles then contradicts? To these questions, Rawlsians briskly retort that Rawls’s arguments support his own principles rather than luck egalitarianism. ‘[T]he best explanation of the fact that Rawls’s theory of justice does not respect the distinction between choice and circumstances,’ Scheffler writes, ‘is that Rawls is not attempting to respect it. He simply does not regard the distinction as having the kind of fundamental importance that it has for luck egalitarians.’ (Scheffler, 2003, p. 7)

Let us note that Rawls clearly denies that inequalities which are the result of genetic and social luck are unjust, or that they ought to be eliminated: ‘The natural distribution is neither just nor unjust; nor is it unjust that persons are born into society at some particular position. These are simply natural facts. What is just or unjust is the way that institutions deal with these facts.’ (TJ, p. 87) He thus distinguishes between his theory and what he calls

‘a principle of redress’, that is ‘the [luck egalitarian] principle that undeserved inequalities call for redress’ (TJ, p, 100). Rawls further explains that ‘the difference principle is not of course the principle of redress. It does not require society to try to even out handicaps as if all were expected to compete on a fair basis in the same race.’ (TJ, p. 101)

Why, then, does Rawls emphasize the ‘moral arbitrariness’ of facts such as natural endowments and social factors? Justice, for Rawls, may not demand the elimination of all effects of bad brute luck; nevertheless, he stresses that a society which systematically disadvantages some of its members on the basis of morally arbitrary factors, such as their natural endowments or the social environment in which they are born, *is* unjust. This type of morally arbitrary discrimination can happen through overt exclusion, but also simply because contingent social factors may happen to favour an ethnic, gender or social group in the distribution of resources. A just society, according to Rawls, addresses these injustices at the outset, by redistributing to ensure for all fair and favourable background conditions.

The priority of fair background conditions and the role of our institutions in insuring that they are in place is thus what lies behind the Rawlsian emphasis on the moral arbitrariness of certain factors. It constitutes an explanation and defence of the Difference Principle, and to the extent that it is here invoked, the ideal of fraternity. To those who claim that they did nothing but work hard without violating anybody’s rights, or that they competed in conditions of formal equality of opportunity for positions which required certain talents, and so ought to reap the rewards of their efforts, Rawls responds that ‘the kind of limits and provisos that in Locke’s view apply to separate transactions of individuals and associations in the state of nature are not stringent enough to ensure that fair background conditions are maintained.’ (JFR, 53)

A just society for Rawls is not one that meets luck-egalitarian requirements, but rather one in which each person is given the opportunities to develop their abilities, and can do so with the guarantee of fair equality of opportunities with others similarly talented and inclined. What matters is not that the consequences of bad brute luck be as far as possible eliminated, nor that life chances be evened out (which, among other things, would require the abolition of the family: see TJ, p, 448 and Munoz-Dardé, 1998), nor *a fortiori* that our expensive tastes, however acquired, be satisfied in the same measure as that of others. What matters is that all have enough resources to satisfy their interest in pursuing a good life.

In sum, then, there is no internal tension of the sort identified by luck egalitarians in the Rawlsian account. Nor, *pace* Cohen, is there any need to re-incorporate individual responsibility into that story. In brief, all individuals have two types of responsibilities: first to contribute to maintaining favourable background social circumstances; second, to make a sensible use of their share of primary goods, without imposing unreasonable demands on others.

This may settle the internal question of consistency within Rawls’s own text: his appeal to fraternity should not be seen as inconsistent with the work he sets the Difference Principle to. But that doesn’t yet address the more fundamental question: does he properly address the concerns bound up in our thoughts about fraternity? Are luck egalitarians truer to our intuitive ideals of fraternity and equality than Rawls?

Certainly Cohen offers no compelling case for this. By comparison with a view focused on compensating people for undeserved bad luck, Rawlsian theory is in fact more theoretically ambitious. Instead of the main emphasis on choice and luck, it aims at finding

room for the multiple values which a well-ordered society must attend to: respect for persons, needs, opportunities, fairness, solidarity, fraternity, and so on. Politically, its perspective on individual responsibility aims at providing a feasible utopia. It does not ask society to aim at the compensation of all disadvantages that derive from unchosen features, all accidental inequalities (something that cannot be fully delivered anyway). Nor does it have the sometimes implausibly harsh consequence that people should bear the full price of their choices, and be denied compensation for disadvantages that result from these choices.

The Rawlsian account constitutes a multifaceted theoretical take on the political ideals of equality and fraternity. In line with these ideals, it explains and motivates the need to eliminate many types of unjust inequalities. Moreover, a Rawlsian society is prepared to repair inequalities which are not purely the result of brute luck. Contrary to the contentions by luck egalitarians, a Rawlsian society measures up entirely to the standards of political egalitarianism in its distributional and social policies. Indeed, once one reflects on the concerns of political egalitarianism, a Rawlsian society arguably gets closer to their ends than any society guided by luck egalitarian policies would.

3. Fraternity, Equality, and Rawlsian Sentiments

However, even if a fraternal society is not luck egalitarian, it may remain true that a fraternal sentiment, or motivation, is missing from the Rawlsian picture, and that would be the kernel of truth in Cohen's critique. We saw earlier that Cohen has the following thought: if the Difference Principle encourages people with abilities and drive, the 'talented', to demand higher rewards than others in order to be productive, then it encourages them to act moved not by fraternity, but rather by self-interest. What the 'talented' demand is to be substantially better paid than others *in order* to be productive. In so doing they are formally complying with the *letter* of the Difference Principle: the least well-off are better off than they would be if the talented worked less productively: say because of a trickle-down effect. But *at the same time* the 'talented' flout the 'natural meaning' attributed by Rawls to fraternity: that of 'not wanting to have greater advantages unless this is to the benefit of others who are less well off.' (See Cohen 1982, pp. 8 and 16ff.)

Notice that this complaint of an internal tension does not need to focus on inequalities as such, but rather on plight of the badly off, and on the kind of fraternal sentiments, or sentiments of benevolence that the better off should have if moved by the spirit of the different principle. (Recall Cohen's example cited above of the two brothers facing the move to Chicago or to Boston.)

As mentioned earlier, there are at several aspects to this objection against Rawls's treatment of fraternity. We can distinguish between (i) the view that different principles would result if fraternal sentiments were given their due place at the outset, so to speak and (ii) the idea that the principles of justice are *merely formal*, i.e. that they need to be supplemented by fraternal sentiments.

As regards (i), Cohen does not really distinguish between egalitarian principles and what the idea of fraternity requires: on his view, a fraternal society would be luck-egalitarian. This is his substitution for Rawls's difference principle in TJ that we have discussed, and rejected, above. However, the additional thought, as per (ii) is that *even if* the Difference Principle

were the right principle of justice, something would still be missing from a Rawlsian theory of justice. And this is the internal tension that Cohen finds between Rawls's limitation of principles to the basic structure of society, on the one hand, and Rawls's own espousal of the ethos of fraternity, on the other. To be exact, there are two targets of criticism. First, individuals are not properly motivated by the ideal of fraternal solidarity in the Rawlsian story. And second, as a result of this, a social ethos of fraternity cannot be cultivated among citizens.

We should acknowledge that there is something plausible in this position, and in the aspiration to formulate an ideal of fraternity which can be espoused by individuals, and which can also inform social cooperation between them. Cohen's insight is that a merely legal and 'structural' reading of Rawlsian principles is an impoverished conception of justice. Rawlsian principles of justice may be conceived to apply to the Basic Structure, but that surely cannot mean that justice is *limited* to mere legal constraints such as taxation.

However, when we treat these aspirations as a critique of Rawls, it becomes less compelling. There is no reason within Rawls's own approach to adopt the strictly 'structural' reading, with its overly narrow understanding of what justice demands. Indeed, a proper attention to Rawls's lines on fraternity in the third part of TJ shows such a reading is inadequate to the text.

To recognize the proper role of fraternity in Rawls's thinking, we need to separate out questions about what might be our initial motivations to enter into a just society, or to act justly, and what sentiments we might have within a well-ordered society which are such as to preserve or make stable just ways of living.

One problem we saw with the comments Rawls makes in the first part of TJ regarding the ideal of fraternity is that there is no explanation of the relation between definite moral and legal requirements imposed by the Difference Principle and fraternal sentiments. However, in the third part of TJ, Rawls returns to fraternity, and there he delineates the connexion between sentiments and requirements of fraternity. Rawls provides this elucidation in the section devoted to stability (§ 76): briefly, he suggests that sentiments of fraternity can be cultivated through principles which can be justified to all, and in particular to the least well-off. The suggestion, therefore, is that an ethos of fraternity is what *results* from appropriately justifiable principles of justice. And in turn, Rawls sees the existence of a fraternal ethos as one of the necessary elements of stability of just principles.

Rawlsian contractualism is anti-consequentialist: it contrasts with theories which are focused on features of state of affairs, such as that they maximize welfare or equality. However, one political impulse that Rawls shares with utilitarians and with egalitarians is that a just society is one in which the needs of the least well off receive proper attention. In Rawlsian terms, a just society is one in which social cooperation guarantees to each individual, especially the worst off, an adequate scheme of liberties, opportunities and resources to flourish. In order to fulfil that role a conception of justice needs to be *stable*: just institutions need to be preserved. 'To insure stability [of a just scheme of cooperation] men must have a sense of justice or a concern for those who would be disadvantaged by their defection, preferably both.' (TJ, p. 435)

More specifically, Rawls considers that three conditions must be fulfilled for a conception of justice to be stable: it must be 'perspicuous to our reason, congruent with our good, and rooted not in abnegation but in affirmation of the self.' (TJ, p. 436) Thus in contrast

to utilitarianism (and also to any egalitarianism similarly focused on states of affairs), Rawlsian contractualism is a conception of the political order such that:

- (i) it is justifiable to each person: each individual can have a clear awareness of the reasons in support of the political principle of fraternity;
- (ii) claims of individuals cannot be neglected or overridden for the sake of aggregated benefits or state of affairs; and
- (iii) individuals can adopt it and conform to it without abnegation, self-denial or excessive sacrifice.

All three aspects are essential, and contrast with rival views such as utilitarianism or the egalitarianism of luck egalitarians. There are several contrasts with rival views. First, Rawlsian fraternity does not appeal to the impersonal goodness of state of affairs (the aggregate of well-being, or maximizing equality). In its place, it formulates an ideal of reciprocity which builds on our capacity of appreciation of the good of others as echoing our own claims. Second, there is no ad hoc balance to be stricken between altruism understood as abnegation and selfish claims of individuals. Instead, others with whom we share social institutions, caught in the same boat as us, so to speak, can quite properly make demands on us for their needs to be met; and we in turn can expect and demand that our needs should also be met by others. In this context, the idea of fraternity is essentially *a reciprocal concern for the good of each person*. Reciprocity of concern aims at giving each person ‘a secure sense of their own worth’, and that in turn ‘forms the basis for the love of humankind’ (TJ, p. 438).

The effect of [the difference principle and its relation to the idea of fraternity] is to heighten the operation of the reciprocity principle. As we have noted, a more unconditional caring for our good and a clearer refusal by others to take advantage of accident and happenstance, must strengthen our self-esteem; and this greater good must in turn lead to a closer affiliation with persons and institutions by way of an answer in kind. (TJ, p. 437)

For Rawls, ideals of reciprocity and solidarity that the Difference Principle embodies offer protection to each individual. In addition, the public knowledge that our shared institutions are built to meet the needs of each individual encourages the development of an ethos of fraternity.

Rawls can agree, therefore, that ‘justice requires an ethos governing daily choice which goes beyond one of obedience to just rules’ (Cohen, 2000: 136). But unlike his critics he offers a compelling version of the possibility and genesis of such an ethos.⁷

7 Compare the effects of lacking accounts of motivation in utilitarianism: ‘The concern which is expressed for all persons by counting each as one (by weighing everyone’s utility equally) is weak compared to that conveyed by the principles of justice. Thus the attachments generated within a well-ordered society regulated by the utility criterion are likely to vary widely between one sector of society and another. Some groups may acquire little if any desire to act justly (now defined by the utilitarian principle) with a corresponding loss in stability.’ (TJ, p. 437) One contention of my article is that a similar remark holds, a fortiori, for a concern with equality as a feature of states of affairs.

So far, I have presented an exegesis and defence of a Rawlsian conception of the political ideal of fraternity, and its attention to an ethos of fraternal relations. I have highlighted the relation of the Difference Principle to distributions of resources which are necessary for the flourishing of each member of the political community. In conclusion of this section let me highlight some aspects which seem particularly attractive of this take on the political ideal of fraternity.

Some philosophers see their role as laying down the rules of the ideal city. By contrast, Rawls begins from certain features of human societies and hypotheses about our moral psychology to envisage what the characteristics of a just society might be. For Rawls, as for Hume, justice is an artificial virtue which is made both possible and necessary by certain features of human societies. Like Hume, Rawls considers that human beings are such that they have a sense of solidarity and benevolence towards each other; that sentiment is however weak: hence the need for the artifice that rules of justice provide. This is Rawls's first empirical hypothesis: the fact of a weak sense of benevolence of human beings towards each other makes justice both possible and necessary. In the context of each political community, this initial sentiment manifests itself in an inclination to meet the needs of the badly-off; in the same manner, sisters and brothers in a family often tend to help the badly off among them. Call this first rationale 'the lifeboat': the idea that morality requires that we meet the needs of the *badly*-off, at least within the political community.

This initial fraternal inclination is however not operative without a favourable institutional framework. Again, Rawls no less than Hume stresses the artificial nature of political society and that its virtues lie in this artifice. A political society, if well run, ought to have institutions such that the badly-off receive the necessary resources for flourishing. Given limited resources, a proper attention to the need of the least well-off will render certain inequalities problematic. If some enjoy superfluous goods whilst the needs of others are unmet, society is not well run. This tendency towards lesser inequality is supplemented by a further thought: if people in a given society cooperate to produce goods and services, they should receive a just share of the product of their social cooperation. Call this second rationale 'the boat we built': fairness requires that the least well-off do as well as possible. Enter the principle of fraternity: social and economic inequalities are to be to the greatest benefit of the least-advantaged members of society.

To these initial points, Rawls adds two further empirical hypotheses. The first hypothesis regards what we all care about or value in the institutions that we live within, namely that how they run be justifiable to each and every one of us; that principles meet this condition is something we value. The principle of fraternity, or that is to say, the Difference Principle, meets that demand for justification. Rather than an exhortation to the better-off that they do more to deliver more welfare or to maximize equality, it is a principle that can be shared by the better-off and the least well-off: all can see it as a rule which expresses an interest they have that society be run to meet the needs of each, the needs of all. (Arguably this empirical element is what is missing from Kant's view of the possibility of a just constitution for a people of demons.)

The final empirical hypothesis is that the weak sentiment of benevolence present in human beings is fortifiable by rules which are publicly justified and regarded as just. Hence the idea which we saw in the last section of an ethos of fraternity. The good which *results*

from the Difference Principle is a shared fraternal ethos: an endorsement of shared norms of cooperation; and this in turn makes rules of justice more stable, though approval of compliance with the rules. A just society, thinks Rawls, is one in which members shape their society together. The *have-nots* see themselves in a position to claim resources on the basis of this collective enterprise: society does not only do the best by them, but it is also a society which they partake in shaping. In turn, the *haves* see it as reasonable for the have-nots to make that claim, because they identify with the community as a collective enterprise, and see their interest in a well-run society satisfied. Organizing a society alongside the difference principle thus results in all seeing themselves as properly belonging.

Conclusion

At the beginning of this article, I mentioned criticisms which represent Rawlsian theory as addressed to selfish motivations, insufficiently egalitarian and deaf to social dimensions of a just society. By contrast, we saw that sentiments can play a role not only in the explanation of circumstances of justice, and so in the initial conditions from which justice is made possible and constructed, but also in providing a social glue to keep a just society going once set up. This is the key role Rawls attributes to fraternity: sentiments of fraternity do not have a foundational role, and are excluded from the description of the veil of ignorance and the way we arrive at the Difference Principle; however it has the role of ongoing social cement, and so offers the possibility of re-interpreting the double significance of the Difference Principle.

In subsequent work, Rawls abandons any reference to fraternity, and focuses instead on solidarity. Fraternity comes associated with other collateral ideas, from the family to religious and revolutionary sentiments, through the solidarity enjoyed by members of guilds in the middle ages. What remains after TJ is the focus on reciprocity and justification of institutions to each member of political society, and on the need to find principles which leave no one with the sentiment that they are 'left behind'. And that seems the most plausible way of rendering the elusive but appealing political ideal of fraternity.⁸

References

- Anderson, E. (1999) 'What is the Point of Equality?', *Ethics*, Vol. 109, No. 2, pp. 287-337.
- Cohen, G. A. (1989) 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics*, Vol. 99, No. 4, pp. 906-944.
- Cohen, G. A. (1992) 'Incentives, Inequality and Community', in G. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol 13, Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 263-329.
- Cohen, G. A. (1997) 'Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice', *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 26, Issue 1, pp. 3-30.
- Cohen, G. A. (2008) *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

8 See for example the justification of the difference principle in JFR, p. 128ff. For an exploration of an anti-consequentialist conception of the political value of solidarity, see (Wiggins, 2009).

- David, M. (1987) *Fraternité et Révolution française*, Paris: Aubier.
- David M. (1992), *Le printemps de la fraternité: genèse et vicissitudes 1830-1851*, Paris: Aubier.
- Estlund, D. (1998) 'Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's critique of Rawls', *Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, Issue 1, pp. 99–112.
- Frankfurt, H. (1987) 'Equality as a Moral Ideal', *Ethics*, Vol. 98, No. 1, pp. 21-43.
- Munoz-Dardé, V. (1998) 'John Rawls, Justice in and Justice of the Family', *The Philosophical Quarterly*, Vol. 48, No 192, pp. 335–35.
- Munoz-Dardé, V. (2005) 'Equality and Division: Values in Principle', *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 79, pp. 255-284.
- Munoz-Dardé, V. (2014) 'Luck Egalitarianism', *Rawls Lexicon*, eds David Reidy and Jon Mandle, Cambridge University Press, pp. 471-480.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, Revised edition 1999.
- Rawls, J. (1999) 'Social Unity and Primary Goods', *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Cambridge Mass.: Harvard University Press, pp. 369-370.
- Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, edited by Erin Kelly.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheffler, S. (2003) 'What is Egalitarianism', *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 31, No 1, pp. 5-39.
- Temkin, L. (2003) 'Egalitarianism Defended', *Ethics*, vol. 113, pp. 764-782.
- Wiggins, D. (2009) 'Solidarity and the Root of the Ethical', *Tijdschrift voor Filosofie*, 71, No 2, pp. 239-269.

Liberté, Egalité y... ¿cómo se llamaba el tercero, hermano?

Liberté, Egalité and... how was the third one called, brother?*

JOAN VERGÉS GIFRA**

Resumen: En este artículo nos planteamos tres propósitos. En primer lugar, trazar una distinción entre la fraternidad y la solidaridad. En segundo lugar, intentamos averiguar qué relación mantienen la fraternidad y la justicia. Para ello, presentamos una tipología de posibilidades. Finalmente, sugerimos una explicación conceptual de por qué el concepto de fraternidad cayó en declive.

Palabras clave: Fraternidad, Solidaridad, Justicia.

Abstract: In this article we have three objectives. First, we draw a distinction between fraternity and solidarity. Second, we try to find out what relationship there might be between fraternity and justice. Thus we present a typology of possibilities. Finally we suggest a conceptual explanation of why the concept of fraternity fell in decadence.

Keywords: Fraternity, Solidarity, Justice

1. Introducción

La consigna “Libertad, Igualdad, Fraternidad” surgió por primera vez en un célebre discurso que Robespierre hizo ante la Asamblea Nacional el 5 de diciembre de 1790. En él defendía que la defensa de la República competía a todos los ciudadanos mayores de 18 años, y no tan sólo a los adinerados. Cualquier ciudadano debía poder formar parte de la Guardia Nacional de su comuna y llevar en el pecho las palabras “Libertad, Igualdad, Fraternidad” (Domènech, 2003, 12). A partir de ese momento la proclama hizo fortuna. No tan sólo como lema de la Revolución Francesa. Para muchos, la libertad, la igualdad y la fraternidad son todavía los ideales que definen el marco político de nuestra modernidad política. Con todo, el tercer elemento de la tríada no ha sido igual de afortunado que los otros dos. Así, por ejemplo, cuando Rawls da cuenta del propósito general de su teoría –y decir Rawls es hablar del *mainstream* en filosofía política– hace referencia a la tensión que existe en el pensamiento político actual entre la libertad y la igualdad: su concepción de la

Recibido: 06/05/2018. Aceptado: 09/07/2018.

* La publicación de este texto se enmarca dentro del proyecto de investigación “Justicia y democràcia: hacia un nuevo modelo de solidaridad” financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, ref. FF12015-64858-P.

** Profesor titular de Filosofía Moral y director de la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo en la Universidad de Girona. Líneas de investigación: Rawls, nacionalismo, diversidad religiosa. Publicaciones más recientes: *La libertad: una inmersión rápida* (2018), *The Catalan Process: Sovereignty, Self-Determination and Democracy in 21st Century* (2018; coedición junto a Peter A. Kraus). Email: joan.verges@udg.edu

justicia es un intento de reconciliar ambos ideales y reducir los posibles focos de tensión normativa. No dice nada de la fraternidad¹. Así pues, tras un prometedor alumbramiento, la fraternidad vivió algún momento dulce en el siglo XIX –la Revolución de febrero de 1848 en Francia, también llamada *República de la Fraternidad*, o el movimiento del “solidarismo” encabezado por León Bourgeois y en el que Émile Durkheim destacó, llegando a ser la ideología no oficial de la III República. Sin embargo, la impresión general –tal como recoge el título del magnífico libro de Antoni Domènech– es que la fraternidad, como ideal, entró en declive. Ahora bien, ¿qué fue exactamente lo que entró en declive? Dicho de otro modo, ¿qué nos estamos perdiendo? ¿Podemos ofrecer una caracterización de la fraternidad? ¿Qué necesitamos para ofrecerla? El propósito del presente texto es intentar responder de algún modo estas cuestiones.

Empezaremos con una breve disquisición de carácter terminológico. Posiblemente una expresión clara del declive de la fraternidad – aparte de que, a diferencia de la Libertad, la Igualdad o la Justicia, carezca de representación alegórica en las obras iconográficas (Invoka, 2006, 4)– sea que el término aparece poco en los discursos políticos y en los medios de comunicación. O que tienda a confundirse con otras palabras como “solidaridad”, “consenso”, “concordia”, “integración” o “cohesión”. Más allá de la mera cuestión terminológica, intentaremos acotar el concepto al que deseamos prestar atención distinguiendo la fraternidad de la solidaridad. A continuación, nos preguntaremos por la fuente normativa de la fraternidad y, en concreto, si es por razones de justicia que debemos ser fraternos. A tal efecto ofreceremos una tipología de respuestas y a modo tentativo –pero no conclusivo, porque no tendremos espacio para desarrollarlo– sugeriremos cuáles de ellas son más adecuadas. En el apartado de conclusiones añadiremos un par de observaciones sobre el estatus de la fraternidad.

El interés de nuestra reflexión es de carácter clarificador, pero también explicativo. Una y otra cosa, la intención clarificadora y la explicativa, están ligadas. Y, como en cualquier proyecto teórico, esa ligazón debería rendir frutos. Nuestro propósito no es relatar las vicisitudes por las que el concepto ha pasado a lo largo de la historia, ni tampoco capturar el *verdadero* significado de la fraternidad –si es que tal cosa tiene sentido. Sin embargo, hacernos una idea más clara de la fraternidad tal vez nos ayude, por ejemplo, a elevar una hipótesis explicativa de por qué el ideal cayó en desgracia. Eso haremos al final del texto.

1 Según Domènech, el debate sobre la fraternidad es ajeno al pensamiento norteamericano por razones históricas: “Las colonias norteamericanas llegaron a conocer –y cómo!- la esclavitud en las grandes haciendas algodoneras del sur, pero no el inmenso gradiente de servidumbres, patronazgos y clientelismos granfamiliares característicos de la América española y portuguesa. De aquí... que la consigna de la fraternidad no tuviera necesidad de arraigar en la tradición política de EE.UU.” (Domènech, p. 15). Domènech afirma que Rawls, que pertenecería a esta tradición, habría entendido mal la fraternidad al caracterizarla en términos psicologizantes (Domènech, 2003, 12). Para demostrarlo cita un fragmento de *A Theory of Justice* en el que Rawls afirma que la fraternidad, efectivamente, ha ocupado un lugar menor en la teoría de la democracia y “canaliza más bien determinadas actividades mentales y formas de conducta”. Es cierto que Rawls afirma tal cosa. Sin embargo, no es menos cierto que a renglón seguido mantiene que su propósito es alejarse justamente de tal planteamiento psicologizante y conferir a la fraternidad un aspecto normativo que pueda ser institucionalizado en la estructura básica de la sociedad (véase el párrafo §17 de Rawls, 1999). De ahí su propuesta, como veremos, de identificar el principio de la diferencia con la fraternidad! Todo lo contrario, pues, de lo que nos sugiere Domènech.

2. El problema terminológico

2.1. Una cierta tipología de casos

No es difícil hallar ejemplos de lo que aquí entenderemos por fraternidad. El 10 de setiembre de 2012, el periódico francés *Libération* abrió portada con una foto de Bernard Arnault —el propietario del grupo de artículos de lujo LVMH y primera fortuna de Francia— con una maleta en la mano y la frase “Casse-toi riche con!” —traducible al castellano por “Lárgate, rico capullo!”². El motivo de ese titular era que Arnault había pedido nacionalizarse ciudadano belga a fin evitar el impuesto del 75% sobre los ingresos superiores al millón de euros que el gobierno de François Hollande quería imponer a los ricos. Inmediatamente Arnault interpuso una denuncia contra el periódico por injurias. Sin embargo, Sylvain Bourmeau, el director adjunto de *Libération*, se preguntaba “¿acaso no insulta él a los franceses si decide realmente irse y abandonar el país?”. Finalmente, Arnault no cursó la denuncia e incluso renunció a su petición de nacionalidad belga.

Este sería un ejemplo “en negativo” de una muestra de fraternidad de carácter socioeconómico. El problema que los periodistas de *Libération* —y buena parte de la opinión pública francesa— veía en la solicitud de pasaporte belga por parte de Arnault era que fuera justamente él, la primera fortuna francesa, quien les quisiera abandonar en tiempos difíciles. En la famosa portada, el periódico hablaba del caso Arnault como “el símbolo del egoísmo de los más afortunados”.

Un ejemplo en positivo del mismo fenómeno lo podemos encontrar en 2009 en la petición —todavía en el aire— formulada por un notable grupo de ricos alemanes de que el gobierno de Angela Merkel les aumentara los impuestos a fin de hacer frente a la crisis económica. A la cabeza de este grupo y de la “Appells für eine Vermögensabgabe” está el psiquiatra berlinés Dieter Lehmkuhl. Cuando se le pregunta por las razones de la iniciativa, suele responder que es injusto que la carga de la crisis recaiga principalmente sobre los ciudadanos de clase media. Pero la propuesta se sustenta en “un buen argumento en términos económicos y políticos; [el dinero obtenido] estimularía la economía y reduciría la deuda pública y también *la galopante desigualdad que socava la democracia y destruye el tejido social de la sociedad*”³. Iniciativas similares han surgido en otros países: en Francia, grandes fortunas pidieron que les aumentaran la presión fiscal y en Italia un grupo de empresarios mostró su predisposición a comprar deuda soberana si persistían las tensiones en los mercados financieros.

Estos serían ejemplos de “no egoísmo” por parte de los ciudadanos más pudientes o, en nuestra opinión, ejemplos de fraternidad socioeconómica. Históricamente, sin embargo, el tipo de fraternidad socioeconómica más notable y recurrente ha sido la fraternidad entre miembros de la clase obrera. En su manifestación positiva, son innumerables los ejemplos en los que los trabajadores de una empresa se solidarizan con los trabajadores de otra empresa

2 El grupo LVMH incluye marcas de productos moda como Louis Vuitton, Givenchy, de champán como Moët & Chandon y Don Pérignon, o de perfumería como Christian Dior o Sephora. La expresión “Casse-toi riche con” hace referencia a la reacción que tuvo Nicolas Sarkozy en 2008 cuando un señor se negó a darle la mano. Ante el rechazo, el presidente francés le espetó airado “Casse-toi pauvre con!”.

3 Véase <http://www.appell-vermoegensabgabe.de/index.php5?show=english>. Las cursivas son nuestras.

en huelga y aportan fondos a la caja de resistencia. La función tradicional de los sindicatos ha sido promover y articular justamente la ayuda mutua entre los trabajadores. Esta ayuda mutua adopta una forma negativa –“negativa” aquí no debe entenderse, claro está, en términos valorativos– cuando hay huelgas generales y se forman piquetes. La justificación última de los piquetes en una huelga general no es otro que asegurar que todos los trabajadores se ayuden efectivamente entre sí, incluso cuando pueda interesarles no hacerlo. Se trata de evitar que el trabajador devenga un “esquirol”, la peor condición de un trabajador, merecedora de reprobación y oprobio.

No obstante, la fraternidad socioeconómica no es el único tipo de fraternidad. Cuando en diciembre de 2014 el Tribunal Superior de Justicia de Cataluña admitió a trámite la querrela por desobediencia contra el presidente de la Generalitat, Artur Mas, por haber organizado la “consulta” alternativa del 9N, inmediatamente se produjo en Cataluña un alud de autoinculpaciones por parte de ciudadanos corrientes. “Todos a una con el *president*” fue la consigna. Por otra parte, tras la frustrada proclamación de la República Catalana el 27 de octubre de 2017 enseguida se creó una “caja de solidaridad” para hacer frente a los onerosos procesos judiciales abiertos contra los líderes independentistas catalanes y, especialmente, ayudar a sus familias.

Otra muestra de fraternidad de este tipo –que podríamos llamar “fraternidad política” – tuvo lugar en Francia después de que el 8 de enero de 2015, los hermanos Kouachi, en nombre de Al Qaeda en la Península Arábiga atentaran contra el semanario satírico *Charlie Hebdo* –con el resultado conocido de doce personas asesinadas. Inmediatamente, en todo el mundo, pero especialmente en el país galo se produjeron manifestaciones de apoyo al semanario. El lema espontáneo y más utilizado fue “Je suis Charlie Hebdo”. A la mañana siguiente de una masiva manifestación en París, el 11 de enero, *Libération* abrió el periódico con una foto de la multitud y la frase “Nous sommes un peuple”.

Los ejemplos de apoyo de este tipo no son raros. En España, el asesinato de Miguel Ángel Blanco –regidor del PP en la localidad vizcaína de Ermua– en 1997 a manos de ETA originó una oleada extraordinaria de muestras de apoyo y de rechazo a la crueldad de la banda armada. Se trata del mismo tipo de resorte motivacional que el diario *ABC* persiguió y logró despertar en enero de 2004 cuando hizo pública una reunión del dirigente de ERC Josep Lluís Carod-Rovira –en aquel entonces *conseller en cap* del gobierno catalán presidido por Pasqual Maragall– con la cúpula de ETA cerca de Perpiñán. Aunque Carod-Rovira siempre lo ha negado, según *ABC* el político catalán había ido a negociar que ETA no cometiera atentados en Cataluña, dando a entender con ello que no había pedido que no lo hiciera en el resto de España⁴.

Hasta aquí la enumeración de ejemplos. Hemos identificado dos tipos de casos, al menos: el socioeconómico y el político. Posiblemente habrá más tipos, pero ahora no podemos entretenernos en completar una tipología. Lo que aquí nos interesa es diferenciar el fenómeno subyacente a estos ejemplos de conducta social de otro tipo de fenómeno, notablemente distinto. Nos referimos a aquellos casos en los que unas personas o grupos salen en socorro

4 Carod-Rovira siempre ha negado que fuera a negociar que ETA no atentara en Cataluña. Sin embargo, sí reconoce que recriminó a los etarras su visión de que Cataluña es una parte de España. Véase, por ejemplo, su relato de los hechos en “De Perpinyà a Aiete”, *ELPuntAvui* de 21/10/2011.

de otras personas o grupos que se hallan en situación de necesidad, principalmente humanitaria. ONGs como Médicos sin Frontera, Cáritas, Intermón-Oxfam, etcétera, responden mayoritariamente a este tipo de motivación. Vamos a presuponer que el lector intuye a lo que nos referimos. Nuestra propuesta es llamar al primer fenómeno “fraternidad” y al segundo “solidaridad”. Los términos “fraternidad” y “solidaridad” son muchas veces intercambiables, apuntan al mismo concepto⁵. A la conducta de socorro y de ayuda mutua entre trabajadores, a la respuesta de los catalanes ante la inculpación de su *president*, a la movilización de los franceses ante el atentado contra *Charlie Hebdo*, etcétera; todas estas conductas también podrían ser identificadas mediante la palabra “solidaridad” y nos entenderíamos. Con todo, “solidaridad” muchas veces se usa para referirse a ejemplos de ayuda desinteresada en situaciones de escasez extraordinaria. Es posible, además, que hoy en día ese sea el uso dominante del término. De ahí la necesidad de introducir consideraciones terminológicas. No es que nos interese la precisión terminológica antes que nada. Lo que nos interesa aquí es distinguir conceptos. Al primer conjunto de casos también podríamos llamarlo “solidaridad-1” y al segundo “solidaridad-2”, o “solidaridad fraterna” y “solidaridad humanitaria”. Pero creemos que es bueno mantener el término “fraternidad” y asociarle un uso específico que recoja algunos de los rasgos más destacados de la tradición republicana-socialista en la que surgió⁶. Con este propósito en mente, a continuación trazaremos un contraste entre fraternidad y solidaridad –o, si se prefiere, entre dos propuestas de uso de los términos “fraternidad” y “solidaridad”.

2.2. *Fraternidad y solidaridad: ingredientes y contraste*

Ambos conceptos, fraternidad y solidaridad, son de naturaleza tripartita. Denotan *al mismo tiempo* una relación (un hecho), una disposición (una actitud) y una exigencia (una norma). Cada uno de estos ingredientes nos lleva a identificar un criterio con el que caracterizarlos y contrastarlos entre sí. No es extraño encontrar teóricos que tan sólo se fijan en uno de estos ingredientes y se olvidan de los otros. Pero entonces la caracterización es incompleta, cuando no problemática puesto que la expone a tensiones inadvertidas. Tratar la fraternidad como si fuera solamente una disposición subjetiva, por ejemplo, conlleva que parezca imposible llegar a institucionalizarla. Y a la inversa, tratarla meramente como una exigencia institucionalizable conlleva desposeer el concepto del componente subjetivo que explica y justifica su conversión en norma jurídica. Así, por ejemplo, uno podría afirmar que la “solidaridad entre territorios” que prescribe la Constitución Española⁷, cuando deviene

5 Según Habermas, “fraternidad” es el “concepto clave de la religión de la humanidad secularizada que se radicalizó y que el primer socialismo y la doctrina social del Catolicismo fusionaron con el concepto de solidaridad durante la primera mitad del siglo XIX” (Habermas, “Democracy, Solidarity and the European Crisis”, conferencia impartida en la Universidad de Lovaina el 26 de abril de 2013).

6 Naturalmente, no es en absoluto casual que utilizemos la palabra “fraternidad” para referirnos al concepto en el que deseamos centrarnos. Sin embargo, como dijimos, es sintomático del declive en el que cayó el concepto de fraternidad que tengamos confusiones de carácter terminológico. Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa* habla de “integración” (Habermas, 1987, vol.2, cap.VI); otros hablan de “concordia” (Domingo 2012); etcétera.

7 Especialmente en los artículos 2 y 138. El término “solidaridad” aparece también en el 45, 156, 158. Como vemos, la CE habla de “solidaridad”, no de “fraternidad”. La palabra “fraternidad” no aparece en ningún artículo. Pero entendemos que el uso que se le da es el que aquí queremos recoger con “fraternidad”.

meramente una exigencia de transferencia de recursos institucionalizada y se olvida de la necesaria disposición a satisfacerla por parte de los sujetos afectados por tal exigencia, pierde sustancia en cuanto fraternidad o solidaridad fraterna.

La fraternidad presupone que entre ciertos individuos *se puede dar* una relación de un cierto tipo, a saber, una relación de iguales. La metáfora de “ser hermanos” alude inmediatamente a esta condición: todos los hermanos son iguales entre sí en el seno de una familia. Como se ha resaltado muchas veces, la metáfora es de origen cristiano: todos, como hijos de Dios, somos iguales y, por consiguiente, debemos tratarnos como hermanos. Una relación entre dos individuos será fraternal si sirve para demostrar que ambos pertenecen en igual medida a una comunidad o grupo particular, es decir, que están sujetos a las mismas obligaciones y a los mismos derechos. La noción de igualdad es fundamental, aquí.⁸ Pero se plantea como el objetivo de otra relación ya existente de igual pertenencia a una comunidad o grupo –que, en algún caso, puede llegar a ser el conjunto de la humanidad. A menudo, la atención hacia el ideal igualitario –el fin del trato igual– oculta el hecho o supuesto de la relación particular existente de una igual pertenencia. Pero ambos polos son fundamentales: el polo normativo y el polo fáctico. La idea de igualdad aparece, por decirlo así, por ambos costados. Por otra parte, la pertenencia a una comunidad o grupo particular suele estar articulada institucionalmente y el trato igual que se persigue también podría ser institucionalizado.

En cambio, el concepto de solidaridad parece tener un dominio más amplio y no presenta este juego de polaridades en relación con la idea de igualdad. Ni es operativo solamente entre personas que podemos considerar igualmente pertenecientes a un grupo o comunidad, ni apunta a la satisfacción del ideal igualitario. La solidaridad se da más bien entre desiguales y sin que se plantee el objetivo de un igual trato. La solidaridad apunta más bien a una perspectiva universal o universalista. Y parece estar más vinculada a una moralidad mínima o *thin* que a una moralidad gruesa o *thick*⁹. Tampoco presupone un contexto institucionalizado o el objetivo de una relación institucionalizable. Bill Gates, cuando dona dinero al Tercer Mundo a través su fundación está siendo solidario con aquellos que necesitan el dinero. Pero no persigue establecer o consolidar una relación de fraternidad con ellos.

En lo tocante a la disposición, la fraternidad y la solidaridad se parecen en la medida que identifican conductas responsivas ante la situación de otros. Uno se solidariza con aquellos a quienes falta algo esencial o importante; uno demuestra mantener una relación fraterna con otros si coopera y desea cooperar sinceramente con ellos, es capaz de responder a sus peticiones, sale en su ayuda si es preciso, etcétera. En ambos casos debe existir, pues, una actitud, una predisposición sincera a colaborar y ayudar a otros. Es la actitud propia de quien satisface deberes positivos para con otros. Sin embargo, en el caso de la fraternidad, a diferencia de la solidaridad, es tan relevante el atender los requerimientos y peticiones del otro como el no atenderlos. En el caso de la solidaridad, valoramos muy positivamente aquel que sale en ayuda de quien lo necesita y tal vez lamentemos que aquel que no ayuda, no ayude. Pero no se lo recriminamos abiertamente o lo utilizamos para denigrarle públicamente. En

8 No es extraño, pues, que a veces se haya cuestionado qué añade la fraternidad a la igualdad. Tal es la pregunta que Javier Lucas se plantea, si bien en su caso hablando de “solidaridad” para referirse a lo que nosotros identificamos mediante el término “fraternidad”: “Una vez reconocida jurídicamente la igualdad, ¿para qué, sino a efectos retóricos, acudir a la solidaridad?” (De Lucas, 1993, 27).

9 “Minimalism makes for a certain limited, though important and heartening, solidarity”, (Walzer 1994, 11).

cambio, con la fraternidad, tan importante es el responder positivamente a las peticiones de los otros como el no fallarles –cumplir con un deber negativo. En la sección anterior pusimos ejemplos “en positivo” y “en negativo” del fenómeno de la fraternidad. Los ejemplos “en negativo” son casos en los que se da una reacción airada contra alguien porque no ha respondido a la exigencia propia de una relación fraternal. La fraternidad exige tanto que cooperemos como que no fallemos a aquellos con quienes debemos cooperar. La solidaridad exige socorrer a aquel que lo necesita, pero se trata de una exigencia de carácter más bien supererogatorio. El no satisfacerla no nos hace merecedores de reproche automáticamente.

En términos de exigencia o tipo de norma, pues, la fraternidad se aproxima a lo que, siguiendo a Rawls, podríamos llamar *obligación*, mientras que la solidaridad sería más bien una *deber natural*. Según Rawls, las obligaciones poseen tres características: (i) emergen de actos voluntarios, compromisos expresos o tácitos; (ii) su contenido está definido por una institución o práctica social; y (iii) se deben a individuos concretos, a aquellos con quien uno coopera. Los deberes naturales, también exhiben tres características, pero (i) valen con independencia de que haya habido actos voluntarios o compromisos expresos o tácitos; (ii) no presentan ninguna conexión necesaria con instituciones o prácticas institucionales; y (iii) se deben a las personas en general.¹⁰

Habermas nos sugiere además la posibilidad de caracterizar la obligación ínsita en la fraternidad por contraste con otras obligaciones. En este sentido, el tipo de obligación que incorpora la fraternidad diferiría tanto de las obligaciones morales como de las obligaciones legales. Las obligaciones morales se imponen por sí mismas, en sus propios términos, mientras que las legales se imponen en última instancia mediante coerción y por el general cumplimiento que esa coerción garantiza. ¿Es posible, pues, que la fraternidad incorpore un tercer tipo de obligación, una obligación de carácter ético (*sittlich*) como la que se da entre miembros de una misma familia? La metáfora que hay detrás de la idea de fraternidad así parece insinuarlo. Pero Habermas lo descarta, puesto que supedita la existencia de obligaciones éticas a la existencia de una comunidad pre-política casi-natural y, en su opinión, la fraternidad es necesariamente política, es decir, no presupone la existencia de comunidades pre-políticas casi-naturales¹¹.

10 Véase *A Theory of Justice*, §19. La caracterización de Rawls se inspira en la obra *The Concept of Law* de H. Hart. Otros autores han intentado trazar una distinción entre “obligación” y “deber”: Joel Feinberg, Harry Beran, Rex Martin, etcétera. Jorge F. Malem sigue la estela de estos autores, aunque su explicación no coincide plenamente con la que acabamos de ofrecer de Rawls: “En resumen, para que exista una obligación es necesaria la realización previa, voluntaria y consciente de un acto que es condición necesaria de la misma... Los deberes, que pueden ser naturales, posicionales o de obediencia, no se adquieren voluntariamente, ni se asumen con abstracción de su contenido. Su función es la de prescribir, enseñar, indicar o aconsejar cuál es la conducta correcta teniendo en cuenta todos los factores relevantes que rodean al caso (deber de juicio final)” (Malem 1988, 22). En el lenguaje corriente las palabras “deber” y “obligación” suelen usarse indistintamente en el mismo sentido. Ello no quita, sin embargo, que no sea pertinente trazar una distinción conceptual a fin de introducir clarificaciones relevantes. Podríamos decir que el intento que realizamos en este texto de trazar una distinción entre “solidaridad” y “fraternidad” se inspira en el esfuerzo de estos autores por trazar una distinción entre “deber” y “obligación”.

11 Habermas, op. cit. Habermas habla de “solidaridad” en lugar de “fraternidad”, pero, como vimos, en su opinión ambos términos remiten a un mismo concepto. Según nuestra lectura, en este artículo estaría más bien hablando de “fraternidad”.

No está nada claro que la respuesta de Habermas sea satisfactoria –especialmente que tan sólo haya obligaciones éticas en comunidades pre-políticas. En este escrito, sin embargo, dejaremos la pregunta en el aire. Y es que para poder responderla, para comprender mejor qué clase de obligación pudiera ser la fraternidad –moral, legal o ética–, antes, creemos, deberíamos abordar la cuestión de su contenido normativo. Determinar la fuente normativa de la fraternidad, saber de qué ámbito normativo brota la obligación de ser fraterno posiblemente podría ayudarnos a resolver la duda sobre su adscripción a una clase u otra.

3. Fraternidad y justicia: una tipología

¿Qué nos exige la fraternidad? ¿A qué nos obliga? La pregunta es demasiado general. Intentaremos acotarla fijándonos en un ámbito normativo concreto, a saber, la justicia. Preguntémosnos, pues, ¿es de justicia ser fraternos? ¿Es por razones de justicia que deberíamos responder al ideal de la fraternidad? Pensar en la justicia, cuando estamos hablando de fraternidad, parece, de entrada, natural. En una ocasión, el estadista francés George Clemenceau proclamó: “La gran fórmula de la Revolución –Libertad, Igualdad, Fraternidad- contiene en tres palabras todos los Derechos del hombre, todas las reformas sociales, todos los preceptos de la moral y se puede resumir en una fórmula todavía más breve: Justicia” (Inkova, 2006, 3). Sin embargo, no está nada claro qué tipo de relación existe entre la justicia y la fraternidad y hasta incluso puede ponerse en duda que entre los dos conceptos haya ninguna conexión. Como veremos, la tipología de respuestas es variada. A continuación enunciaremos cinco. Las tres primeras son afirmativas, las dos últimas negativas. Así, pues, ¿es por razones de justicia que debemos ser fraternos?

(1) Una primera respuesta consiste en decir que sí, que es de justicia ser fraternos y ello por razones intrínsecas a los dos conceptos. Es decir, la conexión entre la justicia y la fraternidad atañe al significado de los conceptos. El vínculo es analítico. Decir fraternidad es decir también justicia; y viceversa. No tendría sentido, sería contradictorio afirmar que en una sociedad justa el valor de la fraternidad puede estar ausente. El discurso de Clemenceau parece apuntar en esta dirección de conexión semántica entre los conceptos. Asimismo, cuando Richard Rorty sostiene que la justicia no es sino una forma de lealtad ampliada consistente en solidarizarse con aquellos que pertenecen a nuestro grupo más amplio, también estaría afirmando que entre la justicia y lo que él llama “solidaridad” –y aquí llamamos “fraternidad”– existe una conexión íntima, semántica. De hecho llega a sugerir que no perderíamos nada si dejáramos de hablar de “justicia” y en su lugar habláramos de “lealtad ampliada”¹².

(2) Una segunda respuesta, también afirmativa, consiste en dar al concepto de fraternidad un sentido concreto incorporándolo a una concepción de la justicia determinada. Lo que da un significado normativo y operativo al concepto de fraternidad es el hecho de figurar en una concepción de la justicia. No se trata, por tanto, de que los conceptos de fraternidad y justicia estén semánticamente conectados, sino que una comprensión sustantiva de la justi-

12 “¿Sería posible reemplazar la noción de “justicia” por aquella otra de “lealtad a un grupo”, el grupo de conciudadanos, la especie humana, o el grupo de todas las cosas vivientes? ¿Se perdería nada con esta sustitución?” (Rorty 2000, p. 228). En opinión de Rorty, no se perdería nada. Véase también Richard Rorty, 1989. Naturalmente, uno entenderá que podamos encasillar a Rorty en este primer tipo de respuesta si tiene en cuenta su concepción pragmatista del significado.

cia incluirá una caracterización determinada de la fraternidad. En este caso, afirmar que es posible que una sociedad justa no realice el valor de la fraternidad no será contradictorio sino, simplemente, equivocado: se deberá a una mala caracterización del concepto de justicia. El error no será pues de carácter analítico, sino sustantivo. En este punto, posiblemente sea ilustrativo tener presente la distinción entre concepto y concepción (Rawls 1999, 5)¹³. Esta segunda respuesta, entonces, consiste en afirmar que, efectivamente, es de justicia ser fraternos, pero la asociación entre la fraternidad y la justicia se realiza no través de los conceptos, sino a través de una concepción de la justicia.

El mejor ejemplo de este segundo tipo de respuesta es la propuesta que nos hace John Rawls de ver en el Principio de la Diferencia (PD) una expresión clara y definida del valor de la fraternidad. Vinculando la fraternidad al PD, le otorgamos un lugar i un rol específico en la estructura básica de la sociedad.

The difference principle, however, does seem to correspond to a natural meaning of fraternity: namely, to *the idea of not wanting to have greater advantages unless this is to the benefit of others who are less well off*. The family, in its ideal conception and often in practice, is one place where the principle of maximizing the sum of advantages is rejected. Members of a family commonly do not wish to gain unless they can do so in ways that further the interests of the rest. Now wanting to act on the difference principle has precisely this consequence. (Rawls 1999, pp. 90-91).

En opinión de Rawls, el principio de las libertades básicas iguales expresaría el ideal de la libertad; el principio de oportunidades equitativas expresaría el ideal de la igualdad y el principio de la diferencia expresaría el ideal de la fraternidad.

(3) Las dos primeras respuestas son afirmativas en un sentido parecido: establecen una conexión interna, por decirlo así, entre el concepto o una concepción de la justicia y la fraternidad. Por el contrario, el tercer tipo de respuesta a la pregunta de si es de justicia ser fraternos establece una conexión más bien externa en la medida que la razón por la que es de justicia ser fraternos tiene que ver con las consecuencias para la justicia de que en una sociedad exista o no exista fraternidad entre sus ciudadanos. Sin fraternidad, la justicia sale perjudicada; con fraternidad, la justicia sale reforzada. Pero ello es así por razones contingentes, no porque haya una conexión entre conceptos o concepciones. El planteamiento es consecuencialista. Si tomamos por un momento y con las salvedades pertinentes el concepto aristotélico de “amistad” como un pariente próximo de la fraternidad, entonces posiblemente tengamos un ejemplo de este tercer tipo de respuesta en lo que sostiene Aristóteles cuando habla de la amistad (*philia*) y la justicia¹⁴. En primer lugar, parece claro que según

13 Véase *A Theory of Justice*, p.5. En *Political Liberalism* Rawls aclara que “the concept is the meaning of a term, while a particular conception includes as well the principles required to apply it... People can agree on the meaning of the concept of justice and still be at odds, since they affirm different principles and standards for deciding those matters. To develop a concept of justice into a conception of it is to elaborate these requisite principles and standards” (Rawls 1993, 14fn).

14 El concepto de *philia* en Aristóteles es más amplio que el de fraternidad. Hay *philia* en contextos en los que difícilmente nosotros diríamos que puede haber fraternidad, por ejemplo, entre animales. Con todo, el concepto incluye lo que entendemos por fraternidad y, por consiguiente, en algunos párrafos podemos encontrar afirmaciones que contribuirían a conceptualizarla.

el Estagirita la amistad y la justicia son cosas distintas, pero existe una cierta conexión: “La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia.... Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad” (Aristóteles 1155a, 323). Así pues, Aristóteles constata una relación entre ambas, pero no llega a afirmar que la amistad y la justicia estén intrínsecamente unidas¹⁵.

La cuarta y quinta respuestas son negativas: no es por razones de justicia que deberíamos ser fraternos, sino por otro tipo de razones.

(4) Podría ser que la razón por la que debemos ser fraternos es que si no lo somos, entonces tendremos bajos resultados en algún tipo de actividad que apreciamos. Por ejemplo, uno podría decir, si no hay fraternidad, entonces la sociedad estará menos unida y, en consecuencia, será menos fuerte para hacer frente a los retos del futuro en comparación con otras sociedades. Cuando en una sociedad no hay fraternidad no se está faltando a ningún requisito de justicia propiamente, pero tiene consecuencias negativas en algún otro aspecto de por sí deseable —en el ejemplo señalado, tiene consecuencias en la eficiencia colectiva. Por consiguiente, las razones por las que deberíamos ser fraternos tienen que ver con la deseabilidad propia del objetivo que la requiere, pero si ese objetivo pudiera conseguirse por otros medios, entonces nos podríamos cuestionar si debemos ser fraternos o no. El planteamiento vuelve a ser consecuencialista. Tal vez, una versión ruda de utilitarismo pudiera suscribir este tipo de explicación.

(5) La quinta respuesta se aleja de la cuarta al no adoptar un planteamiento consecuencialista. Consiste en decir que la fraternidad pertenece a un ámbito normativo distinto al de la justicia, pero a un ámbito con fuerza normativa al fin y al cabo. Es por razones distintas a la justicia que debemos ser fraternos, pero hay razones independientes para serlo. A partir de aquí, caben dos posibilidades: (5a) cabe la posibilidad de que la fraternidad no pertenezca *en absoluto* al ámbito de la justicia y que pertenezca solamente a otros ámbitos; y (5b) cabe la posibilidad de que la fraternidad pertenezca a algún ámbito distinto al de la justicia, pero, no obstante, también incida en aspectos propios del ámbito de la justicia. Naturalmente, al presuponer al menos dos ámbitos normativos distintos, en ambos casos se da la posibilidad de que la fraternidad esté en tensión con la justicia.

Según nuestra opinión, la posición de G.A. Cohen se movería entre (5a) y (5b). Cohen sostiene que el socialismo distinguirá entre el principio de justicia y el principio de comunidad. El primero puede llegar a justificar la existencia de ciertas desigualdades entre ciudadanos: las desigualdades que resultan de elecciones libres que uno posteriormente podría lamentar y las que resultan de factores azarosos. Estas dos formas de desigualdad son compatibles con la igualdad de oportunidades socialista y no hay razones de justicia para eliminarlas (Cohen, 2009, 24-33). Sin embargo, estas desigualdades “repugnan a los socialistas cuando se dan en un grado suficientemente importante, porque entonces contradicen

15 La cosa es más compleja, sin embargo. El texto de Aristóteles está repleto de aperturas interpretativas. Así por ejemplo, cuando habla de los regímenes desviados, afirma lo siguiente: “En las desviaciones, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, especialmente en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad” (Aristóteles 1161a). En este sentido, parecería que Aristóteles está intentando establecer una conexión más íntima entre la justicia y la amistad.

a la comunidad: la comunidad está bajo presión cuando aparecen grandes desigualdades. El influjo de la igualdad de oportunidades socialista, por consiguiente, tiene que quedar temperado por un principio de comunidad” (Cohen 2009, 34). G.A. Cohen no habla de fraternidad, como vemos, sino del principio de comunidad. Pero, según nuestra opinión, está incidiendo en el mismo concepto que aquí hemos denominado “fraternidad”¹⁶. Y es que lo que este principio demanda es que “la gente se preocupe por y, donde sea necesario y posible, se ocupe de los demás y que, asimismo, se preocupe de que las personas se preocupen por los demás” (Cohen 2009, 35). El principio de comunidad sirve para expresar una forma de reciprocidad entre las personas –la reciprocidad comunal– distinta de la reciprocidad que se da en una sociedad de mercado. En una sociedad de mercado el cooperar con otros responde al interés de obtener a su debido tiempo algo a cambio. El cooperar con otros no es valioso por sí mismo. El socialismo no puede conformarse con este tipo de cooperación interesada y, por consiguiente, persigue un tipo de cooperación valiosa por sí misma, una cooperación que exprese el deseo de ir juntos. La metáfora que Cohen utiliza para ilustrar su idea de socialismo es la de una acampada. Cuando vamos de acampada nos interesa principalmente ir juntos, no que cada uno tenga aquello que debe o merece tener. Cohen se pregunta en voz alta, sin embargo, si el principio de comunidad no entrará en contradicción a veces con el principio de justicia. La pregunta queda en el aire (Cohen 2009, 37). Por consiguiente, según él, estaría claro que la fraternidad no pertenece al ámbito de la justicia en exclusiva. Lo que no queda claro es si mantiene alguna conexión con él –una conexión que Cohen no habría sabido elaborar.

4. Un par de observaciones a modo de conclusión

Hasta aquí la tipología de respuestas a la pregunta de si es por razones de justicia que deberíamos ser fraternos. ¿Con qué respuesta nos quedarnos? ¿Cuál es más adecuada? Para responder esta pregunta debidamente se requeriría una elucubración compleja y extensa, que reservamos para otra ocasión. No obstante, nos atrevemos a afirmar que, a nuestro parecer, las respuestas más potentes y sólidas son la segunda y la quinta. Establecer una conexión tan íntima entre justicia y fraternidad, tal como hace la primera respuesta, parece ser excesivo. Nos percatamos de ello cuando nos formulamos ciertas preguntas. ¿En la Alemania nazi, por ejemplo, no hubo muestras de fraternidad entre aquellos que suscribían el nacionalsocialismo? ¿No es cierto que los hermanos Kouachi presentaron los ataques contra *Charlie Hebdo* como una muestra de fraternidad hacia los musulmanes humillados por las caricaturas de Mahoma? ¿Podemos estar de acuerdo con esa presentación? Si contestamos que sí, pero al mismo tiempo juzgamos las ideologías nazi y yihadista como claramente injustas, entonces negamos implícitamente que exista un vínculo conceptual. Si decimos que no, entonces

16 Una prueba de ello, creemos, es que en otros lugares haya elevado contra Rawls la objeción de que su PD no puede ser interpretado como siendo aplicable tan sólo a la estructura básica de la sociedad. En su opinión, Rawls no es coherente al afirmar que su PD expresa el ideal de la fraternidad y afirmar al mismo tiempo que el PD se aplica exclusivamente a la estructura básica: “No querer «mejorar a menos que puedan hacerlo de tal forma que mejoren los intereses de los demás» es incompatible con la motivación egoísta de los maximizadores del mercado, que el principio de la diferencia no condena en su interpretación puramente estructural” (Cohen, 2001, 182).

es natural pensar que nuestra respuesta está más condicionada por el modo cómo situamos la idea de fraternidad en nuestro universo moral que por el significado propio del término. Dicho de otro modo, el vínculo meramente *conceptual* entre la fraternidad y la justicia queda en entredicho tan pronto como nos apercebimos de que la conexión entre ambos conceptos dependerá del lugar que ocupen en el entramado de principios morales propios de una concepción compleja –en este caso podríamos hablar de un vínculo *concepcional*. Eso hace especialmente viables las respuestas dos y cinco. Las respuestas tres y cuatro, en cambio, no nos permitirían realizar estas observaciones y, por consiguiente, de entrada, tendrían menos credibilidad. No obstante, como acabamos de advertir, para poder defender esta postura con más firmeza convendría realizar una disquisición más amplia y profunda.

Terminaremos con un comentario final que, a partir de algunas cosas que hemos dicho sobre la fraternidad, pretende ser una explicación sobre el porqué del declive de este ideal –y que, tal vez, nos dé alguna pista sobre qué tipo de respuesta sería la más adecuada. La idea de fraternidad tan sólo puede funcionar en el seno de una ideología más o menos igualitaria que presuponga la existencia previa de una comunidad o grupo. Como dijimos anteriormente, la fraternidad presupone una igualdad de hecho inicial y una igualdad normativa final. Es decir, el valor de la fraternidad depende, al menos, de una articulación determinada del valor de la igualdad. Pero articular el valor de la igualdad, darle un contenido normativo preciso supone también articular el valor de la libertad. Una persona recibe el mismo trato que otra si a la primera se le permite hacer lo mismo –tiene los mismos derechos– que a la segunda. En el marco de la modernidad política, donde el concepto clave es el de ciudadanía, la igualdad y la libertad individuales son conceptos que se requieren mutuamente. Adoptan un contenido determinado en la medida en que son articulados de un modo u otro, es decir, en la medida en que forman parte de una concepción sustantiva sobre los objetivos que una sociedad debiera perseguir. Los ideales de máxima libertad individual y de trato igualitario precisan de una concepción para tener un significado concreto, ciertamente, pero son susceptibles de ser vistos como objetivos deseables y legítimos del diseño institucional de una democracia. ¿Podemos decir lo mismo con respecto a la fraternidad? ¿Podemos plantearnos el objetivo de la fraternidad?

Como dijimos, la fraternidad, igual que la solidaridad, posee una naturaleza tripartita: es *al mismo tiempo* una relación, una disposición y una exigencia o norma. Fijarse tan sólo en el hecho relacional o en el factor normativo puede llevar a pensar que la fraternidad constituye un ideal perseguible, un ideal sustantivizable en políticas concretas. Sin embargo, cuando nos fijamos en la fraternidad en cuanto disposición, postular la fraternidad como objetivo político deviene más complicado.

Dicho de otro modo, la fraternidad no puede conseguirse por los mismos mecanismos que podemos conseguir que una sociedad sea más igualitaria o más libre. Los conceptos de igualdad y la libertad denotan relaciones y normas, pero no necesariamente disposiciones. Que una sociedad sea libre o igualitaria tiene que ver primariamente con las condiciones objetivas que presenta –Rawls diría, de su estructura básica–, no de las actitudes de los ciudadanos. Puede incluso darse el caso que una sociedad sea más libre o más igualitaria que otra –en términos objetivos– y sin embargo los ciudadanos no se percaten plenamente

de ello y que incluso sean más infelices¹⁷. En cambio, con respecto a la fraternidad el componente subjetivo parece insoslayable. No hay fraternidad en una sociedad si no existe una cierta disposición, una cierta actitud por parte de una mayoría de sus miembros. La pregunta es ¿podemos generar esa actitud? En este punto el escepticismo parece justificado. Con respecto a la actitud fraternal sucede posiblemente algo parecido a lo que sucede con la amistad. La amistad, como la fraternidad y la solidaridad, también posee una naturaleza tripartita: una relación, una disposición y una exigencia. Dos personas no son amigas si no podemos decir de ellas que mantienen una relación en la que se dan ciertas actitudes –deseo de estar y actuar con el amigo, tendencia a gozar de sus virtudes, disposición a tolerar sus defectos, etcétera– y ciertos compromisos –reconocimiento del imperativo de ayudarle en caso de necesidad, de favorecerle aunque no haya necesidad, etcétera. La amistad suele verse como algo deseable. Pero no podemos hacer que dos personas sean amigas. La amistad –como el amor, la felicidad, etcétera– no se consigue, se da. En este sentido, constituye un caso claro de lo que Jon Elster ha llamado “subproducto”. Los subproductos son estados deseables que uno no puede obtener directamente y con respecto a los cuales suele ser contraproducente perseguir su consecución (Elster, 1988, cap.II). Nuestra sugerencia es que la fraternidad también sería un subproducto. En una sociedad se dará la disposición propia de la fraternidad, conjuntamente con el tipo de relación y la exigencia que le son consustanciales, porque en ella sucederán otras cosas, distintas a la persecución de la fraternidad. Habrá fraternidad, por ejemplo, porque en ella las instituciones velan porque todos los ciudadanos sean tratados igualitariamente como individuos autónomos y, gracias a ello, pueden creer que la comunidad les pertenece en igual medida –es decir, cuál hermanos, poseen el mismo estatus. O porque creen ser miembros en igual medida de un colectivo humano con un relato compartido, etcétera.

Estos dos aspectos de la fraternidad –su dependencia con respecto a otros conceptos y, especialmente, con respecto a la igualdad; su condición de subproducto– tal vez nos ayuden a explicar el porqué de su declive en tanto que discurso explícito y articulado. Pero posiblemente también nos ayuden a entender hasta qué punto ese declive era esperable y hasta incluso deseable.

Referencias

- Aristóteles (1985), *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos.
- Cohen, Gerald A. (2001), *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona: Paidós.
- Cohen, Gerald A. (2009), *Why not Socialism?* Princeton: Princeton UP.
- De Lucas, Javier (1993), *El concepto de solidaridad*, México DF: Distribuciones Fontamara.
- Domingo, Tomás De (2012), *Justicia transicional, memoria histórica y crisis nacional*, Pamplona: Thompson Reuters- Aranzadi.
- Domènech, Antoni (2003), *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica.

17 De ahí la paradoja, recogida cada año por ciertos estudios, que las sociedades más justas del planeta no figuran entre las más felices. Según el *Happy Country Index* Costa Rica, Colombia y Vietnam son los países más felices, mientras que Alemania figura en el puesto 47.

- Invoka, Olga (ed.) (2006), *Justice, Liberté, Egalité, Fraternité*, Ginebra: Institut Européen de l'Université de Genève.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2013), "Democracy, Solidarity and the European Crisis" <http://www.socialeurope.eu/2013/05/democracy-solidarity-and-the-european-crisis-2/>
- Malem, Jorge (1988), *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona: Ariel.
- Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, Cambridge Ma., Harvard UP.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia UP.
- Rorty, Richard (2000), *El pragmatismo, una versión*, Barcelona: Ariel.
- Rorty, Richard (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge UP.
- Walzer, Michael (1994), *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame.

La fraternidad, condición de la justicia

Fraternity as a Condition of Justice*

VICTÒRIA CAMPS**

Resumen: El artículo empieza con un recorrido por las ideas republicanas del 1848 francés en torno a la fraternidad como idea fundamental para combatir el individualismo e instaurar un nuevo orden social. No obstante, el ideal de fraternidad es rápidamente ignorado por el pensamiento político contemporáneo, contrariamente a o que ocurre con los dos otros dos términos de la divisa revolucionaria: la libertad y la igualdad. La autora se plantea si conviene recuperar el concepto de fraternidad y en qué sentido. ¿Es una virtud en el sentido aristotélico? Pese a que hay filósofos contrarios a esa idea, se defiende la tesis de que es difícil que sin fraternidad pueda hacerse justicia y que, en consecuencia, la fraternidad no puede ser vista sino como una virtud o una obligación moral imprescindible como base de la cooperación social.

Palabras clave: Fraternidad, Justicia, Socialismo, Virtud, Cooperación.

Abstract: The article starts with an overview of the idea of fraternity developed by the republican French thinkers around 1848. Fraternity was seen as the main idea to fight individualism and set up a new social order. But fraternity has been rapidly ignored by contemporary thought, contrary to what has happened to the two other mottos of French Revolution –liberty and equality. We are wondering now weather it is necessary to recover the concept of fraternity and in what sense it should be understood. Is it a virtue in the aristotelian sense of the word? It seems to the author the more understandable way to consider fraternity –a virtue or moral obligation essential for social cooperation or justice.

Keywords: Fraternity, Justice, Socialism, Virtue, Cooperation.

1. La construcción de la fraternidad moderna

Es una obviedad decir que la fraternidad no es un concepto moderno. Según sean los precedentes que queramos encontrarle, podemos remontar el origen del concepto a la filosofía griega y, en concreto, al papel que ocupa en ella la amistad. Me refiero tanto a la amistad aristotélica, virtud fundamental de la ética y de la política, como a la amistad epicúrea que es el sustento de la comunidad de filósofos del célebre jardín donde se discutían las

Recibido: 02/06/2018. Aceptado: 02/07/2018.

* Este artículo se ha elaborado gracias al proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad FFI-2015-64858-P.

** Universitat Autònoma de Barcelona. Catedrática Emérita. victoriacamps@gmail.com. Autora del libro reciente *La fragilidad de una ética liberal* (Bellaterra, El espejo y la lámpara, 2018).

doctrinas de una de las escuelas helenistas más atractivas. En cualquiera de los dos casos, la amistad es restrictiva: une a los iguales, en la acepción de Aristóteles, o a los seducidos por la forma de vida que predica Epicuro. Sólo cabe retener del concepto la necesidad de un vínculo que una a los individuos, ajeno a las normas y más espontáneo que ellas, sin el cual es imposible construir una vida común. Más allá de esa reminiscencia, el pasado más evidente de la fraternidad moderna y revolucionaria es la fraternidad cristiana que deriva del mandamiento del amor. En este caso, el vínculo quiere hermanar, en principio, a todos los cristianos y, por extensión, a todos los hombres y mujeres, en su calidad de hijos de Dios. Es ahí donde la metáfora funciona mejor: el cristianismo puede hablar de hermanos en la fe gracias a la filiación divina, una hermandad que sólo es real para el creyente y que, al mismo tiempo, obliga, puesto que las metáforas dan imágenes de una realidad que está lejos de reflejarlas sin equívocos. Hablamos de un término a la vez descriptivo y normativo. El “ama al prójimo como a ti mismo” es un imperativo que, a diferencia de otros imperativos éticos no amparados por la religión, se refuerza en la esperanza. En efecto, la fraternidad o la igualdad de todos los hombres ante Dios, que en el mundo terrenal dejan mucho que desear, en el reino de los cielos serán una realidad.

Algo de la reminiscencia cristiana se mantiene en el ideal de fraternidad de la célebre tríada de la revolución francesa. Especialmente cuando la apelación a la fraternidad se convierte en uno de los reclamos del republicanismo francés de 1848. Conceptos como el de asociación y cooperación son ideas clave con vistas a abordar los problemas de carácter político, económico y social en el seno de la lucha de clases, como se desprende del siguiente texto: “Desde los pastores de la Iglesia a los representantes de la economía burguesa, todas las bocas hablan de asociación como de un hecho mágico y maravilloso, una suerte de ‘ábrete sésamo’ que debía realizar la edad de oro de la fraternidad universal” (Gaumont, 1924, t.I, p. 238). Efectivamente, para los republicanos franceses, asociación y cooperación son sinónimos de fraternidad, y suponen una nueva estructuración de las actividades económicas, una alternativa a la forma de organización liberal. “Si se nos preguntara cual es vuestra ciencia, responderemos: ¡La Fraternidad! ¿Cuál es vuestro principio? ¡La Fraternidad! ¿Cuál es vuestra doctrina? ¡La Fraternidad! ¿Cuál es vuestro sistema? ¡La Fraternidad!” (*Le Populaire*, 4/11/1844).

Frente a la exaltación del individuo y las libertades individuales, propia del pensamiento liberal, la asociación es un principio que conlleva la solidaridad entre los hombres y que da cuenta de que la fraternidad es un valor que une a las personas. Justifica que existan obligaciones recíprocas entre los individuos y de la sociedad hacia ellos. El principio de asociación pone a los problemas colectivos por delante de los individuales, es vista como la condición necesaria para construir una sociedad armónica, fraternal, solidaria, sin antagonismos derivados del individualismo. Es la manera de acabar con el espíritu egoísta e individualista.

A su vez, con la idea de asociación se buscaba sustituir la dispersión de esfuerzos individuales por el fomento de la cooperación. Tal era la idea matriz del socialismo como alternativa al dominio del capital sobre la clase obrera: “El socialismo era, para los trabajadores más ilustrados, la supresión del predominio atribuido al capital, y una alianza entre los trabajadores para la producción industrial, alianza fundada en el principio de fraternidad: era el trabajo ejecutado en común para el beneficio común” (Audiganne, 1845, p. 208). De esta forma, se trataba de introducir una doctrina humanitaria de conciliación, a partir de la

convicción de que el individuo no es un átomo aislado que sólo existe en tanto que miembro de una comunidad. Convicción que, sin embargo, debía hacerse compatible con la creencia en la libertad que era el principio de las teorías políticas de Rousseau y Kant. La fraternidad y la solidaridad como disposiciones del individuo a tener en cuenta al otro preservaban la libertad sin dejar por ello de propiciar la acción comunitaria en beneficio de todos.

Este socialismo que se estructura y se expande en la segunda mitad del siglo XIX tiene un marcado carácter religioso, lo cual no es contradictorio con el anticlericalismo de la mayoría de quienes lo propugnan y defienden. A diferencia del socialismo alemán, el francés no deja de lado sus raíces religiosas y le cuesta entender el socialismo separado del mensaje cristiano. En realidad, a propósito del sentido religioso de la fraternidad republicana, lo que menos cuenta es la fe en un ser trascendente, y lo que más, la doctrina moral del cristianismo. La moral cristiana es considerada necesaria como guía de la acción política porque señala una vía de regeneración y salvación que se contrapone a la concepción del individuo aislado. El adalid de dicho movimiento es Louis Blanc que, en su *Cathécisme socialiste*, se expresa sin equívocos: “¿Qué es el socialismo? Es el Evangelio en acción [...] El socialismo tiene como meta realizar entre los hombres estas cuatro máximas fundamentales del Evangelio: 1) amaos los unos a los otros; 2) no hagais a los demás lo que no quieras que te hagan a ti; 3) el primero de entre vosotros debe ser el servidor de los demás; y 4) ¡paz a los hombres de buena voluntad!” (Blanc, 1849, p. 39).

Con la mente dirigida a la divisa revolucionaria –*Liberté, égalité, fraternité*–, Blanc no predicaba la lucha de clases, sino más bien la armonía entre todos los hombres y las clases sociales. A diferencia del principio de autoridad y del individualismo, los dos principios que habían dirigido la historia hasta el momento, la opción por la fraternidad era percibida como el principio de una organización social capaz de resolver los mayores conflictos. Efectivamente, las sociedades gobernadas por el principio de autoridad aceptaban ciegamente la existencia de desigualdades y estaban fácilmente dispuestas a justificar la coacción y someterse a las tradiciones. Por su parte, el principio individualista sitúa al individuo al margen de la sociedad, lo enfrenta a ella al otorgarle un sentimiento exaltado de sus derechos individuales sin hablarle de sus deberes. La fraternidad, por el contrario, “considerando solidarios a los miembros de la gran familia, tiende a organizar un día las sociedades, obra del hombre, basándose en el modelo del cuerpo humano, obra de Dios, y basa el poder del gobierno en la persuasión, en el consentimiento voluntario de los corazones” (Blanc, 1847-1862, pp. 9-10).

A juicio de Blanc, abrazar el ideal de fraternidad implica una serie de reivindicaciones y críticas al individualismo imperante, que se concretan en los que deberían ser los hitos fundamentales de un nuevo orden económico y social. Son los siguientes¹:

- a) El *sufragio universal* cuyo reconocimiento significa la primera medida en la adopción del principio de fraternidad y el fin del período marcado por el individualismo. A juicio de Blanc, la Revolución de 1789 estuvo marcada, en primer término, por el carácter individualista propio de pensadores ilustrados como Voltaire. Ahora debía imponerse la doctrina de Rousseau, una nueva revolución en nombre de la fraternidad como condición de las libertades individuales.

1 En lo que sigue, me baso en el estudio de Jesús González Amuchastegui, 1989.

- b) La *paz social*, que no es otra cosa que la efectiva reconciliación de los intereses individuales y colectivos, derivada de la convicción de que en ninguna sociedad existen individuos que sólo sean individuos. La instauración de un régimen fraternal debía consistir en el fin de la lucha de todos contra todos y de la libre competencia: “Pidiendo justicia para los pobres, velamos por el rico, al que un golpe de suerte puede precipitar en la pobreza. Pidiendo protección para los débiles, pensamos también en vosotros, poderosos de la actualidad, pues el viento de las vicisitudes humanas puede de un momento a otro despojaros de vuestra fuerza. Sí, todos los hombres son hermanos; sí, todos los intereses son solidarios” (Blanc, 1839, p. 14). En la comunidad fraternal, todos velan por todos, no hay intereses privativos de un sector porque los intereses “verdaderos” son los de todos los ciudadanos.
- c) El *principio de asociación* debe sustituir al individualismo. Sólo a partir de él se concibe correctamente la república que no consiste sólo en la alternativa a la monarquía, ni siquiera en la proclamación del sufragio universal. Mientras se fomente el egoísmo y los individuos se conciben como seres aislados o, lo que es peor, antagónicos, no se conseguirá la unidad social, política y moral. En el orden económico, el principio de asociación se concreta en las cooperativas, como alternativa al régimen salarial.
- d) *Libertad, igualdad y fraternidad* son valores complementarios. La libertad formal intensamente criticada por Marx no hace a los proletarios “libres de hecho”, que es lo que se trata de conseguir. Para ello, hay que proporcionarles algo más que libertad, a saber, instrumentos de desarrollo y de trabajo. Sin la igualdad y la fraternidad, buscaremos en vano la libertad que será sólo un engaño.

Así pues, el principio de fraternidad, a ojos de Blanc, consiste en una nueva forma de concebir la sociedad, como una gran familia. Un valor, en opinión de Blanc, anterior a la justicia porque no procede del hombre sino de Dios. La proximidad del concepto al clima existente en las comunidades cristianas, donde todos sus miembros se sienten hermanos, es evidente. La comunidad así entendida no sólo obliga a cada uno de sus miembros a ayudar a los más necesitados, sino que, sobre esa base, son conciliables la libertad del individuo y la pertenencia del mismo a la colectividad. No lo son, en cambio, en un sistema donde lo que rige es la libre competencia. En definitiva, lo que el principio de fraternidad pretende poner de manifiesto es la necesidad de reconciliar la perspectiva individual y la colectiva desde la convicción de que sólo si se adoptan ambas perspectivas podrá abordarse eficazmente el funcionamiento de la comunidad política².

2. La fraternidad como virtud

Sin el encumbramiento de la fraternidad por el éxito de la divisa revolucionaria francesa, que ha dado nombre desde entonces a los valores de la modernidad, y sin el posterior

2 No se le oculta a Blanc que lo que se sigue en la práctica del principio de fraternidad es irrealizable sin una intervención efectiva del estado que debería ser “el regulador supremo de la producción”, procurando la existencia de talleres sociales y cooperativas, controlando la igualdad de salarios, así como atendiendo a las necesidades básicas de los trabajadores con fondos de asistencia social y aliviando a la industria en épocas de crisis. Cf. González Amuchastegui, 1989, pp. 301 ss.

desarrollo del concepto por republicanos como Louis Blanc, es posible que el ideal de una humanidad fraternal hubiera caído inmediatamente en el olvido o se hubiera conservado, en todo caso, como una reminiscencia de la doctrina cristiana. De hecho, como noté en mi libro *Virtudes públicas* (Camps, 1990, pp. 33 sigs.), de los tres valores revolucionarios, el de la fraternidad ha sido el que ha tenido una vida más corta. Rápidamente fue ignorado por la filosofía y por la política, debido sin duda a sus connotaciones religiosas y, sobre todo, a la dificultad de convertirlo en un principio normativo. Se puede legislar sobre la libertad y sobre la igualdad, pero no sobre la fraternidad. Ésta, o bien se les supone a los humanos como un derivado lógico de concebirse como miembros de una misma especie, o bien se descarta como una metáfora bella pero imposible e incluso inútil para corregir las desigualdades y las injusticias que se ciernen inexorablemente sobre la mayoría de seres humanos.

Por otro lado, fraternidad viene de *frater*, “hermano”, un término poco compatible con las reivindicaciones feministas que pronto vieron en él una prueba más de la dominación masculina sobre las mujeres. Es cierto que, como acabamos de ver, la idea de hermandad entre los humanos estaba presente en los idearios socialistas del siglo XIX y que, en muchos casos, era concomitante al ideal de luchar por sociedades más igualitarias, en las que todos y cada uno de los individuos pudieran gozar de una libertad real y no sólo formal, pero fue la igualdad como derecho la idea que se impuso políticamente, en tanto que la fraternidad debió verse como un concepto innecesario y superfluo. En todo caso, la noción fue pronto sustituida por otra, la de solidaridad, que carecía de connotaciones religiosas y machistas y parecía más apropiada para llenar el vacío que no cubría el principio de igualdad.

La pregunta que nos planteamos hoy al propósito es si conviene o no recuperar la idea de fraternidad y, en caso afirmativo, qué sentido habría que darle. Es un hecho, y las críticas más incisivas al pensamiento liberal se han ocupado de señalarlo, que en las sociedades liberales se echa de menos algo que consiga agregar voluntades, cohesionar a las personas y comprometerlas en torno a proyectos comunes. Dicho de otra forma, en tales sociedades es difícil construir ciudadanía. Los individuos de las democracias liberales se han acostumbrado a vivir atomizados, a las grandes sociedades les falta la calidez de la comunidad. Y ello ha ocurrido después de que se haya dado un impulso decisivo al ideal de igualdad, tras la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 y el papel que en ella tienen, por primera vez, los derechos sociales. No sólo nos encontramos hoy en unas condiciones que han puesto de manifiesto que los logros conseguidos por el estado de bienestar parecen tener fecha de caducidad, sino que los conflictos y las guerras no han cesado. Nada permite esperar que estemos evolucionando hacia sociedades más fraternales, con un sentido de pertenencia a una humanidad común, del que puedan derivarse logros notables.

En *Virtudes públicas* concluía que la solidaridad –no la fraternidad que la consideré obsoleta– era una de las virtudes que sin ninguna duda requerían las democracias de nuestro tiempo. La solidaridad, decía allí, tenía dos funciones en nuestros estados sociales de derecho: 1) impulsar medidas de equidad y, por lo tanto, promover políticas redistributivas más justas; 2) complementar los fallos de la justicia distributiva, proporcionando alivio y ayuda allí donde las medidas de equidad no llegan. En las sociedades laicas de los siglos XX y XXI, el cristianismo –mejor, el cristianismo más progresista– había visto claro que su misión fundamental estaba en el terreno de la solidaridad y, por lo tanto, en sus contenidos morales. Muchas organizaciones religiosas se habían ido convirtiendo en ONGs potentes. Además,

la segunda mitad del siglo XX es testigo de la aparición de muchas formas de movimientos sociales impulsados así mismo por un compromiso de solidaridad. Dicha tendencia ha crecido en los últimos años. La crisis que empezó en 2008 no ha hecho sino reforzar entre nosotros la importancia y el valor de las movilizaciones solidarias, poniendo de relieve que éstas pueden llegar a ser más eficaces que la acción política.

Desde tal perspectiva, podríamos concluir que el intento de recuperar la fraternidad es un intento estéril. ¿Qué puede decirnos la fraternidad que no lo diga ya el concepto de solidaridad? Si a la solidaridad la calificamos sin problemas como una virtud en el sentido aristotélico del término, una cualidad que debería formar parte del carácter de la persona, ¿cabe decir lo mismo de la fraternidad?

Una de las pensadoras que, desde la filosofía, ha estudiado con más detalle y profundidad la cuestión de cómo debemos “pensar la fraternidad” en nuestro tiempo es Véronique Munoz-Dardé, quien se propone explicar el carácter político del concepto, la única forma de entenderlo, a su juicio, desde los atributos que hoy le convienen: una “fraternidad ciudadana, laica o republicana”. En diálogo, sobre todo, con John Rawls, quien menciona escasamente el concepto pero, sin embargo, lo considera una exigencia necesaria para lo que él denomina “la estructura básica de la sociedad” (luego lo veremos con más detalle), Munoz-Dardé trata de corregir la intuición de que la fraternidad es pre-política, como algo que “se sitúa a priori, en el terreno de las actitudes del espíritu, de las convenciones, de las formas de conducta, o de comportamientos movidos por el sentimiento” (Munoz-Dardé, 1994, p. 85). Esa es, en efecto, la manera habitual de entender el concepto, como un valor que no llega a ser político, porque, como puso de manifiesto Jules Michelet, “si la fraternidad se escribe en imperativo, deja de ser fraternal” (Ozouf, 1988, p.738). Pero a Munoz-Dardé no le satisface esa identificación de la fraternidad con un sentimiento. Tampoco quiere verla como el medio o el fin que se necesita para constituir una comunidad de valores, sino como “la expresión de un problema, que provisionalmente definiré como el de la tensión entre el punto de vista impersonal —el que define las instituciones equitativas como aquellas que se apoyan en el igual valor de todas las hermanas y hermanos— y el punto de vista personal de cada uno de los hermanos y hermanas sobre lo que consideran que es el sentido de su vida, primero, para ellos mismos, y después, para los demás. Definida así, la noción de fraternidad pondrá el acento más nítidamente sobre los elementos conflictuales y de tensión que sobre el consenso y la solidaridad grupal, de la que se distinguirá conceptualmente” (ibid., pp. 113-114).

Con esta precisión, la autora focaliza uno de los problemas fundamentales de las sociedades liberales: la dificultad de conciliar, en cada persona, la perspectiva personal y la impersonal. Inspirándose en Nagel, piensa que es la coexistencia de ambas perspectivas la que da lugar a los principios éticos que nacen de la confluencia de lo universalizable y lo particular. El problema en cuestión está cerca, y así lo reconoce la autora, de la dificultad de lograr un “pluralismo razonable”, en la acepción de Rawls. Es, además, el meollo de la filosofía política moderna: cómo hacer compatibles la libertad y la igualdad, el individuo y la sociedad. Sólo una sociedad fraternal ofrece a los grupos y a los individuos “las mejores armas para gestionar la paradoja en sí mismos entre los dos puntos de vista morales, el personal y el impersonal” (ibid., pp. 125).

A mi juicio, la perspicacia de Muñoz-Dardé se encuentra en poner de relieve que es cada individuo quien debe conseguir la síntesis de lo personal y lo impersonal ya que sin ese logro la lucha por la justicia sólo encuentra obstáculos, los obstáculos derivados de los intereses personales de cada individuo o grupo. Ahora bien, si la conjunción de lo universal y lo particular ha de ser un logro personal, algo que vendría a caracterizar el compromiso que deben adquirir los ciudadanos en las democracias actuales, y algo que se ve como imprescindible a la luz de los conflictos y tensiones sociales, ¿por qué no entender la fraternidad como una virtud, en el sentido aristotélico de “una disposición adquirida voluntaria”? Muñoz-Dardé rechaza explícitamente la concepción de la “fraternidad-crítica”, así como la de la “fraternidad-virtud” porque, dice, en este último caso, no es algo que deba formar parte de la “naturaleza política del hombre”. Es decir, comparte, en este punto, el rechazo de Rawls a un “humanismo cívico” de raíz aristotélica. No acabo de ver por qué. Tampoco lo veo justificado en Rawls. Si lo que refleja la necesidad de fraternidad es la dificultad de conseguir la síntesis de lo universal y lo particular, si conseguir la coexistencia en uno mismo del punto de vista parcial e imparcial es un deber moral, porque sin esa condición la moralidad personal no se sabe qué es ni en qué consiste, ¿no se deduce de ahí que ese esfuerzo –esa manera de ser, esa actitud- debe formar parte de la condición moral y política del ser humano? ¿Y si es así, no estamos hablando de una virtud? Es un hecho que la fraternidad entre los humanos es inexistente, pero la ética nos dice que sería bueno que existiera. ¿No es pensarla, en tal caso, como una virtud que debe ser adquirida, una “obligación moral” imprescindible para proteger a la sociedad de los excesos de individualismo y egoísmo?

Tampoco John Rawls parece entender la fraternidad como una virtud, sino más bien como un principio necesario en su teoría de la justicia, pero menos político que la libertad y la igualdad (Rawls, 1971, pp. 105 ss.). Por eso piensa que no ha tenido desarrollo en la teoría democrática. Rawls se pregunta por el lugar de la fraternidad en su propia teoría, y lo encuentra en el principio de la diferencia, pues considera que el rechazo a aceptar unas ventajas mayores en la redistribución de los bienes primarios, a menos que éstas repercutan en beneficio de los más desfavorecidos, responde al significado natural de la fraternidad. Si lo entiendo bien, Rawls viene a decir que sin la idea de fraternidad quizá no se explicaría esa tendencia de los individuos de una sociedad bien ordenada a admitir desigualdades sólo con la condición de que los más desfavorecidos se beneficien de ellas. ¿Pero de dónde sale dicha tendencia, que no es tan obvia? ¿Es tan inherente a la condición humana como lo es, por ejemplo, la compasión y que sólo precisa ser redirigida adecuadamente? ¿Es un valor que se adquiere en las sociedades que luchan por adecuar sus instituciones a los principios de la justicia? ¿Es un valor imprescindible para adquirir el sentido de la justicia? ¿O ambas cosas a la vez? Y, en el caso de constatar el fallo o la falta de ese valor, ¿qué se puede hacer para promoverlo?

3. La justicia y la vida buena

Las preguntas anteriores me llevan a considerar la distinción que establece Rawls entre las obligaciones de justicia y el concepto de vida buena. Una distinción que tal vez sirva para fines heurísticos, pero que, como tantas abstracciones filosóficas, choca con una práctica que se resiste a reproducir el rigor de los conceptos filosóficos.

Uno de los aciertos de la teoría de la justicia rawlsiana, a mi juicio, es el dejar claro que el sujeto de la justicia son las instituciones políticas. A los tres poderes del estado –legislativo, ejecutivo y judicial– compete aplicar los principios de justicia, porque sólo ellos tienen capacidad y potestad para hacerlo. Los individuos, en todo caso, podemos ser solidarios y suplir las deficiencias de las instituciones públicas. Allí donde no llega la justicia, pueden llegar la caridad o la beneficencia. Ahora bien, no cabe duda de que los contenidos de la justicia –o los contenidos de lo que Rawls denomina “bienes primarios”– han ido ampliándose y enriqueciéndose a lo largo de los años. Basta ir a la Constitución de los Estados Unidos para darse cuenta de cómo las distintas enmiendas agregadas a lo largo de los años han ido sustanciando unos derechos que, en un principio, dejaban mucho que desear. El sufragio de las mujeres, la abolición de la esclavitud, el reconocimiento de los derechos civiles no tuvieron capacidad normativa hasta que fueron incorporados a la Constitución. Antes de ello, la práctica de la esclavitud o la discriminación sexual o racial eran aceptadas como opciones de lo que hoy denominamos “vida buena”, opciones de individuos que libremente escogían unas formas de vivir dentro del marco de lo legalmente permitido. Parece ser, pues, que los criterios de justicia no pueden deslindarse de unas determinadas concepciones de vida buena. A medida que éstas van descartando ciertas prácticas como injustas y discriminatorias, dichas prácticas o estilos de vida dejan de ser aceptables desde un punto de vista normativo y la sociedad en su conjunto es instada a rechazarlas. Se convierten en normas de justicia.

Si esto es así, entre la vida buena y la justicia se da una relación de continuidad que hace difícil verlas como ámbitos separados y distintos. Es cierto que uno es libre de elegir la religión que quiera, sí, pero sólo en la medida en que su doctrina no interfiera y, por supuesto, no dañe, la vida de los demás. Las dificultades que tenemos para condenar ciertas formas abusivas de la libertad de expresión dan cuenta de que las fronteras entre la justicia y el bien no son claras. Dicho de otra forma, aunque en una sociedad liberal, el individuo ha de gozar de libertad para construir su vida a su antojo, esa libertad no sólo tiene los límites establecidos por la ley, sino otros límites menos precisos, que no siempre pueden fijarse normativamente, pero cuya ausencia o ignorancia pone en cuestión que la vida que uno se propone construir pueda ser denominada “buena”. Como dijeron hace años los filósofos analíticos, lo bueno es una cualidad indefinible, lo que no significa que no sepamos qué es. O, por lo menos, no es tan difícil señalar aquellas formas de vida que claramente no son buenas, pese a que quizá cumplan los requisitos impuestos por la legalidad vigente. Muchas de las consecuencias de la globalización financiera, como las políticas fiscales proclives al fomento de la acumulación de la riqueza, la fuga de capitales fuera de los países de residencia de las élites económicas y la falta de compromiso de éstas con los problemas de sus sociedades, todo ello, aun cuando pueda justificarse desde los marcos legilativos vigentes, ha derivado en pautas de comportamiento que dudaríamos en calificar como componentes de una “vida buena”. Es “buena” para las élites, no cabe duda, pero no lo es si las palabras “ética” o “moral” siguen teniendo un significado mínimamente unívoco.

El libro de Robert & Edward Skidelsky, *How Much Is Enough?* expone con agudeza el problema que intento plantear. Ambos autores parten de la teoría de la justicia de John Rawls, pero discrepan precisamente en la tesis de que los requerimientos de la justicia

puedan separarse de determinadas concepciones del bien. Para hacerlo, echan mano del concepto de fraternidad, como se desprende de la siguiente cita con la que concluye el libro: “La igualdad se funda en la fraternidad, y no al revés. De ahí se sigue que no puede haber una respuesta abstracta, a priori, como la que intenta Rawls a la pregunta: ‘¿Cuánta desigualdad es excesiva?’”(Skidelsky, 2012, p. 160).

Tienen razón. La misma que no le falta a Jürgen Habermas, cuando se cuestiona la posibilidad de construir una Europa más democrática si no se consigue que los Estados dejen de mirar hacia sí mismos y sus intereses y se muestren más solidarios. En una conferencia pronunciada en abril de 2013, con el título “Democracia, solidaridad y la crisis europea”, Habermas desarrollaba la idea de que la solidaridad es un acto político, a diferencia de las obligaciones morales que nacen de lazos comunitarios, como las que vinculan a los miembros de una familia. Dichos lazos son vínculos de la *Sittlichkeit*, que también se dan en las relaciones de solidaridad, con la diferencia de que éstas no se sustentan en relaciones prepolíticas, como las familiares, sino en asociaciones políticas o intereses políticos. En suma: “Las conductas basadas en la solidaridad presuponen contextos políticos, es decir, artificiales” (Habermas, 2013).

Habermas identifica la solidaridad con la fraternidad. Asume que la base de la fraternidad es religiosa, pues todas las religiones aluden a una comunidad de creyentes por encima de las comunidades locales. Piensa que, en la primera mitad del siglo XIX, la idea de fraternidad se fusionó con la de solidaridad, en el contexto de la lucha de clases, donde adquirieron sentido las llamadas a la solidaridad por parte de los movimientos obreros para combatir las relaciones competitivas del mercado. Esas relaciones regulan los intercambios mercantiles, pero son insuficientes como regla de las relaciones humanas. “Lo que se requiere, en cambio, es solidaridad, un esfuerzo cooperativo, *a partir de una perspectiva política compartida*, para promover el crecimiento y la competitividad en la zona euro como conjunto” (*ibid.*).

Estamos en un círculo, uno de los círculos característicos del razonamiento filosófico. En las sociedades democráticas es preciso que las instituciones funcionen bien y cumplan con su cometido de atender al bienestar colectivo. Al mismo tiempo, necesitamos una ciudadanía dispuesta a cooperar con los principios de la justicia y a construir sus vidas (buenas) desde tal perspectiva. Pero eso no ocurre. No porque carezcamos de las instituciones y de los principios de justicia adecuados, no porque desconozcamos o hayamos dejado de suscribir los derechos fundamentales, sino *porque no se dan los vínculos de fraternidad o solidaridad* entre las personas, vínculos imprescindibles para que los ideales de justicia no sean un puro engaño. El círculo es este: la fraternidad es una condición para la justicia, pero no parece florecer allí donde están vigentes y teóricamente se acatan los principios de justicia. La pregunta que atormenta a Rawls sigue en pie: ¿cómo es posible la cooperación social? Es la misma pregunta para la que Kant no halló una respuesta convincente: ¿cómo es posible que la razón moral obligue? En términos más concretos, podemos evocar las palabras de Oran Pamuk en una entrevista reciente: “Si existe la *fraternité*, hacer que cierta gente se deje la vida en pequeños barcos está en las antípodas. La política antiinmigratoria y la derecha casi racista están acabando con los valores de Europa”.

Valores reconocidos, sin duda, pero que nunca han dejado de ser algo más que meros valores teóricos, esto es, para decirlo con Sartre, palabras que nombran algo que no existe.

4. Las estructuras de la fraternidad

Escribía Enrique Gil Calvo, en un artículo reciente, que el eslogan de la revolución burguesa: “libertad, igualdad, fraternidad” había sido sustituido por este otro: “libertad, igualdad, competitividad”, pues “la fraternidad ha quedado arrumbada en nombre de la competitividad neoliberal” (Gil Calvo, 2014). Efectivamente, las estructuras económicas de ese capitalismo que el socialismo decimonónico combatió con prédicas de fraternidad y armonía, siguen en pie. Lejos de aminorar las desigualdades, las políticas a favor de los derechos humanos y de la justicia no han conseguido sostener el movimiento iniciado tras la Segunda Guerra Mundial a favor de una garantía real de los derechos sociales. El célebre libro de Thomas Piketty, *El capitalismo del siglo XXI*, ha revelado con datos indiscutibles que las desigualdades han crecido más que nunca en los últimos treinta años. Es decir, en lugar de conseguir dismantelar las estructuras capitalistas lo que se está dismantelando es el estado social.

La reflexión hecha hasta aquí a propósito de la función que el principio de fraternidad puede tener en nuestro mundo me lleva a dos conclusiones no muy alejadas de las que ya vislumbré en *Virtudes públicas*: 1) Está claro que las sociedades que aspiran a ser más libres e iguales no conseguirán sus objetivos si sus ciudadanos no son capaces de cultivar la fraternidad o la solidaridad (no consigo poder diferenciar un concepto del otro en cuanto a sus aplicaciones prácticas); 2) Esto es así porque si es cierto que sin igualdad no hay libertad real, también lo es que sin fraternidad no se avanza hacia una mayor igualdad. No se avanza porque ni los ciudadanos exigen a sus gobiernos medidas más equitativas, ni están dispuestos a compensar las muchas injusticias que el sistema económico va produciendo.

¿Quiere esto decir que la fraternidad ha de ser entendida como un principio político o como una virtud? Mi conclusión es que ambas maneras de caracterizarla no son incompatibles. La fraternidad es una virtud (o un deber moral) que debe ser cultivada por todos y cada uno de los ciudadanos que se enorgullezcan de serlo. Una virtud adquirida a través de la educación y a través de un *ethos* social y cultural que la reconozca como algo valioso. El problema no está tanto en la educación, sino en la no existencia de ese *ethos*. Porque la construcción de un determinado *ethos* no depende sólo de la buena voluntad de los individuos, que nunca será generalizada, sino de cambios estructurales en la sociedad que promuevan otro tipo de valores que los económicos. Creo que es ahí donde se sitúa la necesidad de entender la fraternidad no sólo como virtud, sino como un principio político. Un principio que, efectivamente, no puede ser normativo en el sentido en que lo es una ley tributaria que obliga a redistribuir las rentas, pero que es político en la medida en que contribuye a modificar estructuras que obstaculizan el cultivo de la fraternidad o no le otorgan el valor que merece. Precisamente, a raíz de la crisis económica, se está viendo con mayor claridad que sin cambios estructurales de calado no sólo no se podrá sostener el estado de bienestar, sino que no se conseguirán reducir los vicios de un sistema que, como todo el mundo está de acuerdo en reconocer, sólo genera más desigualdades.

Si la fraternidad tiene que convertirse en un vínculo que armonice de verdad a las personas, se necesitan asociaciones y movimientos que la promuevan. Hace falta introducir el sentido de la cooperación en el seno de las organizaciones económicas, como, por ejemplo, propugna *La economía del bien común* de Christian Felber. Es una flagrante contradicción

—explica Felber— que los valores que rigen en la estructura familiar y en muchas estructuras sociales no tengan un parangón en las organizaciones económicas o en las organizaciones políticas. Los movimientos sociales surgidos desde la crisis económica, los nuevos partidos políticos nacidos con la intención de regenerar el *ethos* democrático y mantener la autenticidad de los compromisos sociales, pueden ser un buen punto de partida de esos cambios estructurales a favor de una fraternidad más real.

Bibliografía

- Audiganne (1845), *Les populations ouvrières et les industries de la France dans le mouvement social du XIXème siècle*, París.
- Blanc, L. (1839), “Suite a l’introduction”, *Révue du Progrès*, 1 de junio de 1839, t.I.
- Blanc, L. (1847-1862), *Histoire de la Révolution Française*, París, Langlois et Leclerq.
- Blanc, L. (1849), *Catéchisme des socialistes*, París, Au Bureau du Nouveau Monde.
- Camps, V. (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe.
- Felber, Ch. (2012), *La economía del bien común*, Deusto Ediciones.
- Gaumont, J. (1924), *Histoire générale de la coopération en France. Les idées et les faits. Les homes et les oeuvres*, 2 tomos, París, Fédération Nationale des Cooperatives de Consommation.
- Gil Calvo, E. (2014), “La hegemonía de la competitividad”, *La Maleta de Portbou*, Barcelona, nº 4.
- González Amuchastegui, J. (1989), *Louis Blanc y los orígenes del socialismo democrático*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Habermas, J. (2013), “Democracy, Solidarity and the European Crisis”, Leuven, 26 April 2013.
- Munoz-Dardé, V. (1994), *La Fraternité: un concept politique? Essai sur une notion de justice politique et sociale*, Tesis doctoral.
- Nagel, Th. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press.
- Ozouf, M. (1988), “Fraternité”, en *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Furet et Ozouf (eds.), París, Flammarion, pp. 731-741.
- Piketty, T. (2014), *El capital en el siglo XXI*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press.
- Skidelsky, R. & E. (2012), *How Much Is Enough? Money and the Good Life*, New York, Other Press.

Trazas de la fraternidad*

Traces of Fraternity

ORIOL FARRÉS JUSTE**

Resumen: De la triada revolucionaria francesa, la libertad y la igualdad han recibido mucha más atención teórica que la fraternidad. El autor arguye que la fraternidad es una obligación moral prepolítica y los otros dos principios, en cambio, son institucionales y políticos. Se argumenta que la fraternidad es un principio que ahonda en la igualdad y la libertad y, por lo tanto, activa la idea de una ciudadanía insurgente que promueve cambios institucionales para universalizar los derechos. La fraternidad sería un dispositivo permanentemente *institucionalizable*, pero nunca *institucionalizado*; esto es, una fuerza moral que conduce a la emancipación de los colectivos subalternos.

Palabras Clave: Fraternidad, derechos humanos, igualibertad, comunidad, ciudadanía.

Abstract: Among the French revolutionary triad, freedom and equality have received much more attention than fraternity. The author argues that fraternity is a pre-political moral obligation and the other two principles, however, are fully institutional political rights. In this article, it is argued that fraternity is a principle that works to deepen equality and freedom, and thus enables the idea of an insurgent citizenship that promotes institutional changes to universalize rights. Fraternity would be a permanently *institutionalizable* device, but never *institutionalized* once and for all; that is, a moral force leading to the emancipation of subaltern, excluded or discriminated groups.

Keywords: Fraternity, human rights, equaliberty, community, citizenship.

1. La tercera en discordia

De los tres principios de la Revolución Francesa, la tríada revolucionaria que ha inspirado tantas luchas y reivindicaciones de derechos desde 1789 hasta nuestros días, la fraternidad es el principio marginado. No solo desde un punto de vista académico, sino también desde un punto de vista práctico. ¿Qué podría significar *realizar* la fraternidad? La libertad

Recibido: 14/05/2018. Aceptado: 09/07/2018.

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación FFI2015-64858-P, titulado: *Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad*, y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (España).

** Investigador postdoctoral docente en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona. Líneas de investigación: Filosofía política, Teoría de la democracia, Populismo, Solidaridad, Posthistoria y Ética Aplicada a los Determinantes Sociales de la Salud. Publicaciones recientes: Farrés, O. (2017), «La filosofía del derecho de Alexandre Kojève», *DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 40, pp. 203-222; Farrés, O. (2018), «De vuelta al fin de la historia. Una interpretación ética de la condición posthistórica en Alexandre Kojève», *PENSAMIENTO. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 74, nº 280, pp. 521-540. Correo electrónico: Oriol.Farres@uab.es

y la igualdad han recibido una gran atención teórica, pero a menudo la fraternidad es vista como una reclamación retórica que apela a los sentimientos, como pura propaganda. ¿Es la fraternidad un sentimiento? ¿O es sencillamente una proclama a la que se asocia la República Francesa a partir de 1848?¹. El cometido de este artículo es desentrañar el potencial político, aparentemente amorfo y vago, de la fraternidad. Este principio excluido, casi siempre olvidado, debe entenderse en términos de emancipación. Pensar las trazas de la fraternidad en la historia del pensamiento político nos pone en camino de rehabilitar no solo un principio teórico fundamental, sino quizá también una orientación clave para la práctica política concreta en la actualidad. ¿Qué sentido puede tener la fraternidad políticamente entendida?

Para responder a esta cuestión, es esencial centrarse en lo que la vincula, si bien a su vez también la separa, de sus hermanas libertad e igualdad. La fraternidad no remite a los derechos individuales, como sí lo hacen la libertad y la igualdad. Además, “la libertad y la igualdad no presuponen ningún vínculo afectivo entre los individuos” (Domènech, 1993, 51), aunque tampoco presupongan lo contrario. Son neutrales e indiferentes al respecto. Esto significa que el problema de la fraternidad remite al espinoso problema de las relaciones entre los ciudadanos. A la libertad y la igualdad ello no les afecta. Les basta afirmar que se tiene derecho a la *libertad de* expresión o reunión y a la *igualdad de* oportunidades, para poner tres ejemplos claros, siendo así que estas propiedades de libertad e igualdad se atribuyen directamente a los individuos (aunque se conciban desde la universalidad o se afirmen universalmente) y se concretan a partir de un genitivo. Esto no ocurre con la fraternidad. Para empezar, difícilmente se puede concebir como un derecho al modo de la libertad y la igualdad (¿qué significaría el derecho a ser fraternales?); y a continuación, no existe en absoluto una *fraternidad de*. La fraternidad, sea lo que sea, vale para ella misma y no necesita un ámbito específico a partir del cual concretarse.

El problema normativo de las relaciones entre individuos, enmarcadas desde la fraternidad, es un problema de filosofía moral y política sustantivo, un problema que parte de una doble crítica: por un lado, la fraternidad implica un cuestionamiento radical de las relaciones comunitarias heredadas por la vía de la tradición; por el otro, también implica una crítica a lo que en sociología se ha dado en llamar “atomización” o “individualismo” en las sociedades modernas. En otras palabras, los principios de la Revolución francesa, por ser revolucionarios, no son anti-individualistas en sí mismos (Domènech, 1993, 51), pero a su vez también debe admitirse que sin la fraternidad quedan incompletos. ¿Qué es lo que les falta? Pues precisamente una propuesta sobre cuáles deberían ser las relaciones entre los ciudadanos en el seno de la nueva realidad política configurada una vez se ha abandonado el Antiguo Régimen. Y esta es una cuestión que mezcla, necesariamente, el horizonte universalista y el horizonte comunitario en una combinación compleja. El horizonte universalista es claro desde el momento en que la fraternidad se concibe en términos de hermandad basada en la común humanidad; esto es, se podría afirmar que en este sentido de “fraternidad” los hermanos son los hijos de una madre común llamada “humanidad”, con lo cual alcanzamos, así, la acepción más universalista de la fraternidad: un ejemplo de ello es el de los “árboles de la fraternidad” que se plantaron en las fronteras, entre países, cantones o ciudades, de Francia

1 Aquí cabe recalcar que la “fraternidad” solo aparece en un artículo adicional de la Constitución de 1791. Tanto la Constitución de 1793 como la Carta de 1830 francesas la ignoran por completo.

durante la Revolución (Ozouf, 1988, 734). Pero el horizonte comunitario nunca desaparece del todo: precisamente las relaciones fraternales son relaciones de camaradería, militancia y compañerismo en situaciones históricas muy particulares, las cuales suelen aparecer en contextos de lucha y oposición a otros grupos, esto es, a los privilegiados, déspotas u opresores. La fraternidad, por lo tanto, oscila entre la extensión universal sin calidez, y la intensidad comunitaria sin una aspiración ecuménica e integradora.

Un primer paso necesario para dilucidar el significado del término “fraternidad” es enfocarlo a partir de la metáfora que evoca. La metáfora conceptual de la fraternidad es, en efecto, la de los hermanos. En este caso, es la familia la que sirve de fuente para concebir las relaciones de la ciudadanía, que es la meta de la metáfora (Domènech, 2013, 15). La metáfora nos indica la semejanza entre los lazos de hermandad y los lazos en el interior del cuerpo político –los rasgos comunes son lo que posibilitan la asociación entre estos dos dominios de la metáfora. Pero precisamente lo esencial aquí es que la fraternidad se basa en la diferencia entre los dos ámbitos. Justamente es como diferentes a los hermanos de sangre, y porque realmente no lo son, que se prescribe una relación de “fraternidad” entre los ciudadanos. Ellos son *como* hermanos. La idea de fraternidad implica la focalización de un aspecto de la familia (la relación entre hermanos), con lo cual se deja de lado el aspecto jerárquico de la paternidad, por ejemplo. Los hermanos-ciudadanos son, en consecuencia, hermanos sin padre, huérfanos que solo se tienen a sí mismos, recíprocamente, con lo cual se destaca la dimensión de la horizontalidad propia de la fraternidad. Es más, esta idea de fraternidad lleva a la práctica a concebir, finalmente, las relaciones en la esfera pública entre padres e hijos en términos de hermandad ciudadana, suprimiendo el carácter jerárquico propio de la tradicional esfera familiar (“familia” viene de “famulus”, esto es, de “esclavo” o “sirviente”). Es por ello que su potencial político más característico es el de la emancipación.

En efecto, la idea de “emancipación” también tiene un trasfondo metafórico que se origina en el dominio de la familia, justamente en el punto en que las relaciones familiares se modifican sustancialmente por el hecho de que los miembros emancipados dejan de formar parte de la familia en cualidad de dependientes y son bienvenidos a la esfera pública por sí mismos. La fraternidad, pues, sería lo más cercano a entender la relación entre el conjunto de los ciudadanos emancipados. O dicho de otra manera, la fraternidad no se da, sino que se construye políticamente. Es un programa de transformación política de primer orden. Pero esta transformación política, inherente a la idea de fraternidad, nunca se desvincula del todo de la igualdad o la libertad, sus otras dos compañeras en la triada revolucionaria francesa. Al contrario, todo sucede como si la fraternidad fuese un marco de referencia para comprender el sentido último del proyecto de construcción política de la igualdad y la libertad.

Para ver esta relación entre la libertad y la igualdad, por un lado, y la fraternidad, por el otro, se recurrirá la filosofía política de Étienne Balibar. Y en concreto, a su proposición de la igualibertad (égalité).

2. Igualibertad y fraternidad

La proposición de la igualibertad (égalité) es una de las grandes contribuciones de Étienne Balibar (2010) a la filosofía política. Se presenta como un enunciado, pero a su vez, también, como una propuesta política. De ahí, que, anfibológicamente, Balibar aúne los dos

sentidos del término “proposition”: proposición semántica y proposición política al mismo tiempo. Se trata, en efecto, de un enunciado que hunde sus raíces en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. La filosofía de Balibar es un claro ejemplo de la fortuna histórica y teórica que ha tenido el desarrollo de los principios de libertad e igualdad. No se puede decir lo mismo del tercero en discordia, la fraternidad. Sea como sea, la reflexión filosófica sobre la libertad y la igualdad ha tendido a verlas como dos opuestos que se debían armonizar. Este ha sido el lugar común dado por sentado, esto es, la topología que ha permitido delimitar los diferentes sentidos de “libertad” e “igualdad” en el debate filosófico. Balibar escribe a propósito de ello: “[L]e liberalisme contemporain n’est pas le seul à poser que « liberté » et « égalité », en dehors de limites très étroites (celles d’une forme juridique), s’excluent l’une l’autre : cette conviction est largement partagée par le socialisme ou plus généralement par le progressisme social des différentes « minorités », dans le moment même où, pratiquement, il apparaît que les revendications de liberté et d’égalité se conditionnent l’une l’autre.” (Balibar, 2010, 57). Y es en este sentido que Balibar, contra esta tendencia mayoritaria, propone una identificación entre la libertad y la igualdad. ¿Cómo debe entenderse esta aparente fusión de contrarios?

Para responder a esta pregunta, antes será necesario ver como se articula la diferencia entre libertad e igualdad. La distinción formal entre ambas es fundamental para captar el desarrollo de la filosofía política contemporánea. Bastarán dos ejemplos para entender esta gestión de la diferencia postulada entre libertad e igualdad. Por un lado, Rawls sostiene que la libertad tiene una “prioridad lexicográfica” con respecto a la igualdad. Esto es, como es sabido, que el primer principio de la justicia tiene que ser satisfecho plenamente antes de dar cumplimiento al segundo. La libertad de expresión, por ejemplo, es un principio inviolable que debe tener prioridad sobre, por poner otro ejemplo, derechos muy importantes, como el derecho a la vivienda. Tener garantizada la libertad (el primer principio de la justicia) posibilita que se pueda llevar a cabo una lucha para conquistar el segundo (que se encontraría en el segundo principio de la justicia). No ocurre a la inversa. Por más que tengamos garantizada una vivienda, ello no nos asegura poder alcanzar la libertad de expresión si ésta no goza antes de reconocimiento jurídico (Gargarella, 2014, 31). Pero por otro lado, la filosofía política de Rancière sería, precisamente, la antítesis de esta postura, y lo haría con argumentos igualmente plausibles. Según Rancière, la política se basa en la lucha por la igualdad. Habrá política allí donde se cuestione un orden que deja aparte los que no tienen parte. El motor de la política sería, en consecuencia, la inclusión y la lucha de los sin parte para tener acceso a la ciudadanía. La igualdad, y no la libertad, delimitaría el campo de lo político en contraste con las formas tradicionales de la legitimación del poder.

Ante este escollo entre la libertad y la igualdad, Balibar argumenta que el problema de fondo es un malentendido que separa la libertad y la igualdad, cuando en realidad no son más que dos caras de la misma moneda. Pero no lo son en el sentido de que exista una identidad lógica entre ellas. Su posición no es *esencialista*. Se trata más bien de una verdad universal de tipo histórico: “En effet, si la liberté n’est pas égalité, alors ou bien elle est supériorité, « maîtrise », ou bien elle est assujettissement et dépendance de quelque puissance, ce qui est absurde. Donc, corrélativement, l’égalité doit être pensée comme la forme générale de la négation radicale de tout assujettissement et de toute maîtrise, c’est-à-

dire comme *la libération de la liberté elle-même* par rapport à une puissance extérieure ou intérieure qui la récupère et la transforme en son contraire.” (Balibar, 2010, 72). Balibar no puede demostrar positivamente esta tesis, por lo que utiliza una estrategia de tipo negativo. No demuestra directamente la equivalencia entre igualdad y libertad, sino que demuestra la imposibilidad de separarlas. Y lo hace por reducción al absurdo de las consecuencias de trazar una distinción entre ellas: en las situaciones históricas donde se ha limitado la libertad, necesariamente, al mismo tiempo, se limitaba la igualdad, y a la inversa, “parce qu’il n’y a pas d’exemple de conditions supprimant o limitant la liberté qui ne suppriment o une limitent –c’est à dire n’abolissent– l’égalité, et inversement.” (Balibar, 2010, 71). Por ello, el movimiento revolucionario por excelencia, surgido de la Revolución de 1789, es una doble afirmación de libertad e igualdad, de *igual libertad*.

El paso siguiente es la institución de estas conquistas revolucionarias, y de ahí la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. La *igual libertad* no es originaria, no se tiene, sino que se alcanza mediante la acción política y, en algunos episodios históricos capitales, mediante la lucha revolucionaria. Y en una nota a pie de página, Balibar escribe que a veces llega por la “embriaguez de la fraternidad” (Balibar, 2010, 16), como en la noche del 4 de agosto de 1789, uno de los mitos de la Revolución francesa. Es importante esta referencia a la fraternidad. Pero lo cierto es que incluso en una teoría política como la de Balibar, en gran parte basada en la Revolución francesa, la fraternidad está ausente. Ello es muy sintomático: no se le da ni mucho menos el peso que tienen la libertad y la igualdad, sintetizadas en el constructo teórico de la *igual libertad*. A lo más, aparece enlazada a la idea de comunidad (Balibar, 2010, 76-77, 79). Pero quizá, siguiendo esta idea de la “embriaguez de la fraternidad”, podamos ver lo que significa en el contexto de la lucha por la *igual libertad*.

Para ello, es útil recordar el llamado por Balibar “teorema de Arendt”. Se trata, justamente, de la problemática sobre los derechos del hombre y del ciudadano. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt explica que los derechos humanos, en cuanto tales, se vieron refutados por la experiencia histórica de las guerras mundiales. En la narrativa de las Revoluciones modernas, los derechos del ciudadano se basaban sobre los derechos humanos, que eran previos y naturales, y que las distintas constituciones reconocían o declaraban. La posición de Arendt es que los derechos humanos no preexisten a los derechos de los ciudadanos, sino que son *inventados* por ellos. Esto no significa que la posición de Arendt sea positivista: no dice que los derechos humanos se deban reducir a las leyes positivas que los garantizan y articulan. Se trata más bien de pensar que la idea de los derechos humanos es una construcción de un mundo común. Los derechos no son propiedades de los individuos, sino el resultado de las relaciones recíprocas que ellos mismos entretejen. Así, la ausencia de un fundamento firme en la forma de unos derechos humanos intrínsecos se combina con una política de defensa intransigente de estos mismos derechos humanos. Por paradójico que parezca, en Arendt la defensa de los derechos humanos no parte de su afirmación teórica. No existen por sí mismos, y es precisamente por ello que se deben conservar en la práctica. Es una alternativa teórica al iusnaturalismo, una alternativa que promueve el cuidado de este mundo común, precisamente por ser de carácter frágil, sujeto a las contingencias históricas, y que implica un compromiso en el mantenimiento de esta invención de lo humano. Es por ello que Balibar, con respecto a los derechos humanos, opta por la conveniencia de “organi-

ser internationalement leur protection lorsque la solidarité nationale ne s'applique plus, et notamment dans les situations de guerre où les communautés nationales entrent en conflit et s'excluent les unes les autres." (Balibar, 2010, 207-208)

El principio de fraternidad cobra aquí toda su importancia. Justamente porque va más allá de la idea de una "solidaridad nacional" y engloba, Hermanándola, al conjunto de la humanidad. La fraternidad, en consecuencia, tiene dos características que, en el fondo, están estrechamente vinculadas. Por un lado, no se identifica con la institucionalización de la *igualibertad*; dicho de otro modo, no puede haber leyes de fraternidad porque se trata precisamente del principio que posibilita la lucha por los derechos. Por esta razón, la fraternidad no es el complemento a la libertad y la igualdad, sino su misma base. Volveremos sobre ello más adelante. Por otro lado, la fraternidad no se cierra en el ámbito del Estado, sino que es un principio que enfatiza la extensión de una comunidad que rebasa las comunidades estatales particulares. Un ejemplo de ello son las palabras de Robespierre en 1793, en las que critica al *Comité de constitution* por el hecho de estar regulando para unas criaturas que viven en un rincón del globo, y así olvida los lazos de fraternidad que se extienden más allá de las fronteras de los diferentes países². Por decirlo de alguna manera, la fraternidad está "más allá del Leviatán" (Marramao, 1995; Resta, 2005).

La reciprocidad propia del principio de fraternidad se convierte en un deber que no puede encontrar su fundamento en las regulaciones de los estados nacionales, puesto que a menudo estos son la "coraza de un orden establecido, que a priori limita las futuras luchas por la libertad y la igualdad." (Balibar, 2013, 34). La fraternidad, en este sentido, es la palanca que posibilita la continuación de las luchas futuras por extender y profundizar la igualdad y la libertad. Este principio de fraternidad no puede estar nunca instituido. Lo que se instituye, en todo caso, es una cuota de *igualibertad* en la forma de unos nuevos derechos conquistados, que a su vez generan obligaciones. Pero el plano político no agota nunca la fraternidad al que se debe. "La *politeía* no consiste en instituir la reciprocidad sobre la base de una igualdad dada, preexistente o así supuesta, sino en extender la idea de la igualdad, en producirla de forma activa como "ficción", transgrediendo sin cesar los límites impuestos por la "naturaleza" (o aquello que se presenta con este nombre, es decir, la tradición). Sin duda no es casual que esta "inversión dialéctica" de la formulación tradicional de los *derechos del hombre y del ciudadano*, en su enunciación filosófica, provenga de una mujer, por lo demás gran lectora de los griegos y de su oposición entre *nómos* y *physis*." (Balibar, 2013, 31)

En efecto, esta mujer es Hannah Arendt. Ella estaría recuperando el debate entre filósofos y sofistas sobre *nómos* y *physis*. No existen unos derechos humanos por naturaleza. Estos son fruto de unas convenciones humanas, que justamente construyen, inventándola, una esfera nueva a la que llamamos "humanidad". Como se ha dicho, los derechos de los ciudadanos no son una "construcción segunda", añadida sobre una "construcción primera" que serían los derechos innatos. Es desde los derechos ciudadanos que se puede instituir lo humano. El plano de esta institución es el conflicto político entre opresores y oprimidos.

2 "Le procès que Robespierre fait en 1793 au Comité de constitution, accusé d'avoir réfléchi pour un « troupeau de créatures humaines perché sur un coin du globe » et de n'avoir pas fait place à l'idée que les hommes de tous les pays sont frères." (Ozouf, 1988, 734)

La reciprocidad es la base misma de esta lucha política. Y esta reciprocidad se distingue de la idea filosófica tradicional de la “comunidad”. Arendt no propugna una vuelta al *zôon politikón* antiguo. Balibar arguye: “C’est une idée beaucoup plus radicale et, philosophiquement, aux antipodes: hors de l’institution de la communauté –non pas bien sûr au sens d’une “communauté organique”, autre mythe naturaliste, symétrique, mais au sens de la *réciprocité des actions*, ce que Kant appelait le “commerce” ou “l’action réciproque” –*il n’y a pas d’êtres humains*. Les humains n’existent pas comme tels, et donc ils ne *sont pas*, absolument parlant. Rien n’est donc plus erroné que de lire Arendt comme si elle tentait d’abolir ou de relativiser l’association de l’idée d’humanité avec celle des droits en général, car il s’agirait plutôt de la renforcer. Arendt ne cherche pas à “relativiser” l’idée des droits (ou de droits de l’homme), mais à l’inverse, à la rendre indissociable et indiscernable d’une *construction de l’humain* qui est l’effet interne, immanent à l’invention historique des institutions politiques. Il faut dire en toute rigueur que les êtres humains “sont leurs droits”, ou existent par eux.” (Balibar, 2010, 210-211)

El problema de fondo es que esas mismas instituciones que posibilitan que los individuos devengan “humanos” por el acto de conferirse derechos son las mismas que representan una amenaza para ellos. Nos referimos a la antinomia que recorre la formación del Estado-nación. Si bien por un lado ha posibilitado una esfera de universalización de derechos, por el otro lado los ha limitado a un grupo arbitrario: la nación. La historia de esta institución representa un duro golpe a la universalización de los derechos. En primer lugar, por la deriva colonial en la que poblaciones enteras pasaban a ser consideradas “no ciudadanos”, “excluidos” o “ciudadanos de segunda clase”. En segundo lugar, por las guerras imperialistas, que llegaron a enfrentar a los grupos nacionales entre sí. Y por último, en tercer lugar, por la deriva que conduce a segregar a ciudadanos de un mismo país, hasta negarles sus propios derechos ciudadanos y, con ellos, obviamente también los derechos humanos, como en el caso de los judíos bajo la Alemania nazi. Ello no significa que el Estado-nación sea intrínsecamente pernicioso. Solamente significa, a ojos de Arendt y Balibar, que se encuentra en una posición incompleta. Por sí mismo es insuficiente para consolidar la esfera de lo humano, de los derechos que *por y a través de* ellos se genera lo humano. La política se convierte en su contrario (antipolítica) si renuncia al proyecto cosmopolita, proyecto que toma su valor del principio de fraternidad.

Balibar, a continuación, propone su teoría de la *arché aoristos*. Debemos la idea de una *arché aoristos* a Aristóteles. Es la magistratura indeterminada que ejercerían los ciudadanos según su definición en el tercer libro de la *Política*. Como es sabido, Aristóteles se encuentra en la tesitura de tener que definir qué es la ciudadanía. Puesto que no es posible encontrar un criterio que permita circunscribir perfectamente quién es y quién no es ciudadano, Aristóteles acaba concluyendo que el ciudadano se caracteriza por su participación. Y en concreto, por su participación en las tareas del gobierno o en las tareas judiciales. Puesto que se trata de un potencial de participación, Aristóteles afirma que esta participación es una magistratura indefinida o ilimitada. Y añade que propiamente esta definición valdría para la democracia. A ojos de Balibar, esto implica que existe siempre una reserva de poder por parte de la ciudadanía que desestabiliza el sistema político. Aristóteles luego reelabora esta primera propuesta a partir de otras posibles definiciones de ciudadanía, como la de mandar y obedecer por turnos, o como la de acceso a la magistraturas en

función de las competencias y según la ley. Ahora bien, la *arché aoristos* plantea precisamente el problema de la ciudadanía como aquello que, por indefinido, indeterminado o ilimitado, no se puede instituir nunca definitivamente. De ahí que Balibar asocie la *arché aoristos* antigua a la idea moderna, basada en Arendt, de una desobediencia cívica (y no simplemente “civil”). El ciudadano es aquel que puede desobedecer. En términos modernos, se reserva una parte inalienable del poder constituyente que nunca puede agotarse en los poderes constituidos.

Esta forma de insurrección se llama “conquista de la democracia” o, según la famosa formulación de Arendt, “derecho a tener derechos”. Es decir, es la raíz combativa de la ciudadanía que la enfrenta a un orden establecido que precisamente tiende a reprimir la potencia insurreccional. La ciudadanía, entendida como “derecho a tener derechos”, implica que es a partir de ella que luego se institucionalizan los derechos particulares, a los que tradicionalmente se ha asociado el concepto de “ciudadanía”. Lo interesante de la propuesta balibariana es que, en el fondo, este “momento anarquista” en la institución de lo político, el derecho a tener derechos en términos de reciprocidad en los movimientos de emancipación colectiva, es una expresión del principio de fraternidad. Balibar no desarrolla la idea, pero es el principio que se echa de menos en su propuesta teórica. Aquí reaparece el problema del olvido de la fraternidad, que es un común denominador de la filosofía política contemporánea. Para que la proposición de Balibar encaje claramente en el espíritu revolucionario de 1789, a la igualdad se le debe añadir la fraternidad. Y esto por dos razones: la primera ya está anunciada por el mismo Balibar. Se trata de entender este paradigma del “momento anarquista” o “noche del 4 de julio” como “embriaguez de la fraternidad”. Este fondo de reciprocidad que instituye un mundo común en el cual afloran los derechos *por y a través de* los cuales surge lo humano es un fondo de fraternidad. No podría ser de otro modo, puesto que estos derechos se ganan a partir de una lucha común y se extienden universalmente; por decirlo así, los individuos se los otorgan mutuamente en una interrelación fraternal que abole todo privilegio. La segunda razón es obvia: este principio de fraternidad es lo contrario al principio cerrado de comunidad. Su espacio es cosmopolítico. Se trata de la “política a venir” (Derrida, 2005) que va más allá de las instituciones del Estado-nación y los principios políticos nacionalistas. Política supranacional y de alcance planetario justamente por ser una afirmación de los derechos humanos, compartidos fraternalmente por todos los miembros de la humanidad históricamente en construcción.

3. Fraternidad y comunidad

Es un lugar común de la filosofía política afirmar que el tercer principio de la tríada revolucionaria francesa, a saber, la fraternidad, en realidad debe entenderse en términos de “comunidad”. Mark Hunyadi, sin embargo, ha mostrado como la fraternidad no puede concebirse en lo que desde la filosofía política se ha dado en llamar “comunidad”, puesto que no alude a la idea de pertenencia. Como hemos visto, sucede más bien a la inversa. La fraternidad funda un mundo común, pero este mundo común no preexiste. En este apartado del artículo, vamos a discutir el problema de la prepoliticidad de la fraternidad —o mejor dicho, vamos a ahondar en su vertiente preinstitucional.

Hunyadi escribe que la noción de fraternidad enriquece la visión liberal del individuo sin necesidad de reificarlo en una pertenencia comunitaria prepolítica. Desde esta posición, reclama la necesidad de renovar el debate filosófico entre liberalismo y comunitarismo justamente a partir de la noción de fraternidad. Y es que la concepción “soberanista” que los liberales tienen del individuo, convirtiéndolo en un átomo portador de derechos protectores, se opone secamente a la concepción “integrada” que tienen los comunitaristas, que a su vez hacen del individuo un ser necesariamente englobado dentro de un todo cultural que le sobrepasa. Aquí parece que el problema de la comunidad es el problema de su prepoliticidad. En efecto, aquello que es comunitario se supone que es prepolítico, no filtrado por la fuerza igualitaria de la ley republicana (y por lo tanto, particularista). Lo prepolítico estaría sustrayéndose a toda deliberación y, en consecuencia, idealmente no podría ser objeto de debate público. El problema aquí es que el “nosotros” comunitario (de pertenencia, heredado tradicionalmente) es unificador, ciertamente, pero sobre todo es excluyente, ya que se define por oposición a todos aquellos que no comparten los rasgos identitarios que configuran el “nosotros” comunitario. Lo que constituye la comunidad del “nosotros” es un vínculo identitario compartido, una marca positiva y, por encima de todo, distintiva, que compartirían los miembros de la comunidad de pertenencia. Así, formarían una “comunidad” en el sentido de que tendrían algo en común que los diferenciaría de otras comunidades posibles. Este *esencialismo* en los planteamientos no tiene nada que ver con la fraternidad. Ella se distingue tanto del individuo aislado del liberalismo (individuo “bola de billar”, dice Hunyadi), como de la gigantesca “bola de billar” de la comunidad.

“Les liens prépolitiques de fraternité ne sont pas prépolitiques au sens où ils détermineraient des marques positives d’appartenance a priori soustraites à toute discussion, et où ils fixeraient une identité à partir d’une quelconque marque distinctive: ils sont prépolitiques au sens où ils se nouent en-deçà des institutions positives, sans qu’ils soient –et ceci est décisif– naturels pour autant.” (Hunyadi, 2006, 164)

La idea básica de esta alternativa a la pertenencia es el *reconocimiento* y la apertura al otro, independientemente de que se compartan o no rasgos de identidad comunitaria. Por ello, la fraternidad no debe confundirse con la referencia a una comunidad preestablecida y natural. Fraternidad y comunidad se desdoblán. La fraternidad es preinstitucional porque es el principio que subvierte todo orden político para profundizar y ampliar el alcance de los derechos que otorga. Y ello es así porque, contrariamente a la libertad y la igualdad las cuales necesitan una traducción institucional para que se puedan garantizar, la fraternidad tiene una fuerza subversiva propia, “une forcé subversive *des institutions elles-mêmes*” (Hunyadi, 2006, 166). Y es por esta razón que la fraternidad, según Hunyadi, tampoco debe confundirse con los dispositivos institucionales de la justicia, si bien los puede inspirar. La justicia institucional se basa en la libertad y la igualdad, en su reconocimiento y su cobertura legal, pero es la fraternidad la que, sin una traducción institucional concreta, se convierte en la condición de posibilidad de la *igualdad* en las instituciones. Si se quiere fijar institucionalmente la fraternidad, por necesidad se la desnaturalizará. Dicho de otra forma, la fraternidad no debe asimilarse a la justicia, pero tampoco a la caridad o la filantropía: la fraternidad es el principio que rige las acciones caritativas, justas o filantrópicas. Pero el principio no debe confundirse con su aplicación. La fraternidad remite a una base previa de reconocimiento, que como apunta Hunyadi no es la propia del recono-

cimiento en Hegel. Según Hunyadi, la fraternidad puede activarse de forma unilateral y, en consecuencia, no entra en el esquema hegeliano de la “lucha por el reconocimiento”.

Ahora bien, la fraternidad también se encuentra explícitamente reivindicada en el contexto de los grupos que luchan para ampliar, profundizar o reclamar sus derechos. Es la fraternidad militante, un componente ineludible de la cuestión que nos ocupa. Y ello es así desde la Revolución francesa. “La fraternité est enfin, au moment où la Révolution n’a pas révélé ses divisions et ses contradictions internes, une prescription, une obligation à l’action qui enjoint de réaliser concrètement la solidarité à la fois sociale et politique. Elle est militante et elle n’hésite pas à prendre les armes contre les privilégiés, contre les despotes, contre les loups qui déchirent les humains. Au début de la Révolution, la fraternité considère encore ces loups comme des humains capables de s’amender. Elle se réserve le droit toutefois de contraindre ces humains non fraternels aux réquisits de la fraternité tels que les définit l’ordre du jour politique. Il faut se faire militante en attendant d’être fraternité triomphante.” (Tosel, 2009, 118). Estas bases de reciprocidad en la conquista de los derechos, que se movilizan a partir de los colectivos de trabajadores, por ejemplo, no pueden entrar en el circuito de las instituciones, sino que precisamente se mantienen fuera de ellas para condicionarlas, forzarlas, subvertirlas y obligarlas a consolidar los principios de la libertad y la igualdad (justicia). Si se quisiera hacer una “ley de fraternidad”, se imposibilitaría este avance exterior a la institución, pero siempre referido a ella, que permite que no se estanque. La obligación institucional de la fraternidad es un abuso que conduce al Terror, que convierte a la fraternidad en su contrario: “incompatibilité de la fraternité avec la loi de la Terreur” (Hunyadi, 2006, 153).

Uno de los pensadores que mejor ha intuido la relación de la fraternidad con el Terror en el seno de la comunidad es Jean-Paul Sartre en su primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*. Mona Ozouf presenta la problemática de modo preciso al comentar la divisa “La fraternité ou la mort”. Según esta autora, “[o]n retrouve donc ici l’exclusion constitutive d’une fraternité de combat. Pour tout groupe révolutionnaire, Sartre l’a bien mis en lumière, la clôture est indispensable au sentiment de la fraternité, la violence inséparable de l’action collective. Violence dirigée contre les ennemis extérieurs, mais aussi les ennemis intérieurs: le doute, la fatigue, le désespoir, ou plus simplement encore la pente démobilisante du temps qui passe, autant d’invitations pour chacun des membres du groupe à l’abandonner en reprenant la liberté du chacun pour soi. Cette conscience de la nature dissolvante du temps explique l’obsession du serment pendant la Révolution française. Chaque frère donne par avance aux autres, au cas où il déserterait la cause commune, le droit de le châtier et s’enchaîne au groupe devenu souverain : c’est la fraternité-terreur. Terreur, puisque le groupe est détenteur du droit d’éliminer les traîtres en réalité ou en puissance. Mais fraternité, puisque chacun salue en l’autre son propre moi et reconnaît à l’autre la possibilité de se reconnaître en lui.” (Ozouf, 1988, 735)

Ciertamente, uno de los puntos estratégicos en el análisis de la cercanía entre fraternidad y Terror es la cuestión del juramento (del *serment*, en francés). La práctica del juramento en el marco de las fiestas de la fraternidad era habitual en los tiempos de la Revolución francesa, ya desde el “moment des Fédérations” o de la reunión de los órdenes en 1789. Conviene reflexionar sobre este fenómeno. De hecho, Sartre basa buena parte de sus análisis en la dinámica revolucionaria francesa, así como muchos autores que tratan de la fra-

ternidad tienen cita obligada con los sucesos de 1789 (otro ejemplo es el papel fundacional de la *Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano* en Balibar). El juramento es una práctica habitual en lo que podríamos denominar la “fraternidad en las armas” o “fraternidad defensiva” (Ozouf, 1988). Es la que se da entre las comunidades particulares que están en lucha contra el orden establecido, como explica Marcel David en referencia a la fraternidad jacobina o *sans-culotte*. Los juramentos de fraternidad, justamente, tienen lugar en este contexto de oposición entre grupos. Los revolucionarios franceses, por ser camaradas en las luchas, se consideraban hermanos entre sí.

Este hermanamiento está sujeto a la erosión del tiempo, a las posibles traiciones, a las divisiones internas. Todo esto lo pone en peligro. Es por ello que aparece un tipo de “reciprocidad mediada” que se llama “juramento”. No es una reciprocidad inmediata, irreflexiva, directa y espontánea, sino que el mismo juramento explicita la mediación de esta nueva reciprocidad entre los integrantes del grupo. “Lorsque la liberté se fait *praxis* commune pour fonder la permanence du groupe en produisant pour elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s’appelle le *serment*.” (Sartre, 1960, 439) La reciprocidad, en este caso, está ya siempre en función del juramento. Es este juramento el que da la estabilidad al grupo, su inercia y su permanencia. Pero también es por ello que la fraternidad está condicionada al cumplimiento de lo jurado. Y lo jurado no es otra cosa que las obligaciones recíprocas o la ayuda mutua que posibilitan la existencia del grupo. Sartre aplica la matriz dialéctica para mostrar que en los grupos de acción revolucionarios hay una forma de fraternidad que se basa en la violencia. Pero esta violencia no es la de la pertenencia a una comunidad basada en unos rasgos identitarios comunes. No se trata de la exclusión del diferente.

“Et cette fraternité n’est pas, comme on la présente sottement quelquefois, fondée sur une ressemblance physique en tant qu’elle exprime l’identité profonde des natures. Pourquoi donc un petit pois, dans une boîte de conserve, serait-il dit le frère d’un autre petit pois de la même boîte? Nous sommes frères en tant qu’après l’acte créateur du serment nous sommes *nos propres fils*, notre invention commune.” (Sartre, 1960, 453) En el otro, en el hermano del grupo juramentado, no se reconoce a otro ejemplar de la misma esencia, sino al compañero necesario en el acto de romper con la dominación. En este sentido, la existencia de los compañeros en lucha está en dependencia recíproca. Y es en esta interdependencia que se funda la identidad del grupo. “[N]ous fraternisons parce que nous avons prêté le même serment, parce que chacun a limité sa liberté par l’autre, c’est à dire très exactement la limite commune et réciproque de nos libertés.” (Sartre, 1960, 456)

Contra el libre poder de secesión y de alienación, es decir, de desintegración del grupo, se da la libre relación de la fraternidad-terror. Fraternidad: porque es un lazo, que se puede experimentar como un sentimiento (pero no reductible a este sentimiento), de unión de todos entre todos. Pero Terror: porque se debe actuar contra el sospechoso de traición, es decir, contra el que hace uso de su libertad contra el grupo. En el contexto de los grupos revolucionarios a lo largo de la historia contemporánea –de la mentalidad *partisana* de ser “parte” o “partido”–, hay siempre la sospecha de una posibilidad de “indisciplina” que justifica la amenaza del Terror.

Obligar a ser fraternal, paradójicamente, vacía de contenido la misma idea de fraternidad. Según Sartre, no hay forma posible de salir de esta dialéctica que sujeta la fraternidad

al Terror. “Le lien immédiat de la liberté et de la contrainte a fait naître une réalité neuve, un *produit synthétique* du groupe en tant que tel.” (Sartre, 1960, 456) La fraternidad-terror constituye la inteligibilidad del grupo que ha prestado juramento. Esto es tanto como decir que en la misma existencia del grupo (grupo de reciprocidad mediada y reflexiva), ya se da una tendencia a la coerción como “violencia de la libertad”. No hace falta que estas comunidades se identifiquen a partir de unos rasgos comunes, aunque esto también suele aparecer en tanto que “señas de identidad”. La sola idea de una comunidad que se mantiene libremente implica un grado violencia implícita que el juramento reconoce abiertamente: “Jurer, c’est dire en tant qu’individu commun: je réclame qu’on me tue si je fais sécession. Et cette réclamation n’a d’autre but que d’installer la Terreur en moi-même comme libre défense contra la peur de l’ennemi.” (Sartre, 1960, 530). Al libre poder de secesión y alienación se responde con la represión contra los llamados “traidores” a la Revolución; por ejemplo, contra los departamentos que se querían sustraer al poder de la Convención durante la Revolución francesa. Toda esta represión se realiza en nombre del lema de “Fraternidad y Unidad”. Sustraerse a las leyes de la República implica una regresión en las conquistas de la ciudadanía y una reacción contra los avances revolucionarios.

En la última obra publicada de Sartre, no obstante, se da un desplazamiento importante respecto al problema de la fraternidad. Si en la *Crítica de la razón dialéctica* la fraternidad es indisociable del Terror, en *L’espoir maintenant* Sartre explica que hay una relación previa a la dialéctica entre la formación del grupo y su violencia constitutiva, que es una relación de “reconocimiento recíproco”. De hecho, como explica Arnaud Tomès, en la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre ya se había referido a esta relación, si bien no la llamaba “fraternidad”. “C’est qui est premier, c’est la reconnaissance de l’autre comme le même que moi, dans la mesure où nous sommes tous des êtres de praxis. Il n’y a pas de lutte pour la reconnaissance, mais cette reconnaissance est donnée d’emblée et est elle-même présupposée par celui qui la nie.” (Tomès, 2009, 179). Dicho de otra manera, como expresa Sartre de un modo impactante en la *Crítica de la razón dialéctica*, “para tratar a un hombre como un perro, primero hace falta haberlo reconocido como hombre”. Lo primero es el reconocimiento de lo humano. Luego, en *L’espoir maintenant*, Sartre retoma esta idea de una fraternidad primera. En la relación de fraternidad, “la naissance est tellement le même phénomène que pour le voisin que, d’une certaine manière, deux hommes qui parlent entre eux ont la même mère. Ce n’est pas sans doute la même mère empirique [...] ; c’est une certaine idée, mais qui nous appartient à tous deux aussi bien qu’à quiconque.” (Sartre, 1991, 57) En este sentido que esboza Sartre, la fraternidad es una relación afectiva que se da, primariamente, entre los seres humanos. Es este reconocimiento recíproco, que no implica una lucha por el reconocimiento a la Hegel, el que da lugar a la moral (Sartre, 1991, 63). También aquí encontramos la idea con la que partíamos en este artículo: la fraternidad no es un complemento añadido a la igualdad y la libertad, sino más bien la condición, basada en la reciprocidad en las relaciones humanas, para su realización efectiva. Y es por ello mismo que difícilmente se podrá institucionalizar. La fraternidad es el movimiento permanente en la lucha para conseguir mayores cuotas de dignidad humana. Sartre ahonda en esta temática al apuntar que la fraternidad no solo es una condición primera o un hecho primitivo, sino que también deviene el ideal a realizar, una idea reguladora o un porvenir. “La fraternité est ce

que seront les hommes les uns par rapport aux autres quand, à travers de toute l'histoire, ils se pourront se dire liés affectivement et activement les uns aux autres." (Sartre, 1991, 61).

4. Conclusiones

La exigencia de fraternidad activa la idea de una ciudadanía insurgente que promueve cambios institucionales para universalizar los derechos, y lo hace a partir de la intuición de horizontalidad que se da en la analogía de los hermanos que luchan fraternalmente. La fraternidad sería, en definitiva, un dispositivo permanentemente *institucionalizable*, pero nunca *institucionalizado* de una vez por todas; esto es, una fuerza moral o un deber que conduce a la emancipación de los colectivos subalternos, excluidos o discriminados. Que sea un dispositivo continuamente institucionalizable significa que, como potencia insurgente, plantea cambios institucionales para lograr mayores niveles de igualdad y libertad, es decir, profundiza en la *igualibertad*. Ahora bien, a la pregunta sobre qué tipo de relaciones se esperan de los ciudadanos emancipados en el plano de la República, la idea de fraternidad precisamente se reivindica como alternativa a la comunidad. No es un cometido de las instituciones el forjar una comunidad y unos vínculos constitutivos entre los ciudadanos. Las instituciones, ciertamente, pueden motivar los lazos de fraternidad y las "fiestas federativas" republicanas durante la Revolución francesa son un ejemplo precioso de ello. Pero no hay sanción posible por parte de las instituciones políticas si no se da la fraternidad entre los ciudadanos, como sí que ocurre con la justicia —o con las erosiones de la libertad y la igualdad ciudadanas. La fraternidad es prepolítica, no en el sentido comunitario, pero sí en el sentido de que no aparece cristalizada en las instituciones. De ahí el aspecto de reconocimiento que tiene en autores como Sartre o Hunyadi.

El deber de fraternidad es de carácter ético, puesto que hace referencia a las relaciones de reciprocidad entre los ciudadanos al margen de la tutela del Estado. Que sea de carácter ético, no obstante, no implica ni mucho menos que no tenga consecuencias políticas. En efecto, las tiene. Pero la fraternidad no se agota en la realización práctica de las medidas políticas implementadas. Estas constituyen su resultado, en el sentido de que la fraternidad, en términos de lucha y movilización ciudadana, puede, en algunos casos, alcanzar una serie de objetivos concretos. Pero esta misma dinámica de fraternidad no tendrá nunca una traducción institucional: lo que se institucionaliza es igualdad y libertad. Balibar expresa la misma idea cuando argumenta que la potencia insurreccional debe resistir dentro de los órdenes constituidos para que "el derecho a tener derechos" (esto es, la ciudadanía) pueda seguir su dinámica de alcanzar nuevas cuotas de justicia. La "invención de lo humano" (Balibar, 2010) coincide, así, con una "democratización de la democracia" (Abensour, 2007). Este movimiento es inconcebible sin la fuerza moral y política de la fraternidad, esta relación elemental de reciprocidad que toma la forma de comunidades militantes organizadas, las cuales, con todas sus contradicciones, ahondan en la universalización efectiva de los derechos humanos. La fraternidad es un irrealizable: "prácticamente necesaria, pero imposible de realizar en cualquier práctica", como dice Kant sobre la fraternidad universal en la *Tugendlehre* (§47). Fijar institucionalmente la fraternidad conduciría de forma ineluctable al Terror. La fraternidad, finalmente, desprovista del componente violento y comunitarista, se convierte en el principio que activa la lucha por los derechos humanos. Y a su vez, estos posibilitan una relación cada vez más fraternal entre todos los ciudadanos del mundo.

Referencias

- Abensour, M. (2007), *Para una filosofía política crítica. Ensayos*, Rubí: Anthropos.
- Arendt, H. (2006), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2004), *Política*, Madrid: Tecnos.
- Balibar, É. (2010), *La proposition de l'égaliberté*, París: PUF.
- Balibar, É. (2013), *Ciudadanía*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- David, M. (1987), *Fraternité et Révolution française*, París: Aubier.
- Derrida, J. (2005), *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid: Trotta.
- Domènech, A. (1993), «...y fraternidad», *Isegoría*, nº 7, pp. 49-78.
- Domènech, A. (2013), «La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo», *Revista de estudios sociales*, nº 46, pp. 14-23.
- Gargarella, R. (2014, 21 de mayo), «El derecho a protestar», *El País*, p. 31.
- Hunyadi, M. (2006), «Dangereuse fraternité?», en: O. Inkova (ed.): *Justice, Liberté, Égalité, Fraternité : Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, Ginebra: Publications euryopa, pp. 153-172.
- Kant, I. (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.
- Marramao, G. (1995), *Dopo il Leviatano. Individuo e Comunità*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ozouf, M. (1988), «Fraternité», en: F. Furet y M. Ozouf (eds.): *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, París: Flammarion, pp. 731-740.
- Rancière, J. (2000), *Le partage du sensible : esthétique et politique*, Paris: Fabrique : Diffusion Les Belles Lettres.
- Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Resta, E. (2005), *Il diritto fraterno*, Roma-Bari: Laterza.
- Sartre, J.P. (1960), *Critique de la raison dialectique*, París: Gallimard.
- Sartre, J.P. y Lévy, B. (1991), *L'espoir maintenant*, París: Verdier.
- Tomès, A. (2009), «Fraternité et terreur chez Sartre», en: F. Brahami y O. Roynette (eds.): *Fraternité. Regards croisés*, París: Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 177-187.
- Tosel, A. (2009), «De la fraternité à la camaraderie, apories et absences», en: F. Brahami y O. Roynette (eds.): *Fraternité. Regards croisés*, París: Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 113-134.

Fraternidad, metáfora y democracia*

Fraternity, metaphor and democracy

JORDI RIBA**

Resumen: El texto se pregunta por el regreso y la renovación de la fraternidad a partir de la crisis de modernidad expuesta por el filósofo francés Jean-Marie Guyau, que a diferencia de las expuestas por otros autores contemporáneos, se encuentra más próxima de la crisis actual. Guyau asocia el efecto de la crisis que él llama 'irreligiosidad del futuro' con el advenimiento de la fraternidad. El concepto de fraternidad que Guyau expone nada tiene que ver con una fraternidad religiosa o ilustrada. En todo caso, se trata de una fraternidad huérfana. Desde esta orfandad, expuesta mediante el uso de la metáfora, se construye un proyecto de modernidad, especialmente sensible al vivir juntos, que tiene como elemento fundamental la reivindicación perdida de un proyecto humano que escape a los desvaríos del presente.

Palabras clave: Fraternidad, democracia, metáfora, irreligión, modernidad, crisis, Jean-Marie Guyau.

Abstract: The text asks for the return and renewal of brotherhood from the crisis of modernity expressed by the French philosopher Jean-Marie Guyau, unlike those made by other contemporary authors, it is closer to the current crisis. Guyau associates the effect of the crisis he calls 'irreligion of the future' with the advent of brotherhood. The concept of fraternity that exposes Guyau has nothing to do with religious or illustrated fraternity. In any case, this is an orphan fraternity. From this orphan, exposed through the use of metaphor, a project of modernity, particularly sensitive to live together, whose fundamental element loss claim of a human project that escape to the ravings of this is built.

Keywords: Fraternity, democracy, metaphor, irreligion, modernity, crisis, Jean-Marie Guyau.

1. Fraternidad: regreso y renovación

No es raro que la fraternidad, en un mundo que conoce una crisis sin precedentes, se encuentre de regreso. Lejos de cualquier proselitismo religioso, nos transporta a una reflexión sobre la innecesaria necesidad de vincularlo todo a cálculos económicos. Y a pesar

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

* Este artículo forma parte de los proyectos: FFI2012-33370, *Fraternidad, Justicia y Democracia*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Y *Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad*. FFI-2015-64858-P del Ministerio de Economía y Competitividad.

** Universitat Autònoma de Barcelona- Laboratoire d'études et des recherches "Logiques contemporaines de la philosophie-Université Paris 8. Profesor de Filosofía. Jordi.riba@uab.cat Líneas de investigación: solidaridad, democracia, renovación de sujetos colectivos. Últimas publicaciones: "What's new in our democracies?" en *Weariness of Democracy* (Editor Obed Frausto, Sarah Vitale and Jason Powell), Verso, N. York, in press. "La contruction de solidarités dans des temps d'incertitudes" en *Un nouveau regard sur la solidarité* (Editor Jordi Riba, Patrice Vermeren), l'Harmattan, Paris, 2018.

de su modesto status de « parente pauvre », en la divisa republicana (Ozouf, 1988, 731), nos invita a tomar conciencia de las insuficiencias de la libertad y de la igualdad apostadas en el registro individualista de los derechos subjetivos. Si la igualdad engendra una llamada de lo social en términos de corrección-redistribución, lo hace en modo comparativo entre individuos que permanecen externos los unos con los otros. Y una vez satisfechos sus derechos, cada cual regresa a su cobijo. Únicamente la fraternidad permite explicar la dinámica moral y política de la atención al otro, tanto la ayuda que le es dada como la acción común de cara a un obrar en justicia. Encontrándose anclada en la relación, la fraternidad es la virtud del entre dos, el alma del vínculo social tan a menudo jurídicamente despreciado. De ahí la llamada de adhesión en la Revolución francesa: « la fraternité ou la mort ». (David, 1987)

A pesar de este radical posicionamiento, la fraternidad no fue totalmente dejada de lado ni en el periodo de la III República francesa, caracterizado por la aparición del concepto substitutorio de solidaridad. Continuó presente en el discurso de ciertos autores y no de los menores. Jules Michelet por ejemplo, para quien « la fraternité, c'est le droit par dessus le droit ». También el importante jurista Maurice Hauriou hizo de la fraternidad un sinónimo de la sociabilidad. Como un « élan vital » bergsonian, una estrella que tira del carro de la solidaridad mucho más cercana de lo terreno. Para Hauriou, la fraternidad se muestra más fundadora que la solidaridad. Pero será Jean-Marie Guyau uno de los filósofos franceses más interesantes del siglo XIX, quien con su interpretación de la modernidad dará un vuelco a la interpretación de la fraternidad hecha hasta entonces. Lo hará a partir del concepto de irreligión, antesala de una fraternidad huérfana, tremendamente sugerente para nuestra época marcada por la crisis sin fin; en la que hay que dar respuesta a si será posible el mantenimiento del vínculo societaria, sin la contribución de un principio que no posea el descredito al cual se han visto abocados los elementos mayores de la democracia. La fraternidad renovada va asociada a la democracia como elemento de permanencia de este modelo societario.

2. Una reconstrucción del espacio moderno bajo el signo de la crisis permanente

Bien que el síntoma a partir del cual se hace evidente el regreso de la fraternidad pertenece a parámetros político-económicos, no es menos cierto que el fenómeno de crisis, va más allá, tanto en los planteamientos esenciales, como en el tiempo. En el periodo que Guyau desarrolla su obra, finales del siglo XIX, se confirman una serie de evidencias, que llevan a pensar que la crisis del pensamiento filosófico posee semblantes distintos con respecto a las crisis precedentes, hasta el punto de afirmar que esta crisis está caracterizada por poseer un carácter definitivo.

Guyau, pionero en la idea de una crisis definitiva de modernidad, supo exponer con lucidez, y antes que otros, el hecho de que la filosofía y la acción que de ella se deriva habían entrado en una crisis permanente. Acorde con la idea de modernidad inacabada (Habermas, 2002) que se configura a partir de la crisis permanente, que Revault d'Allonnes ha planteado de nuevo, afirmando que “esta ruptura con la tradición, que inaugura una *tradición de la ruptura* va afectar la dimensión normativa de la modernidad” (Revault d'Allonnes, 2012, 73). De ahí la duda que concibe sobre aquello que podría estimarse pertenece únicamente a tiempos de crisis, que se suceden en el curso de la historia, y que permiten la consecución de los cambios sociales, para acabar convirtiéndose en la forma recurrente de explicar el

devenir histórico, tal como son los casos, entre otros, de Charles Taylor en su obra, *The secular age*, o Marcel Gauchet en *La Historia política de la religión*. Frente a ello, y en franca oposición, Revault d'Allonnes en su libro *La crise sans fin*, viene a afirmar que: "la crisis sin fin es una labor sin fin y no un fin." (Revault d'Allonnes, 2012, 73). Las palabras de Revault resultan contundentes para la asociación de crisis con modernidad:

La crisis surgida de un sistema de inquietud extrema revela la necesidad de un nuevo comienzo. El mundo que se ha perdido, el mundo abandonado por Dios, se convierte en una tarea a efectuar. (Revault d'Allonnes, 2012, 73)

Ya no quedan, entonces, nuevas verdades por transmitir. Las transformaciones continuas acaecidas en las sociedades modernas, ya en época de Guyau, hacen que la tradición deje de ser el elemento organizativo tanto de las acciones individuales como de las colectivas. Tocqueville había subrayado que este fenómeno había que asociarlo a la dinámica democrática.

Para este nuevo inicio, señala el filósofo francés, hay que valerse de la hipótesis. El filosofar supone riesgo, la hipótesis es el riesgo en el pensamiento. En un mundo sin referentes las razones del filosofar quedan ya expuestas por Guyau al completar la concepción de Epicuro con respecto al placer, al hacerlo extensivo también al placer del riesgo. Los humanos sienten ese placer por esto somos capaces de elaborar hipótesis, pues son éstas la expresión del riesgo en el pensamiento, ante la súbita orfandad en la que el pensamiento contemporáneo ha caído. ¿Cómo hacerlo? La propia crisis permanente propicia una cierta imposibilidad de su formulación en forma argumentativa fuerte. Es lo que Revault, tomándolo de Blumenberg, llama aconceptualización.

La crisis no deja de ser el final de una aproximación temporal permanente entre dos formas de conceptualizar, por un lado, la kantiano-platónica y por otro, la socrática. La crisis permanente, ya lo hemos señalado, no es solamente una crisis de fundamentación y de normatividad, lo es también de identidad. La crisis del concepto viene dada por el hecho que las acciones pulverizan tanto las categorías políticas como los criterios del juicio moral, para ello Revault entiende que en la imposibilidad de aportar la idea de verdad se encuentra la revelación de la crisis de nuestra época.

Hay que dar respuestas nuevas. Unas, como es el caso del filósofo contemporáneo Alain Badiou, reconstruyendo la forma de verdad en el sentido de un proceso más que en una fundamentación, en el cual unas condiciones y las propias acciones la hacen posible; otras, frente a la dificultad de interpretar tanto las condiciones como las propias acciones que posibilitan tal verdad, recurren a la metáfora.

Este recurso a la metáfora se propone dotar de sentido a un periodo de desconcierto, que deja a la intemperie todas las vastas perspectivas que fueron abrigadas por la Ilustración. Es posible que, por la propia entidad del recurso, sea visto como un discurso oposicional, echado en falta este discurso que no puede efectivamente darse; pero que, no obstante, cubre desde una perspectiva no estrictamente política, ese espacio vacío.

Uno de esos discursos es el desarrollado por Guyau que a pesar de no haber escrito ningún texto específicamente político, de sus escritos se desprenden formas de aproximación a lo político que lo acercan al discurso de confrontación de lo moderno como proyecto con lo real. Esta consciencia de modernidad en proceso de crisis definitiva suscitó a nuestro filósofo

un discurso pionero, que aparece hoy a los espíritus antidogmáticos como un breviario de esperanza” (Pageard, 1984), para aquellos que habían visto con asombro como las promesas de un progreso ilimitado del positivismo fueron barridas por vientos de regresión. Los hechos iban más allá de las predicciones. Ninguna ley era capaz de dar cuenta de ellos, pues éstos no obedecían a ninguna regularidad causal, pero se perpetuaban en el establecimiento de tendencias y móviles contradictorios e irreconciliables.

Guyau quiso dar cuenta por ello, de la imposibilidad de un poder capaz de dirigir la acción del mundo. De esta forma de crisis, tal como se define por Guyau como ausencia de un principio absoluto, ya no era posible esperar una restauración de las viejas formas y modelos, sino aprender a subsistir permanentemente en ella. Guyau percibía que se enfrentaba a una situación de desorden nuevo, pero al mismo tiempo, también creía que era capaz de responder a los espíritus que sentían esa preocupación, trazando las líneas generales de un terreno común donde el pensamiento podría reunirse de nuevo.

3. De la irreligión a la fraternidad

Guyau que fue pionero en la idea del fin de la modernidad como progreso y de la democracia sin fundamentación, también aporta en su obra *L'irreligion de l'avenir* esta forma de cohesión, asistida del sentimiento religioso. La irreligiosidad del porvenir a la que Guyau espera llegar es aquella que se encuentra en la búsqueda de un ideal no solamente individual, sino social que vaya más allá de la realidad. Las ideas desarrolladas en *L'irreligion de l'avenir* poseen una vinculación con dos obras precedentes de Guyau consagradas a la estética y a la moral. En ellas, Guyau vincula la fecundidad vital al sentimiento estético, moral y religioso en su conjunto. La vida es más que auto-mantenimiento, es sociabilidad, es acercamiento a los demás.

Guyau se extiende sobre este asunto en dos lugares concretos: en *l'Esquisse* en el apartado sobre la sanción de amor y de fraternidad, y en *L'irreligion de l'avenir*, al hablar de “anomia religiosa”. Dice Guyau que en el seno de toda religión existe una fuerza disolvente, la misma que le ha servido para constituirse frente a otras religiones, que es la independencia del juicio individual. Es esta una fuerza con la que se puede contar para llegar al final de la religión. Resulta interesante ver cómo de manera semejante Marcel Gauchet explica el proceso que ha hecho de la religión católica la religión de la salida de la religión. A su manera Guyau, un siglo antes, evoca una circunstancia parecida, su concepción de la modernidad y del proceso de constitución del espacio político, pero de manera bien distinta a Marcel Gauchet.

Pero también señala que esa misma fuerza disolvente de las religiones no va a quedar en nada. Las inteligencias liberadas del dogma, continuarán asociándose para defenderse de las desgracias humanas, para luchar contra los contratiempos. Esta asociación, tiene su principio en la conciencia de fraternidad que habita en las conciencias, que a pensar de haberse liberado de dogmas perturbadores, sigue siendo consiente de los avatares en los que su integridad se encuentra. La idea de fraternidad no sólo representa un estadio de la evolución humana, sino la conciencia misma de una condición que libre de los grandes dogmas, toma conciencia de su estado de soledad esencial, compartida con el resto de la humanidad.

Al final de su *l'Esquisse* Guyau introduce una metáfora que anticipa y esclarece esta idea que vincula la irreligión con la fraternidad.¹ La metáfora es, en palabras de Revault, la capacidad de producir un sentido nuevo, pero dando entrada a una situación original, esencial, tanto de la existencia como del lenguaje. La expresión metafórica posee dos características propias, se trata de una forma discursiva innovadora y reveladora de algo que permanece o bien oculto o bien fuera del sentido propio del discurso formal.

4. La metáfora de Guyau de la fraternidad

La metáfora nos abre la puerta a un mundo que a pesar de que nos pertenece es anterior a nuestra capacidad de objetivar lo real. Se trata de la misma función que otorgamos a la ficción y al relato, por su efecto de abolición de la referencia al mundo dado. Se otorga entonces rango de verdad a la metáfora por bien que presente de entrada el efecto de tensión con una verdad difícil de poner en evidencia. La metáfora es en verdad una estrategia discursiva que libera una “función descubridora.” (Ricoeur, 1975, 311)

La metáfora expresa orientaciones en vista a la observación del mundo de la vida que no pueden cristalizar en conceptos puros, pero que aportan una dimensión tácita de inteligibilidad. Por ello, seguramente, Blumenberg la reconoce como figura esencial de lo que él nombra la aconceptualización (Blumenberg, 1995). Ésta forma de proceder no es realmente nueva, posee contrariamente, una larga tradición. Siendo la metáfora por excelencia que muestra la basta problemática de la existencia la de la navegación marina que Blumenberg recorre en su libro *Naufragio con espectador*. Por ello, resulta, si cabe, de más interés recurrir al “filósofo-poeta” Jean-Marie Guyau, avanzado en su formulación de la crisis sin fin y autor también de un uso metafórico de la navegación, para mostrar su perspectiva de la vinculación de la crisis de modernidad con la condición humana y el vínculo político que las ensambla con firmeza en un espacio que, a pesar de su permanente incertidumbre, irrumpe como invitación a la acción sin fin. (Tassin, 2012).

Que una buena metáfora² aclara la mente, es una afirmación de Wittgenstein que no hay que despreciar; y cierto es que Guyau se ayudó de una metáfora para representar su pensamiento seguramente por diversos motivos:³ de modo que cuestionara el orden de lo moderno, que lo confrontara como proyecto con el orden de lo real. Bajo la metáfora del Leviatán, viejo navío abandonado a su suerte, Guyau fue capaz de expresar la fragilidad del vínculo entre lo pensado y lo real.⁴

1 Véase mi introducción a Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Payot, París, 2012. « Anomie et solidarité : les mots du politique chez Guyau ».

2 Resulta sumamente explicativo el capítulo IV del libro de M. Revault *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps* op. cit, dedicado a la metáfora: “Crisis, metáfora, modernidad.”

3 He explicado más ampliamente los motivos en mi libro *Jean-Marie Guyau : modernité et politique en crise permanente*, París, Lignes, en prensa.

4 Véase aquello que señala a este propósito P. Ricoeur, *Essais d'herméneutique, vol 2. Du texte à l'action*, Seuil, París, 1986, p. 275: “lo que nos sucede siempre es distinto a lo esperado”.

Ninguna mano nos dirige, ningún ojo vela por nosotros, el timón está roto desde hace largo tiempo o más bien nunca lo hubo, hay que construirlo: es una gran tarea, y esta es nuestra tarea. (Guyau, 2012, 222)

Si la modernidad política se encuentra representada por la idea de progreso, la suya es la política sin fundamento. Así lo muestra Guyau en su metáfora: ninguna tormenta amenaza la navegación, sino que es la falta de timón lo que hace ir el navío a la deriva. Pero también, en la metáfora de Guyau, con o sin timón, no hay ninguna posibilidad de encontrar tierra firme o refugio. El pascaliano “estamos embarcados” se convierte en estado perpetuo. Ello es sensiblemente diferente a lo sostenido por Hegel:

Aquí podemos afirmar que nos encontramos *en casa* y que podemos como haría un marino, después de un largo periplo, gritar: ¡tierra! Descartes es uno de esos hombres que han vuelto a empezar por el inicio, y es con él que debuta la cultura, el pensar los *Tiempos modernos*. (Hegel, 1985, 1379)

Guyau aporta una visión diferente de la metáfora del naufragio.⁵ El discurso político-irreligioso de Guyau es revelador del desconcierto de la modernidad ante la imposibilidad de la realización de los grandes relatos, de la crisis en definitiva que asola la modernidad en su conjunto. Por ello, y no tanto para salir de ella, sino para la encajadura en esta nueva realidad, se hacen coincidir la crisis de la razón y el final de la idea de progreso con el advenimiento de la filosofía de la acción. El mar es concebido por nuestro filósofo, a la manera de Arendt,⁶ como el exterior del Jardín, y el pequeño Sócrates que observa es la imagen de la humanidad enfrentada al gran problema de la ausencia de referentes representado en la metáfora de Guyau de la ausencia de un timón para dirigir el barco.

No hay efectivamente un discurso político preestablecido, ni lo puede haber, como no hay un timón que dirija la nave. Y frente a esta doble inexistencia, el discurso de Guyau resulta fructífero pues al mismo tiempo que presenta el lugar vacío desde donde construir el timón, afirma que solo se puede construir desde las individualidades solidarias. Guyau introduce así la acción como expresión de vitalidad, que convierte al espectador en actor. Su misión ya no será técnica: conducción de la nave para alejarla del naufragio, sino que devendrá política: eludir la deriva en la que la humanidad se encuentra sumida en ausencia de principios rectores:

El agente moral desempeña aquí el mismo papel que el artista: debe proyectar fuera las tendencias que siente en sí, y construir un poema metafísico con su amor. (Guyau, 2012, p. 161)

Hay en la metáfora una invitación obligada a la construcción permanente que se cobija en la antropología. Los humanos son concebidos como energía que debe gastarse. Gracias a

5 Ver H. Blumenberg, *Naufragio con espectador*, Madrid, Visor, 1995.

6 Ver el “pensamiento” de Pascal que Hannah Arendt utiliza reiteradamente en sus escritos para establecer la distinción entre dos formas determinadas de concebir el trabajo filosófico.

esa expansión vital, intuición del propio Guyau, los humanos pueden y deben luchar contra ese estado de deriva originario. La fertilidad vital viene en substitución de los discursos finalistas y deterministas anteriores. Acepta aquello que fue rechazado ya en su tiempo y sigue siendo negado por muchos: el carácter profundamente disparatado del mundo actual. (Mugnier-Pollet, 1966, 41). Podemos decir que el discurso de Guyau no es el discurso de la tranquilidad, de la ataraxia. La única realidad es la deriva frente a la cual solamente queda la opción de la lucha. Todo esto, en el curso de pocos años, será ratificado y desarrollado por Simmel incidiendo en el hecho de que tampoco existe garantía alguna de éxito en este proyecto.⁷

Revault d'Allonnes no deja de considerar este hecho en su libro a partir de dos de los grandes representantes del pensamiento del s. XX:

Tanto Michel Foucault como Claude Lefort se habían percatado al principio de los años 80 (a pesar de las diferencias que les separaban) del cambio de las formas de contestación en el seno de la época contemporánea. Levantando acta de su “diseminación”, de su transversalidad, de la diversidad de sus objetos (la familia, la mujer, el niño, la sexualidad, la justicia, la situación de los detenidos, la gestión de las empresas, la protección de la naturaleza, etc....) (Revault d'Allonnes, 2012, 142)

En efecto, un siglo más tarde a Guyau, tal como señala Revault, Lefort escribía con parecido propósito al propuesto por Guyau, que era necesario elevar la reflexión a una práctica que no sea muda. De esta manera la experiencia democrática se ve atravesada por experiencias antagónicas. (Lefort, 1981)

5. Fraternidad y democracia

En esta crisis actual, que es vivida como perenne, el uso de la metáfora se revela de una gran ayuda para su explicación. Guyau, clarividente precoz, describe de manera total el hecho esencial en el que la humanidad se encuentra después del fin de los grades relatos: irrupción de lo político y conflicto con la hasta entonces visión finalista de la historia. La consecuencia crítica de esta metáfora aflora como ausencia de fundamento, como en la imposible normatividad capaz de abastecer unos principios de acción capaces de ir más allá de la estricta realidad en la cual se mueven los individuos unidos en su vivir en común.

Mientras que los sistemas más antiguos representaban únicamente una tensión en la actividad interna, en el presente nos enfrentamos a un término medio situado entre escepticismo y fe, entre la incertidumbre y la afirmación categórica. A través de la acción aquello que se muestra como incierto puede convertirse en realidad. Guyau no pide creer ciegamente en un ideal, sino trabajar, teniendo fe en él, en pro de su construcción.

La vida está llena de esas incertidumbres que nos oprimen por todas partes. Esto es una certeza que constituye la base de nuestra libertad. La anomia, concepto introducido por Guyau, se explica por este proceso de singularización que la humanidad vive. Se desconoce, en efecto, qué nos aportará el futuro, pero por la acción se opera, se trabaja, se emprende

7 G. Simmel, *El conflicto*, Sequitur, Madrid, 2010.

(Revault d'Allonnes, 2012, p.134). La actividad hace ganar el futuro. Gastamos energía sin la sensación de que se está llevando a cabo un desperdicio inútil, o podemos imponernos restricciones porque esperamos que el futuro nos recompense.

No hay lugar para el lamento, sino por el contrario, hay que construir un pensamiento que tenga en cuenta ese cambio. Guyau a este respecto, señala que el verdadero mandato es aquel que nos damos a nosotros mismos no en nombre de alguna autoridad superior, sino de un principio particular superior a todo mandamiento.⁸

Este principio, por lo tanto, va más allá de la idea de la disciplina, de la ley y del Estado. La única regla válida es aquella que toma en cuenta los hechos; es decir, que los seres están dotados de sentido y pensamiento, y que esta especificidad es la realidad y la esencia de nuestra naturaleza. Este es el punto de partida para la explicación y la creación de una política. Revault evoca el libro de Daniel Innerarity, *El futuro y sus enemigos*, concretamente su subtítulo, "De la confiscación del futuro a la esperanza política", para preguntarse si es concebible encarar de manera positiva la incertidumbre del porvenir y partir desde esta hipótesis para invertir el planteamiento:

¿De qué manera dotar de sentido y forma a la incertidumbre para crear un espacio abierto de posibilidades? La imagen de la crisis actual, relacionada sin embargo con procesos de destemporalización y de desincronización, refuerza paradójicamente la idea de que el tiempo es el elemento constitutivo de la existencia social y política. La política implica el dominio o la organización tanto del tiempo como del espacio. (Revault d'Allonnes, 2012,145)

Entonces la cuestión es ver cómo Guyau llega a situarse más allá del fin de la religión, para imaginarse el espacio de la irreligión en el cual habrá desaparecido la idea de una modernidad en progreso y habrá emergido la idea de una fraternidad huérfana, indispensable para el mantenimiento del vínculo social.

El modelo político hacia el cual Guyau ve tender la humanidad, acorde con su idea de fraternidad, es lo que él llama republicano federado. (Guyau, 1887, XVIII) Sobre esta forma política se extiende poco, pero afirma de manera tajante que debería permitir la convivencia de todo tipo de individualidades religiosas y cualquier tipo de asociación que esas individualidades quieran formar. La anomia religiosa es, según Guyau, la que mejor representa este estado, dado que tiene efectos cruciales para la individualidad moderna, es decir, la que se da en el proceso de secularización del devenir democrático.

Cristo habría podido afirmar: no he venido a traer la paz al pensamiento, sino la lucha incesante de las ideas; ni el reposo, sino el movimiento y el progreso del espíritu; tampoco la universalidad de los dogmas, sino la libertad de creencias, que es la condición primera de su expansión final. (Guyau, 1887, XIX).

Expresado de otra manera, la verdad esencial de una democracia sería aquella en la que irrumpen con fuerza las cosas políticas. Claude Lefort se encargó de poner de manifiesto

8 Véase a este respecto, G. Agamben, *Qu'est-ce que le commandement?*, Bibliothèque Rivages, París, 2013.

ese lugar vacío de lo político, mostrando de nuevo el conflicto entre filosofía y política, en especial vinculación con las ideas de Guyau. Siendo justamente este su problema principal, la imposibilidad de conformar a la vez el doble sentido que el concepto república posee, las cosas políticas y la *politeia* para constituirse como república universal. Para llegar a ella, nada mejor que recordar unas palabras de Feuerbach en su libro *Principios de la filosofía del futuro* (1843): “la esencia del hombre reside solamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, una unidad que, empero, no reposa sino en la realidad de la diferencia entre el Yo y el Tú”.

Esta irrupción lo político permite la consolidación del republicanismo de las cosas políticas, haciendo más visible el conflicto secular entre política y filosofía que Arendt sitúa históricamente en la condena de Sócrates por parte de Atenas. La singularidad de este antagonismo ha permitido a autores como Miguel Abensour, Jacques Rancière y otros desarrollar su pensamiento. Los cuales no han hecho más que actualizar el conflicto bajo la premisa de un principio epocal singular, que configurado bajo la premisa de lo democrático contiene aquellos elementos que el progresivo abandono de los referentes teológicos lo encaminan a devenir un pensamiento sin referentes; y la sociedad a organizarse bajo esta premisa.

La democracia no debe ser vista, bajo esta concepción asociada al principio fraternal, como una forma cristalizada, como una organización de poderes sino como un movimiento sin interrupción. Una acción política que se opone a las formas establecidas que impiden su realización. El conflicto deviene en esta situación como el eje mayor que en lugar de impedir, remarca la especificidad del vivir juntos.

Las limitaciones propias de la escritura filosófica ponen de manifiesto, es cierto, la propia imposibilidad del establecimiento de un vínculo permanente entre lo factual y lo real. Simmel llamó crisis de la cultura a este desfase entre la acción siempre viva y sus productos. Hay por ello pensar la democracia sin que ella posea más alternativa que ella misma en su realización permanente. Y sin que exista tampoco un tiempo histórico más allá del presente.

En definitiva, la aportación interpretativa de la metáfora guyautista, da sentido contemporáneo a una situación, que vista con ojos retrospectivos, otorga una permanencia a la sentencia revolucionaria de la fraternidad o la muerte, sin duda, intensamente actual, del momento que la humanidad vive. La incertidumbre democrática lefortiana, cobra nuevos impulsos, no ya frente a los peligros exteriores, sino por la propia circunstancia en que la democracia se inscribe. Y frente a los cuales, ya sólo resta la expresión de esa fraternidad huérfana que en su momento Guyau puso de manifiesto y que en palabras de Hegel, toma el lugar del destino, y por ello, se trata de una modernidad inacabable y persistente que se abre como un aliento a lo que Miguel Abensour ha llamado el impulso utópico. (Abensour, 2011).

Bibliografía

- Abensour, M. (2011). *Utopiques II*, Paris: Sens et Tonka.
 AA. VV. (2002). *Dictionnaire critique de la république*, Paris: Flammarion.
 Blanchot, M. (1971). *L'amitié*, Paris: Gallimard.
 Blumenberg, H. (1995). “Perspectivas para una teoría de la aconceptualización” en *Naufra-
 gio con espectador*, Madrid: Visor.
 Castel, R. (1995). *La métamorphose de la question sociale*, Paris: Fayard.

- Castel, R. (2009). *La montée des incertitudes*, Paris: Seuil.
- David, D. (1987). *Fraternité et Révolution française*, Paris: Aubier.
- Derrida, J. (1998). *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy.
- Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée.
- Duvignaud, J. (1990). *La solidaridad*, México: FCE.
- Guyau, J-M. (2012). *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris: Payot.
- Guyau, J-M. (1887). *l'Irréligion de l'avenir*, Paris: Felix Alcan.
- Habermas, j. (2002). "La modernidad, un proyecto inacabado", en *Ensayos político*, Barcelona: Península.
- Hegel, G.W.F. (1985). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris: Vrin, París.
- Lefort, Cl. (1981). *L'invention démocratique*, Paris: Fayard.
- Mugnier-Pollet, Ch. (1966). "Pour une éthique probabilitaire d'après J-M Guyau", *Revue universitaire de science morale*, Ginebra.
- Ozouf, M. Furet, F. (ed.) (1988). *Dictionnaire de la Révolution française*, Paris: Flammarion.
- Ozouf, M. (1989). Liberté, égalité, fraternité. En Nora, P. (ed.). *Lieux de mémoire*. Paris: Gallimard Quarto, tomo 3.
- Pageard, R. (1984). "Pour un centenaire: la sanction vue par un philosophe-poète", *Droit et Cultures*, 8, Paris.
- Revault d'Allonnes, M. (2012). *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*, Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1991). *Moi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1975). *La Métaphore vivante*, Paris: Seuil.
- Spitz, J-F. (2005). *Le moment républicain français*, Paris: Gallimard.
- Tassin, E. (2012). *Le maléfice de la vie à plusieurs*, Paris: Fayard.

Cooperación y fraternidad civil

Cooperation and civil fraternity

MARÍA DOLORES GARCÍA-ARNALDOS*

Resumen: La crisis en la que estamos inmersos tiene entre sus causas una profunda crisis de relaciones entre las personas. Frente a esta tendencia al desanclaje relacional de la modernidad, es posible asumir el riesgo de la confianza y la cooperación y asegurar la base de una nueva convivencia democrática, integradora y solidaria, que responda al reto de la globalización y la interdependencia. Sólo se saldrá de la crisis de relaciones desde valores basados en la solidaridad, asentada en la confianza mutua. Algunas propuestas para regenerar el sistema de valores apelan el paradigma de la fraternidad: la globalización de la solidaridad como respuesta a la crisis de la globalización.

Palabras clave cooperación, confianza pública, interdependencia, modernidad líquida, fraternidad civil.

Abstract: The crisis in which we are immersed is caused by a deep crisis of relationships between people. Faced with the towards relational disembedding tendency of modernity, it is possible to assume the risk of trust and cooperation and to ensure the basis of a new democratic, integrative and solidary coexistence that responds to the challenge of globalization and interdependence. The crisis of relationships will emerge only from values based on solidarity and mutual trust. Some proposals to regenerate the value system appeal to the paradigm of fraternity: the globalization of solidarity as a response to the crisis globalization.

Key words: cooperation, public trust, interdependence, liquid modernity, civil fraternity

Introducción

No es una novedad afirmar que la crisis en la que estamos inmersos es una “crisis globalizada” ya que afecta a un considerable número de países y se extiende a muchos aspectos de la vida personal, social y política de las personas y grupos que componemos la humanidad. Si nos situamos en la Unión Europea –donde se consideró prioritario poner en marcha el mercado común y la moneda única, pensando que así se edificaba una unión cimentada en

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

* Doctorado Interuniversitario en *Lógica y Filosofía de la Ciencia* por la Universidad de Santiago de Compostela. E-mail: dolores.arnaldos@rai.usc.es. Líneas de líneas de investigación: epistemología, filosofía de la lógica, filosofía social. Recientemente ha publicado: “Elizabeth Anscombe: razones y acciones” en M^a Gloria Ríos Guardiola, M^a Belén Hernández Glez., E. Esteban Bernabé (eds.), *Mujeres con luz*, Murcia: Editorial EDITUM (2017), pp. 89-108; y, “El problema de la justificación del conocimiento básico”, aceptado para su publicación en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid: UCM.

aspectos concretos de la vida de las personas y de los Estados—, vemos que tampoco escapa de dicha crisis. Tras el entusiasmo inicial, el proyecto de una Europa unida comienza a mostrar ciertas carencias. No parece suficiente la búsqueda de unidad económica.

En Europa se aspira a un proyecto que lidere también la unidad social y política que, respetando la diversidad, la haga mucho más fuerte y solidaria. Se sueña con una Europa de los Derechos Humanos, donde el centro sean las personas y su dignidad. Una Europa basada en los derechos y deberes del ciudadano, de cada ciudadano sin ninguna discriminación, en el respeto y la integridad de las personas. Esa Europa de los Derechos Humanos sería la Europa de la unidad en la diversidad. La Europa de las personas con sus propias identidades, con la pluralidad de culturas, diversidad de lenguas. Una Europa que se construya desde la democracia, que respete la identidad de pueblos y regiones y sea un instrumento eficaz para resolver los problemas sociales y económicos desde la garantía del interés general. Una Europa unida, y no uniforme, basada en la diversidad y en la plena garantía de los derechos de todos los ciudadanos. Pero, cómo se podría realizar ese proyecto.

Una de las hipótesis acerca del origen de la crisis de Europa es que surge de la crisis de las relaciones y de los valores humanistas fundacionales del proyecto europeo. Esto nos sitúa frente al significado profundo de una integración y a la cuestión de si realmente se apoya en un patrimonio compartido con raíces culturales comunes. Si falta esa base, cómo será posible superar las diferencias entre pueblos y las exigencias de cada Estado, que simplemente se yuxtaponen en lugar de avanzar en una mayor interdependencia. Se hace necesario, pues, un nuevo enfoque que vaya más allá de la ambición, la competición o el interés propio para apostar en un proyecto que conlleve ventajas mutuas, interdependencia y *fraternidad*:

Fraternity is in fact the forgotten principle of Modernity in Western society. When the founders of Modernity announced the new principles of the new world, *liberté égalité fraternité*, they said something crucial: individual freedom and social equality are not enough for building the new post-*ancient régime* society, because neither liberty nor equality say “bond”, relationships *among* persons.¹

Pero, ¿por qué sería la fraternidad una respuesta a la crisis globalizada?

El argumento podríamos formularlo así: la crisis en la que estamos inmersos tiene entre sus causas una profunda crisis de relaciones entre las personas. Frente al desanclaje relacional de la modernidad “líquida”², una respuesta viable es apostar por el riesgo del compromiso³ y la confianza que, junto con la cooperación promuevan “bienes relacionales”⁴, como la solidaridad o la fraternidad. Si superamos esta crisis de relaciones, asumiendo nuevos paradigmas políticos y sociales, aseguraremos la base de una nueva convivencia democrática, integradora y solidaria, que responda al reto de la globalización y la interdependencia. Es necesario, pues,

1 L. Bruni (2012), *The Genesis and Ethos of the Market*, Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 206.

2 Z. Bauman (2002), *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

3 El compromiso es uno de los elementos de la fraternidad: «To be fraternal was to be bound to other people, by ties of obligation or commitment». P. Spicker (2006), *Liberty, Equality, Fraternity*, Bristol: The Policy Press, p. 119.

4 La categoría de “bien relacional” fue introducida en el debate teórico a finales de los ochenta y en España en los noventa, sobre todo con la publicación de M. Nussbaum (1995), *La fragilidad del bien*. Cfr. L. Bruni, (2008), *El precio de la gratuidad*, Madrid: Ciudad Nueva, p. 89.

un nuevo modo de organizar la sociedad y, como consecuencia de ello, es necesaria una nueva forma de hacer política y de plantear una economía en función de la nueva sociedad, un nuevo modelo que debe estar basado en la solidaridad y centrado en las personas.

Algunas propuestas⁵ para regenerar el sistema de valores sostienen que es posible desde el paradigma de la *fraternidad social*. Una nueva forma de hacer economía y política basado en la fraternidad, en las relaciones de las personas y los pueblos. Aspectos esenciales del paradigma de la fraternidad son la acción colectiva, la cooperación y la ayuda mutua (o responsabilidad de ayudar a otros)⁶, pero también, el respeto a la dignidad de las personas, la solidaridad y la cohesión social. Esto significa que sólo se saldrá de la crisis, desde valores basados en la solidaridad, asentada en la confianza mutua, ya que, sin cooperación, sin confianza, no hay desarrollo. Si además se considera cualquier idea de destino común, el individualismo egoísta y depredador es incompatible. La solidaridad⁷, como la fraternidad, comparten el compromiso de ayuda mutua y para ello, se requiere cooperación.

1. Cómo nace la cooperación

Esto nos lleva a un lugar común, a una pregunta que hunde sus raíces en el pensamiento antiguo: cómo nace la cooperación humana, ¿nacen los sujetos naturalmente egoístas e individualistas y después la vida en común les impone sus normas sociales de cooperación o, en cambio, nace el ser humano propenso a la cooperación y es la vida en común, el oportunismo, la escasez de recursos, lo que hace que los individuos se comporten de un modo prudente, oportunista?

El libro del psicólogo evolucionista americano, Michael Tomasello, *Altruisti nati*, propone una solución de inspiración rousseauiana⁸, a partir de experimentos de economistas, basada en la tesis de que la especie humana es naturalmente altruista, pero poco a poco, se va adaptando a las normas. Tomasello busca nuevas respuestas, a partir de la observación cotidiana de niños entre el primer y el segundo año, a la cuestión acerca de si tendemos a la cooperación naturalmente o no. El resultado de los experimentos, según expone, ha demostrado que cualquier niño es naturalmente social y está dispuesto a ayudar dejando de lado su provecho personal, antes incluso de que sus padres le introduzcan en lo que llamamos “buena educación”. Pero este altruismo inicialmente indiscriminado, luego se vuelve selectivo⁹.

5 Además de la obra citada anteriormente de L. Bruni (2012) en el área económica, en el ámbito de la filosofía política, por ejemplo, A. M. Baggio (2006), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Roma: Città Nuova. En el ámbito del Derecho, una obra reciente es: A. Cosseddu (ed.), (2016), *I sentieri del giurista sulle tracce della fraternità. Ordinamento a confronto*, Torino: G. Giappichelli Editore.

6 P. Spicker (2006), *Liberty, Equality, Fraternity*, Bristol: The Policy Press, p. 120.

7 «The concepts of solidarity and fraternity share a commitment to mutual aid and social responsibility. Solidarity differs from fraternity by emphasising moral obligation, rather than cooperation, as the binding force which guides social action». P. Spicker, *Ibidem*, p. 130.

8 Dice Tomasello: «Qui sosterrò una tesi che in linea di massima si schiera con la visione di Rousseau, ma la integra con alcune riflessioni critiche». M. Tomasello (2010), *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Bollati Boringhieri, p. 21.

9 Cfr. M. Tomasello, *Ibidem*, p. 52.

Por su parte, Luigino Bruni¹⁰ está de acuerdo con Tomasello en la idea aristotélica de que el ser humano es un *animal social*; sin embargo, subraya que el ser humano desde su nacimiento no es ni un primate, ni el “buen salvaje” de las comunidades primitivas¹¹, sino que el ser humano nace ya *humano*. También está de acuerdo con Tomasello en que, como en todo gran debate, ambas posiciones contienen algún grado de verdad¹², pero subraya especialmente que la teoría de Rousseau no excluye totalmente la de Hobbes¹³. Según Bruni, los niños no son egoístas que persiguen el propio interés buscando la seguridad por temor a los demás, ni tampoco nacen como el “buen salvaje” y con el tiempo se van corrompiendo conforme van interactuando en el entramado social. Descubrir en qué momento y de qué modo nace la cooperación humana comprende múltiples factores; además de la evolución de la interacción humana, uno de los factores a tener presente es la capacidad de discernimiento en esa evolución. Desde el punto de vista de Bruni, Tomasello parece estar atribuyendo al niño una capacidad de discernimiento muy elevada. Si así fuese, deberíamos resolver primero la cuestión siguiente: ¿la capacidad de *mind-reading*, de leer la mente del otro comienza a una edad temprana o, en cambio, la capacidad de leer las intenciones del otro madura con la vida en común?

Bruni se sitúa más bien en el marco del postulado kantiano de la “insociable sociabilidad” humana¹⁴, esto es, la consideración de que la vida en común es *ambivalente*. Ahora bien, de qué modo esta *ambivalencia* influye en la vida económica y social. La tesis de Bruni es que la “insociable sociabilidad” humana afecta directamente a un tipo de bienes denominados *bienes relacionales*. Dos de los bienes relacionales que se recaban de la cooperación humana –y que influyen notablemente en el *ethos* del mercado– son la confianza *pública* y la felicidad *pública*.

Es un tema propio de la *Ética a Nicómaco* la idea de que el hombre feliz tiene necesidad de amigos: «se puede ser rico en soledad, pero para ser felices es necesario ser, al menos, dos». Esta idea aristotélica, actualizada por autores como M. C. Nussbaum o A. MacIntyre según la cual la *eudaimonia*, la vida feliz, tiene que ver con la vida en común, –junto con la idea de la obligación de obrar conforme a la virtud con respecto a los otros (*Ética a Nicómaco* 1130 b)– adquiere todavía mayor relieve en la situación a la que se ha llegado en la actualidad: una situación en la que ya no somos capaces de transformar los bienes en *bienestar*, es decir, en la que no conseguimos estar mejor con más cosas. Nos encontramos así una parte del mundo en la que, mientras aumentan los *bienes económicos* tradicionales, los *bienes relacionales* parecen ser escasos. Hay una indigencia, en el ambiente económico, de *bienes relacionales* tales como la reciprocidad, la amistad, la fraternidad y el compromiso civil.

10 L. Bruni (2010), *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Milano: Mondadori.

11 Se alude a la “sencilla y natural civilidad” de los salvajes, idea que promovió J. J. Rousseau (1750) “Discurso sobre las ciencias y las artes” en *Del contrato social/Discurso sobre las ciencias/Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Madrid: Alianza Editorial, 1982.

12 Cfr. M. Tomasello, *Ibidem*, p. 21.

13 T. Hobbes (1651), *Leviatán*, Madrid: Alianza, 1989; y (1658) *De homine*. Trad. Ingl.: *Man and citizen: Thomas Hobbes's "De homine"*, Hassocks: Harvester Press, 1978.

14 I. Kant (1784), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de las Historias*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 8.

Una distinción que viene de relieve a primera vista entre bienes *económicos* y bienes *relacionales* es que, a diferencia de los bienes económicos privados que disminuyen o se pierden con su consumo, los *bienes relacionales* se caracterizan por ser bienes que aumentan con su uso. Es decir, si, por una parte, al consumir un bien privado, a mayor número de consumidores disminuye la utilidad particular, en el caso de los bienes relacionales, por el contrario, al aumentar los consumidores, aumenta la utilidad de todos.

La *felicidad pública*, según Bruni, forma parte de los *bienes relacionales*; es uno de los bienes, como la amistad, que nacen y mueren con la relación misma, donde lo fundamental es la reciprocidad, de ahí su fragilidad. Precisamente, la fragilidad de los bienes relacionales tiene que ver con la *ambivalencia* radical que encontramos en la vida en común: la vida es buena, pero vivirla es frágil –como sostiene Martha Nussbaum¹⁵–. Es decir, al no estar en nuestra mano el control de la respuesta de los otros, la amistad, la confianza, conlleva de algún modo la *tragedia*. Nos encontramos, pues, con una paradoja: no puedo separar la vida buena de la *tragedia*; ya que la *vida buena*, es civil; no puedo prescindir de los demás para ser feliz. Esta ambivalencia, sostiene Bruni, recorre las relaciones humanas. Siendo así que la *vida buena* es, a la vez, *tragedia* y fortuna, herida y don, la pregunta es: «¿cómo podemos estar juntos sin exterminarnos?». Según Bruni, la historia nos muestra varios intentos de soluciones a este problema.

En las culturas antiguas, las comunidades eran jerárquicas pero el punto de referencia era, en general, el grupo, el clan, la tribu; no eran comunidades fraternas, sino sagradas, las cuales convergían en un *mediador sagrado*. La individualidad no había emergido todavía y ante cualquier enfrentamiento, no se miraba al otro individuo en cuanto otro, entre ellos había un *mediador*. El centro, la mirada estaba puesta en la comunidad, en el grupo, no en el individuo. De ahí que, como una solución a la *ambivalencia*, Bruni defiende que «la primera inmunidad de la historia fue la comunidad misma»¹⁶.

La segunda solución la encontramos en la *philia*: la amistad entre iguales. Es necesario para que el mercado funcione, para que haya desarrollo, que pueda fiarme del otro. Por lo tanto, ante la cuestión «¿cómo evito que el otro me haga daño?», la solución es crear comunidades de iguales; la diversidad no se admite porque hiera. Estas son tesis que defienden posturas en la línea del *comunitarismo* (A. MacIntyre, M. Walzer, Ch. Taylor, M. Nussbaum) desde las cuales se afirma que se requiere una comunidad cultural necesariamente homogénea que mantenga ciertos valores. Bruni va advertir, al respecto, que el peligro siempre presente en el comunitarismo va a ser la exclusión¹⁷. Desde mi punto de vista, se podría señalar, además, que esta segunda solución es reductiva ya que la economía, el mercado, así como la política, comienzan no sólo con “lo próximo”, sino

15 Martha C. Nussbaum (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Trad. Esp.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor, 1995.

16 L. Bruni (2012), *The Genesis and Ethos of the Market*, Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 34 y ss.

17 Habermas plantea la cuestión del siguiente modo: ¿cómo integrar al otro en la comunidad fundada sobre la afirmación de la igualdad de derechos y el igual respeto de cada cual, cuando la fuerza de las cosas conspira para disponer los unos de los otros? (J. Habermas (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós, p. 21). En *La inclusión del otro*, Habermas pondrá a examen las precondiciones sociales, culturales e institucionales a las que se somete el ejercicio práctico y sus límites o barreras.

principalmente con “lo otro”¹⁸. Hay que recordar que la llegada de la Modernidad nos puso frente a una nueva paradoja; mientras, por una parte, se descubría en el *otro* un *tú*, con la consiguiente conquista de sus derechos individuales en cuanto persona; por otra parte, se fue afirmando en un proceso gradual, el enfoque individualista que dio lugar a las ideas –predominantes en la historia reciente– como las del “*homo homine lupus*” de Hobbes y la del *homo oeconomicus* solitario y solipsista de Smith. Por ello se hizo tan popular en las teorías económicas posteriores la metáfora de “Robinson Crusoe”¹⁹. Hobbes considera que los seres humanos son *egoístas racionales* en condición de igualdad. Al querer las mismas cosas, en ausencia de una autoridad externa, la condición de igualdad da lugar al conflicto. Sin embargo, un estado de conflicto permanente es indeseable por lo cual, es preferible pactar acuerdos y crear un tercer poder coercitivo que pueda sancionar. Dichas ideas generaron instituciones “leviatánicas”, instituciones en las que un tercero –el contrato, el estado, el mercado– se encargaba de que nuestras relaciones no terminasen en conflicto o que los conflictos fuesen resueltos. Es interesante recordar que ese “tercero” es creado por el pacto, pero no es parte del pacto, ya que todos ceden sus derechos y recibe el poder absoluto. En este caso, no nos encontramos con el *mediador sagrado*, al contrario de lo que ocurría en las culturas antiguas; el mediador es ahora el *mercado*.

El planteamiento individualista de la ciencia económica a partir de la Modernidad tomó forma en lo que Martin Hollis²⁰ llamó *egoísmo filosófico*, es decir, «*ego* entra en relación con *alter* sólo *instrumentalmente*, cuando y si necesita de él, y, por tanto, las relaciones interpersonales tienen sentido sólo como *medio*. *Individualismo e “instrumentalidad” son, pues, dos caras de la misma moneda*»²¹. Un camino para eliminar este individualismo de la ciencia económica se buscó a través de la matemática con la “teoría de juegos”²². Aunque significó un paso adelante ya que en el juego se parte al menos de dos –el juego más famoso es el *dilema del prisionero* que representa la situación en la que se hallan dos prisioneros²³ por ejemplo–, actualmente se ha llegado a demostrar que la metodología de la teoría de juegos no termina de superar la teoría económica clásica “instrumental e individualista”. Es posible ser *altruista* e individualista a la vez y, en realidad, «son el *individualismo*, el *egoísmo filosófico* –y, (...) la *lógica instrumental*– la verdadera causa del fracaso de la idea de racionalidad económica y de la teoría económica basada en ella.

18 Otra es la visión, usual en la teoría económica desde la modernidad, donde se afirma desde un enfoque individualista: «En economía se parte del presupuesto de que los individuos no están unidos unos a otros por nexos indisolubles, antes de comenzar las transacciones; por tanto, es posible el ejercicio intelectual de separar *ego* de *alter*, edificando así una ciencia individualista donde se puede analizar el yo, el agente individual, *independientemente de sus relaciones con el otro*». L. Bruni (coord.), (2001), *Economía de comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*, Madrid: Ciudad Nueva, p. 70.

19 L. Bruni, *Ibidem*, p. 71.

20 Cfr. M. Hollis (1998), *Trust within reason*, Cambridge.

21 L. Bruni (coord.), (2001), *Economía de comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*, Madrid: Ciudad Nueva, p. 74.

22 Cfr. J. Von Neumann y O. Morgenstern (1944), *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton.

23 Una lectura que se hace del *dilema del prisionero* es que «en situaciones de interdependencia, el buscar el provecho individualista no sólo no lleva al bien común: ni siquiera lleva al bien individual» (L. Bruni, *Ibidem*, p. 78). Sin embargo, hay que tener en cuenta que el resultado del dilema va a depender de qué hipótesis de racionalidad se está secundando.

Incluida la teoría de juegos»²⁴. Por otra parte, también es posible ser solidario o actuar fraternalmente *sin ser altruista*:

Genovesi tells us that it is possible to maintain a fraternal attitude towards those taking part in an exchange on the market, without necessarily having to embrace altruism. The idea of fraternity or friendship, as found in Genovesi, is not a kind of behavior (like altruism, for instance) or a set of preferences (social or “other-regarding”, as we shall see), *but rather it is a way of perceiving and reading the market as the collective action of a team*²⁵.

Precisamente, la escuela napolitana de Genovesi (el cual trataba como sinónimos la ayuda mutua, la fraternidad y la amistad), según señala Bruni, trató de rescatar la idea de *philia*, de fraternidad y ponerlas en el centro de la vida en común como un tipo cualificado de socialidad²⁶. Por su parte Bruni, retoma esta idea de fraternidad que, como veremos, le permitirá hablar del *ethos* del mercado. Se trata de una nueva forma de amistad o fraternidad civil:

(...) but not the fraternity that refers to shared bloodlines in family and clan ties and neither the fraternity often used by closed and discriminating communities. Rather, it is civil fraternity combined with freedom and equality. This fraternity or civil friendship on the part of the members of a community means feeling part of a common destiny, of being united by a link less exclusive and elective than intimate friendship, but which is capable of generating feelings of reciprocal sympathy, and which can and should even be expressed in ordinary market transactions²⁷.

Bruni parte de la capacidad del ser humano de generar empatía y reciprocidad. No obstante, estamos presuponiendo, de algún modo, que la fraternidad (la libertad y la igualdad) son los principales valores o principios que pueden guiar una economía civil o una política social; pero, ¿qué sucede cuando el conflicto no nace de los principios sino de las prioridades, los deseos o las tendencias? Para muchos, tales principios no son ni siquiera un objetivo. Algunos podrían optar alternativamente por el trinomio: “trabajo”, “familia”, “país”²⁸.

Nos encontramos, pues, con que el ser humano experimenta una nostalgia y un deseo del otro, pero a la vez tiene miedo de él, y este entrecruzamiento de ambivalencias es debido, sobre todo, a la escasez de recursos, de oportunidades y a las diferencias al establecer prioridades. Precisamente, “vivir en sociedad” puede causar heridas, angustia e inseguridad, provocar una crisis de relaciones y esto nos alerta de la necesidad de una reflexión pausada acerca de la realidad y de cómo las personas nos situamos en ella²⁹.

24 L. Bruni, *Ibidem*, p. 79.

25 Bruni, L. (2012), *The Genesis and Ethos of the Market*, Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 158.

26 Cfr. Bruni, L. *Ibidem*, p. 123.

27 L. Bruni (2012), *The Genesis and Ethos of the Market*, Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 206.

28 Cfr. P. Spicker (2006), *Liberty, Equality, Fraternity*, Bristol: The Policy Press, p. 177.

29 Cfr. Z. Bauman (2005b), *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Madrid. Losada, p. 12.

2. ¿Es posible la cooperación y la interdependencia en la Modernidad líquida?

Al inicio señalamos que, si superamos la crisis de relaciones, asumiendo nuevos paradigmas políticos y sociales, aseguraremos la base de una nueva convivencia democrática, integradora y solidaria, que responda al reto de la globalización y la interdependencia. Pero, ¿qué causa la crisis de relaciones?

Zygmunt Bauman³⁰ nos puede arrojar luz al respecto. En varias obras³¹ y en el marco de una relectura de la sociología moderna que Bauman ha realizado acerca del tema de la identidad, introduce la idea de una identidad líquida:

En lenguaje simple, todas estas características de los fluidos implican que los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los fluidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo. (...) La extraordinaria movilidad de los fluidos es lo que los asocia con la idea de “levedad”. (...) Asociamos “levedad” o “liviandad” con movilidad e inconstancia: la práctica nos demuestra que cuanto menos cargados nos desplazamos, tanto más rápido será nuestro avance. Estas razones justifican que consideremos que la “fluidez” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual – en muchos sentidos *nueva*– de la historia de la modernidad³².

Ahora bien, ¿cómo hemos llegado a la consideración de que la identidad personal es algo “líquido” y cómo afecta esto a los vínculos humanos?

En los lugares “desarrollados” del planeta, según Bauman, se está creando un escenario nuevo que plantea nuevos desafíos. En primer lugar, el paso de lo que denomina la fase “sólida” de la modernidad, a la “líquida”, es decir, «a una condición en la que las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos, los modelos de comportamiento aceptables) ya no pueden (ni se espera que puedan) mantener su forma por más tiempo, porque se descomponen y se derriten antes de que se cuente con el tiempo necesario para asumirlas y, una vez asumidas, ocupar el lugar que se les ha asignado»³³.

Bauman va más allá de la *posmodernidad* cuando se refiere a la modernidad *líquida*. Se podría decir que la posmodernidad es la modernidad *menos sus ilusiones*, es un segundo desencanto, una era caracterizada por su ambivalencia insoslayable, la duda continua, el escepticismo, la contingencia moral y el pluralismo (dada la decadencia del Estado). Es una nueva sociedad en desequilibrio constante. Pero, la posmodernidad coincide con la modernidad líquida en las siguientes características: ambas se liberan de la idea de progreso; el valor del universalismo ilustrado se sustituye por el relativismo y el escepticismo. Ahora se trata de “interpretar” y “traducir” la realidad. Se anuncia el triple fin del

30 Z. Bauman (2002), *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

31 Z. Bauman (2005a), *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica. Z. Bauman (2005b), *Identidad*, Madrid: Losada. Z. Bauman (2007), *Tiempos líquidos*, Barcelona: Tusquets.

32 Z. Bauman (2002), *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 8.

33 Z. Bauman (2007), *Tiempos líquidos*, Barcelona: Tusquets, p. 7.

conocimiento, del yo y de la comunidad (Rorty)³⁴. Queda lo meramente contingente. No hay una identificación con una *naturaleza* humana común sino sólo proximidad con quien tiene un vocabulario semejante al nuestro o nuestras mismas prioridades. Se deja de ver la historia como un marco de realización humana. La sociedad ni se percibe como propiedad común, ni como una empresa en la que todos contribuyen. Desaparece el sujeto histórico y el ser humano deja de definirse como “ser social” por su lugar en la sociedad que antes era parte de lo que determinaba su comportamiento y su conciencia.

Ante estos cambios, todavía queda explicar las dependencias mutuas de los agentes autónomos en el espacio social y su disposición a actuar. El problema es la desconexión social, “coordinación sin integración”, sumada a la *falta de compromiso* propias de la modernidad. Además, la noción de “espacio social” se vacía progresivamente de contenido con la llegada y aumento de los “no-lugares”³⁵ como aeropuertos o centros comerciales; en las ciudades de la modernidad *líquida* no hay lugares de encuentro.

Las consecuencias son varias, entre ellas que, en esta sociedad, los ciudadanos se convierten en “sujetos de riesgo”. De hecho, una de las secuelas de la modernidad es que deja *desechos* como resultado, según Bauman. Uno de los productos, en efecto, de las migraciones y la globalización son los “residuos humanos”. Pero todos estamos en potencial *situación de riesgo*, con lo cual se establecen mecanismos de autodefensa, o, como lo llama Bauman “estrategias de vida” de la posmodernidad como el culto al cuerpo³⁶.

Por otra parte, en el análisis de cómo la modernidad pierde las referencias morales e institucionales duraderas o “fuertes” (sociedad, familia, nación), se destaca el desarraigo permanente y desmembración continua de los individuos. Las instituciones fuertes pasan a verse como instituciones “zombi”, ni vivas ni muertas³⁷. Puestas en entredicho las instituciones “fuertes” que resultaban ser el anclaje de la identidad en la modernidad *sólida*, es decir, anclaban la vida a unos referentes más allá del yo, ¿qué anclaje de la identidad cabe señalar en la modernidad *líquida*? ¿Cómo se entiende la identidad si no está “anclada” en la familia, sociedad?

Así, mientras en la modernidad *sólida* el problema era cómo lograr una identidad adquirida a través de la determinación social y cómo conservarla, en la modernidad *líquida* el problema es qué identidad se va a elegir y cómo acomodar los cambios a la variación continua de las metas. En ese sentido, se puede entender la modernidad *líquida* como era de la evitación, en donde se diluyen la tradición y las instituciones (se da un proceso de

34 Especialmente en R. Rorty (1989), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press. Pero también en: R. Rorty (1991), *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volume I*, Cambridge: Cambridge University Press. Y en R. Rorty (1999), *Philosophy and Social Hope*. Londres: Penguin Books. Trad. esp.: *El pragmatismo*, Barcelona: Ariel, 2000.

35 M. Augé (1993), *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad*. Barcelona: Gedisa. 2009. Marc Augé acuñó el concepto “no-lugar” para referirse a los lugares de paso que no tienen importancia suficiente para ser considerados como “lugares”. Un *no-lugar* es una habitación de hotel, un aeropuerto o un supermercado. Carece de la configuración de los espacios, es circunstancial, se define prácticamente por el pasar de individuos.

36 Hay una diferencia entre la idea de “salud” (propia de la modernidad sólida) y la de “estar en forma” (propia de la modernidad líquida). Esta tiene que ver con la idealización del cuerpo que se construye en la posmodernidad.

37 Así lo denomina U. Beck (U. Beck y E. Beck-Gernsheim. *Individualización*. Barcelona, Paidós, 2004; citado en Béjar 2007, 98).

destradicionalización, de *desinstitucionalización*) la familia y el Estado ya no son los núcleos clave de la identidad. Hemos pasado de la era del *enfrentamiento* a la era de la *evitación*. En el ámbito afectivo, por ejemplo, esto se observa en las parejas que rompen ante el primer obstáculo, se corta en vez de tratar de reconstruir el equilibrio. Las anclas de una relación sólida se ven ahora “cargas inerciales”. Frente a la inseguridad del amor se inventan estrategias como la de la *flotación*: la relación se establece eliminando los elementos morales, se suspende cualquier responsabilidad en relación al otro, se pide una “relación pura”: nadie pide cuentas al otro por el abandono, el daño, el descuido, el desprecio o el desamor. Se deja atrás la idea de *compromiso* y se reemplaza por la de *conexión* (nueva forma de referirse a la vinculación social). Puesto que ya no hay instituciones duraderas y nos vemos obligados a un *desenraizamiento*, queda únicamente la identidad, pero ¿qué identidad? En la modernidad líquida, una exigencia para poder sobrevivir es la de construirse una identidad. La identidad se tiene que crear, se tienen que moldear *máscaras de supervivencia*. Se reemplaza la determinación heterónoma (conducta orientada por los demás y por las reglas sociales) por una auto-determinación aparentemente autónoma, pero que se acaba convirtiendo en algo compulsivo y obligatorio. Se trata de un yo en forma de tablilla donde se puede escribir, borrar y escribir de nuevo. La consecuencia de esto es que no podemos pintar el itinerario de nuestras propias vidas ya que la identidad también es algo *temporal*, formada por episodios cerrados, como una colección de imágenes; pero, a diferencia de la fotografía, que fija las imágenes (y pertenece a la modernidad sólida), como una cinta de video que en cualquier momento se puede borrar y grabar de nuevo. Puesto que una de las características de la modernidad líquida es la falta de finalidad, la configuración de la identidad permanecerá siempre como una labor inconclusa.

Como hemos visto, en la modernidad líquida, el individuo tiene que pasar por un proceso para poder integrarse a una sociedad cada vez más global³⁸, pero sin identidad fija. Dadas las múltiples mutaciones que el sujeto debe enfrentar en su vida actualmente, es necesario hacerse con una identidad flexible y versátil, pero visto desde el propio sujeto solo se ve la fragilidad y el constante desgarramiento. Si antes, la sociedad sólida se caracterizaba por el sentido de pertenencia del individuo a los distintos estratos sociales, ahora, las identidades globales, volubles y propiamente frágiles, oscilan según la tendencia que marca el consumismo.

Otro problema es que en la sociedad líquida (al contrario que en la sólida en que se caracterizaba por el sentido de pertenencia del individuo a los distintos estratos sociales), el mismo término “sociedad” se va difuminando y se va sustituyendo por el de “red”. Se reemplaza la calle como lugar de encuentro, por el mundo virtual de Internet, la sociedad por la “red”, los vínculos por los “flujos”. Bauman lo expresa así: «cuando encendemos el móvil, apagamos la calle».

Según Bauman, la búsqueda de la identidad es una labor³⁹ y una responsabilidad de cada persona; se trata de la tarea de construirse a sí mismo. Las identidades, como seña-

38 No obstante, dice Bauman: «La idea de que nada en la condición humana se da de una vez por todas ni se impone sin derecho de revisión ni reforma (de que todo lo que es necesita “ser hecho” primero y que, una vez hecho, puede cambiar indefinidamente) se halla en la era moderna desde sus inicios» (Z. Bauman (2005b), *Identidad*, Madrid: Losada, pp. 175-176).

39 En un sentido semejante al que podemos encontrar en Arendt: «Labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las

lamos antes, ya no son adquiridas sino *auto-constituidas*. No obstante, cabe señalar que esta tarea hay que entenderla bien. Un sujeto no puede constituir su identidad sin referirse a algo distinto de sí mismo puesto que cada ser se define en relación a otro, somos seres relacionales⁴⁰. Es posible, asimismo, una vuelta a las referencias sin dimitir de la responsabilidad propia, es decir, sin dimitir del ejercicio de la libertad (dar/negar consentimiento) en la constitución de nuestra identidad⁴¹. Precisamente, esta identidad inaprensible nos hace cada vez más dependientes del otro, y es ahí donde se encuentra la esperanza de crear condiciones de crecimiento en términos de humanidad, conciencia colectiva por el bien individual a partir del común. Es la apuesta de Bauman por la *interdependencia*. En ese sentido, Bauman identifica una “zona gris” en la que no logran entrar los mercados, zona que éstos desdeñan y que querrían extirpar de raíz del mundo que está bajo su poder. Esa zona gris es:

«(...) una comunidad, un vecindario, un círculo de amigos, compañeros de vida y de por vida: un mundo donde la solidaridad, la comprensión, el intercambio, la ayuda mutua y la compasión (todas nociones ajenas al pensamiento económico y aborrecibles para la economía práctica) dejan en suspenso o dan la espalda a las elecciones basadas en la racionalidad y la búsqueda del propio interés individual. Un mundo cuyos habitantes no son competidores ni objetos de uso y consumo, sino compañeros (que ayudan, que reciben ayuda) en el constante e interminable esfuerzo conjunto de construir una vida en común y de hacer que esa vida en común sea más fácil»⁴².

necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida» (H. Arendt (2009), *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós, p. 21). «(...) la palabra ‘labor’, entendida como nombre, nunca designa el producto acabado, el resultado de la labor, (...)» (H. Arendt, *Ibidem*, p. 98).

- 40 Así, si se quiere destruir una identidad, se destruye cualquier relación. Uno de los proyectos más atroces de destrucción de un pueblo es descrito por un testigo directo: Primo Levi. De hecho, los así llamados “campos de aniquilación” son lugares de destrucción de la identidad: «Entonces por primera vez nos damos cuenta de que nuestra lengua no tiene palabras para expresar esta ofensa, la destrucción de un hombre. En un instante, con intuición casi profética, se nos ha revelado la realidad: hemos llegado al fondo. Más bajo no puede llegarse: una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse. No tenemos nada nuestro: nos han quitado las ropas, los zapatos, hasta los cabellos; si hablamos no nos escucharán, y si nos escuchasen no nos entenderían. Nos quitarán hasta el nombre: y si queremos conservarlo deberemos encontrar en nosotros la fuerza de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca» (Primo Levi, *Si esto es un hombre*).
- 41 «Pero éste era el sentido, (...): que precisamente porque el Lager es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no debemos convertirnos en animales; que aun en este sitio se puede sobrevivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio; y que para vivir es importante esforzarse por salvar al menos el esqueleto, la armazón, la forma de la civilización. Que somos esclavos, sin ningún derecho, expuestos a cualquier ataque, abocados a una muerte segura, pero que nos ha quedado una facultad y debemos defenderla con todo nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento. Debemos, por consiguiente, lavarnos la cara sin jabón, en el agua sucia, y secarnos con la chaqueta. Debemos dar betún a los zapatos no porque lo diga el reglamento sino por dignidad y por limpieza. Debemos andar derechos, sin arrastrar los zuecos, no ya en acatamiento de la disciplina prusiana sino para seguir vivos, para no empezar a morir» (Primo Levi, *Si esto es un hombre*).
- 42 Z. Bauman (2005a), *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid: FCE, p. 97.

La necesidad de *solidaridad*, dice Bauman, resiste y sobrevive a los embates del mercado. Es más, Bauman llega a afirmar que la solidaridad, el amor al prójimo, es condición para la supervivencia. Así, si la construcción de la identidad parecía una estrategia en la modernidad líquida para sobrevivir, con el ingrediente del amor al prójimo, «la supervivencia de *un humano* se transforma en la supervivencia de *la humanidad* en el ser humano»⁴³.

3. La apuesta por la confianza pública y la fraternidad civil

Por su parte, Bruni sostiene que es posible y es deseable que sea la “zona gris” –en términos de Bauman–, la que entre en los mercados. En ese sentido argumenta que no tienen razón ni Hobbes, ni Rousseau al sostener el egoísmo, por una parte, o el altruismo, por la otra. Es necesaria otra solución al problema de la ambivalencia. Si el hombre feliz, como decíamos al inicio, necesita de la amistad, entonces la felicidad depende de la *reciprocidad*, que no es un mero contrato, aunque el contrato sí sea una forma de reciprocidad. La *reciprocidad*⁴⁴ es algo más básico aún que el egoísmo o el altruismo, también en los niños.

De los estudios realizados en los últimos años, basados en observaciones a niños y adultos, de los que hay una gran literatura empírica, y de la práctica social, afirma Bruni⁴⁵, se muestra que hay una norma fundamental a la que responden los seres humanos. Una norma que explica desde la vida familiar, a la cooperación dentro de las empresas, a lo que sucede en el mercado. Esta dimensión que no es ni egoísmo ni altruismo sino la capacidad que tienen las personas de *cooperar* por objetivos comunes, generosos o arriesgados es la *reciprocidad*. La reciprocidad es un comportamiento condicional por el que se es gentil (*kind*), cordial, generosos no hacia todos de modo indiscriminado, sino hacia sujetos de los cuales nos esperamos un comportamiento recíproco en el futuro. En cambio, no se es *kind*, si podemos llegar a pensar que el otro no se comportará de modo análogo. En este caso, señala Bruni, hay que destacar una dimensión importante y es que, un acto de confianza arriesgado genera o produce reciprocidad. Esto significa que la reciprocidad no es un dato que existe en nuestro ADN, o en determinadas comunidades o tradiciones, sino que es algo que se desarrolla cuando alguien, o alguna minoría activa, es capaz de poner en movimiento comportamientos de confianza arriesgados. Dichos comportamientos pueden activar a su vez, comportamientos de reciprocidad. Bruni la denomina reciprocidad *indirecta* o *social*.

Pero, ¿qué sucede cuando se trata de convivir en sociedades en las que no es posible establecer relaciones recíprocas? Para responder, Bruni se concentra en el *mercado* como institución fundamental. En su libro *El ethos del mercado*, –entendiendo por *ethos* no tanto la “ética” o los comportamientos morales, sino un *estilo de vida*, un modo de vivir juntos– ofrece una visión amplia y sugerente sobre el funcionamiento del mercado como institución fundamental para gobernar la cuestión de las relaciones entre extraños, como lugar de encuentro de personas e instituciones y como modelo de desarrollo económico

43 Bauman, Z. *Ibidem*, p.107. Bauman explica la distinción entre supervivencia y amor al prójimo y a uno mismo en las páginas siguientes de un modo muy luminoso (cfr. Bauman, *Ibidem*, 108 y ss.).

44 Bruni analiza, por una parte, la no-reciprocidad y por qué no conseguimos cooperar según la teoría económica y por otra, describe tres formas de reciprocidad que no desarrollaremos aquí. L. Bruni (2008) *El precio de la gratuidad*, Madrid: Ciudad Nueva, p. 106 y ss.

45 L. Bruni (2012), *The Genesis and Ethos of the Market*, Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 110 y ss.

diverso. Si tenemos en cuenta que, solo si forman parte de instituciones justas y eficaces y si se apoyan en la confianza, en el capital social y en las virtudes cívicas de los ciudadanos, entonces los mercados construyen la sociedad civil, podemos concluir que en el mercado se pueden establecer condiciones de colaboración para alcanzar objetivos comunes. Uno de los aspectos más relevantes es que el mercado no funciona sin confianza; concretamente, en sociedad, es lo que llamamos *confianza pública*. Para ejemplificarlo se vale de un juego de la Teoría de Juegos⁴⁶: el *juego de la confianza*.

A grandes rasgos, el juego es el siguiente: una persona (A) inglesa quiere comprar a otra persona (B) norteamericana un sello de Lincoln que ha visto anunciado por internet, para cuya compra no se hace contrato por ser de valor menor. La situación es que A debe mandar previamente el dinero a B y B después realiza el envío. Para A se dan dos posibilidades: se puede fiar o se puede no fiar. Si no se fía, el resultado es (0,0): si no paga, no se hace el negocio. En el caso en que A se fíe, pueden darse dos situaciones, que B envíe el sello: resultado (2, 2); o que no lo envíe: resultado (-1, 2).

Es importante detenerse en el hecho de que en el momento en que A paga hay un incentivo para B a traicionar el negocio porque ahora está en ventaja. ¿Cuál sería, pues, el equilibrio perfecto? Si asumimos que el equilibrio es (0, 0), nos encontramos de nuevo en el Estado hobbesiano, lo cual significa que prevalece el miedo. Bruni quiere poner de relieve que las civilizaciones no avanzan cuando ven este tipo de juego y se bloquean. Avanzan en cambio, cuando se arriesgan y juegan⁴⁷. *Sin confianza no hay desarrollo*. La confianza es una alianza, un proyecto colectivo, es lo que Bruni ha llamado, la *felicidad pública*.

Esta propuesta busca sostener que es posible una economía civil que encuentre soporte institucional en la colaboración y la asistencia mutua. Si se crean las circunstancias desde las cuales no se incentiven los comportamientos individualistas, no es necesario salir (o resguardarse en la “zona gris”, según los términos de Bauman) de dicha economía de mercado. Para ello, se requiere que se respeten dos condiciones: en primer lugar, asumir que el ser humano es capaz de colaboración y de sociabilidad y que está a la espera de que se creen las condiciones que hagan posible tal actitud; tanto el mercado como la sociedad se pueden concebir, de este modo, como expresión de la reciprocidad, poniendo de relieve el valor intrínseco de las interacciones sociales. Su acción sólo es plenamente eficaz si también los demás se comportan del mismo modo, pero no condiciona su comportamiento al de los otros; en segundo lugar, considerar el mercado –u otro espacio social– no como algo que, de por sí, puede regular la complejidad de las relaciones humanas, sino que debe estar dentro de un marco institucional y cultural que sostenga y promueva las actitudes de colaboración.

A mi juicio, tanto la propuesta de Bruni como la identificación de la “zona gris” de Bauman ponen de relieve que la fraternidad no es un punto de llegada, sino el punto de partida. Hay zonas (los *sí-lugares* o espacios de fraternidad), a veces sólo fragmentos, que sabemos distinguir de los “no-lugares”. Cuando no es así, para reconocerlos, quizás solo hace falta un acto de confianza arriesgado.

46 Bruni, L. (2012), *The Genesis and Ethos of the Market*, Hampshire: Palgrave Macmillan, p. 161 y ss.

47 Podemos encontrar, no obstante, el problema de que los jugadores no sean conscientes de que, en realidad, les interesa cooperar, o también que anticipen o no la reciprocidad negativa del otro jugador deteriorando la reputación, cooperación y confianza puesta en juego.

4. Conclusión

Hay otro modo de considerar las relaciones entre las personas. En el espacio de las interacciones económicas, políticas y sociales es posible partir de acciones e intenciones colectivas como la confianza pública y la cooperación.

No obstante, las relaciones humanas son ambivalentes. Pero, en la vida social es posible superar una ambivalencia radical y apostar por la solidaridad. Si asumimos nuevos paradigmas políticos y sociales, como la fraternidad, aseguraremos la base de una nueva convivencia democrática, integradora y solidaria, que responda al reto de la globalización y la interdependencia.

En definitiva, podemos optar por defendernos a nosotros mismos y vivir la crisis de relaciones como un mal necesario o forjar un nuevo pacto social en donde nos comprometamos en los espacios sociales, económicos y políticos en la cooperación y asistencia mutua. El paradigma de la fraternidad civil es una apuesta por esto último: la globalización de la solidaridad como respuesta a la globalización de la crisis.

Referencias

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Arendt, H. (2009), *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Augé, M. (2009), *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2002), *Modernidad líquida*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005a), *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005b), *Identidad*, Madrid: Losada.
- Bauman, Z. (2007), *Tiempos líquidos*, Barcelona: Tusquets.
- Béjar, H. (2007), *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Barcelona: Herder.
- Bruni, L. (2012), *The Genesis and Ethos of the Market*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Bruni, L. (2010), *L'ethos del mercat. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Milano: Mondadori.
- Bruni, L. (2008), *El precio de la gratuidad*, Madrid: Ciudad Nueva.
- Bruni, L. (coord.) (2001), *Economía de comunión. Por una cultura económica centrada en la persona*, Madrid: Ciudad Nueva.
- Giddens, A. (2000), *Sociología*, Madrid: Alianza.
- Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.
- Hollis, M. (1998), *Trust within reason*, Cambridge.
- Kant, I. (1784), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de las Historias*, Madrid: Tecnos, 1987.
- Kuhn, S. "Prisoner's Dilemma", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/prisoner-dilemma/>>.
- Levi, Primo (1976), *Se questo è un uomo*, Torino: Einaudi.

- Nussbaum, Martha C. (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Trad. Esp.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid: Visor (1995).
- Olson, Eric T. "Personal Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>>.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Spicker P. (2006), *Liberty, Equality, Fraternity*, Bristol: The Policy Press.
- Taylor, Ch. (2006), *Las fuentes del yo*, Barcelona: Paidós.
- Tomasello, M. (2010), *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Bollati Boringhieri.

¿Fraternidad política con los animales? Hacia una justicia interespecífica

Political fraternity with animals? Towards an interspecific justice*

CRISTIAN MOYANO FERNÁNDEZ**

Resumen: En este artículo se ofrecerán tres razones a fin de defender una fraternidad política con los animales. La primera comprenderá a los animales como miembros de la misma clase social oprimida que los humanos durante el desarrollo capitalista. La segunda analizará el concepto de ciudadanía matizando su rasgo de participación política y resaltando el rasgo de compartir un espacio común. La tercera introducirá el dinamismo orgánico y ecológico en el espacio de convivencia. Finalmente, mediante una relativización del concepto de vulnerabilidad, se concluirá que nuestra relación política con los animales no ha de ser siempre paternalista, hospitalaria o solidaria, sino también fraternal.

Palabras clave: animales no humanos; fraternidad; clase social; ciudadanía; interdependencia; vulnerabilidad.

Abstract: In this paper three reasons will be given in order to defend a political fraternity with animals. First, animals will be considered as members of the same oppressed social class like humans during capitalist development. Second, the concept of citizenship will be analyzed refining its political participation feature and highlighting the trait of sharing a common space. Third, an organic and ecological dynamism will be introduced in the space of coexistence. Finally, through a relativization of the concept of vulnerability, it will be concluded that our political relationship with animals should not be always paternalistic, hospitable or solidary, but also fraternal.

Keywords: non-human animals; fraternity; social class; citizenship; interdependence; vulnerability.

1. Introducción

Este artículo no pretende defender una fraternidad política con los animales a ultranza, de igual modo que no hay consenso unívoco sobre la necesidad de una fraternidad universal entre seres humanos. La fraternidad política, más allá de su sentido cristiano de «hijos de un

Recibido: 07/06/2018. Aceptado: 02/07/2018.

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad», con código FFI2015-64858-P, financiado por el Ministerio de España.

** Investigador en formación y doctorando del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Líneas de investigación: bioética; teorías de la justicia; salud pública; ética animal; ecologismo; ética alimentaria. Publicaciones recientes: «¿Alimentarnos libremente o por igual? Solidaridad e identidad» en la *Revista de Bioética y Derecho*, nº 42, 2018. «Identity or solidarity food: ex-ante responsibility as a fair culture approach» en Springer, S. y Grimm, H. (eds.), *Professionals in food chains*, EurSafe Conference Proceedings, Wageningen Academic Publishers, 2018. Contacto: cristian.moyano@uab.cat

mismo padre», trataba de respaldar los esfuerzos de la clase trabajadora, los descamisados, por emanciparse durante la Revolución francesa. Este valor propugnado por Robespierre iba dirigido a un grupo oprimido que no tenía los mismos derechos que los estamentos favorecidos por la jerarquía feudal, a fin de hermanarse y luchar por una causa común: la realización autónoma que no había logrado el derecho de igualdad o el de libertad. Su reclamo y exigencia fue útil para un reconocimiento político más justo. Pero de su función como dispositivo que encendiera y catalizase los derechos de los individuos más oprimidos, no tenía por qué inferirse un sentimiento fraternal en un sentido familiar o privado, sino que su implicación iba encarada a la esfera pública. Servía para estimular a ensanchar el círculo de la moral, no para centrarse tanto en la afección fraterna como en el respeto político fraterno (aunque no significa que ambas derivas de la moral sean plenamente independientes).

Del mismo modo, reflexionar sobre una fraternidad política con los animales aquí nos sirve para estimular a la moral y a la política para dedicar mayor atención a los derechos de los seres vivos no humanos. Unos derechos que no tienen por qué predicarse de forma totalmente justificada si se parte de un discurso basado en la libertad, en la igualdad o en la solidaridad. Entiendo, aquí, que la fraternidad es una idea que puede complementar los clásicos debates acerca de los derechos de los animales no eclipsando el resto de valores, sino sumando otro enfoque prolífico. Para ello, ofreceré tres razones. La primera se sustentará en la historia del desarrollo del capitalismo para comprender a los animales como miembros de la misma clase social oprimida que los humanos. La segunda consistirá en analizar el concepto de ciudadanía matizando su rasgo de participación política y reconduciendo la asignación de tal condición hacia la característica de compartir un espacio común. La última complementará a la segunda al introducir el dinamismo orgánico y los tiempos ecológicos en el espacio de convivencia, dando cuenta de las acciones que ligan a los distintos individuos en un *continuum* vital. Planteadas estas consideraciones que nos acercan a los animales en un sentido triple, concluiré que nuestra relación política con ellos no ha de ser en todo caso paternalista o basada en lazos de hospitalidad o solidaridad, como varios autores sostienen, sino que es preciso construirla sobre la fraternidad. Sobre este último punto, apuntaré la urgencia de atender al carácter de la vulnerabilidad, pero criticando el trato meramente asistencial que la reduce a una cualidad individual en lugar de estructural. El tipo de fraternidad, tal y como la presentaré, exige una consiliencia que reúna una comprensión interdisciplinar.

2. La clase social invisible de los animales

A todos los miembros del pueblo llano del siglo XVIII no les unían lazos de sangre, del mismo modo que con todos los animales no formamos una familia en sentido consanguíneo. Lo que unía a los campesinos, artesanos y descamisados era una clase social explotada. Unas condiciones de opresión ante las que querían resistirse y, en ocasiones, sublevarse. Una situación de trabajo exhaustivo y maltrato similar a la que padecían los animales que se empleaban para labrar los campos, allanar caminos, producir más alimentos, lanas y otras mercancías, o transportar personas y objetos. Sin embargo, mientras los individuos del estamento más bajo de la sociedad hicieron de su situación de injusticia una causa común de resistencia y emancipación, los animales quedaron al margen.

La reivindicación proclamada por los *sans-culottes* de unos derechos políticos auténticamente iguales a los del resto de la sociedad francesa, explotó con la Revolución de 1789. Pedían libertades e igualdad, pero lo que les ayudó a alzarse por su consigna de justicia fue la fraternidad exigida por Robespierre¹. El grito que ataba un lazo a la distinción entre *loi de civil* y *loi de famille* de Montesquieu logró la calurosa acogida de los numerosos plebeyos demócratas que lidiaban por la emancipación de cualquier dependencia con su señor feudal para poder subsistir. “Emanciparse” pasó a ser sinónimo de “hermanarse”, lo que levantó una conciencia política generalizada de que los trabajadores dejaban de estar subyugados a todo señor o patriarca para únicamente aceptar como progenitor a la nación o la patria. Por fin, en la Francia de la época las exigencias de la libertad e igualdad conseguían su unificación gracias a la fraternidad, que rompía con el despotismo patriarcal.

«Los individuos no son ciudadanos porque sean hermanos o hijos naturales de una misma madre o nación y de un mismo padre o patria. Son hermanos, políticamente hablando, porque, al pertenecer a una nación y una patria, son ciudadanos. La patria ya no es la tierra de los padres, como en la antigua Grecia, sino el espacio privilegiado de la libertad y la igualdad»².

Esta conciencia de clase surgida ante la pretensión de insubordinación civil y abolición de la ley de familia ayudaría a fertilizar buena parte de las ideas socialistas que irrumpirían políticamente en 1848. La historia hegemónica nos cuenta que la fuerza que se opuso al crecimiento del capitalismo y de las desigualdades durante las revoluciones industriales parece fraguada exclusivamente por los seres humanos trabajadores. No obstante, obviar la participación de los animales en este motor revolucionario es una visión parcial de la historia política.

Curiosamente, los movimientos en defensa de los derechos de los animales se dispararon desde finales del siglo XVIII, a raíz de importantes escritos que se enfocaban en la compasión o en evitar el dolor innecesario³, y de autores anglojacobinos que inspirados por la Revolución francesa defendieron las semejanzas entre los oprimidos del Tercer estado y los animales. Como asevera el historiador Jason Hribal: «su éxito se demostró con la publicación de tres libros trascendentales: *The Cry of Nature: An Appeal to Mercy and to Justice on Behalf of the Persecuted Animals* (1791), de John Oswald; *On the Conduct of Man to Inferior Animals* (1797), de George Nicholson y *An Essay on Abstinence from Animal Food* (1802), de Joseph Ritson»⁴.

A principios del siglo XIX la promoción de la lástima y la compasión fue insuficiente y las negociaciones de la moral tuvieron que ceder el paso a unas negociaciones políticas. Surgieron las demandas de unos derechos políticos que protegieran legalmente a los “animales irracionales”. Y en 1822 el Parlamento británico promulgó la primera ley contra el maltrato animal, aplicada a aquellos domésticos y de propiedad, como caballos, burros y ganado⁵.

1 Domènech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica, p. 83.

2 Puyol, A. (2017), *El derecho a la fraternidad*, Madrid: Catarata, p. 31.

3 Bentham, J. (1982), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London: Methuen.

4 Hribal, J. (2014), *Los animales son parte de la clase trabajadora*, Madrid: Ochosocuatros, pp. 89-90.

5 Singer, P. (2011), *Liberación animal*, Madrid: Taurus.

Pero aun con la aparición de los primeros derechos, que los animales pudieran ser considerados nuestros hermanos, en tanto miembros de la misma clase social que los campesinos, artesanos y proletariado de la época no era una aceptación fácil. Karl Marx negaba esta idea, amparándose en que sólo los hombres modificaban y manufacturaban con una visión y creatividad de la que los demás animales carecían. La función de los animales respondía a los planes y propósitos humanos, mientras que el trabajo sólo podía ser «una característica exclusivamente humana»⁶. Así, para Marx, los animales eran meros instrumentos, mercancías y formas de capital circulante. Anteriormente, Adam Smith sí que había considerado a los animales como equivalentes a los humanos en lo respectivo a la fuerza del trabajo. Para el economista escocés, ambas especies producían más que un valor económico, generaban plusvalía y, en ese sentido, ambos eran trabajadores⁷. ¿Qué punto de vista parece más acertado y qué implicación puede tener la aceptación de uno u otro?

El historiador Jason Hribal defiende la tesis de que los animales trabajadores han cumplido una función clave en el desarrollo de la fuerza industrial⁸. No obstante, el sociólogo Bob Torres ve dos problemas con esta forma de pensar: la primera es que mientras los humanos ven una separación entre el hogar y el trabajo, los animales nunca lo hacen; y la segunda es que los animales no pueden resistir ante su explotación, carecen de voz y no pueden unirse, planear y luchar hasta provocar un cambio. Son dos críticas que Hribal no tarda en refutar. Primero, tal y como argumenta, el objetivo del capitalismo consiste en difuminar la separación entre vida y trabajo: los estudiantes hacen deberes en casa, bajo el patriarcado las mujeres son las encargadas de realizar las tareas domésticas, el trabajo se lleva desde la oficina al hogar, cada vez aparecen más negocios domésticos, etc. De manera que la primera objeción, bajo el prisma del mecanismo capitalista, señala más similitudes que diferencias entre animales y humanos. Segundo, los animales sí han mostrado resistencia ante el proceso productivo: moviéndose despacio a propósito, ignorando órdenes, pateando, mordiendo, saltando o escapando. No se puede ignorar que albergan una intencionalidad. De hecho, el mismo Marx reconocía que si la energía generada por los caballos era la peor de todas se debía en buena parte a que ellos tenían su propia cabeza⁹. No era que los animales no tuvieran voz, sino más bien que los estábamos silenciando, negando nuestras verdaderas relaciones de clase. La cualidad de agencia comúnmente se ha asignado como constitutiva a la especie humana, especialmente cuando se pretendía construir una identidad que denotase estatus y privilegios jurídicos. Aristóteles, por ejemplo, no concebía a los esclavos como agentes autónomos, sino que su agencia se desvanecía bajo la voluntad del amo, quien los usaba como instrumentos de producción, como su propiedad. Así, los esclavos no poseían razón ni capacidad de iniciativa, sino que era su naturaleza e instintos lo que les permitía reaccionar ante las normas despóticas dictadas por su amo¹⁰.

6 Marx, K. (1990), *Capital*, Nueva York: Penguin Classics, vol. 1, pp. 283-284.

7 Smith, A. (2011), *La riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza.

8 Hribal, J., *Los animales son parte de la clase trabajadora*, op. cit.

9 Marx, K., *Capital*, p. 497, op. cit.

10 Aristóteles (2004), *Política*, Madrid: Tecnos, Libro I, cap. 4, pp. 123-126.

Si en la antigua Grecia o en las colonias americanas el estatus jurídico de ser una propiedad invisibilizaba la agencia del individuo esclavizado, la industrialización impulsora de la globalización arraigó la estratificación de clases sociales que eclipsaría la posibilidad de una comunidad realmente libre e igualitaria. Pero la noción de hermandad encendió la chispa de varias revoluciones durante los últimos siglos, articulándose sobre la conciencia de formar parte de una misma clase social oprimida. Una fraternidad que no contó con los animales, a pesar de demostrar albergar esa conciencia de ser miembros de una colectividad explotada, ofreciendo una resistencia ante sus dominadores en numerosas ocasiones¹¹. ¿Por qué entonces no se habla de extender la fraternidad política hacia ellos? A menudo se responde que los animales no pueden ser ciudadanos, presuponiendo que la asignación de tal condición es suficiente para dejar abierta la posibilidad de una fraternidad, y su ausencia justifica su exclusión. Pasemos a analizar esta cuestión de la ciudadanía.

3. La ciudadanía invisible de los animales

Los humanos no existimos al margen de la naturaleza, desconectados del mundo animal. Al contrario, a lo largo de la historia y en todas las culturas, hay una clara tendencia a entablar relaciones con animales. De hecho, en palabras del ambientólogo Paul Shepard, los animales «nos han hecho humanos»¹². Así que prohibir relaciones de explotación con los animales no implica desligarnos de formas significativas de interacción con ellos, sino más bien reconocer la necesidad de promover unos derechos positivos relacionales que complementen a aquellos negativos.

Corine Pelluchon sostiene que no es fácil afirmar que los animales sean nuestros conciudadanos, ya que no sienten ni se consideran a sí mismos miembros de nuestra comunidad política. Y es que «la ciudadanía requiere que se tenga la percepción de un interés general que forma el espíritu de una comunidad, su identidad política y su constitución o *politeia*»¹³. Entonces sólo los humanos pueden ser plenamente los ciudadanos, los animales no: ellos son sujetos políticos. En tanto demuestran albergar intereses y preferencias individuales que comunican (a su manera) disponen de una agentividad fundamental para el reconocimiento político no extensiva a la condición de ciudadanos. Para Pelluchon, es el carácter de agencia lo que les permite formar parte del círculo de la justicia y que se les conceda unos derechos. De manera que los animales no son sólo pacientes morales, sino que son sujetos morales y políticos. ¿Pero en qué se distinguen los animales de las personas dependientes, como recién nacidos o discapacitados mentales, si a los primeros no se les considera ciudadanos pero a las segundas sí? Se insiste en que no debe confundirse su situación política. Un individuo humano puede ser considerado autónomo porque no vive de la misma manera la percepción de un trato desigual: los animales no sienten la injusticia de un modo colectivo, pero los humanos sí. Los seres humanos concebimos nuestra identidad asociándola a una comunidad que va más allá del círculo estrecho de los seres presentes o más allegados. Somos capaces

11 Una resistencia animal que se sumó a la humana y frenó, a veces, la perpetuación de la dominación y el avance del capitalismo. Los animales pueden considerarse agentes políticos. Véase Hribal, J., *Los animales son parte de la clase trabajadora*, op. cit.

12 Shepard, P. (1997), *The Others: How Animals Made us Human*, Washington DC: Island Press.

13 Pelluchon, C. (2018), *Manifiesto animalista. Politizar la causa animal*, Barcelona: Reservoir Books, p. 61.

de preocuparnos por la suerte de seres que aún no han nacido, que viven lejos de nosotros o que son demasiado numerosos para que podamos representárnoslos y sentir empatía por ellos. Al ser capaces de proyectarnos en el tiempo y el espacio, a nuestra memoria histórica, desarrollamos una identidad con una cualidad diferente a la del animal: más temporal, más colectiva. Estos matices de la identidad humana nos brindan un modo de vivir la política especial, el modo de vivir propio del ciudadano.

Podemos estar más o menos de acuerdo con esta explicación de lo que implica ser un ciudadano. Pero es cierto que la forma de vida de los animales es distinta a la de los humanos por lo que respecta a la temporalidad: ellos viven en una dimensión unitaria del presente, nosotros linealmente desanclada del mismo¹⁴. Sin embargo, lo que no queda tan claro es que nosotros vivamos en un grado más extenso el sentimiento de comunidad y que presentemos una mayor inteligencia colectiva. De ser así, ¿tendría sentido que seamos la especie que más ha destruido su entorno ecológico en un tiempo evolutivo tan escaso? La memoria histórica y la empatía hacia las colectividades o las generaciones futuras motivada por la abstracción imaginativa, son dos mecanismos racionales de conectar con una suerte de *cosmopolis*. Pero que sean abstracciones resultantes de la proyección temporal propia del humano es una cosa, y otra que esta sea la única vía para sentir que se forma parte de una comunidad trascendente a los individuos más allegados de nuestro. Ciervos y elefantes, además de tener una impresionante memoria espacial, exhiben una actitud de duelo cuando uno de sus familiares fallece. Aves, como el pinzón, reacciona con su canto a las perturbaciones climáticas. Algunos animales no tienen reparos en adoptar incondicionalmente crías de especies que podrían potencialmente ser su depredador. Las abejas o las hormigas se organizan repartiendo diversas tareas y cuidando de su comunidad. ¿Podemos decir que en sus actos no hay una percepción, aunque sea probablemente inconsciente, de una trascendencia del *yo* individual hacia una intuición comunitaria? No todo acto animal es sólo instinto de supervivencia. Que la empatía sea más racional y menos instintiva, ¿implica que los humanos somos merecedores de la categoría de ciudadanos y no ellos, los animales? Son preguntas que precisan de una continuada reflexión.

Por su parte, Sue Donaldson y Will Kymlicka, en *Zoópolis*, también insisten en que hay que comprender las relaciones entre humanos y animales en términos explícitamente políticos y no sólo desde la ética aplicada¹⁵. Para ello, se centran en la idea de la ciudadanía, puesto que ésta permite asignar los derechos no sólo en virtud de la categoría de persona (moral), sino también según la organización política. Es decir, el hecho de ser persona o no, puede desembocar en el reconocimiento de unos derechos u otros, pero tal cualidad no tiene por qué afectar a aquellos derechos predicados de la condición de ser un ciudadano, que se repartirán según otras circunstancias variables. Es desde esta visión política a la que apela la ciudadanía que pongo sobre la mesa y abre la posibilidad de una fraternidad con los animales.

A mucha gente le cuesta considerar ciudadanos a los animales porque en la idea de ciudadanía suelen ver como intrínsecas múltiples acciones de participación política. Los animales no votan, no entablan debates públicos ni tampoco se movilizan políticamente por cuestionar unas decisiones públicas, en la línea argumentada por Bob Torres de que hay una

14 Rowlands, M. (2009), *El Filósofo y el lobo*, Barcelona: Seix Barral.

15 Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2018), *Zoópolis*, Madrid: Errata Naturae, pp. 33-34.

ausencia de agencia. Pero más allá de discutir sobre la disposición activa o no de agencia, Donaldson y Kymlicka desplazan la discusión hacia otros derroteros, aclarando que las ideas de participación política activa son sólo un aspecto de la ciudadanía¹⁶. Como apuntan, parte del problema deriva en la reducción de la teoría política a una sola dimensión de la misma: la actividad política democrática. Los animales no pueden aportar razones que se sometan a un consenso entrecruzado deliberativo, una condición esencial para la construcción de la democracia según autores de referencia, como John Rawls o Jürgen Habermas. ¿Pero acaso pueden los niños o la gente con demencia o discapacidades psíquicas graves? La resolución que dan los autores de *Zoópolis* es desplazar el foco que se centraliza en la agencia de una democracia política para atender a otras características cruciales de la ciudadanía, como son la nacionalidad o la soberanía popular. Para ellos, «la actividad política no es un umbral o criterio que determina quién es ciudadano; de forma que quienes no puedan ejercer tal o cual forma de actividad quedan relegados a un estatus de no ciudadanos»¹⁷.

Anita Silvers y Leslie Francis han propuesto diseñar nuevos modelos de actividad dependiente para los ciudadanos incapaces de comunicarse con una voz política. El objetivo de éstos consistiría en captar la percepción que tiene una persona de su bien subjetivo, expresado mediante una comunicación interiorizada en lugar de verbal. Entonces, los individuos incapaces de expresar racionalmente su preferencia precisarían de un colaborador que ayudase a construir una suerte de guión de sus conceptos de vida buena, basándose en la representación de imágenes, la emisión de sonidos, ciertos movimientos y reacciones como reír o llorar¹⁸. Todos pasamos por etapas de nuestra vida en las que necesitamos una actividad asistida de esa clase para poder formar parte, en sentido participativo, de la ciudadanía. El paso de la ética a la justicia con las personas en situación de dependencia supone ir más allá de cuidar de ellas e invitarlas a participar en el mundo de alguna manera, para que lo que tengan que decir influya también en las decisiones colectivas. La actividad política debería verse como algo inherente a una relación entre ciudadanos, no de forma independiente como atributo de los individuos que exista con anterioridad a la interacción de éstos.

Ahora bien, cabe matizar que para construir relaciones de actividad dependiente o asistida, se necesita un grado de intimidad y proximidad que tal vez no sea viable ni deseable en el caso de los animales salvajes. Pero no puede obviarse que incluso estos animales viven en relaciones complejas de interdependencia con los humanos que deberían regularse según unas normas de justicia. Pensemos, por ejemplo, en los numerosos mamíferos que se alimentan de unas determinadas plantas amenazadas por la lluvia ácida y en los peces asfixiados por la acumulación de aluminio en sus agallas. Pensemos en las tortugas y ballenas de los océanos cuyas vidas peligran por ingerir múltiples desechos plásticos. ¿Y qué hay del gélido hábitat del oso polar cada vez más deteriorado por el cambio climático? Es realmente improbable que a día de hoy haya animales salvajes que vivan en territorios vírgenes a los que no haya llegado indirectamente la huella humana. Como afirma Gary Calore, la dominación de los seres humanos sobre el planeta ha demostrado que la individualidad y la independencia son estrategias evolutivas destinadas al fracaso y que nos aproximamos a

16 Donaldson, S. y Kymlicka, W., *Zoópolis*, p. 105, *op. cit.*

17 Donaldson, S. y Kymlicka, W., *Zoópolis*, p. 111, *op. cit.*

18 Silvers, A. y Francis, L. (2005), «Justice through Trust: Disability and the “Outlier Problem” in Social Contract Theory», *Ethics*, 116, pp. 40-76.

una «época de formas interdependientes»¹⁹. Esto implica no dejar excluidos los derechos de los animales salvajes de la preocupación de una justicia internacional, dado que sus formas de vida, inevitablemente, coexisten con las nuestras en un mundo común.

Cabe matizar que para el derecho vigente de nuestro país, en especial el artículo 610 de nuestro Código Civil, los animales son simplemente *cosas*, con dueño o momentáneamente sin él: bienes objeto de apropiación. Igual que en momentos históricos anteriores los esclavos eran la propiedad de sus amos o las mujeres la propiedad de sus padres o esposos, hoy los animales son propiedad de ciertos sujetos de derecho en las formas que determina el derecho civil. Y por lo que respecta a los animales salvajes, mientras se encuentran en libertad son cosas sin dueño objeto de ocupación. Vivimos en una sociedad en el que la legislación considera que una persona jurídica puede ser una entidad, una fundación o una empresa, pero que un animal sólo es una cosa, un mero objeto corpóreo. Habrá quien aducirá que «lo característico de tener un derecho es que la persona que lo tiene lo puede reclamar»²⁰, es decir, que tenga una cierta voz política. Pero autores como Hans Kelsen, ya han explicado que lo esencial de un derecho no es que su mismo titular pueda reclamarlo, sino que algún sujeto jurídico con capacidad de obrar (que no tiene por qué ser necesariamente el mismo titular) pueda reclamarlo en beneficio del titular. Del mismo modo, afirma Feinberg:

«Sencillamente no es cierto (...) que la capacidad de entender lo que es un derecho y la capacidad de poner en marcha la maquinaria legal por iniciativa propia sean necesarias para la titularidad de un derecho. Si ése fuera el caso, ni los retrasados mentales ni los bebés humanos tendrían derechos en absoluto. (...) Los niños y los retrasados mentales inician acciones jurídicas no por iniciativa propia, sino a través de las acciones de representantes legales que están apoderados para hablar en su nombre. Si semejante situación no encierra ningún absurdo conceptual, ¿por qué lo habría en el caso de que un apoderado representante a un animal?»²¹.

4. La interdependencia invisible de los animales

Más allá de la cohabitación de un espacio común, existen más razones para sustentar la idea de una fraternidad política entre humanos y animales no humanos. La *pólis*, como se ha comentado, es el espacio donde compartimos recursos, ejercemos la funciones vitales básicas, especialmente nos relacionamos estableciendo contactos (directos o indirectos) y, en definitiva, donde todos vivimos sobre una misma tierra y bajo un mismo cielo. Esta consideración nos permite pensar acerca de una *zoopolis*. Pero en esta dimensión territorial no hay fenómenos estáticos, inmutables y permanentes, sino que acontecen constantes procesos dinámicos. La interrelación que se muestra en el espacio común es cambiante, queda inmersa a su vez en una dimensión temporal. Este nuevo vector posibilita los intercambios

19 Calore, G. (1999), «Evolutionary Covenants: Domestication, Wildlife and Animal Rights», en Cohn, P. (ed.), *Ethics and Wildlife*, Lewiston: Melleb Press, pp. 219-263.

20 Tugendhat, E. (1993), *Justicia y derechos humanos*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, p. 15.

21 Citado de Riechmann, J. y Mosterín, J. (1995), *Animales y ciudadanos*, Madrid: Talasa, p. 214. Véase en particular Feinberg, J. (1980), «Human Duties and Animal Rights», en *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press.

y la transformación de los fenómenos. Ello nos aproxima a una comprensión distinta de nuestra relación con el resto de seres vivos: si la *zoopolis* nos da a entender que compartimos el ambiente de un modo unidireccional, una *ecopolis* nos sugiere que las relaciones dentro de un entorno común se dan en múltiples direcciones. Por ejemplo, los plásticos abocados a los océanos y que son consumidos por las ballenas de mar adentro, no sólo ilustra daños lejanos de nuestros actos cotidianos y locales, como ya las éticas de la globalización tratan de explicar, sino que el proceso es más complejo: la asfixia de las ballenas reduce enormemente la cantidad de fitoplancton producido lo cual ralentiza la absorción de CO₂ y favorece el cambio climático²². Como éste, existen numerosos ejemplos que evidencian la urgencia de entender la globalización de un modo interdependiente entre distintas especies y no como si las vidas de los animales importasen simplemente en tanto receptores de nuestras acciones globales. Lo que hagan con sus vidas o lo que les ocurra, también nos afectará a nosotros. En un sentido bastante literal, nuestra vida es su vida, y viceversa. La relación horizontal que mantenemos deja de trazar un límite de alteridad marcado por nuestros cuerpos físicos, para desdibujar dicho límite del organismo individual, dado que compartimos nuestras vidas con una profundidad ecológica que suele pasarnos inadvertida.

Francis Bacon fue uno de los pioneros en impulsar el proyecto ilustrado a partir del cual la razón descomponía las formas de vida con tal de analizarlas, clasificarlas y dominarlas en busca de verdades inductivas. Una metodología que no ha hecho sino fomentar el pensamiento dualista, conquistador y patriarcal en Occidente²³, siguiendo la línea cartesiana, donde todo aquello situado más allá del propio *cogito* se objetiva y reduce. Sin embargo, esta forma de pensar empezó a virar en los años sesenta con el desarrollo de planteamientos que configuraban una revolución holística en la manera de ver la vida²⁴. La hegemonía del reduccionismo y de la especialización predominante de la Época Moderna y de la Ilustración quedaría debilitada por los numerosos estudios que encuentran en la interdependencia la clave ontológica. José Ferrater Mora ya advirtió agudamente esta concatenación sistémica entre el individuo y la realidad al proponer su método integracionista²⁵. Todos estos son enfoques que desde la década de los noventa la ciencia ecológica ha corroborado con el descubrimiento de las cascadas tróficas. Desde la ecología ya no se explica todo desde una perspectiva *bottom-up*, en la que las partes concretas (y bajas de la cadena trófica) se hallan separadas, sino que el *top-down* nos revela la conexión que se aprecia entre todo ser vivo (desde lo alto de la cadena trófica).

Cuando respiramos aire no inhalamos oxígeno porque nuestra capacidad racional así lo merezca, sino que es resultado de la actividad fotosintética de bacterias, algas y de plantas a lo largo de millones de años. Y que la cantidad de fitoplancton y de plantas sea el adecuado para asegurar un ambiente estable y favorable para nuestra existencia estable no es debido a una causa ajena a los millones de animales que existen en el planeta. Las cascadas tróficas producidas por una relación de *top-down* entre los seres vivos, configuran ecosistemas, diseñan geografías y habilitan climas específicos²⁶.

22 Monbiot, G. (2017), *Salvaje*. Madrid: Capitán Swing.

23 Shiva, V. (1995), *Abrazar la vida*, Madrid: Horas y Horas, pp. 46-54.

24 Canadell, À. y Vicens, J. (2004), *La textura de la vida*, Barcelona: Documenta Universitaria, p. 76.

25 Ferrater, J. (1979), *De la materia a la razón*, Madrid: Alianza.

26 Terborgh, J. & Estes, J. A. (ed.). (2010), *Trophic cascades. Predators, prey and the changing dynamics of nature*, Washington DC: Island Press.

Leonardo Boff sintetiza cinco maneras de encadenar y relacionar las realidades del universo entre sí, cinco lógicas que conciben el mundo según: la *identidad*, la *diferencia*, la *dialéctica*, la *reciprocidad*, la *pericorética*. Esta última, la pericorética, remite a la expresión griega de circularidad e inclusión de todas las relaciones y de todos los seres relacionados²⁷. Es la más compleja, pues no excluye lo coyuntural, el tiempo o las contingencias pasajeras, y va en contra de las clásicas inferencias científicas de reducir ordenada y linealmente hacia lo simple. Es una epistemología que pone en juego en todo momento y en todas direcciones el diálogo entre identidad y diferencia, por lo que la interculturalidad se manifiesta en un proceso de constante relación. Lo que Tomás de Aquino definiría como estar sentados en un mismo sitio, insistiendo en «la existencia de unos en otros»²⁸.

En este sentido, el *otro* no es ya plenamente un ente separado biológicamente de nosotros, pero con quien nos podemos encontrar, empatizar, compartir los recursos del entorno y entablar una relación permeada por la cultura pero orgánicamente distanciada. El *otro* es un ente que, de algún modo, está orgánicamente fuera y dentro de nosotros. Aquí la diferenciación humano-animal pasa a ser todavía más irrelevante. La fórmula «yo soy, si tú eres», también trabajada por Franz Hinkelammert, nos indica que el sujeto no aparece en el cálculo de los intereses egoístas en el mundo de la mercancía, sino en la afirmación de la ecodependencia del ser humano: el *tú* de la fórmula puede ser tanto el otro humano como el otro animal y la naturaleza en su conjunto.

«La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad por el globo, es decir, se trata de una responsabilidad global. La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro.

[...]El ser humano está involucrado en esta realidad porque su vida depende de ella. Si esta realidad se hunde, también el ser humano se hunde. El ser humano vive en una *autopoiesis* con la realidad externa, como la llama Humberto Maturana»²⁹.

La manera de relacionarnos con el entorno varía según si la perspectiva reduce el conjunto de un sistema a sus componentes básicos o si, por contra, resalta las propiedades emergentes del sistema. Si consideramos las otras formas de vida como un recurso que podemos tratar como mercaderías explotables, en lugar de como partes de una trama interconectada de la que dependemos, la ética y la política irán en consonancia en sus argumentos. Pero si asumimos una bioética y una biopolítica como disciplinas emergentes que afrontan más adecuadamente la fragilidad del estado de nuestras vidas, nos acercamos a la sensible idea que reconoce la interdependencia y no jerarquiza moral y políticamente con tanta sencillez a los individuos basándose en rasgos menos relevantes (como pudiera ser la condición de racionalidad kantiana). Ello no quiere decir que la razón humana no sea útil para construir una comunidad armónicamente sostenible; lo es, ya por el mero hecho de comprender racionalmente la convivencia ecodependiente que mantenemos con nuestro entorno. Lo que

27 Boff, L. (2002), *Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Madrid: Trotta.

28 Aquino, T. (2010), *Suma Teológica*, I, cap. 42, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 197-204.

29 Hinkelammert, F. (1998), *El grito del sujeto*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, p. 292.

significa es que tal rasgo no es un motivo que justifique un espacio político privilegiado respecto al resto de seres vivos, es decir, una carta de derechos que proporcionalmente a nuestra capacidad de desarrollarnos y realizarnos sea superior a la de los animales no humanos. El término de proporcionalidad es un matiz importante, dado que para el florecimiento de nuestra especie tal vez sea fundamental, por ejemplo, suscribir el derecho a practicar el culto religioso que prefiramos³⁰, el derecho al voto o a la enseñanza, pero semejantes derechos no realzan ninguna capacidad básica de otras especies animales. El tipo de derechos que pueden conferirse a un posible titular depende de las características efectivas que tal criatura posea. Es arduo precisar qué derechos necesita cada especie para su plena realización y, por ende, desde la legislación política, habrán de reconocerse. Cada forma de vida vive su propia individualidad, y por tanto la filosofía moral y la filosofía política requieren del diálogo con biólogos, ecologistas, etólogos y otros expertos para crear un consenso interdisciplinar que sea justo con las capacidades de todas las especies. Este sería un gran paso hacia una justicia interespecífica.

Es un paso, no obstante, que no viene solo. Para ello de partida necesita del apoyo de una serie de derechos compartidos más elementales, como es el de fraternidad entre todas las especies, pues éste nos lleva a preocuparnos por la realización particular de sus vidas mediante el reconocimiento de los otros como hermanos.

En el presente trabajo, más allá de hacer pivotar los derechos animales en base a argumentos como la sintiencia individual³¹, el eje que impulsa la reflexión es la justicia relacional y la del reconocimiento. Los razonamientos que la sostienen no toman el interesante rumbo de indagar en nuestro parentesco genético, como ya han hecho otros autores³². Y no por evitar patinar ante la falacia naturalista, sino porque considero más urgente primar el debate en torno a las condiciones estructurales de convivencia, dado que en el espacio compartido y globalizado cada vez son mayores las capas de vulnerabilidad al ignorarse la interdependencia.

5. La emancipación fraternal y el estructuralismo de la vulnerabilidad

Entre los mismos que defienden unos derechos para los animales no hay univocidad a la hora de asumir que merecen un derecho político a la fraternidad. ¿Para qué ir tan lejos si a nivel conceptual podemos asegurar su bienestar mediante medidas como la compasión, la hospitalidad o la solidaridad? No cualquier persona se siente cómoda tratando al resto de seres humanos como hermanos, razón para no apoyar tampoco la fraternidad con los animales. ¿Acaso no basta con demostrar respeto o con otras formas distributivas o de reconocimiento que, aparentemente, imparten justicia?

30 Este es un ejemplo que James Rachels apunta mientras defiende la extensión del derecho a no ser torturado a toda especie sintiente. Véase Singer, P. y Regan, T. (1989), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, p. 124.

31 Esta probablemente haya sido el punto de partida para reflexionar sobre los derechos de los animales que mayor popularidad ha obtenido las últimas décadas, gracias a los planteamientos de Peter Singer y Tom Regan, entre otros, inspirados por el utilitarismo benthamita.

32 Mosterín J. (2014), *EL triunfo de la compasión*, Barcelona: Alianza, pp. 84-88.

A efectos prácticos, ciertamente lo que busca la fraternidad es el pleno respeto (predicado usualmente con derechos negativos) así como la voluntad de auxiliar y mejorar las condiciones de vida de los individuos, humanos o no, desfavorecidos o en peligro (con derechos positivos). Especialmente si la causa de tal vulnerabilidad es debida a la interacción humana. Y, en este sentido, el respeto o la solidaridad podrían parecer suficientes para garantizar una justicia interespecífica. Sin embargo, en ocasiones hace falta apuntar más alto para crear conciencia, motivar y movilizar hacia el cambio. La fraternidad política reclamada durante la Revolución francesa no es que en sí misma, literalmente, añadiese unos privilegios más ambiciosos que la plena libertad e igualdad política. Sino que sirvió como construcción simbólica que motivaría y empujaría hacia la esas libertades e igualdades que, en realidad, no se estaban haciendo efectivas. Más allá del sentido literal biológico de hermandad, el sentido metafórico añadió una visión que complementaría la aproximación por un mejor reconocimiento de derechos jurídicos para todos.

En concreto, sobre la alternativa de promover la hospitalidad antes que la fraternidad, es menester recordar que la noción de hospitalidad implica una relación donde un anfitrión invita, hospeda, a quien se haya fuera. Sin embargo, no se trata de que los animales estén plenamente fuera de nuestra casa, ya que los límites de la *pólis* son vagos por las razones que aquí se han esbozado y ello dificulta la exclusión tácita de una cierta ciudadanía compartida. Una relación de hospitalidad con los animales no se perturba ante una lógica separatista y fronteriza, sino que puede acomodarse ante fisuras estructurales que desplace el «nosotros» del «ellos».

Asimismo, en contraste con la solidaridad, la fraternidad tiene la ventaja de no conformarse con un trato supeditado al paternalismo entre un individuo superior que controla, en cierto sentido, la vida de otro inferior. La fraternidad brinda a cada uno la posibilidad de desarrollarse de acuerdo a su propia individualidad. En este sentido, Angel Puyol, sobre la distinción entre fraternidad y solidaridad dice:

«En cuanto a la solidaridad propiamente dicha, si bien es cierto que esta idea acoge con facilidad el sentido asistencial de la fraternidad, plasmado en el Estado de bienestar, se desentiende por completo de su sentido emancipador, esto es, de la lucha contra las múltiples formas sociales de exclusión, sumisión, arbitrariedad, discriminación y humillación.

Además, la fraternidad exige que los fraternos se traten entre sí como iguales, como iguales son las hermanas y hermanos de una misma familia, mientras que la solidaridad no se siente incómoda con relaciones asimétricas. Nos solidarizamos con los pobres del tercer mundo, con los desplazados por las guerras y con las ballenas en extinción, pero no cuestionamos la posición privilegiada o los mayores derechos de quienes ejercen la solidaridad»³³.

Entonces, la beneficencia de reducir nuestro trato a ser hospitalarios o solidarios con ellos, no evita la separación asimétrica que operan de fondo, así como tampoco empodera a los animales a través del reconocimiento de unos privilegios que deberían ser iguales a los

33 Puyol, A., *El derecho a la fraternidad*, p. 11, *op. cit.*

nuestros. Parte de los argumentos usados por la ética de la compasión y la ética del cuidado, o por la solidaridad y el paternalismo en filosofía política, se sustentan sobre una concepción de la vulnerabilidad que dificulta afrontar adecuadamente el problema de la justicia.

La posibilidad de un derecho animal a ser tratado fraternalmente supera la interacción asistencial que reduce la vulnerabilidad a una cualidad individual en lugar de estructural. Igual que la ciudadanía no radica en una cualidad de la persona individualmente, sino en una condición del territorio y del entorno (así como de la relación que mantienen los seres vivos con éste), lo mismo ocurre con la vulnerabilidad. Y es que no debemos simplemente reconocer individuos o grupos vulnerables, sino las estructuras que los vulneran. Por ello, considero acertado el planteamiento de pensar en capas de vulnerabilidad³⁴, puesto que supone un refinamiento de la bioética que va más allá de la simple etiqueta o corsé teórico. Es una metáfora que tiene en cuenta el dinamismo y la relacionalidad de los seres.

Así pues, la fraternidad no se entiende aquí como un reconocimiento entre individuos descontextualizados, con indiferencia del lugar en el que viven, *in abstracto* (como podría estipular un modelo contrafáctico rawlsiano). Se entiende, más bien, como un puente que une a los individuos bajo un espacio local. ¿Qué es este espacio que ha de reconocer la política para desarrollar su trato fraternal? La *pólis*, un entorno de ciudadanía. Ahora bien, ¿cómo es ésta? A día de hoy, con fronteras difusas debido a la interdependencia que ha propiciado la globalización y la fragilidad global ante los problemas ecológicos (presentes en todo el globo), nos encontramos ante un marco cosmopolita. Si la fraternidad desempeña su papel, como se ha dicho, entre aquellos que son considerados ciudadanos, que pertenecen a la (*cosmo*)*pólis*, ¿quién se beneficiará más del trato fraternal? Aquellos que cohabiten en la *pólis* pero bajo un manto de vulnerabilidad. No que sean vulnerables por sí solos, sino porque los actuales derechos de igualdad o libertad no les concedan una condición de vida suficiente para su florecimiento, para su emancipación. Aunque todos los seres humanos podemos considerarnos ciudadanos que precisan con cierta urgencia un trato fraternal dada la inestabilidad ecológica en la que vivimos y compartimos, especialmente aquí nos hemos centrado en los animales no humanos. Esto es porque ellos, a pesar de compartir con nosotros esa capa de vulnerabilidad ecológica e interdependencia (hecho que les hace pertenecientes a la misma comunidad política), sus derechos son escasamente reconocidos. Esto es porque ellos, aun siendo nuestros conciudadanos, son tratados como si su relación con el entorno fuera menos importante que la nuestra.

6. Conclusión: ¿exigir fraternidad interespecífica es demasiado?

En los años 50 Hannah Arendt ya afirmaba que la solidaridad de la humanidad podía terminar siendo un peso insoportable, de manera que un altruismo cósmico derivase en la apatía política, un nacionalismo partidario del aislamiento político o una rebelión desesperada contra todos los poderes³⁵. En el presente, nuestras intervenciones sobre el medio afectan a la comunidad entera de vida sobre la tierra, lo cual exige una perspectiva universal

34 Luna, F. (2011), «Vulnerabilidad: un concepto muy útil. Abandonando los “corsés teóricos”», *Revista Redbioética/UNESCO*, año 2, vol. 2, nº 4, pp. 85-90.

35 Arendt, H. (1993), *La condición humana*, Barcelona: Paidós.

de responsabilidad. Ulrich Beck ya ha sostenido que esta situación compartida de riesgo global trasciende el poder decisivo de los Estados nacionales e implica la supresión de las fronteras entre el hombre, la bestia y las plantas³⁶. Esto puede llevar la comunidad de la Tierra postulada por Aldo Leopold a su actualización política y moral. Además, diversos autores expanden los deberes no sólo hacia los seres no humanos, sino también hacia las generaciones futuras, protegiendo así una justicia intergeneracional³⁷.

¿Pero este deber universal no va en detrimento del objetivo propio del cosmopolitismo ecológico? Al no hallar fronteras que acoten nuestra responsabilidad, ¿una presunta fraternidad universal no resulta poco pragmática? Pensar que todo ser vivo (y aún por nacer) tiene unos derechos que debemos respetar, ¿no abruma nuestro sentido ético y hace infértil la legislación política? Es cierto que la aproximación a una justicia universal tal y como auguraba Arendt puede contraer una serie de lamentaciones y desmotivaciones empáticas dada la inmensa complejidad del contenido incluido en el círculo moral. Alasdair MacIntyre también ha argumentado desde el comunitarismo la imposibilidad efectiva de establecer un acuerdo universal³⁸. Y hay filósofos, como Fernando Savater, que se han enrocado en el argumento de que dada nuestra capacidad racional de someter las pautas motivacionales o de conducta de forma pre-reflexiva a la crítica y la revisión, y crear nuevas formas de conducta, nos separa un abismo ontológico respecto al resto de especies que puede justificar un trato diferenciado³⁹. Así, se preguntan: ¿por qué invertir esfuerzos y exigencias en otras especies cuando el ser humano ya padece suficientes injusticias merecedoras de atención?

Ante las críticas que sugieren sesgar derechos y deberes con pretensiones interespecíficos o universales, dadas las dificultades de aplicación efectiva, quiero concluir exponiendo tres breves razones de por qué pensar en pos de una fraternidad política que vaya más allá de nuestros allegados humanos no es una idea descabellada:

Primero, todos los derechos son *prima facie*. Esto implica que los derechos no suponen una igualdad efectiva y que, a la práctica, chocan constantemente entre sí. Pero la existencia de conflictos entre derechos no anula la importancia de los mismos a la hora de tratar injusticias⁴⁰.

Segundo, la moral ha de ser elástica. La razón instrumental no es el único uso de la capacidad intelectual del ser humano. Albergamos también la razón simbólica y cordial y el uso de todos nuestros sentidos corporales y espirituales. Como dice Leonardo Boff, «junto al *logos* (razón) está el *eros* (vida y pasión), el *pathos* (afectividad y sensibilidad) y el *daimon* (la voz interior de la naturaleza). Conocer no es sólo una forma de dominar la realidad. Conocer es entrar en comunión con las cosas»⁴¹. Entonces, debería ser misión de la filosofía, del amor por el saber, esforzarse por extender el círculo de la moral.

Y tercero, es complicado, pero no imposible: hay estrategias para fomentar el contagio emocional, la empatía. Un contacto local que visibilizara las condiciones en las que se

36 Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo*, Barcelona: Paidós, p. 66.

37 Autores como Andrew Dobson, Edith Weiss, Bryan Norton, Jörg Tremmel y Jorge Riechmann, son algunas de las voces representativas en esta cuestión.

38 MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.

39 Savater, F. (2011), *Tauroética*, Madrid: Turpial, p. 29.

40 Mosterín, J. y Riechmann, J., *Animales y ciudadanos*, p. 148, *op. cit.*

41 Boff, L., *Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, *op. cit.*

encuentran los animales en laboratorios, granjas industriales o mataderos, por ejemplo, podría ser una manera de sensibilizarnos por los millones de individuos que son explotados sin que reciban el más mínimo tacto fraternal. En cuanto a los animales salvajes más alejados de los núcleos de nuestras ciudades, hay métodos que consisten en colocar cámaras u otros medios ocultos para detectarlos sin que se interfiera apenas en su estilo de vida. A partir de ahí, el aprendizaje por sus formas de desenvolverse en el mundo, la pura admiración estética de las distintas formas de vida, pueden inhibir un tanto el prejuicio antropocentrista.

Referencias

- Aquino, T. (2010), *Suma Teológica*, I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (1993), *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (2004), *Política*, Madrid: Tecnos.
- Beck, U. (1998), *La sociedad del riesgo*, Barcelona: Paidós.
- Bentham, J. (1982), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London: Methuen.
- Boff, L. (2002), *Grito de la Tierra, Grito de los Pobres*, Madrid: Trotta.
- Calore, G. (1999), «Evolutionary Covenants: Domestication, Wildlife and Animal Rights», en Cohn, P. (ed.), *Ethics and Wildlife*, Lewiston: Melleb Press, pp. 219-263.
- Canadell, À. y Vicens, J. (2004), *La textura de la vida*, Barcelona: Documenta Universitaria.
- Domènech, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona: Crítica.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2018), *Zoópolis*, Madrid: Errata Naturae.
- Feinberg, J. (1980), «Human Duties and Animal Rights», en *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press.
- Ferrater, J. (1979), *De la materia a la razón*, Madrid: Alianza.
- Hinkelammert, F. (1998), *El grito del sujeto*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hribal, J. (2014), *Los animales son parte de la clase trabajadora*, Madrid: Ochodoscuatro.
- Luna, F. (2011), «Vulnerabilidad: un concepto muy útil. Abandonando los “corsets teóricos”», *Revista Redbioética/UNESCO*, año 2, vol. 2, n° 4, pp. 85-90.
- MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
- Marx, K. (1990), *Capital*, Nueva York: Penguin Classics, vol. 1.
- Monbiot, G. (2017), *Salvaje*. Madrid: Capitán Swing.
- Mosterín, J. y Riechmann, J. (1995), *Animales y ciudadanos*, Madrid: Talasa.
- Mosterín J. (2014), *El triunfo de la compasión*, Barcelona: Alianza.
- Pelluchon, C. (2018), *Manifiesto animalista. Politizar la causa animal*, Barcelona: Reservoir Books.
- Puyol, A. (2017), *El derecho a la fraternidad*, Madrid: Catarata.
- Rowlands, M. (2009), *El Filósofo y el lobo*, Barcelona: Seix Barral.
- Savater, F. (2011), *Tauroética*, Madrid: Turpial.
- Shepard, P. (1997), *The Others: How Animals Made us Human*, Washington DC: Island Press.
- Shiva, V. (1995), *Abrazar la vida*, Madrid: Horas y Horas.

- Silvers, A. y Francis, L. (2005), «Justice through Trust: Disability and the “Outlier Problem” in Social Contract Theory», *Ethics*, 116, pp. 40-76.
- Singer, P. y Regan, T. (1989), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Singer, P. (2011), *Liberación animal*, Madrid: Taurus.
- Smith, A. (2011), *La riqueza de las naciones*, Madrid: Alianza.
- Terborgh, J. & Estes, J. A. (ed.). (2010), *Trophic cascades. Predators, prey and the changing dynamics of nature*, Washington DC: Island Press.
- Tugendhat, E. (1993), *Justicia y derechos humanos*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

