

LAS FORMAS DE LA FRATERNIDAD

Sergio Ortiz Leroux
(coordinador)

Este libro ha sido financiado por el Proyecto de Investigación Científica Básica SEP-CONACYT: “Los límites de la confianza: justicia, derecho y cultura cívica”, núm 134051, encabezado por el Dr. Carlos Pereda.

PRESENTACIÓN

I

La fraternidad es el valor olvidado de la famosa triada de la Revolución francesa de 1789. Mientras la igualdad y la libertad fueron objeto y pretexto de acalorados debates ideológicos entre izquierdas y derechas; de rebeliones, revueltas y revoluciones entre grupos y clases sociales antagónicas; y de múltiples traducciones normativas y empíricas en constituciones políticas, instituciones estatales y políticas públicas de países de Europa y América Latina durante los siglos XIX, XX y principios del XXI; el principio de la fraternidad, en cambio, pasó prácticamente desapercibido. ¿Cuáles fueron las razones de esta amnesia colectiva? ¿Qué queda hoy en día de la fuerza simbólica de la fraternidad? ¿Acaso la fraternidad es un principio político que no puede saciar la distancia entre su vigoroso horizonte normativo y sus escasas realizaciones prácticas? Los autores del presente libro exploran las fuentes y razones de este singular olvido con el propósito de reflexionar sobre las fortalezas y debilidades, los alcances y límites que enfrentan —tanto en la teoría como en la práctica— las formas de la fraternidad en las sociedades de nuestro tiempo.

Ningún espíritu nostálgico se esconde detrás de los trabajos que se reúnen en este volumen colectivo. La vuelta a la fraternidad que realizan los autores y las autoras de los diferentes capítulos de este libro no está motivada por la melancolía o, en su caso, la rabia acumulada y provocada por la pérdida, aparentemente irreparable, de una suerte de Arcadia en el laberinto complejo de la historia. Por el contrario, en el camino

de gestación de este trabajo fueron más las dudas, las preguntas, las sospechas y las conjeturas -y menos las certezas y las creencias-, las que estimularon la reflexión crítica y plural sobre la fraternidad y sus formas. Flaco favor se le puede hacer a un valor o principio político, como el de la fraternidad, que estudiarlo desde una mirada condescendiente, dogmática o poco crítica.

Por lo tanto, el eventual lector podrá encontrar en este libro algunas respuestas sugerentes, oportunas y necesariamente provisionales a preguntas y preocupaciones como las siguientes: ¿Qué es la fraternidad y cuáles son sus formas más comunes en la actualidad? ¿Cuáles son las fuentes teóricas e históricas del principio revolucionario de fraternidad? ¿Es la fraternidad un valor subsidiario de los principios políticos de igualdad y libertad? ¿Cuáles son las dificultades y problemas que enfrenta la fraternidad, un principio político tradicional y unificador, para realizarse en el horizonte de sociedades modernas, plurales y estructural y funcionalmente diferenciadas? ¿Cómo puede vincularse la noción de fraternidad con los conceptos similares de amistad cívica o solidaridad? ¿Qué lugar ocupa la fraternidad en los programas políticos democráticos y republicanos? ¿Qué papel puede jugar la idea de fraternidad en el contexto de sociedades hiper-individualistas en las que el sentido de lo común se ha venido erosionando a la luz de la puesta en escena de las políticas neoliberales?

Diferentes trayectorias profesionales y perspectivas disciplinarias se cruzaron en la manufactura de esta empresa colectiva. La fraternidad, al igual que otros conceptos próximos como los de hermandad, amistad y solidaridad, fue sometida a la prueba de fuego de los métodos y paradigmas de la Historia y la Filosofía, la Sociología y la Ciencia Política, la Antropología y la Economía. Por las páginas de este libro desfilan pensadores clave de la teoría política antigua, moderna y contemporánea; enfoques liberales, libertarios, socialdemócratas y marxistas; y miradas esperanzadas o desencantadas sobre la política, que, en su conjunto, pretenden resolver el enigma de un olvido más que presente o de una presencia más que olvidada. El resultado de semejante osadía o, mejor dicho, despropósito, es un libro polifacético, pero al mismo tiempo vital, que se encuentra a caballo entre el ensayo cultural y el *paper* académico, entre el ejercicio lúcido y lúdico que está dirigido al gran público y el trabajo riguroso y profesional que tiene como principal destinatario a los estudiantes, profesores y especialistas. Serán esos potenciales lectores, los que podrán apreciar sus eventuales méritos.

II

La estructura general de la obra se ajusta a una distinción muy sencilla: la primera parte, denominada “Teoría y crítica de la fraternidad”, ofrece una aproximación teórica y, al mismo tiempo, crítica a la noción de fraternidad: sus fuentes históricas, teóricas e ideológicas; sus cambios y continuidades en las sociedades contemporáneas; sus problemas y dificultades para ajustarse a los códigos indeterminados de la política y lo político, etcétera. En general, pueden identificarse dos grandes posturas alrededor de esta noción de matriz revolucionaria: por un lado, quienes destacan la relevancia o trascendencia de la fraternidad tanto en el terreno de las teorías o ideologías sobre la política como en el campo de las prácticas políticas realmente existentes en Europa y América Latina; y, por el otro, quienes advierten los peligros o los riesgos que conlleva el adoptar una idea orgánica y tradicional de fraternidad que resulta incompatible con los supuestos pluralistas de las sociedades modernas y contemporáneas. A favor y en contra de la fraternidad (“Whith or Without You”, como se titula la famosa canción de la banda de rock irlandesa U2, aparecida en el álbum de 1987 *The Joshua Tree*), se ofrecen no pocos argumentos para justificar su indudable vigencia o su inevitable caducidad en la actualidad.

“Miradas, formas y fronteras de la fraternidad” es el título que agrupa los trabajos reunidos en la segunda parte de este libro. Se trata, como el nombre lo indica, de un conjunto de textos que ofrecen miradas distintas y quizá también encontradas sobre la fraternidad, sea considerada ésta como un principio, valor o virtud pública. Las formas de la fraternidad pasan por el rasero de la crítica de grandes filósofos(as) de la política y de la sociedad contemporánea, como Seyla Benhabib, Étienne Balibar o Hannah Arendt, quienes reflexionan sobre las condiciones de posibilidad para recuperar hoy en día a la fraternidad como un referente teórico con sentido y utilidad. Al mismo tiempo, los sueños de la fraternidad son contrastados con las premisas de dos teorías políticas distintas pero no necesariamente distantes: la teoría democrática y la tradición republicana. A partir de los binomios “fraternidad/democracia” y “fraternidad/república”, entre otros, es posible delimitar las fronteras simbólicas y fácticas de la propia fraternidad.

No quisiera concluir este apartado sin recordar o, más bien, reconocer que el origen lejano de este libro no es casual ni fortuito. Las preocupaciones y, sobre todo, las fraternales discusiones sobre la fraternidad y

sus formas nacieron en el seno del Seminario Permanente del Proyecto de Investigación Científica Básica SEP-CONACYT: “Los límites de la confianza: justicia, derecho y cultura cívica”, núm. 134051, dirigido por el Dr. Carlos Pereda, investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco, a nombre del Grupo de Investigación de Teoría y Filosofía Política de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, toda la confianza que Carlos Pereda ha depositado en todos y cada uno de los miembros de nuestro grupo de investigación. También quiero agradecer a las autoridades y personal administrativo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, especialmente al Dr. Pedro Stepanenko Gutiérrez, director del instituto, por todo el interés mostrado para la publicación y difusión de esta obra editorial.

Para terminar, presento a continuación una breve síntesis de los contenidos que alimentan esta rica obra colectiva.

III

Teoría y crítica de la fraternidad

Amalia Amaya, en el trabajo “La relevancia de la fraternidad”, presenta una reflexión teórica y al mismo tiempo panorámica sobre este singular concepto a fin de abogar por la necesidad de reinsertarlo en el lenguaje de la filosofía política contemporánea. Para cumplir este objetivo, la autora examina algunas de las razones por las cuales el concepto de fraternidad ha sido secularmente relegado en el pensamiento filosófico contemporáneo, provocando que el espacio teórico de la fraternidad haya sido ocupado por otras nociones políticas menos problemáticas tales como “amistad”, “solidaridad”, “comunidad” y “reconocimiento”. No obstante este desplazamiento, existen algunas aproximaciones a la idea de fraternidad en la teoría política contemporánea, que, según Amaya, vale la pena destacar: las concepciones liberales (Rawls y Dworkin), republicanas (Doménech), socialistas (Cohen) y cristianas sobre la fraternidad. Aproximaciones que pueden proporcionar un buen punto de partida para identificar y diferenciar, en términos generales, tres dimensiones o facetas de la fraternidad como principio, ideal o virtud pública: *a)* la dimensión comunitaria; *b)* la dimensión afectiva, y *c)* la dimensión práctica.

En el ensayo, “Contra la fraternidad”, Enrique Serrano Gómez sostiene que la fraternidad, como cualquier otro valor político, requiere ser pensada de manera crítica y distante si es que se quiere entender el papel complejo que juega este valor en las relaciones sociales. A partir de la distinción entre la fraternidad particularista, sustentada en una identificación afectiva inmediata, propia de las sociedades tradicionales, y la fraternidad universalista, caracterizada por la mediación de la legalidad, propia de las sociedades modernas, Serrano Gómez reflexiona sobre las dificultades para transitar de la forma particularista a la forma moderna de la fraternidad, pues en ello se encuentra involucrado el problema de la modernización de las relaciones sociales. Para dar cuenta de este campo problemático, el autor toma como guía las teorías de David Hume y Adam Smith, quienes sostienen que el desarrollo de las sociedades modernas implica un cambio radical en el contenido de las normas morales. Transformación que, a grandes rasgos, supone el paso de una fraternidad particularista y tradicional a una fraternidad universalista y moderna, la cual, a través de la mediación de la legalidad, pueda hacerse cargo de la pluralidad y el conflicto sociales característicos de las sociedades modernas.

Andrés de Francisco, en el texto “El incierto futuro de la fraternidad”, señala que el principio de fraternidad añade algo nuevo a las ideas de libertad e igualdad, pues moviliza emociones diferentes. Mientras la igualdad liga a los individuos a partir del orgullo, y la igualdad mediante la indignación, la comunidad fraternal asocia a los individuos ante todo por la empatía: la capacidad de ponerse en la piel de los otros. Esa empatía, que se expresa en un primer momento en la familia, enfrenta grandes dificultades para recrearse a un nivel superior al familiar, donde la existencia de la libertad burguesa aparece ligada al individualismo competitivo del mercado. A partir del análisis de la división del trabajo capitalista de *El Capital* de Marx, el autor sostiene que en la sociedad moderna en su fase capitalista existe una letal mezcla de despotismo y arbitrariedad que conspiran contra la fraternidad. De ahí que la fraternidad moderna sólo será posible sobre la base de la libertad real del mundo del trabajo y de la intervención de un Estado democrático y fuerte que sea capaz de ejecutar esa forma de fraternidad.

En el trabajo, “La fraternidad como problema político. ¿Cemento y disimulación de la reproducción social?”, Israel Covarrubias advierte que la fraternidad y sus prácticas se fundan como acontecimiento político en una presunción normativa que termina por legitimarla y reprodu-

circa en el horizonte político de la modernidad. Esta arrogancia le permite a la fraternidad presentarse como un evento positivo y, sobre todo, necesario para limar y construir un *campo compatible* mediante la fraternización con el otro. A partir de esta operación normativa, Covarrubias pasa lista a los problemas históricos que deja entrever la fraternidad como problema político y advierte las tensiones analíticas que aparecen entre el campo de universalización de la política y el campo de singularización de lo político. El autor recurre a las nociones o figuras de exclusión, sacralidad y misterio de la conjugación para advertir el aparente callejón sin salida que se produce en la relación de la política de la fraternidad con lo político de sus prácticas cotidianas. Esta clave de lectura es el pretexto que utiliza el autor para discutir una serie de fenómenos, como la mafia, donde es claro que la visibilidad y el éxito que importan como cemento de la sociedad se debe a un juego, muchas veces secreto, de fraternización disimulada.

Arturo Santillana Andraca, en el ensayo “La fraternidad como heterotopía política”, explora la relación entre la fraternidad y la política. Contra la emblemática reivindicación de la fraternidad en el ámbito político que hiciera la Revolución francesa, Santillana Andraca asegura, en cambio, que la fraternidad solo puede cultivarse fuera de la política. Subraya que la fraternidad se apoya en sentimientos de proximidad, solidaridad y acompañamiento, mientras que la política se caracteriza por la disputa por el poder y la búsqueda de acuerdos. Y así sugiere que la manera más adecuada de entender la fraternidad en relación con la política es acudiendo a la noción foucaultiana de “heterotopía”. Para el autor, la fraternidad, lejos de ser la utopía en la que desaparece el conflicto político y las relaciones humanas son en realidad irrealizables, es una forma de heterotopía, es decir, un espacio provisional y realizable en el que sería posible construir sueños y relaciones diferentes lejos de la rutina y de la normalidad de la vida cotidiana. Espacio que puede convertirse en un hontanar de crítica y libertad de la propia política.

Miradas, formas y fronteras de la fraternidad

Frederick Neuhouser, en el trabajo “Fraternidad, Rousseau y la película *Rojo* de Kieślowski”, sugiere una manera de pensar la fraternidad que confirme su potencial para resistirse a ser unificada con las formas del capitalismo y que, igualmente, complemente las interpretaciones de li-

bertad e igualdad que apuntalan a la democracia liberal. La fraternidad, entendida a partir del ideal de “mantenerse unidos”, puede hacer compatibles, según Neuhouser, los tres valores de la Revolución francesa. Para cumplir este cometido, el autor lleva a cabo un interesante diálogo entre los temas tratados en la película *Rojo* del director de cine Krzysztof Kieślowski y las ideas republicanas sostenidas por el pensador Jean Jacques Rousseau a fin de formar una teoría sobre qué es la fraternidad, por qué es importante y cuáles condiciones sociales y políticas son necesarias para lograrla. Tanto en la película del director polaco como en el pensamiento del autor ginebrino, según Neuhouser, aparecen preocupaciones comunes que pueden ser leídas desde el faro libertario de la fraternidad: la vulnerabilidad compartida de los seres humanos; la piedad como atributo de las personas; las formas de dependencia entre los hombres; la estrecha relación entre libertad, igualdad y dependencia; y el papel de las instituciones y de la educación doméstica en la creación de las condiciones previas y afectivas de la democracia.

En el texto, “El ‘otro generalizado’ y la fraternidad desde la mirada de Seyla Benhabib”, Concepción Delgado Parra analiza la distinción entre la fraternidad y la amistad a partir de la mirada de la filósofa turco-estadounidense Seyla Benhabib. Si bien esta distinción no se discute directamente en su obra, sí es posible, asegura Delgado Parra, rastrear el sentido de la fraternidad en su analítica del “otro generalizado” frente al “otro concreto”, cuyo desarrollo constituye uno de los modelos de identidad más importantes de la filosofía política contemporánea. Para cumplir este propósito, la autora reconstruye, en un primer momento, la crítica que Benhabib elabora al universalismo tradicional que subyace en la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas, de la que hace emerger su planteamiento del *universalismo interactivo* que fungirá como telón de fondo para discutir las figuras del “otro generalizado” y el “otro concreto”. Posteriormente, Delgado Parra presenta los argumentos que conducen a la afirmación de que el “otro generalizado” constituye el lugar de la fraternidad. El colofón de esta travesía intelectual es la mediación que se abre para pensar el vínculo entre fraternidad y amistad a través de la figura arendtiana, recuperada por Benhabib, del “derecho a tener derechos”.

Fernando Lizárraga, en el trabajo “De la fraternidad a la propiedad y viceversa. Reflexiones en torno a la *igualibertad* de Étienne Balibar”, recupera la proposición de *igualibertad* del filósofo marxista francés Étienne Balibar con el objeto de dibujar una novedosa tipología de los campos

ideológicos modernos, dentro de la cual encuentra un lugar muy preciso otro de los pilares de la Revolución francesa: la fraternidad. La ecuación *igualibertad*, síntesis de la libertad y la igualdad, siempre aparece mediada por un tercer término que la organice, que puede ser la fraternidad o la propiedad. A la luz de esta tipología balibariana, el autor reflexiona sobre el lugar que ocupa el principio de fraternidad en el pensamiento de autores clave de la filosofía política contemporánea, como John Rawls, el gran igualitarista liberal, y Gerald A. Cohen, un destacado marxista analítico. Así, mientras Rawls se mueve desde la fraternidad hacia la propiedad, Cohen recorre el camino inverso y rectifica, por medio de un principio comunitario (fraterno), las desigualdades que la auto-propiedad genera.

En el ensayo, “*Amor mundi* y amistad cívica. Reflexiones sobre la posibilidad del juicio político”, María Teresa Muñoz Sánchez recupera la categoría clásica de *philia politiké*, “amistad cívica” o “respeto” con el propósito de sostener la idea de que el juicio político, en tanto que capacidad para la acción deliberativa que constituye el espacio público, tiene como condición de posibilidad a la propia amistad cívica. Para ello, la autora vincula la concepción de amistad cívica heredada de Aristóteles con la noción arendtiana de *amor mundi*. Se trata, entonces, de desvincular la noción de amistad cívica de toda relación con el ámbito privado, a fin de vincularla con el sentimiento de respeto y de mundo común. Mundo que compartimos con otros y en el que construimos nuestra identidad como ciudadanos. A partir de estas coordenadas, Muñoz Sánchez defiende la tesis de que la acción humana en el espacio público y el discernimiento solo son posibles si suponemos un principio de unión de la comunidad que no puede ser otro más que la amistad cívica. Principio que la autora retoma de Hannah Arendt, especialmente de la recuperación que ella hace del juicio reflexivo kantiano.

Claudia Galindo Lara, en el texto “Amistad ciudadana: el sentido de la fraternidad en la política”, explora algunas de las razones por las cuales la idea de fraternidad fue relegada tanto en los debates filosóficos como en la experiencia política. Dos acepciones, por lo menos, se encuentran en el origen del término fraternidad: la idea de hermandad, en donde todos son hijos de Dios y, por tanto, hermanos; y la noción de amistad cívica o amistad ciudadana, que constituye un vínculo legitimador de la comunidad frente al poder político. La autora recurre a la idea de fraternidad que remite al sentido político de amistad cívica con el objeto de analizar, por un lado, el proceso de vaciamiento político del ideal de fraternidad en las sociedades actuales, caracterizadas por una crisis

de la política y de sus instituciones, y de revisar, por el otro, el *revival* de la idea de amistad cívica en algunos teóricos políticos de la actualidad como Bauman, Arendt y Morin. En estos autores, según Galindo Lara, se pueden encontrar elementos teóricos que contribuyan a renovar el ideal de amistad cívica y, con ello, rescatar la fraternidad como elemento inherente al despliegue de la política en clave democrática.

En el trabajo, “Democracia y fraternidad. Dificultades, deseos y tensiones”, Víctor Hugo Martínez González sostiene que la fraternidad y la democracia mantienen entre sí una relación tensa difícil de superar. Cuatro momentos pueden ilustrar los conflictos que existen entre la democracia y la fraternidad: *a)* la tensión entre dos universos conceptuales ontológicamente distintos; *b)* las trayectorias históricas discordantes entre ambas nociones; *c)* la problemática institucionalización política de ambos valores; y *d)* la tensión entre la expresividad individual y sus breves para reconcentrarse alrededor de un proyecto colectivo. Martínez González explora las fuentes conceptuales, históricas, institucionales y expresivas que han obstruido una relación fluida entre la democracia y la fraternidad con el propósito de ensayar algunas razones por las cuales estas tensiones no han podido superarse en el presente. Los idearios de la democracia y la fraternidad, concluye el autor, han seguido rumbos fatalmente distintos porque ambos han estado privados de las condiciones fácticas que facilitarían una convergencia deseable.

Ángel Sermeño Quezada, en el texto “Sobre fraternidad y republicanismo cívico en el debate democrático del presente”, reflexiona sobre la posibilidad de recuperar el sentido y el valor de la fraternidad en el discurso democrático contemporáneo, especialmente en un momento —como el actual— en el que atravesamos por una suerte de “epidemia” de desafección política y desencanto ciudadano. Para cumplir esta tarea, el autor recurre a la tradición del pensamiento republicano, la cual proporciona criterios históricos y teóricos para delimitar críticamente la categoría de fraternidad. En concreto, Sermeño Quezada pasa lista a la lectura republicana de la igualdad política desde el valor de la fraternidad y a la importancia de la fraternidad, entendida como virtud cívica republicana, en la revitalización de la participación política ciudadana. En el primer tema, el autor se auxilia de la teoría republicana y socialista de Antoni Doménech, especialmente revisa su conocido libro: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*; en el segundo, se apoya en las fuentes clásicas (Aristóteles) y las corrientes contemporáneas (liberales, comunitaristas y republicanas)

que alimentan la reflexión política sobre las virtudes cívicas necesarias para fortalecer el ejercicio democrático de la ciudadanía.

En el ensayo, “República y fraternidad: convergencias y divergencias”, Sergio Ortiz Leroux delibera sobre las condiciones de posibilidad para fundamentar el origen y el sentido de un orden civil a partir de las premisas básicas de la idea de fraternidad, poniendo énfasis en el papel que puede (y no puede) jugar la noción de fraternidad en el proceso de integración y consolidación de una República democrática y moderna. Para el autor, el pueblo republicano no es una comunidad natural de sangre, raza, clase o género, sino es una sociedad artificial y plural de ciudadanos que se reconocen iguales gracias a la ley. De ahí que existan no pocas dificultades para hacer converger al programa republicano con el ideal de fraternidad, entendido éste primordialmente como una metáfora conceptual que tiene como referente a la familia. Sin embargo, la noción de fraternidad puede resultar compatible con el programa republicano, sostiene Ortiz Leroux, si se toma distancia de la metáfora de la familia como seña de identidad exclusiva de la fraternidad y se comienza a pensar a ésta como una modalidad de virtud cívica necesaria para la consolidación de la República.

Rafael Enrique Aguilera Portales, en el trabajo “La solidaridad: un valor más allá de la fraternidad”, señala que la fraternidad se enmarca en dos grandes tradiciones de pensamiento político y jurídico distintas y antagónicas: el paradigma cooperativo-competitivo y el paradigma conflictivo de la política. Para el enfoque cooperativo-competitivo, representado por pensadores como Rousseau, Kant, Hegel y Marx, el objetivo de la política es mantener un orden distributivo mediante la vía democrático-consensual. Para el segundo paradigma, representado por autores como Maquiavelo, Grocio, Puffendorf, Montesquieu y Adam Smith, la política tiene como objetivo conseguir y ejercitar el poder institucional. Aguilera Portales reconstruye estas tradiciones y concluye que el principio de la fraternidad como programa político resulta demasiado vago y tenue, ya que reproduce los viejos esquemas sociales y políticos (sangre, tierra, raza, amor, familia, trabajo, etcétera), por lo que debe ser sustituido en la modernidad por el principio de solidaridad, entendido como un tipo de virtud pública y cívica fundamental. Según el autor, la solidaridad es un valor y principio básico de nuestros Estados democráticos y sociales de derecho.

Sergio Ortiz Leroux

I
TEORÍA Y CRÍTICA
DE LA FRATERNIDAD

LA RELEVANCIA DE LA FRATERNIDAD

Amalia Amaya

El concepto de fraternidad tiene una fuerte carga emotiva y ha sido usado retóricamente tanto en la teoría como en la acción política para distintos fines, en ocasiones, radicalmente opuestos. Al servicio tanto del nacionalismo como del humanismo cosmopolita, de visiones tradicionalistas como revolucionarias, bastión del pensamiento político cristiano, comunista y anarquista, central en los movimientos por los derechos civiles y el movimiento obrero, consigna usada en los partidos, los sindicatos, los ejércitos, las fábricas o las minas, la idea de fraternidad tiene una gran potencia politizadora. No obstante, su papel en la teoría política contemporánea ha sido marginal, habiendo recibido una atención mucho menor que las otras dos grandes ideas consagradas en el *slogan* de la Revolución francesa: la libertad y la igualdad.

El objetivo de este trabajo es contribuir a la reflexión teórica en torno a este concepto y abogar por la necesidad de reinsertar el mismo en la teoría política contemporánea. La estructura de este trabajo es la siguiente: en la primera sección, examinaré algunas de las razones por las cuales el concepto de fraternidad ha sido secularmente relegado en el pensamiento filosófico. En la segunda sección, discutiré brevemente algunas de las aproximaciones en filosofía política contemporánea que se han ocupado, en alguna medida, del concepto de fraternidad. En la tercera sección, esbozaré un análisis del concepto de fraternidad, diferenciándolo de otros conceptos afines en teoría política. En la cuarta sección, planteo una serie de cuestiones que un desarrollo teórico de la fraternidad como ideal político habría de abordar. Concluyo con algunas con-

sideraciones generales acerca de la posibilidad de atacar los retos que presenta el estudio de la fraternidad y la relevancia que embarcarse en el mismo tiene para la filosofía política contemporánea.

El extrañamiento de la fraternidad

La idea de fraternidad tiene una larga historia —interrumpida abruptamente hace ya más de dos siglos. El concepto parece tener una proveniencia medieval, ya que se asocia con las corporaciones de comerciantes y artesanos del Antiguo Régimen.¹ Es también posible establecer ciertos vínculos entre el concepto de fraternidad y los términos griegos de *philadelphia* y *philia*, que adquirieron una función ético-política de mano de los estoicos en el periodo helenístico. La *philadelphia*, la fraternidad estoica, sirvió de base a la fraternidad cristiana, cuyo núcleo es el amor agápico. El concepto moderno, laico, de fraternidad, en cuya gestación tuvieron una importancia singular los masones, se asocia generalmente con la trilogía revolucionaria «Libertad, igualdad, fraternidad», aunque la fraternidad no figuró en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y se incorporó al *slogan* tardíamente, en 1793.² La fraternidad fue un concepto clave en la Revolución de 1848, ya que apareció por primera vez en un texto constitucional.³ Tuvo también un papel fundamental en los albores del movimiento obrero y formó parte de los primeros programas socialistas y anarquistas, para desaparecer progresivamente de la discusión política en la segunda mitad del siglo XIX.

¿Qué puede explicar el extrañamiento de un concepto, como el de fraternidad, que fue considerado como central en los movimientos políticos e idearios revolucionarios más significativos de la historia moder-

¹ Sobre la historia del concepto de fraternidad, ver Hobsbawm (1975), Conill (2003) y Doménech (1993).

² Acerca del concepto de la fraternidad y su función en la Revolución francesa, ver Ozouf (1989) y David (1987).

³ La fraternidad ha tenido desde entonces cierto reconocimiento constitucional, apareciendo en el preámbulo de la Constitución francesa de 1848, en el preámbulo y el artículo 51 de la Constitución de la India, así como en textos de derecho internacional como el artículo 1º de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Ver Shetty y Sanyal (2011). Ver también Gonthier (2000), quien sostiene que la Carta Canadiense de Derechos y Libertades, a pesar de no mencionar explícitamente la fraternidad, la misma se encuentra implícitamente reconocida en la misma así como en diversas ramas del derecho canadiense.

na? Es instructivo, me parece, indagar las razones por las cuales este concepto ocupa un lugar marginal en el debate político contemporáneo. En primer lugar, la fraternidad, con su énfasis en la comunidad, parece estar en tensión con el individualismo característico de la tradición liberal dominante.⁴ En segundo lugar, y de manera relacionada, la fraternidad encaja mal con el lenguaje de los derechos en el que se han trasladado de manera privilegiada las demandas expresadas por la libertad y la igualdad.⁵ En tercer lugar, la fraternidad expresa un tipo de vínculo social que no parece ser factible en las sociedades contemporáneas de gran escala.⁶ En cuarto lugar, mientras que la igualdad y la libertad pueden alcanzarse por medios jurídicos y reformas políticas, no resulta sencillo vislumbrar cuáles serían los mecanismos institucionales adecuados para implementar los ideales de la fraternidad.⁷ La fraternidad parece, en este sentido, situarse irremediabilmente en el terreno de la utopía. En quinto lugar, y en estrecha conexión con lo anterior, intentos por trasladar la fraternidad al terreno de la práctica tienen no sólo un aire de irrealidad sino que aparecen bajo el signo de la coacción, el totalitarismo y el terror revolucionario. Pertenece, en este sentido, no a la historia del pensamiento utópico, sino distópico.⁸ En sexto lugar, la fraternidad parece tener una dimensión afectiva y resulta, por ello, incómoda de abordar con las herramientas teóricas propias de la filosofía política contemporánea, que sólo recientemente ha incorporado a las emociones dentro de su objeto de estudio. En séptimo lugar, la fraternidad parece incompatible con un sistema capitalista, en cuanto que una sociedad fraternal organiza las relaciones sociales a partir de la ayuda mutua y la cooperación y no a través del mecanismo de mercado.⁹ En octavo lugar, la división privado-público que sirve para delimitar, en la tradición liberal, el objeto propio de la teoría política, ha dificultado la conceptualización de la fraternidad como un concepto político y lo ha relegado al ámbito de las relaciones personales y, por ello, al terreno de la ética y no de la política. En noveno lugar, la fraternidad, en cuanto que es un ideal que gira en torno a lo que nos une y no a lo que nos separa, tiene un espacio reducido en la filosofía política contemporánea, que ha estado interesada, de

⁴ Hobsbawn (1975: 471) y Bodei (1989).

⁵ Muñoz-Dardé (1999: 83) y Frankfurt (1987: 24).

⁶ Muñoz-Dardé (1999: 83) y Rawls (1999: 90).

⁷ Hobsbawn (1975: 471).

⁸ Bodei (1989). Ver también Stephen (1874).

⁹ Hobsbawn (1975: 472) y Bodei (1989).

manera principal, en explicar y acomodar el pluralismo característico de las sociedades democráticas contemporáneas.¹⁰ Por último, la fraternidad resulta no sólo arcaica a los oídos modernos sino también políticamente incorrecta, en cuanto que expresa un ideal de unidad entre hombres, excluyendo a las mujeres.¹¹

Estas razones, entre otras, explican el desplazamiento de la noción de fraternidad a la periferia del pensamiento político contemporáneo. Esto no significa que las preocupaciones y las aspiraciones propias de la fraternidad y, en una medida muy limitada, el mismo concepto de fraternidad haya estado ausente en el debate contemporáneo. Paso ahora a examinar sucintamente el lugar que ha ocupado este concepto en la filosofía política contemporánea.

El concepto de fraternidad en la teoría política contemporánea

En la teoría política contemporánea, el espacio teórico de la fraternidad ha sido ocupado, en un sentido importante, por otras nociones que parecen ser menos problemáticas y más fácilmente insertables en el lenguaje político actual, tales como «amistad cívica», «solidaridad» y «comunidad».¹² Sin embargo, la substitución de «fraternidad» por estas nociones conlleva una reducción de la noción de fraternidad y de los ideales que la misma evoca. Aun cuando la idea de fraternidad, en cuanto está asociada a la ayuda y la cooperación es, sin duda, cercana a la solidaridad (en alguna de las acepciones de la misma)¹³, la substitución de fraternidad por solidaridad implica reducir la fraternidad a una disposición a ayudar a aquéllos que están en situación de necesidad o vulnerabilidad. Dicha substitución enfatiza las conexiones entre «fraternidad» y «humanidad», «benevolencia» o «beneficencia»¹⁴ en detrimento de otras dimensiones del concepto, tales como los afectos que vinculan a aquéllos entre los que se establece un vínculo fraternal o la mutua identificación

¹⁰ Bodei (1989).

¹¹ Swift (2006: 133), Pateman (1980) y Phillips (1984).

¹² Algunos autores incluso han abogado explícitamente por estos términos en substitución del de fraternidad. Ver, entre otros, Swift (2006: 133), a favor de la substitución de «fraternidad» por «comunidad», Agra (1994), quien favorece su reemplazo por «solidaridad» y Stevens (2001), quien propone substituir «fraternidad» por «amistad cívica».

¹³ Ver Bayertz (1999: 5).

¹⁴ Tales son los términos con los que se relaciona en la *Enciclopedia*. Vid. Giretti (2003: 291).

entre los miembros que pertenecen a una comunidad fraternal. Además, las relaciones fraternales son relaciones, de manera fundamental, entre iguales, y este aspecto igualitario de la relación queda comprometido en su sustitución por la idea de «solidaridad» que se inscribe, en gran medida, en una perspectiva de victimización.¹⁵ La sustitución de «fraternidad» por «amistad cívica» también implica una reducción del concepto de fraternidad, esta vez a su dimensión afectiva, poniendo el acento exclusivamente en los sentimientos comunitarios sobre los que se basaría una cierta concepción de la cohesión y unidad social. Por último, el reemplazo de «fraternidad» por «comunidad» resulta en la instauración de un modelo de sociedad multicultural y diverso encarnado en los reclamos de la «política de la identidad». Este modelo es, sin embargo, compatible con un alto grado de insularidad entre los distintos grupos sociales, limitando, de manera importante, el alcance de los ideales de la fraternidad.¹⁶ Algo similar cabe decir en relación con la noción de «reconocimiento» que, aun cuando captura algunos aspectos importantes del ideal de la fraternidad, sitúa también —a diferencia de la fraternidad— el respeto a la diferencia en el centro de la discusión política.¹⁷

Otra manera en la cual la teoría política contemporánea se ha ocupado de las preocupaciones propias de la fraternidad, sin apelar a este concepto, ha sido vaciando su contenido en los conceptos, centrales, de igualdad —vía la noción de igualdad social o relacional— y de libertad —como en la concepción de libertad como no dominación.¹⁸ Esta estrategia tiene también sus costos. Por un lado, al igual que se ha señalado en relación a la sustitución de fraternidad por «amistad cívica», «solidaridad», etcétera, nociones como las de igualdad relacional o libertad como no dominación enfatizan alguno de los aspectos centrales de la fraternidad —aquéllos que se vinculan de manera más directa con los ideales de igualdad y libertad, respectivamente— pero no dan cuenta de la complejidad de la idea de fraternidad. Aspectos esenciales de la misma quedan fuera una vez que se reduce la fraternidad a alguna concepción de igualdad o libertad. Por otro lado, es quizá la ubicación de algunas de las características de una comunidad fraternal —como el reconocimiento mutuo como iguales entre los miembros de la comunidad o el hecho de

¹⁵ Tatián, Torres y Perié (2004: 7).

¹⁶ Boisvert (2005).

¹⁷ Ver, entre otros, Fraser y Honneth (2003).

¹⁸ Sobre igualdad relacional, ver Fourie, Schuppert y Wallimann (2015).

que sea una comunidad en la que no haya relaciones marcadas por la dominación u opresión— en los ideales de igualdad y libertad una de las razones que explican la controversia en torno a si la igualdad social y la libertad como no dominación se pueden entender con propiedad como concepciones de estos conceptos o si aluden, por el contrario, a ideales políticos valiosos pero diferentes de la igualdad y la libertad.

No obstante el desplazamiento que el concepto de fraternidad ha sufrido a favor de otras nociones, existen algunas aproximaciones a la idea de fraternidad en la literatura contemporánea, que paso a presentar sucintamente.

a) *Concepciones liberales*. Dos autores claves en la tradición liberal igualitaria, John Rawls y Ronald Dworkin, han otorgado cierto papel a la fraternidad dentro de sus teorías. Rawls sostiene que el principio de la diferencia, según el cual las desigualdades económicas y sociales tienen que redundar en beneficio de los menos favorecidos, corresponde a la idea de fraternidad. La fraternidad ocupa así, según Rawls, un lugar definido dentro de la teoría de la justicia, imponiendo un requisito claro que debe satisfacer la estructura básica de la sociedad.¹⁹ Dworkin le asigna a la fraternidad una función fundamental en la justificación de la legitimidad política. Según Dworkin, un estado es legítimo si su estructura constitucional y sus prácticas son tales que sus ciudadanos tienen una obligación general de obedecer las decisiones jurídicas que imponen deberes. El mejor argumento a favor de tal obligación consiste en mostrar que las obligaciones políticas (incluyendo la obligación de obedecer el derecho) satisfacen las condiciones que caracterizan a las obligaciones fraternales genuinas. Es decir, la legitimidad de una comunidad política depende de que la misma sea una verdadera comunidad fraternal.²⁰

b) *Concepciones republicanas*. A pesar de que el concepto de fraternidad tiene un lugar natural en el pensamiento político republicano, en la discusión republicana contemporánea anglosajona, el concepto de fraternidad está, sorprendentemente, ausente.²¹ No obstante, nociones

¹⁹ Rawls (1999: 90-91). Para una discusión de esta interpretación de la fraternidad, ver Muñoz-Dardé (1999: 86-87), Puyol (2004: 127ss), Rodríguez-Zepeda (2009: 48ss), Cupit (2013), Inamura (2013) y Estlund (1998).

²⁰ Dworkin (1986: 206-216). Para una crítica, ver Muñoz-Dardé (1999: 87-88).

²¹ Esta ausencia quizá podría explicarse por el hecho de que el republicanismo americano no tuvo necesidad de la divisa de la fraternidad, en cuanto que la misma cobra sentido en la lucha contra la sociedad del Antiguo Régimen europeo. Vid. Doménech (2006: 12-14).

centrales en esta tradición, como el énfasis en la noción de virtud cívica y, especialmente, como he mencionado antes, el concepto de libertad como no dominación, tienen importantes puntos de contacto con la noción de fraternidad.²² A diferencia del republicanismo anglosajón, en otras actualizaciones del pensamiento republicano, la centralidad de la fraternidad para el programa republicano ha sido ampliamente reconocida. En este sentido, hay que destacar la propuesta de Antoni Doménech.²³ Partiendo de una concepción de la filosofía política según la cual los conceptos políticos son esencialmente históricos y deben, por ello, analizarse atendiendo a la trayectoria histórica en que los mismos se fraguaron, Doménech considera el concepto de fraternidad en su encarnación histórica, como consigna destinada a transformar, de manera fundamental, las relaciones sociales de dependencia y dominación del Antiguo Régimen y defiende una interpretación republicana de la tradición socialista como heredera y continuadora del proyecto fraternal, emancipador, del republicanismo democrático revolucionario.

c) *Concepciones socialistas*. La fraternidad figura, de manera central, en la teoría socialista de Gerald Cohen.²⁴ Para Cohen, una sociedad fraternal es una «comunidad justificativa» regida por el principio de «reciprocidad comunal». En una comunidad justificativa el comportamiento de los individuos satisface el llamado «test interpersonal» que exige que los argumentos a favor de un cierto comportamiento puedan servir como justificación en un intercambio comunicativo entre dos miembros cualesquiera de la sociedad.²⁵ El principio de reciprocidad comunal se satisface cuando los miembros de una comunidad se sirven mutuamente motivados no por lo que puedan obtener a cambio sino por un deseo de servir a la vez que ser servidos y con base en una preocupación por las necesidades de cada uno de los miembros de la comunidad. En otras palabras, dicho principio exige que el trato entre las personas que tienen un intercambio cualquiera de servicios esté marcado por la misma actitud de reciprocidad que es característica de la amistad.²⁶ La reciprocidad

²² Lovett (2014).

²³ Ver Doménech (1993), (2006) y (2013). Para una discusión del trabajo de Doménech sobre fraternidad, ver Santesmanes (2005), Pastor (2005) y Peña (2005). Ver también Peña (2009).

²⁴ Ver Cohen (2008) y (2009). Para una discusión de la concepción de fraternidad de Cohen, ver Vrousalis (2010) y (2012) y Fatauros (2013).

²⁵ Cohen (2008: 41-46).

²⁶ Cohen (2009: 38-45).

comunal se opone, según Cohen, a la sociedad de mercado, en cuanto que en la misma, el intercambio productivo está basado en la ganancia monetaria y sus motivaciones son típicamente una mezcla de avaricia y miedo, lo que promueve relaciones en las que las personas se ven, de manera principal, como «posibles fuentes de enriquecimiento» y «amenazas al éxito personal».²⁷ La fraternidad es así, según Cohen, un valor antitético al mercado.

d) *Concepciones cristianas*. El concepto de fraternidad continúa siendo crucial en el pensamiento político católico contemporáneo. Además de defensas contemporáneas de la concepción tradicional cristiana de la fraternidad como comunidad de creyentes,²⁸ en los últimos años ha habido un creciente interés en el estudio de diversos aspectos de la fraternidad inspirado por el trabajo de la escuela Abba y por el Movimiento Político por la Unidad (PMU). Este interés ha cuajado especialmente en Latinoamérica, donde se han organizado diversos seminarios y conferencias sobre el tema de la fraternidad, culminando en la creación de la Red Universitaria para el Estudio de la Fraternidad (RUEF). Estos encuentros han estado marcados por la interdisciplinariedad, la internacionalidad —convocando académicos de diversos países latinoamericanos y europeos, especialmente, italianos— y no tienen una naturaleza exclusivamente académica, participando en ellos también servidores públicos, políticos, teólogos y juristas. Un conjunto de publicaciones, que analizan diversos aspectos de la fraternidad, desde su relevancia para el derecho y la política, la relación entre fraternidad y conflicto, el papel de la misma en el pensamiento de la integración latinoamericana, la conexión entre fraternidad y democracia así como entre fraternidad y educación.²⁹

La idea de fraternidad figura, por lo tanto, en distintas aproximaciones a la filosofía política contemporánea, que pueden proporcionar un buen punto de partida para un estudio en profundidad —aun por realizarse— de la misma. Estas aproximaciones son, no obstante, limitadas. En la tradición liberal, especialmente en la versión rawlsiana, el concepto de fraternidad aludido es excesivamente delgado y parece también reducirse —en último término— a un concepto de igualdad —dada la tesis de Rawls según la cual el principio de la diferencia nos ofrece una inter-

²⁷ Cohen (2009: 40).

²⁸ Guiretti (2003) y Ratzinger (1962).

²⁹ Ver Mardones (2012a) y (2012b), Baggio (2006), Baggio (2009), Barreneche (2010), Ramirez (2011), Ighina (2012) y Cerviño (2012).

pretación de la fraternidad. La perspectiva republicana, cuando no ha situado las preocupaciones propias de la fraternidad bajo el concepto de libertad —como no dominación— ha adoptado una aproximación ampliamente historicista que, aunque iluminadora, puede tener un alcance limitado a la hora de esclarecer el concepto de fraternidad y su relevancia para el pensamiento político en general, más allá de una determinada cultura política. De manera similar, resulta difícil extender las conclusiones de los estudios sobre fraternidad realizados en el seno del pensamiento político cristiano a una filosofía política sin compromisos religiosos. Las concepciones socialistas —de manera singular, la defendida por Cohen— me parecen prometedoras y apuntan al potencial subversivo del orden social y económico comúnmente aceptado que tiene el concepto de fraternidad. No obstante, me parece que antes de poder examinar el alcance del ideal de la fraternidad es necesario realizar un detallado análisis de este concepto. Una primerísima aproximación al mismo se ensaya en la siguiente sección.

El concepto de fraternidad: una propuesta de análisis

El concepto de fraternidad es un concepto metafórico que vincula el ámbito de la familia con el ámbito de la política.³⁰ La fraternidad (en sentido metafórico) proyecta las cualidades de la relación fraternal (en sentido literal) al terreno de la política. Es posible diferenciar tres dimensiones o facetas de la fraternidad como principio, ideal o virtud pública.

a) *Dimensión comunitaria*. La existencia de un vínculo común es un rasgo constitutivo de las relaciones fraternales. Los individuos que se encuentran unidos por una relación fraternal tienen algo en común. Es importante notar que lo que se comparte no es un bien sino un rasgo intrínseco de los agentes.³¹ En el caso central de la familia cognaticia, se comparte una ascendencia común. Este es también el caso de la fraternidad en sentido cristiano. Fraternidades diversas surgen dependiendo del rasgo que se considera relevante para determinar la pertenencia a la comunidad de frates y sorites: la ciudadanía (en las versiones nacionalistas), la devoción a una misma causa (en los hermanos de armas o en la lucha política), la común humanidad (en las versiones cosmopolitas), la raza o el

³⁰ Ver Doménech (2013) para una exploración de fraternidad como metáfora conceptual.

³¹ Esheté (1981: 28).

género (en los movimientos por los derechos civiles). A diferencia de las relaciones en las que los individuos comparten un bien, en las relaciones constitutivas de lazos fraternales, los individuos comparten ciertos fines o valores.³²

Los fines o valores compartidos por aquéllos que están ligados por un vínculo fraternal tienen tres características fundamentales.³³ En primer lugar, las personas que pertenecen a una misma comunidad fraternal se auto-identifican con el fin compartido (*e.g.*, la abolición de las clases sociales) e, indirectamente, con los demás en cuanto que todos están comprometidos con avanzar el mismo fin (*e.g.*, con los hermanos proletarios). Esta identificación explica el hecho de que emociones que típicamente uno siente con relación a uno mismo, como el orgullo o la vergüenza, también se tienen en relación con la conducta de otros con los que estamos unidos por un vínculo fraternal. En segundo lugar, los fines compartidos son indivisibles: su logro o fracaso son necesariamente una cuestión colectiva. En tercer lugar, que los fines compartidos son fines con los que los agentes se identifican y que sean indivisibles no es un hecho externo a la relación fraternal, sino que los agentes mutuamente reconocen que comparten fines con esas características.

El objeto de reconocimiento en una relación fraternal no sólo abarca el hecho de compartir ciertos valores o fines intrínsecos al agente con ciertas características. En las relaciones fraternales, los individuos reconocen a los otros como iguales en virtud del valor compartido, *e.g.*, la común humanidad, la condición de mujer, la pertenencia a un movimiento obrero, etcétera.³⁴ El reconocimiento mutuo de los miembros de una comunidad fraternal como iguales en virtud de la cualidad compartida implica también el reconocimiento recíproco de un cierto estatus normativo: los que están unidos por una relación fraternal se reconocen como individuos que tienen los mismos derechos, obligaciones y responsabilidades derivadas del rasgo compartido.³⁵

³² Esheté (1981: 29). Es esencial notar que dichos fines no tienen por qué ser moralmente valiosos. Basta mencionar, por ejemplo, los vínculos fraternales que, sin duda, unen a los miembros del Ku Klux Klan.

³³ Esheté (1981: 30-31).

³⁴ Cf. Esheté (1981: 42), quien reduce el objeto de reconocimiento mutuo al valor compartido y sus características y sostiene expresamente que la igualdad no figura necesariamente en la fraternidad.

³⁵ Sobre la relación entre reconocimiento y fraternidad, ver Barzotto (2007).

b) *Dimensión afectiva*. Los individuos unidos por una relación fraternal manifiestan un conjunto de actitudes afectivas. Lealtad, amor, afecto, confianza, preocupación por el bienestar del otro, amistad, empatía, sentimientos subjetivos de pertenencia y simpatía por el otro son algunos de los rasgos asociados característicamente con la relación fraternal.

c) *Dimensión práctica*. Las relaciones fraternales tienen una dimensión práctica en cuanto que aquéllos unidos por un vínculo fraternal tienen disposiciones para actuar desinteresadamente tanto en beneficio de los otros como en aras del fin o valor compartido. La relación fraternal es, en este sentido, una relación de ayuda mutua y cooperación voluntaria. El carácter altruista de los aspectos prácticos de la fraternidad no impide, sin embargo, que la fraternidad se pueda expresar en una serie de responsabilidades, obligaciones y expectativas.³⁶ Las relaciones fraternales en el ámbito político —a diferencia de las relaciones fraternales familiares— son voluntarias, pero el establecimiento de un vínculo fraternal conlleva la aceptación de un conjunto de obligaciones y responsabilidades. Algunas de éstas implican la provisión de bienes materiales, *e.g.*, la ayuda a las familias de los mineros o los prisioneros políticos. Por lo tanto, el vínculo fraternal liga a individuos que comparten un rasgo intrínseco, pero la existencia del mismo conlleva también una disposición a compartir bienes materiales en caso de necesidad.

Las tres dimensiones (comunitaria, afectiva y práctica) son condiciones constitutivas de la fraternidad. La dimensión comunitaria nos permite diferenciar el vínculo fraternal de otras relaciones sociales, *e.g.*, relaciones de mercado o relaciones de servidumbre. Las disposiciones afectivas y prácticas características del vínculo fraternal son también constitutivas de dicho vínculo: si mi hermano de armas no se preocupa por mi seguridad ni está dispuesto a prestarme ayuda en la necesidad difícilmente se le puede llamar, con propiedad, hermano. La carencia de las actitudes afectivas y prácticas características de la fraternidad implica un debilitamiento del mismo vínculo fraternal.³⁷

Cada una de estas tres dimensiones admite distintas interpretaciones resultando en distintas concepciones de la fraternidad. El concepto de fraternidad responde a una «lógica de inclusión-exclusión», delimitan-

³⁶ En algunas situaciones —por ejemplo, los estatutos de las organizaciones, las leyes del buen samaritano, los códigos militares— las relaciones fraternales están institucionalizadas dando lugar a derechos y obligaciones jurídicas.

³⁷ Esheté (1981: 39) trata también este punto.

do la pertenencia a la comunidad relevante.³⁸ La comunidad fraternal puede ser más o menos amplia, *e.g.*, los conciudadanos, los miembros del mismo partido, clase social, tradición cultural, raza o especie, y el significado de la fraternidad varía enormemente «al variar el radio del círculo al que se aplica».³⁹ La dimensión afectiva puede entenderse también de formas distintas que van desde una «preocupación individualizada impersonal»⁴⁰ a un «intenso afecto interpersonal».⁴¹ De manera similar, hay también distintas visiones acerca del tipo de actitudes y disposiciones prácticas características de una relación fraternal que incluyen tanto una disposición general a ayudar como una serie de obligaciones precisas. Aun cuando las tres dimensiones son independientes entre sí, no toda combinación resulta igualmente plausible. Por ejemplo, una interpretación de la dimensión afectiva como amor hace una interpretación universalista de la dimensión comunitaria menos plausible que una interpretación más localista de la misma. Concepciones más o menos fuertes o exigentes de la fraternidad resultan de las distintas interpretaciones que se acepten a lo largo de los tres ejes señalados: comunidad, afectividad y practicidad.

En conclusión, mi propuesta (muy preliminar) sería la siguiente: la fraternidad se realiza en una comunidad cuando se satisfacen tres condiciones: *a)* cada miembro reconoce a los otros miembros como iguales en virtud de un valor o rasgo compartido, *b)* los miembros de la comunidad están ligados por lazos afectivos, y *c)* tienen una disposición a ayudarse mutuamente. En la siguiente sección, apunto algunos de los problemas que un estudio detallado de la fraternidad tendría que abordar.

Los retos de la fraternidad

Una agenda de investigación futura sobre este concepto habría de incluir, entre otros, los siguientes problemas:

a) ¿Cómo se relacionan la justicia y la fraternidad? ¿Cuál sería el papel de la fraternidad en una teoría de la justicia? Algunos autores, desde una perspectiva comunitarista especialmente, han defendido la tesis se-

³⁸ Agra (1994: 152).

³⁹ Bueno (1990: 33).

⁴⁰ Muñoz-Dardé (1999: 93).

⁴¹ McWilliams (1973: 7).

gún la cual la fraternidad es un valor previo o que va más allá de la justicia.⁴² Autores comprometidos con el marco liberal han argumentado, por el contrario, que la fraternidad es perfectamente compatible con la consideración de la justicia como valor prioritario de los sistemas sociales.⁴³ Para otros, la incorporación del valor de la fraternidad en una teoría de la justicia, aun cuando no compromete la prioridad de la justicia, sí que implica aceptar una concepción diferente de la misma.⁴⁴

b) Parece necesario explorar la relación entre fraternidad y los conceptos de libertad y, especialmente, igualdad.⁴⁵ Por un lado, un argumento a favor de la igualdad parte del reconocimiento de que la misma es indispensable para realizar los ideales de la fraternidad. Por otro lado, parece que la igualdad es no una condición sino una consecuencia de la fraternidad, ya que una actitud fraternal favorece un reparto igualitario de recursos.⁴⁶ En todo caso, parece plausible sostener de nuevo que el concepto de fraternidad conlleva una importante resignificación de las ideas de libertad e igualdad.⁴⁷

c) ¿Cómo se podrían implementar los ideales de la fraternidad? ¿Qué formas de fraternidad parece deseable alentar institucionalmente y cuáles no? ¿Qué vías institucionales, tanto estatales como civiles, serían más apropiadas para avanzar los mismos? ¿Cuál sería el papel del Derecho en esta empresa? Y ¿qué consecuencias tendría la asunción de este valor para la educación cívica? En este sentido, parece también oportuno preguntarse por las relaciones entre el valor de la fraternidad y las virtudes cívicas así como el lugar que podría ocupar este concepto en una teoría de la ciudadanía.⁴⁸

d) El conjunto de actitudes y disposiciones prácticas y afectivas constitutivas de la fraternidad son necesarias para la realización de los ideales democráticos. Parece, por ello, necesario explorar el lugar que ha de ocupar el valor de la fraternidad en la teoría democrática.⁴⁹

e) La fraternidad parece ser relevante para una comprensión más cabal de ciertos problemas fundamentales en filosofía política contemporánea.

⁴² Sandel (1982: 32-35). Ver también Baier (1995).

⁴³ Muñoz-Dardé (1994) y (1999).

⁴⁴ Suissa (2010: 71).

⁴⁵ Ver, entre otros, Ginsberg (1986).

⁴⁶ Frankfurt (1987: 24) y Miller (1982). Ver también Suissa (2010: 68).

⁴⁷ Guiretti (2003: 302).

⁴⁸ Ver, acerca de algunas de estas cuestiones, Stevens (2001).

⁴⁹ Acerca de la conexión entre fraternidad y democracia, ver Hurtado (2014), Gonthier (2000) y Holland (1995).

nea, como el colonialismo, el racismo, cuestiones de justicia transicional y de justicia global. Un análisis adecuado de la fraternidad podría, por ello, contribuir de manera importante al debate actual en torno a estos problemas.

f) Otra cuestión fundamental concierne a la relación entre fraternidad y liberalismo. ¿Es posible incorporar el valor de la fraternidad en un marco liberal? ¿Supone la fraternidad, por el contrario, una superación del mismo? Y ¿cómo se relacionan la fraternidad y la economía de mercado? ¿Son compatibles? O ¿es la fraternidad un ideal que nos lleva a cuestionar los principios fundamentales en que se basan las democracias liberales capitalistas?⁵⁰

Conclusiones

La fraternidad requiere, como se ha argumentado, que una comunidad estructure sus relaciones sociales de tal manera que sus miembros se reconozcan como iguales, estén ligados por lazos afectivos y dispuestos a cooperar y a ayudarse mutuamente. El desarrollo de una teoría de la fraternidad presenta, sin duda, retos importantes que vale la pena afrontar. A pesar de que la fraternidad ha quedado relegada en el pensamiento político actual, sigue siendo una aspiración permanente en los distintos grupos que tratan de avanzar diversos proyectos políticos.⁵¹ La fraternidad, como señala Hobsbawn, «es todavía lo que permite a los hombres y a las mujeres luchar. Es también por lo que hacen las revoluciones».⁵² Dado el potencial político y la relevancia teórica del concepto de fraternidad, me parece necesario abogar por su reinserción en el lenguaje de la filosofía política contemporánea.

⁵⁰ Ver, entre otros, Cunningham (1990-91) y Stevens (2001).

⁵¹ Ver, por ejemplo, el “Movimiento político por la Unidad” o el movimiento “Fraternité 2020”.

⁵² Hobsbawn (1975: 473).

Fuentes citadas

- AGRA, M. X. (1991), “Reflexiones sobre la fraternidad”, en *Suplementos Anthropos*, núm. 28, pp. 108-116.
- AGRA, M.X. (1994), “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, pp. 143-166.
- BAGGIO, A. (comp.) (2006), *El principio olvidado: La fraternidad en Política y Derecho*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.
- BAGGIO, A. (comp.) (2009), *La fraternidad en perspectiva política: Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.
- BAGGIO, A. M., Orrego, C., Salvat, P. Vatter, M. (2007), Seminario “Libertad, Igualdad, ¿Fraternidad?”, *Revista de Ciencia Política*, núm. 27 (1).
- BAIER, A. C. (1995), “The Need for More than Justice”, en *Moral Prejudices: Essays on Ethics*, Cambridge, Harvard University Press.
- BARRENECHE, O. (comp.) (2010), *Estudios recientes sobre la fraternidad: De la enunciación como principio a la consolidación como disciplina*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.
- BARZOTTO, L. F. (2007), “Reconocimiento y fraternidad”, en *ARSP*, núm. 108, pp. 83-89.
- BAYERTZ, K. (1999), “Four Uses of Solidarity”, en K. Bayertz (comp.), *Solidarity*, Dordrecht, Kluwer, pp. 3-29.
- BODEI, R. (1989), “Voy buscando la fraternidad: El papel de un valor frecuentemente olvidado”, en *Debats*, núm. 28, pp. 104-106.
- BOISVERT, R. D. (2005), “Diversity as Fraternity Lite”, en *Journal of Speculative Philosophy*, núm. 19 (2), pp. 120-128.
- BUENO, G. (1990), “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, en *El Basilisco*, núm. 3, pp. 29-34.
- CERVIÑO, L. (comp.) (2012), *Fraternidad e instituciones políticas: Propuestas para una mejor calidad democrática*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.
- COHEN, G. A. (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press.
- COHEN, G. A. (2009), *Why not Socialism?*, Princeton, Princeton University Press.
- CONILL, J. (2003), “Fraternidad”, en *Diccionario de la solidaridad*, Valencia, Tirant lo Blanch, pp. 233-240.

- CUNNINGHAM, A. (1990-91), “Liberalism, Egalité, Fraternité”, en *Journal of Philosophical Research*, núm. XVI, pp. 125-144.
- CUPIT, G. (2013), “Fraternity and Equality”, en *Philosophy*, núm. 88, pp. 299-311.
- DAVID, M. (1987), *Fraternité et Revolution française: 1789-1799*, Paris, Aubier.
- DOMÉNECH, A. (1993), “...y fraternidad”, *Isegoria*, núm. 7, pp. 49-78.
- DOMÉNECH, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- DOMENECH, A. (2005), “Comentarios críticos a los comentarios críticos” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, pp. 167-179.
- DOMÉNECH, A. (2013), “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, en *Revista de Estudios Sociales*, núm. 46.
- DWORKIN, R. (1986), *Law's Empire*, Londres, Fontana Press.
- ESHÉTÉ, A. (1981), “Fraternity”, en *The Review of Metaphysics*, núm. 35 (1), pp. 27-44.
- ESTLUND, D. (1998), “Debate: Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls”, en *The Journal of Political Philosophy*, núm. 6 (1), pp. 99-112.
- FATAUROS, C. A. (2013), “Justicia y Fraternidad Social: ¿Qué Ética Individual exige la Justicia Socialista?”, en *Discusiones*, núm. 12, pp. 103-117.
- FOURIE, C., Schuppert, F. y Wallimann, I. (eds.) (2015), *Social Equality*, Nueva York, Oxford University Press.
- FRASER, N., y Honneth, A. (2003), *Redistribution or Recognition?*, Londres, Verso.
- GARCÍA, A. (2005), “Republicanism, socialismo y fraternidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, pp. 147-152.
- GONTHIER, C. D., (2000), “Liberty, Equality, Fraternity: The Forgotten Leg of the Trilogy or Fraternity: The Unspoken Third Pillar of Democracy”, en núm. 45, *McGill Law Journal / Revue de Droit de McGill*.
- GINSBERG, R. (comp.) (1986), “Liberty, Equality, Fraternity: Harmonious or Irreconcilable?”, en *Journal of Social Philosophy*, volume monográfico, núm. XVII (3).
- GUIRETTI, H. (2003), “El termino olvidado de la trilogía revolucionaria”, en *Anuario Filosófico*, núm. XXXVI, pp. 281-309.

- HOLLAND, F. T. (1995), "Fraternity in Liberal Democracy", tesis doctoral, Universidad de Texas en Austin.
- HOBBSAWM, E. J. (1975), "Fraternity", en *New Society*, núm. 27, pp. 471-473.
- HURTADO, G. (2014), "La democracia y la fraternidad", Diario *La Razón*, sábado 12 de abril.
- IGHINA, D. (2012), *La brasa bajo la ceniza: La fraternidad en el pensamiento de la integración latinoamericana*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.
- INAMURA, K. (2013), "Civic Virtue and Fraternity: Problems with Rawls' Luck Neutralizing Approach", en *Studies in Social and Political Thought*, núm. 21, pp. 19-35.
- LOVETT, F. (2014), "Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/republicanism/>>.
- MARDONES, R. (comp.) (2012a), *Fraternidad y educación: un principio para la formación ciudadana y la convivencia democrática*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.
- MARDONES, R. Z. (2012b), "Fraternity in Politics: New Scholarship and Publications from Latin America", *Claritas: Journal of Dialogue and Culture*, núm. 1 (2).
- MILLER, D. (1982), "Arguments for Equality", en *Midwest Studies in Philosophy*, núm. VII, pp. 73-87.
- MCWILLIAMS, W. C. (1973), *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley, University of California Press.
- MUÑOZ-DARDÉ, V. (1999), "Fraternity and Justice", en K. Bayertz (comp.), *Solidarity*, Dordrecht, Kluwer, pp. 81-97.
- MUÑOZ-DARDÉ, V. (1999), "La fraternité: Un concept politique? Essai sur une notion de justice politique et sociale", tesis doctoral, Instituto Universitario Europeo, Florencia.
- OZOUF, F. (1989), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, París, Flammarion.
- PASTOR, Jaime (2005), "Fraternidad y socialismo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, pp. 153-158.
- PATEMAN, C. (1980), "The Fraternal Social Contract", en *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Cambridge, Polity Press.

- PEÑA, J. (2005), “Socialismo y republicanismo, desde la fraternidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, pp. 158-167.
- PEÑA, L. (2009), *Estudios republicanos*, Madrid, Plaza y Valdés.
- PHILLIPS, A. (1984), “Fraternity”, en Ben Pimlott (coord.), *Fabian Essays in Socialist Thought*, Heinemann and London, Rutherford, Madison, Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, pp. 230-241.
- PUYOL, A. (2004), “La herencia igualitarista de John Rawls”, en *Isegoría*, núm., 31, pp. 115-130.
- RAMIREZ, P. (comp.) (2011), *Fraternidad y conflicto: enfoques, debates y perspectivas*, Buenos Aires, Ciudad Nueva.
- RATZINGER, J. (1962), *La fraternidad cristiana*, Madrid, Taurus.
- RAWLS, J. (1999), *A Theory of Justice*, ed. rev., Cambridge, Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ-ZEPEDA, J. (2009), “El principio rawlsiano de la diferencia: dilemas de interpretación”, en *Enharonar*, núm. 43, pp. 31-59.
- SANDEL, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SHETTY, S. y Sanyal, T. (2011), “Fraternity and the Constitution: A Promising Beginning in Nandini Sundar v. State of Chattisgarh”, en *NUJS L. Rev.*, núm. 4.
- STEPHEN, J. F. (1874) (1991), *Liberty, Equality, Fraternity and Three Brief Essays*, Chicago, The University of Chicago Press.
- STEVENS, D. (2001), “Education, Fraternity and Social Cohesion: A Liberal Argument about Civic Virtue”, tesis doctoral, University of Nottingham.
- SUISSA, J. (2010), *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective*, Oakland, PM Press.
- SWIFT, A. (2006), *Political Philosophy: A Beginner's Guide for Students and Politicians*, Cambridge, Polity Press.
- TATIÁN, D., Torres, S., y Perié, A. (comps.) (2004), *Filosofía de la Fraternidad*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- VROUSALIS, N. (2010), “G. A. Cohen's Vision of Socialism”, en *Journal of Ethics*, núm., 14, pp. 185-216.
- VROUSALIS, N. (2012), “Jazz Bands, Camping Trips and Decommmodification: G. A. Cohen on Community”, en *Socialist Studies / Études socialistes*, núm. 8 (1), pp. 141-163.

CONTRA LA FRATERNIDAD

Enrique Serrano Gómez

Sin duda, la fraternidad es un elemento indispensable de una vida buena, tanto desde una perspectiva individual, como de la perspectiva global de la sociedad. Hace ya algunos años, un autor español¹ afirmaba que era la parte olvidada de la consigna que guió a la Revolución francesa, lo cual era cierto. Sin embargo, a partir de entonces, la bibliografía sobre el tema ha crecido de manera exponencial, al grado de que se ha convertido en una moda intelectual que convoca a una multiplicidad de eventos. De hecho, ya hay quien plantea que los derechos sociales fundamentales se sustentan en ella. Me parece que, antes de continuar con la multiplicación de elogios a la fraternidad, valdría la pena pensar de manera crítica y distanciada sobre ella, como es indispensable hacer en relación con cualquier valor. El objetivo no es negar su importancia, sino llegar a entender el papel complejo que juega este valor, como cualquier otro, en las relaciones sociales.

Séame permitido evocar una escena de nuestra triste vida política. En el pasado reciente, al terminar una sesión del Congreso, algunos periodistas se acercan a un legislador del PRI para preguntarle su opinión sobre las acusaciones que se hacían contra el gobernador de Oaxaca, Ulises Ruiz. Entre las acusaciones se encontraba la de haber desviado los recursos del ramo 33. Como es sabido, en gran parte de nuestra administración pública, dicho ramo se refiere al gasto social. Se requiere haber perdido hasta el mínimo grado de vergüenza para poner la mano

¹ Doménech (2004).

negra sobre dicho rubro. Después de salir del asombro, el legislador trata de articular una respuesta, la cual consistió en afirmar algo así como: «es necesario investigar más profundamente...», es decir, una respuesta que se mantiene en el nivel de la demagogia habitual de estos personajes. Sin embargo, lo importante era cómo terminaba su intervención: «¡Pero es de los nuestros!». Para hacer explícito lo implícito, con ello quería decir que no importaba que dicho gobernador fuera un corrupto de la peor especie: los miembros de ese partido lo defenderían.

Creo que estaremos de acuerdo que no se trata de una escena extraordinaria de nuestra vida política y social en general; por el contrario, es algo que vemos repetirse constantemente, con los más diversos participantes y en diferentes contextos. Recordemos, para mencionar otro caso más reciente, la reacción de los dirigentes del PRD, recién sucedido el acto de barbarie que vimos en Iguala. También el gobernador y el presidente municipal eran de los suyos. De hecho, mucha gente clama contra lo sucedido en ese lugar, pero pocos se ponen a pensar sobre las causas que subyacen a esos terribles acontecimientos, pues entre ellas se encuentra también la sombra de esa fraternidad mafiosa.

Es posible que alguien pueda replicar que esa no es la fraternidad de la que hablan los filósofos en sus eventos, porque ellos tienen en mente la Revolución francesa o las teorías de Hegel, Tocqueville y Arendt. Incluso, no dudo que alguien clame que en los casos mencionados, no se refieren a la fraternidad, sino alguna otra cosa. En relación con esto último, me parece que se trata de una burda falacia de la redefinición para quedarse únicamente con lo «bonito» de los valores y, de esta manera, bloquearse el acceso a la comprensión de la complejidad propia de la realidad. En cuanto a la primera réplica, cabe destacar que los elogios a la fraternidad aceptables se dan dentro de un contexto más amplio, en donde la vinculan con otros elementos esenciales. Precisamente, la relación con esos otros elementos del entorno nos permite hablar de distintos tipos de fraternidad.

En estas breves reflexiones voy a proponer tomar como punto de partida una elemental y provisional clasificación. Por una parte, tendríamos la fraternidad particularista, esto es, una fraternidad sustentada en una identificación afectiva inmediata, la cual es propia de las sociedades tradicionales y que, en términos de la sociología clásica, configura la llamada comunidad. Por otra parte se encuentra la fraternidad universalista, caracterizada por la mediación de la legalidad, propia de las sociedades modernas y que hace posible la configuración de las relaciones sociales en

términos de asociación. Cabe apuntar que es esta de la fraternidad de la que hablan Hegel o Tocqueville, entre otros. Si aceptamos esta clasificación de inmediato surge una pregunta, a saber: ¿cómo se transita de la primera forma de fraternidad a la segunda? Pregunta en la que se encuentra involucrado el problema de la modernización de las relaciones sociales. Para adentrarme en este campo problemático voy a tomar como guía las teorías de Hume y Adam Smith, sin pretender reconstruir ahora la complejidad de sus teorías.

La genealogía de la conciencia moral

Mientras Kant se ocupó de la moral desde el punto de vista de su validez racional, Hume y Adam Smith enfocaron el tema de la dimensión normativa de las relaciones sociales en términos históricos. Lo interesante y novedoso de su posición es que no por ello caen en un relativismo, sino que, a pesar de reconocer las transformaciones de la normatividad social, al mismo tiempo consideran que los términos morales poseen un significado objetivo. Se trata de la conocida tesis de Hume respecto a que la moral es convencional, pero no por ello arbitraria, pues ha sido producida por la colectividad respondiendo a situaciones objetivas. Dicho de otra manera, su idea era que resultaba indispensable trascender el tradicional dilema en el que se encontraba encerrado el tema del lenguaje moral, configurado por el naturalismo y el positivismo. Desgraciadamente carecían de una teoría del lenguaje alternativa que les permitiera sustentar de manera adecuada sus proyectos. Sin embargo, posteriormente, el propio Kant admite que la perspectiva de estos destacados representantes de la Ilustración escocesa no es contraria a su posición, sino complementaria. De hecho, la noción de *espectador imparcial* que encontramos en la *Teoría de los sentimientos morales*, se encuentra muy próxima a la de *imperativo categórico*.

El asunto que subyace a la argumentación de Hume y Adam Smith es que el desarrollo de las sociedades modernas implica, como ya había percibido Hobbes, un cambio radical en el contenido de las normas morales. Es el intento de dar cuenta de esto lo que explica, en gran parte, la distinción que introduce Hume entre virtudes naturales y artificiales. En relación con las primeras es importante destacar que, a diferencia de las teorías tradicionales, él no se refiere a un orden natural de cuyo conocimiento podamos derivar las normas del bien y del mal. Se trata de virtudes

que dependen de manera espontánea, inmediata, de los sentimientos de placer y dolor. Por ejemplo, la inmensa mayoría de los seres humanos rechazaría el comportamiento de un hombre fuerte que golpea a un niño pequeño o a una persona con algún impedimento físico. Un elemento importante de esta modalidad de virtudes es lo que hemos denominado la fraternidad particularista, esto es, aquella que remite a una identificación afectiva con el otro sin mediaciones. Ella se encuentra asociada a la simpatía, entendida no como un sentimiento diferenciado de los otros, sino como el efecto placentero que se genera por la coincidencia de sentimientos entre los seres humanos. Pensemos en un grupo de fanáticos de un equipo de fútbol.

En las sociedades tradicionales, donde existe una escasa diferenciación funcional, esto es, sociedades segmentadas cuya unidad depende de lo que Durkheim calificó como solidaridad mecánica, la fraternidad juega un papel fundamental en el proceso de integración de las acciones. En ese sentido, la fraternidad no sólo es importante en términos de una vida buena individual, sino también en términos del desarrollo del proceso de cooperación social. Por eso, la fraternidad aparece como una virtud cívica, pública, que juega un papel esencial. Recordemos que, según Platón y Aristóteles, la fraternidad (la amistad) debe ser el sentimiento que debe de predominar entre los conciudadanos de una *polis* bien ordenada. El lugar predominante que ocupa la fraternidad particularista en las sociedades tradicionales es una de las principales razones de la idealización de las relaciones comunitarias, idealización que se encuentra, hasta cierto punto, justificada, ya que proporciona a los individuos, no sólo el placer de una identidad firme, sino también un notable grado de seguridad.

De acuerdo con Aristóteles, entre ciudadanos en los que reina la fraternidad no se requiere de justicia, es decir, no es necesario un proceso formal, institucional, para solucionar conflictos, porque al ser el tú un reflejo del yo, los posibles conflictos pueden solucionarse de manera más o menos inmediata, subordinándolos a todos aquellos elementos que se tienen en común. El filósofo clásico plantea esto como un elemento positivo; sin embargo, aquí mismo se encuentra la gran limitación de la fraternidad particularista. Cuando el grado de intensidad del conflicto alcanza un cierto grado elevado, que rompe con la simpatía inmediata, no hay manera de evitar la violencia. Por ello, si bien es cierto lo que se plantea en la idealización de los grupos comunitarios, esto es, que se trata de ámbitos armónicos, habría que agregar que representan

también los contextos sociales en los que surgen los conflictos de mayor intensidad. Aquí podemos repasar la amplia gama de ejemplos que nos lleva desde los conflictos familiares hasta los que surgen entre sociedades tradicionales, pasando por aquellos que emergen cuando en una sociedad tradicional se disuelven o rompen los principios de su identidad (las guerras de religión ocasionadas por la Reforma).

La pretensión de la fraternidad particularista es suprimir los conflictos, negando la pluralidad, pero esto es imposible, por ello se da un tránsito fluido entre la armonía y la violencia, lo cual hace imposible el desarrollo de los mecanismos que hacen posible procesar (políticamente) conflictos. Pensemos en la historia de México o bien en el tabú de decir *no* que sigue imperando en su cultura; precisamente, el churriguesco ritualismo en sus relaciones sociales tiene como uno de sus principales objetivos evitar la negación, pues ésta última se percibe como un riesgo de desatar la violencia que no se puede manejar y que, en efecto, en numerosos casos se desata hasta grados inauditos.

En la Aurora de la modernidad, todavía Hobbes considera posible suprimir los conflictos mediante la constitución de un poder absoluto. En cambio, Hume y Adam Smith, como herederos del *Ius Publicum Europeum*, asumen que la pluralidad es un dato básico e ineludible de las sociedades modernas, que tiene como consecuencia que el conflicto deje de ser percibido como un fenómeno extraordinario, anómalo, para convertirse en un hecho cotidiano, que debe aprenderse a manejar con la finalidad de crear y mantener el orden civil de la sociedad. Incluso la idea es que si bien el conflicto puede llevar a la disolución del orden civil, cuando se sabe procesarlo se transforma en un factor básico del desarrollo social. Para ello es indispensable que la fraternidad tradicional pierda su lugar central en el ámbito público. Cuando Adam Smith sostiene que cada individuo no debe esperar la satisfacción de sus necesidades de la benevolencia de los otros, advierte que el mercado funciona como un mecanismo de integración de las acciones que ya no depende de la identificación afectiva, inmediata, entre los participantes.

Sin embargo, a diferencia de la posterior ideología, Adam Smith advierte que el adecuado funcionamiento del mercado requiere de una normatividad; incluso advierte que introducir el mercado donde no existe un marco institucional fuerte que garantice la eficacia de las reglas solo puede conducir a la barbarie. No perdamos de vista lo que había planteado Locke: *Donde no hay ley, no hay libertad, sino licencia*. El libre mercado no es un mercado desregulado, sino un ámbito en donde impe-

ran las leyes establecidas por la actividad de todos los participantes. A lo que se opone Smith es a la *antipática* teoría de Mr. Hobbes, en la cual la ley se considera el mandato de un monarca. Un ejemplo muy simple puede ayudar a comprender esta tesis. En el metro, como en otros lugares de tránsito público, rige la norma de que antes de entrar hay que dejar salir. Dicha norma no se deja describir como el mandato de nadie, se trata simplemente de una regla que deriva del buen funcionamiento de la práctica colectiva. Es un producto social, una convención, pero no por ello es arbitraria.²

Es decir, el libre mercado requiere de la que Hume caracterizó como la virtud artificial por excelencia, a saber: la justicia. Llamar virtud artificial a la justicia significa que ella no es un efecto inmediato de los sentimientos de placer y dolor, sino el resultado de un proceso de larga duración de aprendizaje, ligado al sistema de intercambios sociales tanto de mensajes como de bienes. Precisamente la *Teoría de los sentimientos morales* busca reconstruir ese proceso desde la conciencia moral inmediata, hasta la formación de una conciencia moral capaz de asumir la perspectiva de un espectador imparcial. Mientras la primera juzga las acciones a partir de los sentimientos de placer y dolor personales, la segunda busca sustentar su crítica en el punto de vista de cualquier participante racional. La perspectiva del espectador imparcial es lo que se objetiva en las normas generales de la moral y el derecho positivos. Por supuesto que ninguna normatividad positiva puede pretender adecuarse plenamente a las elevadas exigencias del espectador universalista; ello hace indispensable el mantener siempre abierta la crítica racional de nuestras creencias morales.

Es evidente que la gran dificultad en el proceso de formación de la conciencia moral se encuentra en ese paso a la perspectiva del espectador imparcial, eso que describió Kant, de manera horripilante, como el *vuelco del corazón* (el paso del particularismo al universalismo). Aquí Smith apela al mercado. Lejos de lo que afirma Jean Pierre Dupuy, respecto a que Smith desliga de la moral del mercado, lo que propone este Ilustrado escocés es considerar al mercado como un elemento que hace posible superar, gracias a la competencia y a las relaciones contractua-

² Un ejemplo más interesante son las normas que configuran el debido proceso; por eso los norteamericanos se refieren a ellas como el derecho natural, lo cual es confuso pues nos remite a una idea tradicional de éste último. También es el enfoque que debemos asumir para caracterizar a los derechos fundamentales.

les, la particularidad de las éticas tradicionales, para dar lugar a una ética racional. No se equivocan los críticos del mercado: éste, sin duda, presupone una faceta oscura pues rompe con la fraternidad particularista de las comunidades tradicionales y rompe su estabilidad, lo cual trae numerosos males. Sin embargo, se equivocan al no ver que él también es el gran disolvente de los privilegios y jerarquías tradicionales.

Me parece que nadie puede negar que la gran aportación de Marx fue hacer patente que el mercado propicia nuevas formas de dominación impersonales, las cuales pueden llegar a ser más agobiantes que las tradicionales. El error de Marx y, especialmente, de gran parte de sus acólitos, es pensar que ello puede superarse eliminando al mercado, para volver a la fraternidad comunitarista. La forma de enfrentar de manera eficiente las modalidades de dominación moderna consiste en luchar por realizar los principios universalistas inherentes al contractualismo. A pesar de su convicción liberal y capitalista, Smith ya advertía que no era posible justificar el derecho inglés de su momento, pues autoriza las asociaciones de los dueños del capital, pero no las de los obreros. Las normas que deben guiar y limitar la dinámica del mercado deben ser producidas por todos los participantes, asumiendo que entre ellos existen intereses contrapuestos. Ello significa que esas normas no emanan de la fraternidad, sino de la lucha, la competencia y la negociación política. Todos los derechos fundamentales, incluidos los derechos sociales, tienen su fundamento en la libertad, para ser más exactos, en la exigencia de la justa distribución de las condiciones de la libertad, en la que se sustenta el deber de obedecer la legalidad.

Una vez establecido que las sociedades modernas invierten la jerarquía tradicional, al situar la prioridad en la justicia y no en la fraternidad, es posible reflexionar sobre el papel positivo que puede llegar a jugar ésta última en ellas. Esto es lo que hace Tocqueville y lo hace de una manera muy atractiva pues juega con los elementos que conforman la consigna de la Revolución francesa. Para él, el rasgo distintivo de las sociedades modernas es la igualdad, ya que ellas surgen de la disolución de los privilegios y jerarquías tradicionales. Pero, de inmediato advierte que los seres humanos pueden ser igualados por una dominación (la del mercado y la de la burocracia estatal) o pueden ser igualados en la libertad. Según él, para hacer compatibles la igualdad y la libertad, se requiere la intervención de ese tercer elemento que es la fraternidad. Pero ella no en su modalidad particularista, sino en una nueva forma, aunque tiene añejas raíces republicanas. Se trata del ideal de una fraternidad de ciu-

dadanos que surge de su tarea de crear, mantener y modificar un orden jurídico común. Como puede apreciarse, se trata del principio que subyace al constitucionalismo norteamericano, en donde el pueblo no es una realidad dada, no hay una identidad sustancial. Una multiplicidad de seres humanos crea la unidad del pueblo cuando asume la tarea legislativa propia del ciudadano (pertenencia activa del orden civil).

Este ideal de una nueva forma de fraternidad que permita enfrentar los riesgos inherentes a las sociedades modernas se encuentra también en la noción hegeliana de sociedad civil, con la que se pretende establecer una mediación entre la tradición liberal y la republicana. Como es conocido, para Hegel el mercado representa la *disolución de la eticidad*, lo cual da lugar al individualismo propio de las sociedades modernas. Esta ruptura con la comunidad tradicional tiene efectos benéficos como es el impulso a la racionalización (en términos de lo que se llamará razón instrumental), el incremento a la producción, la sustitución del privilegio por el derecho, etcétera. Sin embargo, también genera problemas graves como es la inseguridad, la polarización de la riqueza, la impotencia del individuo frente a los poderes sociales. Al igual que Tocqueville, Hegel apela a la fraternidad, la que debe transformarse en un sistema corporativo (asociaciones de ciudadanos) para enfrentar esos riesgos. En su caso se pone especial énfasis respecto a que se trata de una nueva forma de fraternidad, pues ya no se basa en la identificación afectiva inmediata, sino una fraternidad mediada por la legalidad. Una fraternidad que presupone el reconocimiento universalista de los individuos como seres libres e iguales.

La conciencia moral y la fraternidad en las sociedades cortesanas

Adam Smith es consciente que su análisis genético de la conciencia moral es simplemente una historia conjetural, esto es, un simple modelo que no pretende agotar la realidad en toda su amplitud. Su objetivo es simplemente reducir complejidad para iniciar un proceso de investigación empírica. En ese sentido asume que no es posible afirmar que existe un progreso en la historia. Por el contrario, a diferencia de Hegel y Marx, advierte que no existe un vínculo necesario entre progreso técnico y progreso moral. Por eso, aunque reconstruye la formación de la conciencia moral como un proceso continuo, al mismo tiempo expone los factores que impiden o bloquean esa formación. A pesar de que ello

hace aparecer, en una primera aproximación, la *Teoría de los Sentimientos* como un libro confuso; una vez descifrado el esquema de su argumentación, resulta mucho más interesante que los análisis genéticos que proliferaron en el siglo XIX.

Por ejemplo, para él, uno de los principales factores que impiden el desarrollo del punto de vista moral racional es la envidia, porque ella impide el desenvolvimiento de las potencialidades inherentes a la simpatía. Pero ahora lo que me interesa destacar es que, según Smith, existen sociedades en donde la forma en que se estructuran sus relaciones impide la formación de la conciencia moral. Smith analiza el caso de la corte francesa, en donde resulta muy difícil alcanzar la perspectiva del espectador imparcial, pues en ella lo esencial es la opinión de una persona particular: el rey. En estos contextos sociales, la noción kantiana de cualquier sujeto racional es simplemente extraña. Dicho de otra manera, se trata de sociedades que, a pesar de enormes transformaciones en su estructura, mantienen los privilegios y, con ellos, las jerarquías tradicionales.

Siguiendo su propuesta, denominaremos a estas sociedades como cortesanas. El complejo ritualismo que las caracteriza es un medio para intentar superar los estrechos límites de la identificación afectiva, pero sin quitar el énfasis en los vínculos personales inmediatos (aquellos que no están mediados por la legalidad). En ellas, las *maneras* (las formas que configuran su ritualismo) son más importantes que los propios principios morales. Por ejemplo, cuando uno de sus miembros realiza una crítica, lo esencial no es su contenido, sino quien y, especialmente, la manera en que la realiza. De hecho, se trata de sociedades blindadas frente a la reflexión crítica. En estos contextos surge una variante de la fraternidad particularista, que se distingue por su carácter fingido.

Lo que no advirtió Adam Smith o, por lo menos, no con la amplitud que merece el tema, es que la acción del mercado por sí misma no es suficiente para disolver los privilegios y jerarquías tradicionales. Gran parte de las sociedades latinoamericanas han hecho patente que es posible conjugar un sistema mercantil con formas de poder tradicionales. Esta situación representa uno de los peores mundos posibles que se pueda imaginar, porque, si bien en ella aparecen un número significativo de los males de las sociedades modernas, no se alcanzan las ventajas que éstas últimas ofrecen, empezando por el notable incremento de la capacidad productiva. El propio mercado, lejos de convertirse en esa *mano invisible* que impulsa el desarrollo, se transforma en la barbarie que había predicho Smith, cuando se lo introduce en una sociedad situada en la *etapa*

ruda, esto es, una sociedad que carece de un orden institucional fuerte que garantice la justicia.

La persistencia de la fraternidad particularista en las sociedades cortesanas tiene una faceta positiva, ya que se convierte en una especie de seguridad social informal, que permite atenuar los terribles efectos de esa peculiar fusión de mercantilismo y racionalidad con arreglo a valores. Sin embargo, ella nunca podrá generar el poder y los recursos suficientes para enfrentar la pobreza y la desigualdad presentes en estas sociedades. De hecho, incluso ese aspecto positivo de la fraternidad particularista no deja de tener un aspecto obscuro, porque crea una cierta base empírica al ideal tradicional comunitarista, como base de la organización del poder político. Ello es una de las principales condiciones para que proliferen demagogos y caudillos de todo tipo, lo cual, a su vez, se suma a los numerosos obstáculos que impiden la consolidación de un Estado de Derecho.

Precisamente, lo más grave de las sociedades cortesanas latinoamericanas es que, al convertir al derecho en una simple fachada que oculta las relaciones de poder personales (patrimonialistas), generan una cultura de la antilegalidad.³ Como he destacado en otro lugar (Serrano Gómez, 2011), la amenaza de coacción no es suficiente para garantizar la eficacia del derecho; esta última depende, ante todo, de que el orden jurídico adquiera el carácter de autoridad, lo cual depende, a su vez, de su capacidad de garantizar derechos. De esta manera, cuando se aúnan una deficiente administración de justicia y un predominio de las excepciones exigidas por la fraternidad particularista, la ley será percibida como una imposición, como un mandato que carece de legitimidad. Fraternidad particularista y privilegios aparecen como las dos caras de la misma moneda.

Por supuesto que esa cultura de la antilegalidad no sólo implanta su imperio entre los políticos profesionales, sino que se expande por toda la sociedad. En el caso de México, como he apuntado al principio, es uno de los rasgos más llamativos de gran parte de su clase política, pero también es un rasgo hegemónico de su cultura en general. Sobre esto estoy seguro que cada uno de nosotros puede enumerar una gran cantidad

³ Uno de los primeros autores que percibió este fenómeno es Loewenwtein (1976), al señalar que las constituciones nominalistas tienen sus principales ejemplos en Latinoamérica. «Una constitución podrá ser jurídicamente válida, pero si la dinámica del proceso político no se adapta a sus normas, la constitución carece de realidad existencial. En este caso, cabe calificar a dicha constitución de nominal» (p. 218).

de ejemplos extraídos de la vida cotidiana. Para mencionar uno que me parece muy significativo, basta recordar que las muertes por accidentes automovilísticos y especialmente las que tienen que ver con atropellamientos se aproximan de manera significativa a las muertes relacionadas con la violencia desatada por el narcotráfico. Es decir, la barbarie no es exclusiva de la llamada «delincuencia organizada». Evidentemente esto no tiene una causa inmediata en la fraternidad particularista, pero ella es, como he dicho, la que debilita la autoridad de la legalidad.

Creo que sería muy interesante realizar un estudio de esa cultura de la antilegalidad en el caso de los sectores intelectuales de este país, porque me parece que ello respaldaría el escepticismo de Hobbes y de Hume respecto a la capacidad pragmática del trabajo teórico. Hace ya algunos años un muy destacado intelectual mexicano se quejaba de que le cobraran impuestos por las ventas de sus libros. Su principal argumento consistía en afirmar que dichas ventas eran tan exiguas que le impedían vivir de esa actividad; por lo que esa tributación empeoraba la situación. Si bien es cierto que en este contexto social resulta excepcionalmente difícil vivir de su actividad de escritor, ello no justifica que se pida una excepción. Si vende pocos libros, pagará poco o, incluso, nada; pero si empezamos a hacer excepciones, esto es, a otorgar privilegios, con ese mismo argumento muchos otros grupos pedirán un trato especial. Ese mismo presupuesto cultural es lo que motiva a muchos investigadores a seguir sosteniendo, en sus clases y en sus trabajos, que el derecho es un mero formalismo burgués. Lo que, por cierto, sería rechazado por el destacado intelectual que he mencionado. Esto me lleva a recordar a Hobbes: «no importa lo que dicen, sino lo que hacen».

En la pequeña comunidad filosófica mexicana, en la cual he trabajado, resulta llamativo que en más de treinta años de existencia del Conacyt no se han podido establecer normas objetivas de evaluación, con lo cual tampoco se ha podido establecer una sólida autoridad académica. Evaluaciones, promociones, premiaciones, etcétera, dependen de las relaciones personales y, además, tratan de ocultar decisiones arbitrarias bajo un manto académico. Así como los políticos reducen el supremo principio de la legalidad a mero legalismo, los miembros de esta élite intelectual rebajan la argumentación a mera charlatanería. Resulta impresionante que en las charlas informales reconocen esta situación sin el menor empacho, pero hacen muy poco para transformar la situación. De hecho se quejan de los horrores que suceden en nuestra vida social, pero viven cómodamente en la cultura que los produce.

Me parece que esto hace patente que la formación de una ciudadanía moderna, aquella en la cual puede florecer una fraternidad universalista, es un proceso de enorme complejidad. En dicho proceso, la actividad teórica, por sí misma, puede hacer muy poco. Según Max Weber, la burocracia, con su racionalidad instrumental, forja la forma de dominación más sólida (la jaula de hierro) que conocemos en la historia. Creo que se equivoca, pues, en términos empíricos, la mezcla de dominación patrimonialista con fachada moderna es la que ha logrado un mayor grado de solidez. En estos contextos sociales me parece un error ensalzar la fraternidad en abstracto, cuando el antídoto eficaz contra ellas es la legalidad y la racionalidad instrumental.

Fuentes citadas

- DOMÉNECH, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Crítica.
- DUPUY, J.P. (1998), *El sacrificio y la envidia*, Barcelona, Gedisa.
- FRICKE y Schütt (comps.) (2005), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Berlin, W de G.
- GRISWOLD, C.L. (1999), *Adam Smith and the virtues of Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1999), *Filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa.
- HUME, D. (1998), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos.
- LOEWENWTEIN, K. (1976), *Teoría de la Constitución*, Barcelona, Ariel.
- SERRANO GÓMEZ, E. (2011), *Política congelada. Una introducción a la filosofía del derecho*, México, Fontamara.
- SMITH, A. (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza.
- _____ (2009), *La riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos.
- TOCQUEVILLE, A. de (1973), *La democracia en América*, México, FCE.

EL INCIERTO FUTURO DE LA FRATERNIDAD

Andrés de Francisco

Libertad, igualdad y fraternidad

Libertad, igualdad y fraternidad son principios independientes. Una sociedad de hombres y mujeres libres puede ser muy desigual. Una sociedad igualitaria puede ser despótica. Y una sociedad de hombres y mujeres libres e iguales, no tiene por qué ser fraterna. La fraternidad añade algo nuevo a las ideas de libertad e igualdad.

La libertad es la columna vertebral de la dignidad humana. Vivir para uno y no para otros, bastarse a uno mismo y no depender de otros, obedecerse a uno mismo y no obedecer a otros, decidir por uno mismo sin coacción. Todo eso forma la base de la dignidad humana y no es posible sin libertad. Por eso no hay nada más indigno que la esclavitud: el esclavo no vive como quiere sino sometido a una jurisdicción ajena, es *alieni iuris*: está alienado (Skinner, 1998: 36-41).

La igualdad es un valor extraordinariamente complicado porque depende de la métrica: ¿Igualdad de qué?¹ Pero ya sea que nos refiramos a la igualdad de derechos y libertades, a la igualdad de oportunidades, de influencia política o de condición, la igualdad es la columna vertebral de la idea de justicia social o distributiva. Quiere esto decir que las desigualdades sociales tienen que ser *justificadas* o, de lo contrario, combatidas. Porque así lo exige la justicia: por ejemplo, el «principio de diferencia»

¹ Desde que Amartya Sen escribiera en 1979 su célebre artículo, “Equality of What?” (The Tanner Lectures on Human Values at Stanford University, 22 de mayo), el debate subsiguiente sobre igualdad giró sobre todo en torno a esta cuestión de la métrica.

rawlsiano establece unos criterios de *justificación* de los aumentos de la desigualdad de ingresos y riqueza en determinadas condiciones. En cualquier caso, una buena sociedad civil es, ante todo, una sociedad de hombres y mujeres libres e iguales: libres *por la ley* —a la que dan su consentimiento— de interferencias arbitrarias del Estado y de otros individuos,² e iguales en derechos y oportunidades.

La libertad concita emociones específicas. El hombre libre es consciente de su propia *dignitas* y tiende al orgullo, y responderá airado ante cualquier ofensa a su persona. Tiene una voluntad acostumbrada a expresarse, afirmada en su propia libertad. Es consciente de sus derechos, y no sabe obedecer sino a la ley que él mismo se ha dado. Cualquier restricción de su libertad es una ofensa a su propia dignidad; por eso es potencialmente *rebelde*. No puede ser súbdito, sólo ciudadano de un Estado libre.

«La Libertad —escribe Camus en *El hombre rebelde*— está en el principio de todas las revoluciones. Sin ella, la justicia parece inimaginable a los rebeldes» (Camus, 1951: 139).

Y John Stuart Mill, en su clásico *On Liberty*, hace del *inconformismo* un rasgo inequívoco de la auténtica libertad individual. Porque: «La naturaleza humana no es una máquina que deba construirse según un modelo, y preparada para hacer exactamente el trabajo que se le ha prescrito, sino un árbol que tiene que crecer y desarrollarse por todos los lados, de acuerdo con la tendencia de las fuerzas internas que lo convierten en un ser vivo» (Mill, 1975: 73).

La lucha por la igualdad, por su parte, se nutre de una emoción muy particular: la indignación. Porque la justicia distributiva es básicamente meritocrática (Aristóteles, 1985: 1131a); y nos indignamos cuando unas personas obtienen más de lo que se merecen y otras menos. Si alguien obtiene más gracias a su propio esfuerzo, no tenemos nada que objetar. Pero que el enchufado, el nepote, consiga lo que se le niega al que es excelente y sólo se apoya en su propia valía; eso nos indigna. La emoción perversa de la igualdad es la envidia. En la indignación hay nobleza de espíritu, afán de justicia. La envidia es vil. Y, como bien sabía Tocqueville, se da sobre todo entre iguales, entre personas de la misma clase y condición. No envidiamos al que está muy por encima y lejos de nosotros. Envidiamos al que se nos parece y está cerca. Por eso es la envidia para

² Este concepto harringtoniano de *liberty by the law* recoge toda la tradición clásica republicana de la *libertas* como libertad de la opresión o la dominación (Harrington, 2013: 26-27).

Tocqueville una pasión eminentemente democrática, porque arranca de la igualdad (Tocqueville, 1981: 313-314). Y por ello mismo, el «tercer estado» durante el Antiguo Régimen «muestra siempre más irritación en sus quejas contra los ennoblecidos que contra los nobles», porque los ennoblecidos salen de sus filas (Tocqueville, 1982: 118).

La fraternidad es otra cosa y moviliza emociones diferentes. Pertenecer a la comunidad en cuanto que comunidad de afecto. Una sociedad de hombres y mujeres libres e iguales, puede ser una sociedad individualista. Las relaciones entre ellos —por ejemplo, sus relaciones en contextos de mercado, como agentes económicos— bien pueden estar basadas en el mero interés egoísta y, por tanto, ser afectivamente neutras. Por el contrario, una comunidad fraterna liga a los individuos ante todo por la *empatía*: los unos son capaces de ponerse en la piel de los otros. Y de la empatía nace la *simpatía* o *compasión*: al ponernos en la piel de otros, sentimos con ellos, padecemos con ellos. Por eso, las relaciones entre los miembros de una comunidad fraterna son relaciones altruistas: las alegrías y las penas se comparten. Si al «hermano» le va mal, yo sufro; si le va bien, yo me alegro. Y viceversa. El amor desactiva la envidia. Importan nuestras mutuas necesidades. No queremos ver al otro necesitado. Por eso, una comunidad fraterna está presidida por el principio de ayuda mutua, de mutualidad. En esto se parece a la amistad: el bien del amigo le importa al amigo, sufre y se alegra con él. No lo dejamos caer, lo consolamos, le prestamos nuestra ayuda: «los amigos —escribe Aristóteles— desean cada uno el bien del otro por el otro mismo» (Aristóteles, 1985: 1157b). Pero el espacio donde mejor se verifica el altruismo fraternal es el de la familia, y más concretamente en la relación paterno-filial. Las necesidades del hijo son las necesidades del padre. Esa continuidad afectiva es la base de la concordia familiar, los corazones laten al unísono. Pero la familia no es un espacio igualitario. El padre es muy distinto al hijo en derechos y deberes. Y ni siquiera la relación se da entre seres igualmente libres. El padre tiene potestad y el hijo debe obediencia. Hay jerarquía y asimetría. Pero el hijo se siente seguro, protegido, amado. El padre dará la vida por su hijo (el altruismo es incondicional), y no hay nada más doloroso que la pérdida del propio hijo.

Fraternidad, modernidad y capitalismo

La libertad y la igualdad han estado ligadas históricamente a la idea (y al hecho) de la propiedad. Por eso son los principios básicos de la economía y el derecho como disciplinas. Por el contrario, ha sido la sociología la que más ha elaborado la idea de la fraternidad con toda una batería de conceptos como los de solidaridad, cohesión, integración y, final y principalmente, mediante el concepto de comunidad que Ferdinand Tönnies supo peraltar oponiéndolo al de sociedad: *Gemeinschaft* vs. *Gesellschaft*. La razón de ello es que la constitución de la sociología como disciplina científica coincide en el tiempo con el advenimiento de la sociedad industrial moderna, con el gran proceso de modernización occidental. Y la sociología entendió ese proceso como *gesellschaftung* y como racionalización, es decir, como destrucción de la vieja *Gemeinschaft* premoderna. Y si miramos a esa comunidad preindustrial, veremos efectivamente los rasgos de fraternidad que la sociedad moderna parece haber perdido, aunque sin olvidar —como bien resaltó Durkheim— que su solidaridad *mecánica* tenía un fuerte componente represivo, con el *castigo* y el derecho *penal* como mecanismos centrales de autorregulación social (Lukes, 1984: 147 y ss). Con todo, la comuna urbana medieval, por ejemplo, en su fase más democrática, es una comunidad políticamente conjurada para garantizar el derecho a la existencia de todos los *burgueses* (Pirenne, 2009). Pero la ciudad medieval es una vía muerta hacia la modernidad. La vieja comunidad campesina, con sus redes parroquiales de ayuda, sus campesinos independientes —*yeomen*— y sus tierras comunales, era también una comunidad solidaria. Otra vía muerta hacia la modernidad. Porque el capitalismo en parte se desarrolla contra la vieja ciudad medieval y su burguesía gremial, y en parte se nutre de la destrucción de aquella *yeomanry* como clase, al tiempo que devora los *commons* y los *cottages* de los pequeños trabajadores del campo, con todas sus redes de solidaridad local.³

En la dialéctica de la sociedad civil burguesa, Hegel (1975) planteó uno de los grandes problemas de la «fraternidad moderna», el de cómo recrear la comunidad de solidaridad familiar a un nivel superior, aceptando la existencia de la libertad burguesa moderna, ligada al individualismo competitivo de mercado. Su solución corporativista es cuestionable, aunque ha reaparecido en multitud de versiones poshegelianas. Pero hay

³ Cfr. el importante cap. xxiv de *El Capital* de Marx, “La llamada acumulación originaria”.

algo, a mi entender, en lo que Hegel acierta plenamente: la fraternidad moderna es imposible sin la intervención activa del Estado, y de un Estado fuerte. ¿Por qué? Sencillamente porque el capitalismo está en el núcleo de la sociedad moderna.

En el brillante análisis de la división capitalista del trabajo en el primer libro (vol. 2, secc. Cuarta, cap. XII) de *El Capital*, Marx (1979: 404-437) hace dos importantes descubrimientos. El primero es que la división *manufacturera* del trabajo, dentro del taller, en el punto de la producción, es despótica. El obrero colectivo, que el mismo capitalismo crea, está sometido a una organización de la producción y a una división técnica del trabajo planeadas por una voluntad ajena: el propietario, el capitalista. La alienación del trabajo —la falta de libertad del trabajador— no es algo anecdótico ni circunstancial: es la esencia del modo de producción capitalista. El otro descubrimiento es que la división *social* del trabajo, al estar mediada por relaciones de mercado, por la ley de la oferta y la demanda, es un sistema competitivo cuasi natural, con una dinámica impredecible propia, en permanente ruptura del equilibrio de mercado y cuya irracionalidad constitutiva manifiesta cíclicamente su cara más cruel en los periodo-siglos de crisis. De esta forma, tenemos que en la economía política del capitalismo hay una letal mezcla de despotismo y arbitrariedad. El descubrimiento de Marx es importante, porque captura una verdad que la falsa apariencia de libertad del trabajo tiende a ocultar. Ahora bien, ambas cosas —despotismo y arbitrariedad— conspiran contra la fraternidad. Por un lado, las necesidades del obrero no cuentan en la división del trabajo dentro del taller. Al contrario, hay una radical alteridad y extrañamiento en la relación capital/trabajo. El poder que el capitalista ejerce despóticamente lo capacita, no para cuidar del obrero y mirar por su bienestar, sino para explotarlo. Y tiene que explotarlo porque la explotación es el mejor modo de sobrevivir en el entorno competitivo de la división social del trabajo, un verdadero *bellum omnium contra omnes* (Marx, 1979: 433-434). Pero la competencia no afecta sólo al capitalista. También los trabajadores compiten entre sí por un bien escaso, el empleo, lo que quiere decir que hay trabajadores que se quedan fuera, que no encuentran trabajo. Y ello es aún peor que la explotación, porque el desempleo genera estigma y exclusión. En un entorno así —despótico y extremadamente competitivo—, la fraternidad no puede echar raíz ni crecer. Por lo tanto, cualquier intento de cultivar esa planta pasa, consecuentemente, por atacar esas

dos cosas: el despotismo y la competitividad. Y, como decía más arriba, eso exige la intervención de un Estado fuerte.

Estado democrático y fraternidad

Una consecuencia interesante de lo argumentado hasta aquí es que la fraternidad moderna tiene que arrancar de la *desalienación* del trabajo. La fraternidad sólo será posible sobre la base de la libertad *real* del mundo de trabajo, de la *dignidad* recuperada del trabajador, hoy día cada vez más hundido en el *precariado* (Standing, 2014). Porque su alienación escinde a las poblaciones en clases antagónicas, rompe las ciudadanías, quiebra los pueblos, y disuelve las comunidades de reconocimiento mutuo. Otra consecuencia es que el Estado necesario para *ejecutar* esa fraternidad tendrá que ser democrático, democrático en un sentido originario, clásico: un Estado *antioligárquico* (Aristóteles, 1997: 1290a-1293b). Si el Estado sigue siendo un aparato de poder y legitimación al servicio de los *moneyed interests*, siempre minoritarios, entonces la fraternidad democrática no tendrá posibilidad de crecer y madurar. La fraternidad —no democrática— se recluirá en la esfera privada de la familia y los círculos de intimidad filial, cada vez más asfixiados por el primado de la supervivencia propia. O bien se sublimará en nuevas formas de religiosidad para pobres, con un Dios que nunca abandona a sus hijos, por desgraciados que sean, y con toda una proliferación de sectas que reproducen en versiones perversas la fraternidad perdida en la sociedad. En ambos casos, lo que se constata es el fracaso de la modernidad.

Un Estado democrático fuerte, en consecuencia, tendrá como objetivo avanzar en la libertad del trabajo: fomentando la democracia industrial, desarrollando democráticamente el derecho laboral, aplicando políticas orientadas al pleno empleo, construyendo sistemas de protección al desempleo o bien sistemas de rentas de ciudadanía, etcétera. El objetivo es minimizar el coste social de la relación capital/trabajo, el coste en términos de libertad, igualdad y fraternidad. Por otro lado, un Estado democrático fuerte tendrá que ser un Estado regulador e intervencionista en la esfera de la división social del trabajo, es decir, en la esfera del mercado. Para empezar, favoreciendo los equilibrios óptimos entre competencia y cooperación: potenciando la cooperación allí donde ésta sea posible y deseable, y preservando la competencia allí donde la cooperación sea perversa e indeseable. El primer caso apunta, por ejem-

plo, a la creación de *capital social* para favorecer la cooperación empresarial o la investigación científica o la formación profesional. Pero no toda cooperación es *buena* cooperación. Por ejemplo, la cooperación oligopólica distorsiona la competencia descentralizada entre productores, fija precios artificialmente y perjudica al conjunto de los consumidores. Un Estado democrático fuerte habrá de intervenir para, en estos casos, salvar la competencia de mercado de ese tipo de cooperación perversa o conspirativa. De igual modo, un Estado democrático fuerte garantizará una educación laica y republicana en la escuela pública, y fomentará una determinada *educación sentimental* estimulando la empatía social. La fraternidad democrática necesita de ciudadanos compasivos, en lugar de envidiosos. Necesita contener la ira, combatir el odio irracional y fomentar la amistad cívica. Y para ello es preciso ilustrar las creencias y el juicio, porque muchas de esas emociones antisociales se basan en prejuicios y estereotipos sin fundamento racional.⁴ En última instancia, la fraternidad democrática arranca de la profunda comprensión de la universalidad del sufrimiento humano, de la vulnerabilidad que todos padecemos en mayor o menor grado. La justicia pide que cada cual tenga lo que se merece, sobre una determinada base de igualdad de libertades, derechos y oportunidades. La fraternidad muestra otra sensibilidad, y pide que la comunidad se compadezca del sufrimiento de sus ciudadanos, que atienda sus necesidades y provea en un esfuerzo compartido. Por eso, *last but not least*, un Estado democrático fuerte forzará la equidad fiscal y combatirá el fraude. La única manera de que los más necesitados reciban fraternalmente los medios para la satisfacción de sus necesidades básicas es logrando que todos aporten en medida proporcional a sus capacidades. La fraternidad democrática liga capacidades y necesidades en un círculo virtuoso de redistribución de recursos y servicios.

Desgraciadamente, un Estado así —con fuertes gobiernos democráticos— no está a la mano. En realidad, el Estado social-democrático, como el que levantó la Europa central y nórdica tras la Segunda Guerra Mundial, atraviesa una crisis estructural evidente. Las condiciones que permitieron su establecimiento han desaparecido: alto porcentaje de la

⁴ Obviamente, no sólo ilustrando las creencias se combaten los prejuicios y los estereotipos antisociales. También, y de forma aún más fundamental, mediante políticas públicas que promuevan la justicia distributiva y la integración social. Porque a menudo la desigualdad y la exclusión alimentan las creencias negativas sobre, precisamente, los grupos más vulnerables.

masa salarial en el PIB, baja tasa de desempleo, pacto corporatista con sindicatos fuertes, baja deslocalización industrial, economía financiera regulada y favorable distribución etaria de las poblaciones. Todo eso ha sido barrido lentamente por la globalización capitalista y la paralela ofensiva neoliberal hecha a base de privatizaciones del sector público, desregulaciones de los mercados, flexibilización laboral, retroceso de los derechos sociales y reducción del gasto público-asistencial. Esta ofensiva fue lanzada con éxito por los partidos en el gobierno, de uno y otro color, desde los años 80 del siglo XX, y ha cobrado nueva vida con la Gran Depresión de 2008 y las políticas austericidas impuestas desde Bruselas a los distintos países de la eurozona. Aquellas favorables condiciones de posguerra, seguramente, no volverán. Y la fraternidad se quedará *políticamente* huérfana, sin instrumentos públicos para institucionalizarse. Que la sociedad civil reaccione ante dicha orfandad, que sea capaz de tejer redes autónomas de solidaridad, que recupere sus *commons* o que pueda disputarle el poder político a los grandes intereses organizados de las élites; todo eso son incógnitas abiertas pero, sin duda, el *incierto futuro de la fraternidad* depende de cómo seamos capaces de resolverlas.

Fuentes citadas

- ARISTÓTELES (1985), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ____ (1997), *Política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- CAMUS, A. (1951), *L'homme révolté*, París, Gallimard.
- HARRINGTON, J. (2013), *La república de Oceana*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- HEGEL, G.W.F. (1975), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, Parte III.
- LUKES, St. (1984), *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, CIS / Siglo XXI.
- MARX, K. (1979), *El Capital*, Madrid, Siglo XXI.
- MILL, J. S. (1975), *On Liberty*, en John S. Mill, *Three essays on liberty*, Oxford, Oxford University Press.
- PIRENNE, H. (2009), *La democracia urbana: una vieja historia*, Madrid, Capitán Swing.

- SKINNER, Q. (1998), *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STANDING, G. (2014), *Precariado. Una carta de derechos*, Madrid, Capitán Swing.
- TOCQUEVILLE, A. de (1981), *De la Démocratie en Amérique*, París, Garnier-Flammarion.
- _____ (1982), *El antiguo régimen y la revolución*, vol. I, Madrid, Alianza.

LA FRATERNIDAD COMO PROBLEMA POLÍTICO. ¿CEMENTO Y DISIMULACIÓN DE LA REPRODUCCIÓN SOCIAL?

Israel Covarrubias

Introducción

Si hacemos caso a Carl Schmitt de que todos los conceptos políticos modernos son en realidad categorías teológicas secularizadas (Schmitt, 2009: 37), podemos entonces observar que tanto la categoría de fraternidad como sus prácticas se fundan como acontecimiento político en una presunción normativa que termina por legitimarla y reproducirla en el horizonte teológico político de la modernidad. Quizá este vacío lo podríamos enunciar como «*se presume* que la fraternidad es... , *se define* a la fraternidad como... o *se habla* de fraternidad cuando...», para permitir que se sostenga en una exagerada arrogancia desde el punto de vista histórico. El uso del reflexivo solidifica la jaula de la conjetura. Tal vez a esto se le deba el uso de la teología, como lo advierte Schmitt, pero quizá también ahí radica su insuficiencia.

Como sea, esta arrogancia es fundamental para comprender el clima político de la modernidad, ya que le permite a la fraternidad presentarse como un evento positivo, bueno, necesario, incluso útil, para limar y construir un *campo compartible* mediante la fraternización con el otro, sobre todo si el otro está políticamente en una posición de inferioridad, orfandad o nulidad social. ¿Qué pone en juego y qué tipo de problemas históricos deja entrever la fraternidad como problema político?, ¿simplemente conecta el campo de universalización de la política con el campo de singu-

larización de lo político?, ¿estructura o desarrolla un mecanismo de disimulación que sustituye al cemento de la reproducción social moderna?, ¿qué experiencias podríamos indicar para dar cuenta de estas tensiones analíticas?

Exclusión y sacralización de la fraternidad

En la medida en que el uso de la exclusión se vuelve una forma de aproximación que permite de modo intermitente el encuentro simétricamente proporcional, cara a cara, la fraternidad no reducirá la distancia de la exclusión que divide a un sujeto frente al otro, es más probable que la profundice. Por ejemplo, en uno de los capítulos más socorridos de la historia moderna de las llamadas clases subalternas, Walter Benjamin «¡[...] hallaba particularmente significativo que los insurrectos de la Comuna de París de 1871 dispararan contra los relojes!» (Perniola, 2010: 34). Esto terminó por ser la expresión de la «ruptura del continuo temporal» moderno que homologaba a los sujetos en sus disparidades a través del mecanismo de la universalización de sus prácticas políticas (Perniola, 2010: 34).

Lo anterior pone en evidencia el rasgo estatutario de la fraternidad en todas sus consecuencias. La fraternidad se teje a través de los lazos de sangre que siempre terminan por hacer coincidir la figura completa del otro con la reclusión a su espacio de exclusión, a pesar de que contamos con múltiples expresiones solidarias y libertarias con su debilidad. «Amamos al prójimo —sugiere Herrera Guido (2015: 65)— porque sostiene nuestra imagen, pero lo odiamos porque al verlo completo creemos que es dueño de un goce que se nos escapa». Desde esta perspectiva, la teología no es un artilugio retórico, es una forma histórica, a un tiempo lexicográfica y performativa, de otorgarle un nombre propio al efecto de ausencia de consanguinidad que la política moderna produjo con la coronación de la inmanencia del conflicto como cemento de la sociedad moderna.¹ He aquí el dilema de la fraternidad como problema político cuando quiere hacer coincidir las singularidades bajo las cuales

¹ Es evidente que el uso que le otorgo a la «fraternidad como cemento de lo social» en este pasaje y en los párrafos sucesivos es un guiño abierto y deliberado a la obra *El cemento de la sociedad* de Jon Elster (1991).

se revelan los sujetos con un terreno totalmente desigual como lo es el político.

Su configuración está presente en la égida de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad. La «salvación» jurídico-política es que los dos primeros conceptos tienen su *materialización* en reglas e instituciones que le dieron vida al Estado constitucional moderno, a los derechos que le eran intrínsecos, así como al desarrollo de la democracia moderna (Costa, 2012; 2016). Sin embargo, la fraternidad no logra aparecer en este campo, termina colocada en la orilla opuesta, se *inmaterializa*. Es decir, no tenemos conocimiento de la existencia de un *Ministerio* o *Secretaría de Relaciones Fraternas*, o de *Desarrollo Fraternal*, o de *Gobernación fraterna* (¡vaya contradicción!). Lo que sí tenemos, incluidas las diferencias semánticas de su enunciación, es una Secretaría de Igualdad de Oportunidades, una de Desarrollo Social que está a cargo de la igualación jurídica, económica, social y cultural de los ciudadanos que comparten espacio en común; así como códigos jurídicos que resguardan con celo a las libertades de expresión, de movimiento, de reunión, etcétera (Debray, 2009).

Por lo tanto, la fraternidad termina por ser uno de los elementos articuladores de la parábola social que intentará la inversión de las tendencias de la historia de los «vencedores» por la amalgama de los vencidos de ayer y hoy: su peregrinar inicia con los utopistas del Renacimiento y llega hasta las actuales constelaciones globales de protesta que viven convencidos de que «otro mundo es posible». En efecto, otro mundo siempre es posible a condición de que entendamos *este mundo* que también es *nuestro*. Los ejemplos sobran, pero tomemos uno de enorme significatividad, y que tiene que ver con las prácticas deportivas que dependen de la reflexividad de los límites de la fraternización, es decir, de la reformulación constante de las fronteras entre lo realizable y lo trazable, como lo es el ciclismo de ruta. Quien gana el *Tour de France* o el *Giro de Italia*, le deberá mucho a los miembros de su equipo, los cuales se ven obligados a renunciar a su gloria por regla (depende del director del equipo), o por fraternidad. Son memorables las ocasiones cuando un ciclista renuncia al propio equipo y a su triunfo para ayudar al ciclista (aunque sea *rival*) que sufrió un accidente, y terminar acompañándolo hasta el final de la etapa, con lo que se abre la posibilidad de compartir esa relación única de fraternidad que deja sus huellas en el resto de la competencia. Hay una inmaterialidad de la existencia que sucumbe frente a la fascinación de este gesto único de la fraternidad. Para ir más

a fondo, se puede sugerir que esta forma de renuncia permite además la *inmaterialización* de la política, ya que liga afectos y pone en circulación formas de apropiación y pertenencia en un conjunto de prácticas sociales, códigos, prohibiciones y léxicos específicos, que intentan alcanzar el objetivo de cementar muros al vacío y a la incompletud que ha dejado el pasaje de la época de las grandes movilizaciones de la Política (en mayúscula) a nuestra época de pequeñas experiencias de «estar-en-común», donde muchas siempre terminan por caer en el abismo del fracaso cuando intentan hacerle frente a la desmesura (*hybris*) del desarrollo de las sociedades actuales. Muros que operan como juegos de exclusión: sí a la libertad incluso de talante individualista, hedonista y, por si fuera poco, capitalista; no a la fraternidad, aún irremediabilmente identificada en términos ideológicos con el «común» del extinto comunismo; sí a los espacios de igualdad o a lo que queda de ellos en un momento de ascenso vertiginoso de la llamada «uberización» del mundo social, pero no al gesto radicalmente fraterno de hospitalidad hacia el otro que muestra más nuestra precariedad y menos su nulidad.

Tomemos otro ejemplo reciente. El movimiento de los indignados en España después de la crisis de 2008 permitió abrir el capítulo histórico donde fue posible la formación política de «Podemos», que en medio de su éxito mediático y electoral ha hecho un llamado a «recuperar» la fraternidad entre los integrantes del pueblo español frente a la «casta» oligárquica que ha sumido a España en una aguda crisis económica, política y social (Franzé, 2016). En este caso, la fraternidad es un arma política en la democracia; en específico, un arma de la política de los «de abajo» contra el poder de los «de arriba». La diferenciación «arriba-abajo» no es exclusiva del populismo contemporáneo. En cambio, es una palanca de reproducción del cemento de lo social a partir de la disimulación del espíritu de representación total de lo político, presente con inusitada fuerza en la génesis de la política contemporánea.

La fraternidad y el «misterio de la conjugación»

En la historia de la modernidad, la fraternidad tiene un destino extraño, ajeno al de sus dos «condiscípulas» políticas, pues comporta un rasgo de sacralidad —por eso forma parte de la teología política de la constitución de la modernidad. El sujeto fraterno es catalogado como «bienhechor», «solidario» o «hermano», por lo que colocará secretamente a

una práctica totalmente mundana, secular y social, en el reino infinito de lo sagrado. Este movimiento anuncia (y no cesa de hacerlo) un profundo «misterio de la conjugación» anudando medios y fines en la subjetivación de la política. Desde este punto de vista, la fraternidad es la viva expresión de un gesto (y quizá es al mismo tiempo una provocación) hacia la producción de un «espíritu» común. Que sea o que se vuelva cuerpo o corporación política es otra historia; lo que importa subrayar es su desapego de la materialidad del vivir común.

¿Cómo se resuelven estas contradicciones?, ¿este aparente callejón sin salida que se tensa en la relación de *la política* de la fraternidad con *lo político* de sus prácticas cotidianas?, ¿la obligación de la renuncia en contra de la obediencia «debida»? ¿el «llamado» (*beruf*) que actúa en contrasentido de la regla ciega? El problema no es únicamente sociológico; es filosófico y sobre todo histórico.

Utilizaré tres citas para desarrollar mi estrategia argumentativa. La primera cita es del sociólogo Michel Maffesoli, proviene de un texto escrito en 1981 donde anuncia la transformación y descentramiento de lo social, el nacimiento de las redes como dispositivos de reproducción de la vida en común y una concepción espacial particular sobre los planos immanentes de la conflictividad contemporánea, contenidos en lo que el autor llama simplemente como «el misterio de la conjugación»:

El subterráneo es el lugar que salva el descenso hacia el centro del mundo. Indica un punto nodal, los «residuos» que las distintas legitimaciones o desviaciones no pueden hacernos olvidar. Nos encontramos frente a la presencia de la máscara que asegura la perdurabilidad de la socialidad.

Esta espontaneidad, con su carácter subterráneo que es el más sorprendente, subraya tanto la inutilidad del control como la de la gestión externa. La estructura organizativa que esta espontaneidad crea es frágil, pero en muchos de sus aspectos se deja llevar por la asistencia, la vida y la sobrevivencia de la comunidad. La camorra de Nápoles tuvo una estructura similar: están los «centros» de las áreas geográficas, los sectores de actividad; los centros acuerdan, discuten sus intereses comunes, pero cada uno hace valer su autonomía protegiendo —particularmente— a las múltiples y pequeñas bandas que la componen. Para retomar un lugar común, esa unidad en la diversidad es la misma que garantiza la vitalidad y la personalidad de cada uno. Aquí se está en presencia de aquel «misterio de la conjugación» que un periodo individualista deseó esconder pero que en modo residual siempre ha estado presente en el cuerpo social. Se puede precisar, para no

dar la impresión de que estamos haciendo una apología del crimen, que el italiano distingue siempre la mafia como organización, de la «actitud mafiosa» que nos lleva de nueva cuenta a la solidaridad orgánica. La mafia como organización es una aplicación de este espíritu en un campo particular. Es posible argüir que el estilo del comportamiento de la mafia es un mixto de solidaridad, ayuda recíproca y lealtad (Maffesoli, 1981: 17-18).

La segunda cita es del filósofo Jean-Luc Nancy. Es un breve artículo publicado en 2014 en la revista *Metapolítica*. Toca el problema de la dimensión «impolítica» del común, la escasez de su constitución y los límites de su interpretación:

Nada más común acaso el común. Esta perogrullada abre en realidad el vértigo: el común es tan común que no se ve, no se habla de él. Se tiene un poco de miedo de él, ya sea porque es común-vulgar, ya sea porque es común-comunitario. Corre el riesgo de bajar o sofocar. O los dos.

Sin embargo, por supuesto, el común es común, es nuestro destino común de estar en común. Pero todo sucede como si las culturas —las políticas, las morales, las antropologías— no dejaran de oscilar constantemente entre el Común dominante, englobante —el clan, la tribu, la comunidad, la familia, el linaje, el grupo, el orden, la clase, el pueblo, la asociación...— y el común banal, el *profanum vulgus* (no sagrado...) o el *vulgum pecus* (la manada...), el pueblo, la gente, la multitud, todo el mundo (el inenarrable «Sr. Todo el mundo»). O es el todo que engloba la parte o es la humildad de la condición ordinaria (Nancy, 2014: 47).

La última es del historiador Jean-Paul Vernant, que aborda un argumento contiguo al de la fraternidad. En una entrevista que lleva por título «Tejer la amistad», Sophie Jankélévitch le hace una serie de cuestionamientos en torno a la amistad, fenómeno que funge como precondition para que pueda tener lugar la fraternización de lo político:

Hay en griego una especie de sentencia, un proverbio, que manifiesta un consenso: todo es común entre amigos. Es bien conocida la distinción griega entre lo público y lo privado. Lo privado es lo que pertenece a cada uno como propio en su singularidad y en su diferencia. Lo público es lo que hay que poner en común, y se debe repartir por igual entre los miembros del grupo. La amistad enlaza con ambos campos, los une entre sí y los gobierna. Porque, efectivamente, toda amistad es «particular»: cada individuo tie-

ne su círculo personal de amigos; pero este círculo forma una comunidad que es como una imagen reducida de la ciudad. Para que ésta exista es necesario que sus miembros se unan en un todo mediante los vínculos de la *philia*, de una amistad que les haga semejantes e iguales entre sí. En el espacio privado que definen los amigos, todo se comparte entre iguales, todo es común en el espacio público de la ciudadanía. La amistad se sitúa en la articulación de lo privado, de lo propio, de lo diferente y de lo público, de lo común, de lo mismo (Jankélévitch, 2000: 201).

Más adelante, a la pregunta: «¿Excluye la amistad toda relación de autoridad?», Vernant responde:

Todo es común, todo es igual, pero no se es el igual de cualquiera. Las personas que has elegido, aquellas con las que tienes cierta afinidad, son las que te inspiran una confianza absoluta. Hay aquí algo de elección, de valoración; el «nosotros» no es algo que aparezca en seguida por trabajar en el mismo sector o por tener las mismas ideas. En la Resistencia, algunos me dieron en seguida la impresión de que con ellos se podía ir... Se trata de la cuestión del funcionamiento de la autoridad en ausencia de instituciones, sin normas, sin que nada esté determinado por la condición social o por el nacimiento. No conozco ningún modelo institucional que me permita comprender el fenómeno (Jankélévitch, 2000: 205-206).

¿Qué podemos encontrar en las tres citas con relación a nuestro tema? Me parece que en ellas están enunciados algunos de los problemas analíticos de la fraternidad y no necesariamente las respuestas a los desafíos que el debate presenta. Por ello, el *uso* de la sociología, de la filosofía y de la historia. Una primera interpretación de las tres citas sugiere decir que la fraternidad, así como la amistad que conlleva cualquier tipo de fraternización, es un esfuerzo de lo político por establecer lazos entre iguales, cuyo efecto es la posibilidad de producción de lo común. Con mayor precisión, la posibilidad de producción de un campo diferencial de lo común por medio de la fraternización de los sujetos que se involucran en el establecimiento de este mecanismo de integración social en pleno juego de desigualdades y distanciamientos, como lo hemos comentado en la primera parte de este capítulo. Ahora bien, ¿es posible hablar en modo indistinto de fraternidad y amistad?, ¿son caras de una misma moneda?

Si buscamos en el *Diccionario de la Lengua Española* (2015a), leemos que la fraternidad es la «amistad o afecto entre hermanos o entre quienes *se tratan como tales*» (cursivas mías). En cambio, la amistad es el «afecto personal, puro y desinteresado, compartido con otra persona, que nace y se fortalece con el *trato*» (*Diccionario de la Lengua Española*, 2015b [cursiva mía]). Como se ve, lo «común» es el trato, es decir, un modo de hacer lazo social con independencia del carácter «vulgar» o «profano» de los lugares que comparten los sujetos para que pueda generarse esa particular relación social que soporta a la amistad, o bien, a aquellos amigos que fraternizan porque se «tratan como» hermanos. Ahora bien, si acudimos a la primera edición, que es de 1694, del *Diccionario de la Academia Francesa* (pues como lo hemos desarrollado en esta sede: ¡la fraternidad es un argumento muy francés!), ahí se define a la fraternidad como «la relación de hermano a hermano» (*relation de frere à frere*). Por ello, sugiere el *Diccionario*, «es habitual [común, usual] en la dogmática». Esto es, en las «hermandades» monásticas. Y adelante: la fraternidad es el «vínculo estrecho que contraen todos aquellos que sin ser hermanos, no dejan de tratarse recíprocamente como tales. La fraternidad entre los hombres, entre dos familias, entre dos repúblicas, entre dos iglesias» (*Dictionnaire de L'Académie française*, 1694).

Una segunda vía interpretativa sugiere que en las tres citas está contenida la expresión del distanciamiento de lo político frente la política, y que puede ser pensado como la parte «indecible» que reviste la fraternidad y su vínculo con «el común», en un eje espacial donde el «misterio de la conjugación» hace que «arriba sea abajo», por lo que el «vértigo» que produce su constatación lógicamente va en dirección de producirse como cemento de lo social. Es decir, como posibilidad de que la fraternidad ocurra en el momento de dinamizar el lugar común donde aparecerá. Más aún, cuando la fraternidad conecta lo «bajo» y lo «mínimo» con el universal de su semántica. En este sentido, surgen nuevas preguntas: ¿es posible pensar a la fraternidad como un problema de lo político dado que «perfora» los universales de la política moderna? Luego, ¿es posible pensar la fraternidad como un *acontecimiento* político que al ser cemento de lo social estructura al tiempo que desnivela la dimensión representacional de la democracia con la probabilidad de su éxito sin la cláusula de «la condición social o el nacimiento»?

La fraternidad como proceso conjuntivo de lo social sólo puede poner en relación *artificialmente* a aquellos que se tratan *como si* fueran hermanos, y esta puesta en escena es posible a través de una ficción po-

lítica que supone, por su parte, un principio de separación irrevocable entre lo que es unido por la sangre (la ley de la filiación) y lo que está sellado por la ficción de un lenguaje que está volviéndose llanamente «común». El sujeto, al ejecutar su libre elección para constituir el cemento con aquellos que serán sus amigos y sus iguales, presenta con esta elección una asimetría, una ausencia y una distancia no colmable: los lazos de la fraternidad perviven toda vez que los sujetos que los convocan se disuelven en ellos. Amigos o hermanos (¡qué más da!), el punto de inflexión es que la fraternidad termina por ser un juego de afecciones. De nueva cuenta, pensemos que la fraternidad es un «vínculo estrecho que contraen todos aquellos que sin ser hermanos, no dejan de tratarse recíprocamente como tales».

La operación semántica del «como si», que es particular de la semántica de la fraternidad, lo es también y quizá en mayor grado de la amistad, que, como sabemos, se funda en el *ejemplo* y sus prácticas (Covarrubias, 2015: 87-107). Pero también es un operador lógico del arte de la *disimulación* y del secreto de lo político que le acompaña. Sobre el particular, Louis Marin (2012: 13) sugiere que «la verdadera operación del secreto [es] el disimulo de *lo único* mediante su *asimilación* a todos los demás que forman el conjunto» (cursivas mías). Sin este fingimiento, es imposible pensar la fraternidad, pues si seguimos la sugerencia de Vernart, no hay amistad ni fraternización que no supongan una dosis considerable de confianza entre los contrayentes. Nuevamente *aparece* el «misterio de la conjugación» en la disimulación (negación) de sus presupuestos. En este sentido, es clásica y actual la sentencia de Maquiavelo (2011: 173) en el capítulo XVIII de *El príncipe*: «Y los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos».

La fraternización disimulada

Si hemos visto que no hay posibilidades de que los extremos coincidan, ya que el mecanismo del «como si» separa en la misma unión fraternal, al tiempo que se vuelve la expresión de la operación donde lo único es asimilado a una determinada *generalidad*, a una estructurada universalidad, tal vez sea esta clave de lectura la que pueda dar el pretexto para discutir una serie de fenómenos que, en primera instancia, podrían pensarse como lejanos a la fraternidad. En realidad son fenómenos donde es claro que la visibilidad y el éxito que importan como cemento de lo social

se debe a un juego, muchas veces secreto, de *fraternización disimulada*. Piénsese, por ejemplo, en algunas formas asociativas criminales (estilo mafia), donde «lo bajo» coloniza el proceso a través del cual tiene lugar la generación de los espacios políticos donde la fraternidad resulta ser el coagulante para la reproducción de una lógica que no se mantiene en el borde de los ordenamientos políticos, incluidos los jurídicos, sino que los perfora y logra colocarse en una suerte de «más allá» de esos límites que imponen la función del orden político.

Por consiguiente, la fraternidad como cemento de lo social obliga a los contrayentes por medio de diversas maneras coercitivas a que acepten el reconocimiento de la operación social de lo político como aquel compromiso que mantiene en pie la *promesa* que prohíbe la traición, refuerza el sentimiento de adherencia, y consolida los límites entre lo permitido y lo posible, más allá de las escalas y nomenclaturas jurídicas generales.

En este sentido, es interesante observar el origen moderno del fenómeno de la mafia en Italia. Si bien es impreciso el origen del vocablo «mafia», son tres las direcciones genealógicas que identifican al vocablo con el léxico árabe: la primera, «mahias» («fanfarrón, tipo atrevido»); la segunda, «Ma afir» («nombre de la tribu sarracena que dominó Palermo»); la tercera, «maha» («cantera o caverna») (Hess, 1976: 45-46). Lo curioso es que las tres acepciones indican un sujeto, un grupo y un lugar, y cuando se habla de mafia siempre aparece la precipitación a identificarla con un sujeto, un grupo y un lugar. En 1838, Pietro Ulloa, entonces Procurador General de Trapani, Sicilia, en un informe al Ministerio de Justicia de Nápoles, describe ciertas agrupaciones criminales sin llamarlas mafiosas, antes bien las llama «unioni o fratellanze, specie di sette, che dicono partiti», esto es: *uniones o hermandades, especie de sectas, que se dicen partidos* (Hess, 1976: 46).

En la obertura de su investigación sobre la mafia, el sociólogo alemán Henner Hess cita la pregunta de un juez y la respuesta que le da un supuesto integrante de la mafia: Juez: «¿Usted formaba parte de la mafia?». Imputado: «No sé qué significa». ¿Qué sugiere esta respuesta? Tal vez la confirmación del momento de indecibilidad del proceso de fraternización criminal, donde sus miembros conocen a su semejante, con ellos trabajan y se cuidan unos a otros; siguen las órdenes de algunos, pero no existe una concepción en torno a la pertenencia de una organización estructurada (como los partidos, aunque es inquietante que se definan disimuladamente «*como si fueran partidos*»), con una rotunda

claridad militante, y en el caso criminal contradice el dibujo que hacen de las mafias las historias del periodismo y la cultura sensacionalista, así como diversos análisis poco profundos sobre el fenómeno, pues la mafia se aproxima más a una forma política de asociación, no a una organización política (Hess, 1976: 5). De nueva cuenta, aparece el «misterio de la conjugación».

Entonces, para usar una fórmula resumida podríamos sugerir que las expresiones asociativas de lo criminal, en específico, de cierta criminalidad mafiosa, son una suerte de «baja» fraternidad que se opone incluso por medio de la violencia a la fraternidad «general» de la política moderna, como lo es la democrática, la ciudadanización de sus formas y su porvenir, y que tienen su acta de nacimiento en la fraternidad como reverso de la libertad y la igualdad que nos heredó la Revolución francesa. No es un hecho aislado, mucho menos una ocurrencia que Norberto Bobbio señalara en su célebre ensayo *El futuro de la democracia*, al fenómeno del poder invisible como uno de los principales obstáculos que la democracia contemporánea encontraba en el terreno mediato. En particular, cuando indicó lo lacerante de las formas políticas del «subgobierno», el «criptogobierno» y el «poder omnividente» (Bobbio, 2012: 115-118; Bobbio, 2013).

Contrario a la elección de vida en una sociedad democrática, y además contrario a la fraternización de la pluralización de los disensos y las discordias que le suceden a la vida democrática, paradójicamente lo «bajo» aparece como un cemento que es vinculable al «nacimiento» de lo democrático y, por ello, se aproxima a lo político, y no necesariamente a la política. La paradoja es que la quiebra de la ley de la filiación reconecta las filiaciones a través del lazo fraterno socializado del mecanismo de disimulación actuante en el «como si».

En este sentido, es posible argüir que la categoría *crimen* está «fraternalmente» afiliada a la de criterio, así como a la de crítica y a la de crisis. Por ello, puede suponer una expresión de la transformación de órdenes sociales parciales a través de ciertos criterios que ponen en crisis un régimen de «densificación» simbólica como lo es el régimen de verdad de donde abrevan los «universales» de nuestra triste y célebre modernidad política: Libertad, Igualdad, *Fraternidad*. Figuras estructurales de la democracia moderna y contemporánea.

El cambio de los órdenes sociales es posible mediante las perforaciones del campo de la fraternización de lo político. En el caso de la hermandad mafiosa, y en su variante más radicalizada, están fundadas en el

asesinato, la extorsión, y la complicidad que otorgan los canales de iniciación. Es elocuente la figura germana de la *faida*, venganza homicida que era una respuesta a la violación de un derecho privado por parte de otro privado y que regresa con particular agresividad en las prácticas sociales contemporáneas bajo la forma del linchamiento y la reciprocidad de la muerte de cierto tipo de violencia homicida (ejecuciones), en momentos históricos que conjugan «escasez de la legalidad y liderazgo de ilegalidad» (Sapelli, 1998: 45). Por ello, en ocasiones no es equívoco sugerir que las guerras homicidas *son como* guerras fratricidas. O quizá toda guerra homicida *es* una guerra fratricida.

La fraternidad se volverá una condición necesaria para el desarrollo de la coacción extraeconómica, legal e ilegal, donde además de la lógica del secreto y de las asociaciones que nacen en su seno, se emparenta con la dimensión *disimulada* del orden estatal a través de la legitimación de los símbolos y signos de la legalidad: piénsese en los usos de la representación de la seguridad y sus tácticas parapólicas, interpretables como una variante para nada marginal de la disimulación del espíritu de representación total de lo político y presente en las llamadas «instrucciones ilegales de la policía», que oscilan entre el uso de los «agentes provocadores» hasta llegar a la «brutalidad policiaca» (Hess, 1976: 25). Con mucha probabilidad esta puede ser vista como una clave de lectura que nos lleva al origen de la llamada «violencia negra» a la cual alude Hess, que se relaciona con la fraternidad y las hermandades políticas radicalizadas donde el secreto se basa en una operación de simulación: *lo que no era cierto, deviene verdadero*. Son clásicas las figuras de las sociedades secretas, las agrupaciones clandestinas, los controladores [golpeadores] a sueldo, etcétera, en épocas de enorme fluidez social (Hess, 1976).

La baja fraternización es, en este sentido, una expresión de la nivelación propia de la historia de la democracia moderna, que está forzada a pasar por el campo de fuerzas de lo bajo y lo ilegal, de lo criminal y lo secreto para que pueda justificar sus acciones de reforzamiento del orden social y de la seguridad que lo cubre y por su parte también lo oculta. No se olvide que los fenómenos mafiosos bajo la estructuración de hermandades se incrementan cuando aparece una agudización de la desconfianza en las instituciones público-estatales, y se vuelve urgente la fundación de los mercados políticos de la protección y la seguridad. En todo esto hay un carácter medianamente «esquizoide» específico de la mafia, ya que se presenta para sus cercanos y semejantes como una «ho-

norable sociedad o hermandad» al tiempo que es la expresión más aguda del proceso endémico de redefinición y negociación continua de las leyes y las normas generales que estructuran lo político de una sociedad. La parte coloniza al todo y lo subsume en una lógica informal y criminal (Frosini, 2011: 88).

A manera de cierre

Como hemos problematizado, la fraternidad es una forma que adopta la política moderna. Seductora y efectiva, se volverá con el tiempo un elemento que permitió la coagulación entre el primado de los medios y el horizonte de los fines. Por ello, siempre estará acompañada de una particular sedimentación ideológica. El largo camino de la modernidad política inaugurado con la Revolución francesa nos ofrece un cuadro lleno de matices y claroscuros. En este sentido, la fraternidad no logró sustraerse del encanto de su oxímoron: igualdad incondicional, supresión de toda jerarquía, proyección del yo en un nosotros solidario. Religiosamente cívica, cubrió una parte significativa de la vida espiritual de los sujetos que se arrojaron bajo su encanto.

Diverso al destino de la igualdad y de la libertad, la fraternidad es uno de los ejemplos más claros de la gran parábola de la política moderna (incluida la democracia). Auge y caída de una idea política fuerte, hoy encontramos sus ecos en formas políticas tan distantes unas de otras como son los fenómenos mafiosos o el movimiento de los indignados. De este modo, puede ser pensada como esa ficción teológico-política moderna que hizo creer y convenció a muchos de que era posible la creación de un espacio político lo suficientemente horizontal como para que el uso del poder no sólo deviniera su contrario, sino para que también fuera posible su desaparición. Deseo, por su parte, imposible de llevar a cabo.

Fuentes citadas

- BOBBIO, N. (2012), *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2013), *Democracia y secreto*, México, Fondo de Cultura Económica.

- COSTA, P. (2016), “El particularismo de la ciudadanía y el universalismo de los derechos: ¿Un campo de tensión en Europa?”, *Vitam. Revista de investigación en humanidades*, año 2, núm. 1, enero-abril, México, Universidad Salesiana, pp. 5-20.
- _____ (2012), “Democracia y derechos”, *Andamios. Revista de investigación social*, núm. 18, enero-abril, México, UACM, pp. 163-216.
- COVARRUBIAS, I. (2015), *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión*, México, UACM-Gedisa.
- DEBRAY, R. (2009), *Le momento fraternité*, París, Gallimard.
- Diccionario de la lengua española* (2015a), “Fraternidad”, Madrid, Real Academia Española. Artículo en línea disponible en <<http://lema.rae.es/drae/?val=Fraternidad>>, 2 de marzo de 2015.
- Diccionario de la lengua española* (2015b), “Amistad”, Madrid, Real Academia Española. Artículo en línea disponible en <<http://lema.rae.es/drae/?val=amistad>>, 2 de marzo de 2015.
- Dictionnaire de L'Académie française* (1694), “Fraternité”, París, Jean Baptiste Coignard imprimeur & Libraire. Artículo en línea disponible en <<http://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=fraternit%E9&dicoid=ACAD1694&headword=&dicoid=ACAD1694>>, 2 de marzo de 2015.
- ELSTER, J. (1991), *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*, Barcelona, Gedisa.
- FRANZÉ, J. (2016), “La trayectoria del discurso de *Podemos*: de la impugnación del orden a la regeneración democrática”, en I. Covarrubias y E. Morales Flores (coords.), *Descifrar la comunidad política*, México, Universidad Salesiana (en prensa).
- FROSINI, V. (2011), “Mafia y política en el pensamiento de Gaetano Mosca”, *Metapolítica*, vol. 15, núm. 75, octubre-diciembre, Puebla, BUAP, pp. 88-91.
- HESS, H. (1976), *Mafia y crimen represivo*, Madrid, Akal.
- HERRERA GUIDO, R. (2015), “Por una política más allá de los amos de la ciudad”, *Metapolítica*, año 19, núm. 88, enero-marzo, Puebla, BUAP, pp. 56-66.
- JANKÉLÉVITCH, S. (2000), “Tejer la amistad. Conversación con Jean-Pierre Vernant”, en S. Jankélévitch y B. Ogilvie (coords.), *La amistad. En su armonía, en sus disonancias*, Barcelona, Idea Books.
- MAFFESOLI, M. (1981), “La calma rabia del presente”, en F. Iannetti (coord.), *Immagini del político. Catastrofe e nascita dell'identità*, Milán, Savelli Editori.

- MAQUIAVELO, N. (2011), *El príncipe*, Madrid, Tecnos (edición bilingüe).
- MARIN, L. (2012), “Lógicas del secreto”, *Revista de Occidente*, núms. 374-375, julio-agosto, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, pp. 11-26
- NANCY, J.-L. (2014), “El común el menos común”, *Metapolítica*, año 18, núm. 86, julio-septiembre, Puebla, BUAP, pp. 47-49.
- PERNIOLA, M. (2010), *Milagros y traumas de la comunicación*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SAPELLI, G. (1998), *Cleptocracia. El “mecanismo único” de la corrupción entre economía y política*, Buenos Aires, Losada.
- SCHMITT, C. (2009), *Teología política*, Madrid, Trotta.

LA FRATERNIDAD: UNA HETEROTOPÍA POLÍTICA

Arturo Santillana Andraca

A mis hermanas

La primera y perfecta amistad se extiende a pocos, porque es difícil poner a prueba un gran número de personas. Para conocerlas bien, sería preciso vivir largo tiempo con cada una de ellas, y no debe tratarse a un amigo como se trata un vestido.

Aristóteles, *Ética Eudemia*

Las siguientes líneas pretenden incursionar un vínculo apasionante entre lo que es una de las formas más constantemente primitivas de la sociabilidad como es la *fraternidad*, por un lado, y la *política* en tanto actividad humana que tiene por objeto llegar a acuerdos sobre la vida en común, por el otro. Ambas son necesarias; hasta cierto punto, inevitables y por supuesto, conflictivas. No obstante, una de sus diferencias consiste en que la fraternidad descansa más en los sentimientos de *proximidad*, solidaridad y acompañamiento, mientras la política en la disputa por el poder y la búsqueda de acuerdos. Pero como ambas pueden cultivar en su seno odios inmensos, no siempre resulta la mejor de las combinaciones.

Lejos de defender la idea de que la política se puede concebir desde el horizonte de la fraternidad, sostengo que, al menos en el mundo moderno, cuando las relaciones fraternas se inmiscuyen en la vida política, acaban siendo fracturadas por la rivalidad, o bien, los lazos de sangre aca-

ban por generar expresiones autoritarias del ejercicio del poder. En tanto descansan en la fuerza de los sentimientos, las relaciones entre hermanos y hermanas pueden exacerbar los ánimos en la disputa por el poder o en su ejercicio.

Elegí hablar de fraternidad y política, en tanto el conjuntor «y» hace las veces de neutralidad, de equilibrio. «Fraternidad y política» no es comprometedor; digamos que es un título un tanto desapegado y disperso. No sería lo mismo hablar de «la fraternidad como política», que de «la política como fraternidad» o de «política de la fraternidad». Cuando digo que se trata de un título no comprometido, es porque no «toma partido» *a priori* en torno al tipo de cercanía entre lo fraterno y lo político, y donde, sin embargo, el «y» ya plantea una interrupción, una cercanía infranqueable o, si se quiere, una asíntota.

I

En su *Ética Eudemia*, Aristóteles (1985) nos ofrece tres formas de la amistad: la virtud, el placer y el interés; de las cuales, nos dice, sólo la primera, la que se encuentra fundada en la virtud, es la amistad genérica y la que se convierte en el referente de las otras expresiones. Su razón de ser está determinada por una acción, por amar, más que por su voz pasiva, ser amado, predominante en la amistad por interés. El que ama, lo hace por reconocer en el otro a un semejante a quien voluntariamente se pretende hacer el bien. No por conseguir algo a cambio, sino por la posibilidad moral del convivir. El que se preocupa por ser amado, hace depender del amigo, su completud, su propio reconocimiento, las certezas de su ser.

De hecho, Aristóteles acaba reconociendo que la amistad virtuosa es aquella que no prescinde del placer, en tanto que buscar el bien del otro genera, sin duda, un goce. Pero se trata de un goce que proviene no de la utilidad, no de una racionalidad instrumental o estratégica, sino valorativa, para decirlo con Weber (1992). Recordemos que tanto para Platón como para Aristóteles, la virtud nos viene dada cuando pasamos por el proscenio de la inteligencia, lo que nace en los sentidos. Por ello, nos dice Aristóteles, la verdadera amistad no puede ser inmediata. El tiempo es, pues, una determinación ontológica de la amistad y no solo eso, sino que el tiempo determina también un principio, como señala Derrida (1998), aristocrático. Este principio aristocrático, que no oligárquico,

será también determinante al pensar la noción de fraternidad. Y será, sin duda, un hilo conductor en la relación fraternidad y política.

Si la amistad y la fraternidad son de pocos, y hasta podríamos decir que la intensidad de la fuerza de su vínculo es proporcional al número que compone la relación, entonces la compatibilidad entre fraternidad y política se complica y, más aún, la relación fraternidad-democracia. Pero dejemos esta preocupación en un *impasse* y comencemos por dilucidar la fraternidad.

II

Al igual que la amistad, la fraternidad puede adquirir diversos sentidos y significados. Me parece que el *Diccionario de la Real Academia Española* (2001, T. 5: 736) es asertivo cuando la define como: «Amistad o afecto entre hermanos o entre quienes se tratan como tales».

Lo mismo que la amistad primera, esto es, la amistad virtuosa, hay una fraternidad primitiva y fundamental: es la fraternidad de orden biológico, cuyo hontanar es el misterio de los cromosomas compartidos y de donde provendrá una identidad protogenética, no voluntaria, no espiritual, sino azarosa. Si bien, conforme pasa el tiempo esta fraternidad fundamental, biológica, se va constituyendo también como una fraternidad espiritual y por tanto simbólica (pensemos en el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*), su fuerza radicarán en la sangre, es decir, en los lazos más primitivos de la unión; en aquellos que nos hacen ver en los otros un origen común y una historia acompañada. La fuerza natural de esta primera fraternidad, dejará su impronta imposible en las formas sociales y políticas de la fraternidad. Digo «impronta imposible» porque la combinación genética que compartimos con los hermanos y hermanas de sangre, es única e irreplicable. Hasta en los gemelos que contienen la misma información genética, el tiempo y su secuencia, resultarán determinantes para preservar su individualidad, esto es, la imposibilidad de su división y multiplicación. Compartir el origen, los padres, la familia, el hogar, la escuela, las amistades es el complemento espiritual de la convergencia sanguínea.

En su obra, *La violencia y lo sagrado*, René Girard (1998) da cuenta de cómo desde tiempos muy remotos, la existencia de los gemelos provocaba estupefacción en sociedades primitivas al significarlos como un mal augurio, como si repetir el mismo ser fuese un atentado contra la esencia que corresponde a cada cual.

Los gemelos son impuros por la misma razón que el guerrero ebrio de sangre, el culpable de incesto o la mujer que menstrúa. Y a la violencia que hay que referir todas las formas de impureza. (...) Los gemelos amenazan con provocar unas epidemias terribles, unas enfermedades misteriosas que provocan la esterilidad de las mujeres y de los animales. Mencionaremos asimismo, de manera todavía más significativa, la discordia entre los prójimos, la fatal decadencia del ritual, la transgresión de las prohibiciones, en otras palabras, la crisis sacrificial (Girard, 1998: 65).

Los gemelos son los extremos de la fraternidad, ahí donde la falta de diferencia fortalece la unidad. Pero en cuando advienen las diferencias, los conflictos crecen, aunque se liberan algo por la vía de la confrontación.

Uno de los desplazamientos simbólicos de la fraternidad, esto es, una de las formas sociales que adquiere es la de una organización cerrada pequeña o grande, en la que sus miembros están vinculados por valores morales e ideológicos y cuya identidad dependerá del enfrentamiento con otros seres humanos que tengan otras nociones o concepciones del mundo y de las que demandan distinción. Así pensada, la fraternidad va vinculada a otros fenómenos como la disciplina, la rigurosidad ideológica o partidista, la lealtad mirada desde el éxito y lo incondicional (por ejemplo, el éxito compartido, en el que el triunfo de un individuo es a un tiempo el de su fraternidad). Cabe destacar que un *a priori* de la lealtad, así entendida, es la relación amigo-enemigo con la que Schmitt piensa lo distintivo de la política: «Mientras un pueblo exista en la esfera de lo político, tendrá que decidir por sí mismo, aunque no sea más que en el caso extremo —pero siendo él también quien decida si está dado tal caso extremo—, quién es el amigo y quién el enemigo. En ello estriba la esencia de su existencia política» (Schmitt, 1999: 79).

¿No es acaso la fraternidad una de las formas primigenias de la organización política? ¿No es el parricidio y la culpa que genera entre la conspiración de hermanos, el punto de partida de la organización política, según la tesis de Freud (1973)?

Se podría pensar que la fraternidad así entendida acaba diluyéndose en la arena política. Y es que la fraternidad pensada como organización requiere, para adquirir identidad, la hostilidad al menos potencial de un exterior, de unos otros, frente a los cuales pueda realizar su identidad. La fraternidad en tanto fundamento identitario de una organización sería incompatible con una fraternidad universal y entendida desde el imperativo categórico, no hipotético. La fraternidad que necesita del enemigo

o del adversario para existir, no podría entonces sumarse a una fraternidad que comprenda a todos y todas. Es como pensar que el Islam y el Cristianismo, pueden convivir juntos y armónicamente desde una fraternidad más importante, más fundamental que la religiosa, pero cuando justamente esta última determina su razón de existir.

III

Habría otra forma de la fraternidad que es también un desplazamiento simbólico de su forma primigenia o carnal y que toma su sentido justamente de la hermandad. Es la fraternidad ya no sanguínea, ya no carnal, pero que simbólicamente continuará anclada a la sangre desde la imposibilidad, esto es, mediante una sustitución. Es la fraternidad que bien se puede constituir en la convivencia, al compartir el hogar como un mismo espacio de crecimiento y formación.

El contenido o la materialidad de estas relaciones que se tejen en casa puede ser muy variado y específico, pero por lo general comprende compromiso, solidaridad, lealtad, apoyo, pero de ninguna manera estas relaciones están exentas de conflicto, rivalidad, competencia, ciertas dosis de envidia y egoísmo. El conflicto, incluso puede ser tan extremo, que el asesinato entre hermanos ha formado parte de mitos fundacionales. Sólo cuando la rivalidad se intensifica, el conflicto fraterno puede adquirir dimensiones políticas; de lo contrario, queda circunscrito a la esfera o al campo de las relaciones privadas y de la vida íntima de los sujetos.

Cuando la fuerza y la intensidad de los valores morales, así como los sentimientos de proximidad que median entre los hermanos, es susceptible de extenderse a los primos, a los amigos e incluso a la pareja, la amistad adquiere los tintes de la fraternidad. Lo que permite extender las relaciones fraternas más allá de los hermanos de sangre es justamente la amistad. Pero no cualquier amistad, sino aquella de la que Aristóteles, nos advertía, es la primordial: la de la virtud. La fraternidad y la mejor amistad, estarían diluyendo sus fronteras en el cultivo de la virtud. Una virtud, que, al mismo tiempo, apela a una máxima ética de la antigüedad occidental, grecolatina y que se expresa en la inquietud del cuidado de uno mismo, del cuidado de sí. Veamos, por ejemplo, lo que al respecto nos dice Aristóteles en su *Ética a Eudemo* que he venido citando:

Por consiguiente, también la amistad de un hombre hacia sí mismo nos lleva de nuevo a la amistad del hombre bueno. En efecto, en la misma medida en que un hombre, de algún modo, es semejante a sí mismo, y uno y bueno para sí mismo, en esa misma medida es amigo de sí mismo y el objeto de su deseo, y este tal lo es por naturaleza, mientras que el malo lo es contra la naturaleza (Aristóteles, 1985: 512).

En efecto, para los hombres libres de la antigüedad, cultivar la amistad partía de la premisa del cultivo de sí, para estar en condiciones no sólo de cuidar de los demás sino, incluso, de participar en la vida política.

Una de las virtudes que considero fundamentales en el cultivo de la amistad o de la *amistad fraterna*, además de la actitud de cuidar de sí, es la *parresia* o el coraje de decir la verdad. Hay, en este sentido, una política de la amistad mas no una amistad política. Michel Foucault ya ha escrito mucho en este sentido, sobre todo en la última etapa de su pensamiento en la que voltea nuevamente hacia la antigüedad greco-latina, para reconstruir desde ahí un horizonte ético, que vino a revitalizar su filosofía crítica. No me voy a detener en este argumento que se puede explorar en *Historia de la sexualidad* (1987) o en uno de los seminarios impartidos en el Collège de France y que Foucault dedicó a la *Hermenéutica del sujeto* (2002). Yo mismo he sugerido, en otros textos, la posibilidad de elaborar una lectura republicana del cuidado de sí (Santillana Andraca, 2015: 179-189).

Lo que, en cambio, sí me interesa rescatar aquí, es otra noción también del filósofo francés, que permitirá plantear y cuestionar la frontera entre la política y la fraternidad. Me refiero a la noción de heterotopía.

A diferencia de la utopía, que podría considerarse como un lugar y, por tanto, como un espacio donde las relaciones humanas que ahí se piensan, son en realidad irrealizables; la heterotopía hace alusión a un espacio distinto, a otro espacio, en el que sería posible construir sueños y relaciones diferentes lejos de la rutina y de la normalidad de la vida cotidiana, pero que a diferencia de la utopía son realizables, y constituyen, me atrevo a decir, espacios de libertad. Cito a Foucault:

También existen, y esto probablemente en toda cultura, en toda civilización, lugares reales, lugares efectivos, lugares que están diseñados en la institución misma de la sociedad, que son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se pueden

encontrar en el interior de la cultura están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables (Foucault, 1984: 3).

Un ejemplo que utiliza Foucault y que me gusta particularmente para nuestro país es la fiesta. En México, hay pueblos pobres pero que ahorran durante todo el año para hacer una fiesta a su santo patrono. Son fiestas *en grande* que pueden durar hasta tres días, en las que todos están invitados a la abundancia, a un paraíso en la tierra. Pueden ser sólo tres días en el año, pero son tres días en que no hay que preocuparse por tener en exceso comida, bebida, baile, romance, amistad y hasta fraternidad.

¿Por qué no pensar entonces que la fraternidad, en el sentido aristotélico de la amistad virtuosa, pudiera ser una heterotopía, esto es, otro lugar de las relaciones humanas cuya cercanía, compromiso, solidaridad, podrían llegar a provocar una cierta suspensión de la política y que justamente por ello se vuelve riesgosa para la política hegemónica? Me explico.

Si al pensar la política, partiéramos de la noción aristotélica que la concebía desde el horizonte de la virtud y en la que se hacía de la felicidad el fin fundamental, no se requeriría del rodeo de la heterotopía para vincularla con la fraternidad. En cambio, si partimos de la política real, fáctica y cotidiana y constatamos que su cada vez mayor influencia del mercado y del capital la coloca más cerca del decisionismo que de la República, más próxima al conflicto y a la administración de la violencia que a la deliberación, entonces, me parece, comenzaría a cobrar sentido pensar la fraternidad como heterotopía.

Al menos en México, hemos muchos desencantados de la política. Nos gobierna una banda de ladrones y no me refiero solamente al poder Ejecutivo, sino también a los sueldos ominosos de legisladores y ministros. Tenemos una política avasallada por el mercado y su racionalidad. Las campañas electorales son una especie de feria comercial. El *político moral* del que hablara Kant (1998) en su *Paz perpetua*, ha sido desterrado y lo que proliferan son *moralistas políticos*, es decir, quienes adecuan su moral a las circunstancias y resultan incapaces de poner coto a la ambición.

En este mundo donde los políticos se cambian de partidos como los jugadores de fútbol de equipos, según ofrezca el mejor postor, se ha vuelto prácticamente imposible el cultivo de la amistad virtuosa. La Revolución francesa que hizo de la fraternidad uno de sus emblemas resultó lo menos fraterna posible y como dice el historiador Michelet acabó sien-

do como Saturno que devoró a sus propios hijos (Soboul, 1987). No es de escatimar que Kant y Weber (1986) coincidan en pensar la política como el mundo de los demonios.

La fraternidad vista desde la forma de una amistad virtuosa, fincada en valores, más que en el interés, sólo es susceptible de afianzarse fuera de la política, en sus linderos. Justamente por no ser política, la fraternidad se vuelve política, en tanto los valores que fundamentan la fuerza de sus lazos, se tornan peligrosos para una racionalidad estratégica e instrumental, fincada en la procuración egoísta del éxito. La fraternidad en tanto heterotopía, puede convertirse en un hontanar de crítica y libertad. Pero sólo eso. ¿Es posible pensar, a la manera de Schmitt, en la política sin enemigos? Si así fuera, la fraternidad dejaría de ser una heterotopía y se convertiría en utopía. El problema es que las utopías viven mientras permanecen muertas; en cambio, las heterotopías nos acompañan en nuestro andar accidentado.

Recordemos cómo en las dictaduras argentinas se llegó hasta prohibir la teoría de conjuntos en los cursos de matemáticas para no generar en las personas la idea de asociación o de organización. Y en los regímenes democráticos, tampoco me parece que se genere un espacio para la fraternidad, a no ser bajo la forma de partido, logia, sindicato, corporación, esto es, organizaciones cuya inercia hace de la fraternidad un sello de distinción y al mismo tiempo de exclusión.

La teoría contractualista del Estado, en la que se fincan los fundamentos de legitimidad de las democracias liberales, parte de individuos y no de colectividades. Pero, además, la fraternidad en la que pienso en tanto amistad virtuosa, no presupone la figura del contrato o del intercambio proporcional de bienes. El verdadero amigo, nos dice el estagirita, es aquél que se preocupa más por amar que por ser amado. El dar sin recibir, genera una fisura en un mundo político articulado desde la idea del intercambio. Aunque sea de modo efímero, a la manera de un paréntesis, la fraternidad suspende la política. No para formar una civilización alternativa, sin conflictos, sino simplemente para no dejar en el olvido otra forma de ser de las relaciones humanas.

A manera de anécdota y como corolario, la frase que Montaigne atribuye a Aristóteles y que es brillantemente rescatada por Derrida (1998) y que reza «Oh, queridos amigos, no hay ningún amigo», esta bella y trágica paradoja, me hace pensar en una frase a la que recurría junto con mis hermanas cuando se iban los padres, la abuela, los tíos: «vamos a jugar a ser hermanos». Y entonces los hermanos jugaban a ser hermanos y

el juego consistía en volvernos cómplices de las travesuras. Nadie podía acusar al otro y tampoco había cabida a la pelea. Fue una heterotopía que, a pesar de ser fugaz, fortaleció los lazos que ahora nos unen.

Fuentes citadas

- ARISTÓTELES (1985), *Ética Eudemia*, Madrid, Gredos.
- DERRIDA, Jacques (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- FOUCAULT, Michel (1984), “Des espaces autres”, Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967, publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, octubre (traducida por Pablo Blitstein y Tadeo Lima).
- _____ (1987), *Historia de la sexualidad, 3 T, La inquietud de sí*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- _____ (2002), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, Sigmund (1973), *Malestar en la cultura*, en *Obras completas*, T. III, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GIRARD, René (1998), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- KANT, Immanuel (1998), *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001), *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa.
- SANTILLANA ANDRACA, Arturo (2015), “El cuidado de sí en Michel Foucault: entre la responsabilidad y el egoísmo”, en Sergio Ortiz Leroux, Ángel Sermeño Quezada y Julieta Marcón (coords.), *Metamorfosis de la política: Un diálogo con la teoría política contemporánea*, México, Coyoacán / Conacyt / Grupo de Investigación de Teoría y Filosofía y Política, pp. 179-189.
- SCHMITT, Carl (1999), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- SOBOUL, Albert (1987), *La revolución francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Barcelona, Grijalbo.
- WEBER, Max (1986), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- _____ (1992), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

II
MIRADAS, FORMAS Y FRONTERAS
DE LA FRATERNIDAD

FRATERNIDAD, ROUSSEAU Y LA PELÍCULA *ROJO* DE KIEŚLOWSKI

Frederick Neuhouser

A menudo se dice que de los tres ideales que asociamos con la Revolución francesa —libertad, igualdad, fraternidad— es el último de estos, la fraternidad, el que carece de una definición clara y del que menos se habla en el pensamiento político liberal. Desde luego, hay mucho debate en el pensamiento liberal sobre cómo entender la libertad y la igualdad, incluyendo si hay una tensión irreconciliable entre estos dos ideales. No obstante, la mayor parte de la discusión sobre la libertad y la igualdad tiene lugar en un contexto de suposiciones más definidas con relación a los límites de esos conceptos que es el caso cuando consideramos, en las raras ocasiones que lo hacemos, la fraternidad. Esto se debe en parte al hecho de que de los tres ideales la fraternidad es el más difícil de compaginar con el sistema económico (el capitalismo) que ha acompañado los intentos en el mundo real para realizar los valores de la democracia liberal. Como Marx dijo hace mucho tiempo, hay maneras familiares de interpretar la libertad y la desigualdad de tal manera que no sólo son compatibles con el capitalismo sino que incluso pueden servir como consolidación ideológica. Si la idea principal es que la fraternidad incluye algún tipo de beneficencia mutua y de «mantenerse unidos», entonces es fácil ver por qué es tan difícil reconciliar el ideal con un sistema económico que requiere y promueve el egoísmo entre sus participantes. Mi objetivo en este trabajo no es ofrecer una definición final de la fraternidad, sino sugerir una manera de pensar sobre el concepto que confirma su potencial para resistirse a ser unificado con las formas de capitalismo que nos son familiares y que, al mismo tiempo, comple-

menta las interpretaciones de libertad e igualdad que pueden apuntalar a un compromiso para la democracia liberal. Aunque este punto está fuera del alcance de este trabajo, propondría un acercamiento a la interpretación de los tres ideales de la Revolución francesa que reflexiona no en sus significados por separado, sino de manera conjunta, y que hace de la compatibilidad de los tres ideales una condición de aceptación de cada uno de los conceptos en cuestión. En otras palabras, tenemos conceptos apropiados de la libertad e igualdad sólo si, juntas, se pueden unificar con alguna concepción plausible de la fraternidad y con su ideal principal —el de «mantenerse unidos».

Quiero comenzar mis reflexiones sobre la fraternidad —o en términos de género neutro: solidaridad— tomando el ejemplo del director de cine polaco Krzysztof Kieślowski, cuya última película, *Rojo*, se anuncia como una meditación sobre la fraternidad y, junto con *Azul y Blanco*, forma una trilogía en la que cada película investiga uno de los tres ideales de la Revolución francesa. Muchas de las explicaciones sobre la fraternidad parten de una afirmación sobre la «condición humana» y de cómo nuestra condición común nos da necesidades e intereses que compartimos con todos los seres humanos. En el *Emilio* de Rousseau, por ejemplo, la capacidad de lo que él llama «humanidad» —un pariente cercano de la «fraternidad»— está inculcado en Emilio por hacerlo ver y desarrollar la respuesta emocional apropiada, al hecho fundamental de que «todos los hombres son vulnerables a las miserias de la vida, a penas, enfermedades, necesidades y dolores de todo tipo» (*E*, 504).¹ La película de Kieślowski no niega esta condición humana compartida, pero su investigación sobre la fraternidad va a un paso más allá. *Rojo* cuenta la historia de un grupo de personajes, inicialmente extraños entre sí, cuyas vidas —aunque ellos mismos no lo sepan—, están profundamente entrelazadas. La película revela gradualmente un sinnúmero de encuentros accidentales en los que las vidas de sus personajes se cruzan y se afectan mutuamente, casi siempre sin la consciencia de aquellos quienes comparten esas interconexiones. Estas relaciones ocultas de interacción mutua, la manera en la que el camino que ha tomado la vida de una persona depende del curso que muchas otras hayan tomado, no constituyen la fraternidad para Kieślowski, pero forman la circunstancia básica que la hace

¹ Más aún: «todos estamos condenados a la muerte. Esto es lo que realmente pertenece al hombre» (*E*, 504).

posible. La interdependencia humana —no elegida y, a menudo, inconsciente— es la condición previa de la fraternidad.

Se puede interpretar *Rojo* como la representación del desarrollo de la fraternidad con base en la vulnerabilidad compartida y la dependencia de sus personajes, y es significativo que Valentine sea quien ponga en acción el desarrollo de la fraternidad; el personaje más consciente de su dependencia —en este caso de su novio ausente de cuyo amor sabe que depende— y que posee la capacidad de confesar su dependencia.² (Vale la pena señalar: el hecho de que una mujer sea el personaje central y el motor principal de la fraternidad puede ser la manera de Kieślowski de indicar que la fraternidad debe entenderse como una relación entre los seres humanos, en vez que simplemente entre los hombres). El evento que comienza el desarrollo de la fraternidad en *Rojo* es un acto de la compasión, o de lo que Rousseau llama *la pitié*, en el que, después de atropellar a un perro callejero, Valentine se conmueve por el sufrimiento del perro y asume la responsabilidad de lo que ha hecho, cuidando el perro hasta que recupera su salud y puede regresar a casa con su dueño, un juez retirado, cuyo espionaje sistemático de las conversaciones telefónicas de sus vecinos, junto con su indiferencia al sufrimiento de su propio perro, están muy lejos de ejemplificar la fraternidad. (Es interesante que el primer ejemplo de la película de preocupación compasiva sea la respuesta al sufrimiento de un animal no humano y que un hecho de «fraternidad» entre-especies es lo que da lugar a una relación de fraternidad entre los seres humanos. Esto también tiene eco en un tema en Rousseau, que entiende *la pitié*, de la que la fraternidad depende, como una sensibilidad hacia el sufrimiento de todos los seres que sienten, y no meramente de los humanos).

La fraternidad surge en la película de Kieślowski como resultado de la consciencia de sus personajes de las numerosas, e inicialmente escondidas, maneras en las que su propia felicidad depende de las acciones de otros (incluso de aquellos que les son totalmente extraños). Pero la fraternidad no se da únicamente de la consciencia de esta dependencia; requiere además que los que son conscientes de su vulnerabilidad y dependencia sean capaces de «confesar» y aceptar la vulnerabilidad y la dependencia, lo cual, en mi lectura de *Rojo*, abre el camino para el desarrollo del tipo de

² El primer evento de la película es una llamada telefónica entre los amantes separados en la que Valentine le confiesa a su celoso y posesivo novio que la noche anterior se acostó con su chaqueta con el fin de encontrar comodidad durante su ausencia.

empatía compasiva de la que la fraternidad depende: una sensibilidad a los dolores de otros adecuada a los lazos de dependencia que, sin elegirlos, tenemos a otros. La fraternidad, por este motivo, es la disposición a «mantenerse unidos» en nuestros actos —venir cuando a uno lo llaman, para la ayuda incluso de desconocidos—, que está motivada por una empatía compasiva por los dolores y la vulnerabilidad de los demás. Esta disposición se basa en el conocimiento de los intereses y las vulnerabilidades que uno comparte con sus semejantes, así como en la capacidad de reconocer y aceptar el hecho fundamental de la interdependencia humana, incluyendo la dependencia a otros para nuestra propia felicidad.

Cuando la visión de Kieślowski de la fraternidad se interpreta de esta manera, es difícil evitar la impresión de que Rousseau, la fuente filosófica de los ideales de la Revolución francesa, es la inspiración principal de *Rojo*. También para Rousseau, nuestra humanidad y nuestros intereses compartidos, nuestra capacidad de sentir el dolor de los demás, nuestra vulnerabilidad y dependencia, así como la actitud que tomamos hacia esa condición —todos juegan un papel central para entender qué es lo que hace posible «mantenerse unidos»—, de todo ello depende una libre y satisfactoria vida cívica. La deuda que Kieślowski tiene con Rousseau es evidente en un comentario que hace Valentine a mitad de la película cuando dice que «la gente no es mala; [aunque] en ocasiones las personas son débiles», un comentario que parafrasea la refutación de Rousseau de Hobbes sobre el estado de naturaleza.³ Finalmente, en el caso de que estos ejemplos no logren convencerlos de que Rousseau es la inspiración filosófica de *Rojo*, recuerdo que esta película, a diferencia de cualquier otra película de Kieślowski, está situada en Ginebra, lugar de nacimiento de Rousseau y el destinatario explícito de sus obras en filosofía política más importantes.

En el resto de este trabajo quiero examinar cómo algunos de los temas tratados en *Rojo* encajan en el pensamiento de Rousseau para formar una teoría sobre qué es la fraternidad, por qué es importante y cuáles condiciones sociales y políticas son necesarias para lograrla. A pesar de que *Rojo* no parezca estar relacionada con temas políticos, su retrato de las relaciones *personales* de fraternidad, nos ayuda a comprender los componentes básicos de la fraternidad, y el tratamiento de temas similares

³ «No debemos estar de acuerdo con Hobbes en cuanto a que... el hombre es naturalmente malvado... el hombre es débil cuando es dependiente» (*DI*, 153), y esto, continúa Rousseau, es la razón por la que a menudo parece ser malvado.

en las obras de Rousseau; nos permite pensar más sobre las condiciones sociales en las que la fraternidad puede realizarse.

No hay ninguna duda de que la interdependencia humana es un tema central en el pensamiento de Rousseau. Su *Segundo Discurso sobre los orígenes de la desigualdad humana*, podría haberse titulado: «Los orígenes de la dependencia humana», ya que su tema central es precisamente la amplitud de nuestra interdependencia y cómo esa dependencia plantea graves obstáculos para nuestra libertad y felicidad. El significado de la dependencia humana está estrechamente relacionado con la comprensión de Rousseau de la *necesidad* humana: la dependencia es la falta de autosuficiencia, y los seres humanos son dependientes porque dependen de la cooperación de los demás si quieren satisfacer sus necesidades. Las necesidades humanas más importantes para Rousseau se dividen en dos clases. La primera, «necesidades materiales», incluye bienes como alimentos, ropa y refugio, necesarios para la reproducción de la vida biológica. El hecho de que los humanos suelen requerir la cooperación de los demás para satisfacer las necesidades de la vida es la base de la dependencia *económica*. Uno de los momentos más significativos en el *Segundo Discurso* es el origen de la material división del trabajo, cuando la metalurgia y la agricultura se vuelven ramas separadas de la producción, y la importancia de este evento radica en el aumento de la dependencia que trae consigo: los labradores de la tierra se vuelven dependientes de los trabajadores del metal para las herramientas con las cuales labran la tierra, y los trabajadores del metal dependen de sus contrapartes para los alimentos que necesitan para sobrevivir. Una consecuencia de esta aún primitiva forma de dependencia es que el bienestar de uno empieza a ser ligado al bienestar de todos los demás; nuestras vidas se entrelazan de tal manera que el éxito de mi vida depende del curso que haya tomado la tuya, y viceversa.

La dependencia económica se incrementa aún más por el desarrollo de un tipo diferente. Las desigualdades en propiedad que surgen cuando los seres humanos se hacen más productivos llevan a una circunstancia en la que se cree que es «ventajoso para un hombre tener provisiones para dos» (*DI*, 171).⁴ Esto marca el comienzo de divisiones de clase, y precisamente en el sentido de Marx: unos son propietarios de los medios de producción y otros son dueños exclusivamente de su capacidad de

⁴ El resultado es que «la igualdad desaparece,... el trabajo se hace necesario, y... la esclavitud y la miseria pronto surgen» (*DI*, 171).

trabajar. Esto también aumenta la dependencia, pero de una manera diferente a la de la división del trabajo: los dueños de propiedades dependen de la mano de obra de los no propietarios para aumentar sus riquezas, mientras que los trabajadores dependen de la clase propietaria para poner en marcha el proceso de producción del que depende su supervivencia.

Una de las razones por las cuales el pensamiento de Rousseau aún merece nuestra atención, es porque reconoce también una segunda clase de necesidades que genera la dependencia humana. Estas son necesidades *psicológicas* y Rousseau tiene un concepto específico de qué es depender psicológicamente de los otros. Para él, las necesidades psicológicas tienen su fuente en nuestro amor propio, una pasión que da lugar al distintivo anhelo humano «para tener una posición, para contar en algo» (*E*, 421). En la vida humana, el amor propio se manifiesta en una amplia variedad de formas, y da lugar a un conjunto muy diverso de necesidades. La necesidad de ser considerado guapo o inteligente, la necesidad de ser amado, la necesidad de que los otros respeten nuestra voluntad y gustos —todas tienen su base en el amor propio y son formas específicas de la necesidad básica generada por esa pasión: la necesidad de ser reconocido por otros seres humanos como dignos de su respeto o estima. El hecho básico de que nuestra autoestima está basada en las «opiniones de los demás» nos hace directamente dependientes de ellos para un bien fundamental, y esto genera en nosotros una vulnerabilidad a una especie de sufrimiento que difiere del dolor corporal, pero que no es menos agudo o significativo.⁵

Según Rousseau, estas dos formas básicas de la dependencia, imponen, en conjunto, muchos obstáculos diferentes para el bienestar humano, pero el problema en el que me centraré se refiere a la tensión entre la dependencia y uno de los otros ideales de la Revolución francesa: la libertad. La idea detrás de la afirmación de Rousseau de que nuestra dependencia amenaza nuestra libertad se expresa en su observación de que «los lazos de servidumbre están formados sólo por la dependencia mutua de los hombres y las necesidades recíprocas que los unen, es imposible someter a un hombre sin antes haberlo colocado en la posición de no poder prescindir de los otros» (*DI*, 162). Una de las ideas fundamentales

⁵ De hecho, la mayor parte de los males de la vida social representados en el *Segundo Discurso* tienen su origen en las numerosas complicaciones que surgen cuando los seres humanos necesitan la buena opinión de los demás para satisfacer sus complejas búsquedas de amor, respeto y estima.

del *Segundo Discurso* es que toda forma de dependencia humana conlleva el peligro de que las personas dependientes tendrán que comprometer su libertad para satisfacer las necesidades que las impulsan a cooperar con los demás. Si la libertad consiste en «obedecer sólo a uno mismo» (*SC*, I.6.iv), entonces la dependencia de cualquier tipo amenaza la libertad, ya que abre la posibilidad de que para conseguir lo que necesito, no tendré otra opción que adaptar mis acciones para cumplir con la voluntad de las personas de cuya cooperación dependo. Cuando me enfrento regularmente con una elección entre conseguir lo que necesito y seguir mi propia voluntad, no será una sorpresa si satisfacer mis necesidades a menudo prevalece sobre seguir siendo libre.

Es importante señalar que Rousseau tiene una idea específica de la libertad cuando destaca la tensión con la dependencia —la libertad que consiste en la ausencia de *dominación*— y no es el concepto de libertad que el pensamiento político liberal normalmente destaca, a saber, la libertad garantizada a los individuos por imposición legal de sus derechos a la vida, la seguridad y la propiedad. Rousseau define la dominación como «el éxito en conseguir que lo obedezcan a uno» (*DI*, 161), y es esencialmente el mismo concepto de dominación que Max Weber define más adelante como «la probabilidad de encontrar en otros la obediencia de las propias órdenes».⁶ Para ambos pensadores, la dominación requiere que las relaciones de obediencia sean asimétricas, corriendo en una sola dirección. La dominación está presente, entonces, cada vez que una persona obedece regularmente las órdenes de otro. La dominación es una forma de «estar sujeto a la voluntad de otro», pero sujeción en este caso no es estar bajo la autoridad de alguien, siendo obligado a obedecer a otro, sino estar en una postura en la que uno *de hecho* sigue las órdenes y deseos de otros. Esto significa que la dominación no refiere a un estado normativo o legal, sino a una condición empírica constituida por obediencia real (y regular).

Es importante tener en cuenta que la dominación no es idéntica a la coerción. Ya que la coerción puede consistir en un solo acto de obedecer a otros, mientras que la dominación se refiere a una condición duradera. Cuando soy dominado, obedezco regularmente a una voluntad ajena, y lo que exige mi obediencia es mi necesidad de cooperar con alguien que tiene una posición social más ventajosa que la mía. Cuando dependo de los otros para satisfacer mis necesidades, la mera posibilidad de que no

⁶ Weber, 53.

hagan nada puede motivarme a obedecer sus órdenes. Además, la dominación involucra obedecer a una voluntad ajena en un sentido diferente de cuando existe coerción para obedecer mediante la fuerza o amenazas. El estado de dominación consiste en obedecer *voluntariamente* a otro —en la ausencia de fuerza o amenazas—, lo que significa que el consentimiento no implica la ausencia de la dominación. En la condición de dominación, uno está motivado a obedecer a otros no por la fuerza sino por la posibilidad de no poder satisfacer sus necesidades. Éste es el fenómeno que Adam Smith señala cuando observa que es más necesario que los trabajadores se alimenten a que sus patrones obtengan una ganancia, y que, precisamente por esto, las disputas sobre el sueldo suelen resolverse a favor de éstos.⁷ Debido a su posición desfavorecida en relación con las personas de las cuales dependen, los trabajadores regularmente terminan laborando bajo las condiciones que estipulan sus patrones, claro ejemplo de obedecer a una voluntad ajena.

El punto hecho por Smith sobre la tendencia de los capitalistas a dominar a los trabajadores dirige nuestra atención hacia otro elemento importante en la exposición de Rousseau sobre la amenaza que representa la dependencia a la libertad, a saber: esta amenaza es gravemente exacerbada cuando existe también la desigualdad (y esto nos lleva al tercer ideal de la Revolución francesa, la igualdad). La desigualdad amenaza la libertad por la razón siguiente: es menos probable que la dependencia se convierta en una pérdida de la libertad para algunos si seres interdependientes se encuentran uno a otro en condiciones iguales, que si uno de los lados está mejor posicionado que otro con respecto a riquezas u otras ventajas sociales.⁸ Es porque los trabajadores necesitan alimentarse más urgentemente que sus patrones necesitan una ganancia —es porque aquellos ocupan una posición de desventaja dentro de las relaciones de dependencia— que casi siempre terminan cediendo a la voluntad de sus patrones cuando surgen las disputas sobre las condiciones de su trabajo. Es decir, la desigualdad se vuelve peligrosa cuando amenaza la capacidad de los menos afortunados para cumplir su propia voluntad en vez de obedecer la de los más afortunados. Esto tiene implicaciones: cómo una sociedad que busca comprender los ideales de la Revolución

⁷ Smith, 75-76.

⁸ Ésta es la base de la recomendación de Rousseau en *El Contrato Social* que dice «en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente poderoso para poder comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para sentirse forzado a venderse» (*SC*, II, 11.ii).

francesa tendría que concebir la igualdad que valora. El ideal de la fraternidad —como una relación horizontal entre «hermanos», o seres de la misma categoría— implica una clase de igualdad formal entre aquellos quienes comparten este estado. Sin embargo, las observaciones sobre la relación entre la desigualdad y la dominación muestran que no basta que los ciudadanos sean meramente iguales ante la ley —que disfruten de los mismos derechos formales— para que sean libres; además, deben poseer un grado de igualdad material que prevenga que surjan relaciones de obediencia asimétrica.

Es fácil entender que la sociedad que está basada en clases representa una amenaza a la fraternidad. Si la fraternidad implica una beneficencia mutua y un compromiso a «mantenerse unidos», entonces será casi imposible de alcanzar en una sociedad en la cual los intereses materiales de sus miembros se encuentran en un conflicto irreconciliable de unos con los otros. Otra vez será útil consultar a Adam Smith. Él ve claramente que en una sociedad donde los intereses de clases están opuestos fundamentalmente, es casi imposible que sus miembros puedan reconocer un bien común que los unifique. Smith se percató de que la fraternidad genuina no puede existir en una sociedad así como tal, y concluyó que lo único que puede prevenir que la lucha de clases se convierta en una guerra sin cuartel es una característica afortunada del mercado libre, a saber, que mientras la economía se expanda constantemente —y una demanda creciente de trabajo obligue a los patrones a pagar salarios decentes— los intereses de los trabajadores y los capitalistas convergerán en buena medida. Aun así, esta convergencia de intereses se logra sin el conocimiento o voluntad de las partes involucradas, y por eso, sin fraternidad genuina. La solución de Smith al problema de la lucha de clases podría ser idónea si él estuviera en lo correcto sobre la convergencia de los intereses en el capitalismo, pero dos siglos y medio de experiencia ulterior hacen muy dudoso su argumento.

La postura de Rousseau en relación con este problema se acerca más a la de Marx que a la de Smith. Él considera que tanto la libertad —concebida como ausencia de dominación— así como la fraternidad no pueden llevarse a cabo en una sociedad donde los intereses materiales opuestos colocan a una clase propietaria en conflicto directo con una clase que sólo posee su fuerza de trabajo. Para Rousseau, las divisiones de clases hacen imposible que exista un bien común en la sociedad; los intereses materiales de conflicto directo también tienen el efecto de acallar a nuestra tendencia natural a conmovernos por los sufrimientos de los

demás. En otras palabras, los intereses que se encuentran fundamentalmente opuestos en la vida material hacen que los sentimientos de compañerismo sean casi imposibles, de tal forma que el simple intento de fomentar la virtud de la fraternidad en los individuos no pueda solucionar el problema basado en los intereses materiales opuestos.

Es por esta razón que realizar la libertad para todos requiere una transformación económica que permita intereses diferentes entre los miembros de la sociedad, pero no los intereses fundamentalmente opuestos del tipo que las divisiones capitalistas implican. La solución, en otras palabras, no consiste en eliminar la interdependencia material sino en reestructurarla de tal forma que un bien común, basado en la convergencia real de los intereses materiales, sea posible. Tal convergencia implica que mi bienestar dependa del tuyo, y esta condición facilita a los ciudadanos entender que sus destinos están entrelazados, de forma similar a los personajes de la película de Kieslowski. Además, debido a que la reestructura de la dependencia que reduce la dominación consiste ante todo en reducir las desigualdades en la riqueza, crea también las condiciones bajo las cuales los ciudadanos pueden verse a sí mismos como iguales —y como iguales en un sentido más sustancial que sólo poseer los mismos derechos formales. En otros términos, si se reestructura la dependencia económica de tal forma que sea consistente con la libertad de todos, se crean las condiciones materiales para que la fraternidad sea una posibilidad real.

Sin embargo, la fraternidad no es simplemente un producto agradable de una economía bien ordenada; se *requiere* la fraternidad para que una sociedad bien ordenada persista y reproduzca su condición saludable. Según Rousseau, en el caso de la sociedad humana (en oposición con la vida animal) no existen mecanismos naturales que se implementen a sí mismos para asegurar que el desarrollo de la sociedad tenderá a su preservación y salud. Por lo contrario, esto depende de la intervención del conocimiento y de la voluntad de los seres humanos, pues ello requiere de un atento vigilante de su condición actual y de una promulgación de leyes que regulen la sociedad de acuerdo con la idea de lo que constituye su bien. Además, si se desea que la imposición de las leyes por la voluntad humana sea consistente con la *libertad* de aquellos que están sujetos a ellas, éstas se deben imponer colectivamente —esto es, los mismos ciudadanos que son los sujetos de aquellas leyes deben legislar. Y si se desea que la auto-legislación promueva los intereses de todos, los que hacen las leyes deben tener la capacidad de comprender lo

que exige el bien común, incluyendo cómo aquellas leyes afectan los intereses de todos. Esto implica que un cierto tipo de fraternidad —la fraternidad de la política democrática— sea una condición necesaria de la democracia.

Rousseau describe la fraternidad que se requiere entre los legisladores democráticos de la siguiente forma: «¿Por qué la voluntad general es siempre recta y por qué todos desean constantemente el bien de cada uno, si no porque no hay nadie que no aplique la frase ‘cada uno’ a sí mismo y piense en sí al votar por todos?» (*SC*, II.4.v). Según esta descripción de la fraternidad de la política democrática, se requiere que los ciudadanos tengan dos capacidades: la habilidad cognitiva para examinar las leyes desde la perspectiva de los demás y la capacidad afectiva para conmoverse en las deliberaciones propias por las vicisitudes e intereses de sus semejantes. Esto quiere decir que los ciudadanos requieren la capacidad para asumir una perspectiva de la *razón* que trascienda a sus intereses particulares y considere los intereses de cada uno como si tuvieran una estatura moral igual a la de los demás. Los ciudadanos deben poseer, además, un sentido de la piedad bien desarrollado, es decir, una susceptibilidad de los sufrimientos reales y potenciales de los otros.

Uno de los aspectos más importantes de la filosofía política de Rousseau es que, para él, las instituciones juegan un papel muy importante en la creación de las condiciones previas *afectivas* de la democracia política. Como lo hemos visto, la estructura económica de una sociedad puede ayudar tanto a fomentar como a destruir la capacidad de sus miembros para la fraternidad. Sin embargo, Rousseau reconoce también que las instituciones por sí mismas no pueden garantizar que los ciudadanos poseerán los recursos psicológicos necesarios para considerar y tratar a sus semejantes de modo acorde a la fraternidad democrática. Este aspecto del pensamiento de Rousseau se ve en el hecho de que complementa su explicación de las instituciones políticas justas en el *Contrato Social* con un tratado educacional, el *Emilio*, cuyo argumento es que un tipo de educación que ocurre fuera de la política —en el plano doméstico— es una condición adicional para convertir a los individuos en seres que, en sus relaciones personales y políticas, son capaces de ejercitar la fraternidad. Un componente principal de la educación doméstica prevista para Emilio es adquirir la virtud personal que Rousseau llama «humanidad» pero que también podría llamarse fraternidad. Para Rousseau, las instituciones políticas requieren miembros que estén formados de varias maneras —los ciudadanos en la asamblea legislativa deben mostrar fraternidad

compasiva en relación con sus conciudadanos— y las instituciones pueden ser fundamentales en la formación de sus miembros. Sin embargo, las instituciones por sí mismas no son suficientes para lograr ese resultado, puesto que los individuos se incorporan a ellas cuando son adultos, momento en el cual sus personalidades ya se han moldeado por las circunstancias domésticas en las que se criaron. Por esto, la sociedad que reconoce los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad requiere también que esos ideales animen *informalmente* a la vida social, incluyendo las relaciones personales fuera de las instituciones políticas. La fraternidad de la democracia política no puede ser una postura hacia otros que aparece sólo cuando se reúnen en la asamblea legislativa, sino debe tener presencia también en la vida social más general.

Señalé al principio que la película *Rojo* de Kieślowski parece no tener relación con las formas políticas de la fraternidad sino con sus ocurrencias informales, que surgen cuando, en sus relaciones personales, los individuos reconocen y aceptan su interdependencia y su vulnerabilidad compartida, y dejan que su sensibilidad al sufrimiento ajeno los conmueva. Sin embargo, la visión de la fraternidad de Kieślowski es relevante para la fraternidad de la democracia política, en la medida en que la última dependa de un espíritu de fraternidad que anime las interacciones personales de los miembros sociales. Además, la perspectiva de la fraternidad informal que Kieślowski describe en *Rojo* converge de formas sorprendentes con la explicación de Rousseau sobre lo que Emilio debe hacer para adquirir la virtud de la humanidad. Hay demasiadas convergencias para discutir las ampliamente aquí, pero la más fundamental es la gran importancia que ambas otorgan a la conciencia y aceptación por parte de los individuos de una condición fundamental que nunca escogieron: su dependencia y su vulnerabilidad. Como dice Rousseau: «(...) son nuestras miserias comunes las que llevan nuestros corazones a la humanidad; (...) nos aficionamos a nuestros semejantes menos por el sentimiento de sus placeres que por el de sus dolores, pues vemos mucho mejor la identidad de nuestra naturaleza y las garantías de su afecto hacia nosotros. Si las necesidades comunes nos unen por interés, nuestras miserias comunes nos unen por afección» (*E*, 503).

Para Rousseau, entonces, la fraternidad (de cualquier tipo) se basa en el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad al sufrimiento y nuestra dependencia, no sólo de la buena fortuna sino también de las acciones contingentes de los otros, y es la consciencia de esta vulnerabilidad compartida la que nos clarifica la identidad de nuestras condiciones e in-

cita nuestra compasión. En *Rojo*, también, las relaciones de la fraternidad emergen sobre la base de un reconocimiento de necesidades compartidas y de una vulnerabilidad común a la miseria. Sólo es en el momento cuando Valentine se da cuenta del sufrimiento del juez, que subyace a su relación belicosa con los vecinos que espía, que una relación de fraternidad empieza a desarrollarse entre ellos, y es sólo cuando el juez, gracias al acto ejemplar de compasión de Valentine, se ve forzado a salir de su indiferencia con los otros —incluyendo la miseria de su perro herido— que él también se vuelve capaz de percibir la necesidad de la conexión humana que motiva a Valentine y que falta en su relación con su amante posesivo.

Incluso, las vías educacionales específicas que siguen los protagonistas de las dos obras —Emilio y Valentine— muestran semejanzas asombrosas. En ambos casos, el camino hacia la fraternidad comienza con una reacción compasiva al sufrimiento *animal*. Antes de que Emilio pueda percibir y ser conmovido por el sufrimiento de los humanos, Rousseau nos dice, «las convulsiones de un animal expirante le darán una angustia indescriptible» (*E*, 505), lo cual provocará que «las primeras semillas de la humanidad» (*E*, 502) germinen y crezcan dentro de él, así como la reacción de Valentine al perro atropellado pone en marcha una cadena de acontecimientos que desemboca en la relación de fraternidad que ella establece con el dueño del perro, el juez.

Pero la conexión entre el *Emilio* y *Rojo* que quiero subrayar es la que sugiere la siguiente cita del primero:

¿Cómo vamos a dejarnos conmover de compasión si no es saliendo fuera de nosotros e identificándonos con el animal sufriente, abandonando (...) nuestro ser para tomar el suyo? (...) Nadie llega a ser sensible sino cuando se anima su imaginación y comienza a transportarle fuera de sí. Para excitar y mantener esta sensibilidad naciente (...) ¿qué tenemos que hacer si no es ofrecer al joven objetos sobre los cuales pueda actuar la fuerza expansiva de su corazón (...) que la extienden sobre los otros seres, que la hacen por todas partes volverse a encontrar fuera de sí (...)? (*E*, 505-6).

En esta cita, Rousseau dirige nuestra atención hacia la importancia de la capacidad de asumir la perspectiva de los otros —de transportarnos fuera de nosotros mismos— para que la fraternidad compasiva sea posible. El mismo tema aparece en *Rojo*, donde diversas formas de *mirar* a los otros —de forma fraternal o bélica— juegan una parte impor-

tante en las relaciones que existen entre los personajes. Una parte importante de la fraternidad que se desarrolla entre Valentine y el juez es su habilidad compartida de saber lo que el otro piensa o siente sin que lo comparta abiertamente. En dos puntos cruciales de la película, ambos personajes tienen la oportunidad de decir al otro, «no fue difícil de adivinar», en donde lo que se adivina, en ambos casos, es un dolor oculto para el otro: Valentine adivina la pérdida previa del juez de su amante y el juez adivina el dolor de Valentine por la ruina de su hermano debido a la adicción a las drogas.

La capacidad de ocupar la perspectiva de los otros juega también un papel importante en el pensamiento de Rousseau. Como lo sostuve anteriormente, es indispensable para la fraternidad de la democracia política, donde cada ciudadano debe «aplicar la frase ‘cada uno’ a sí mismo y pensar en sí al votar por todos» (*SC*, II.4.v). La concepción de Rousseau de lo que hace posible esta capacidad para los seres humanos es compleja. El amor propio, por ejemplo, juega un papel, ya que satisfacer nuestro deseo de ser estimados por los otros requiere práctica en anticipar cómo nos vemos ante su mirada y eso requiere que nos transportemos a su posición para saber cómo ellos nos ven. Tomar la perspectiva de los otros sólo es posible para aquel cuya naturaleza lo impulsa a preocuparse por lo que los otros piensan de él.

Sin embargo, Rousseau subraya un aspecto distinto de la formación a la cual Emilio debe someterse para poder transportarse fuera de sí y sentir los dolores ajenos, a saber: su imaginación debe animarse por objetos «que puedan actuar la fuerza expansiva de su corazón, que la dilaten, que la extiendan sobre los otros seres» ya que «sólo la imaginación nos puede hacer sentir las penas de los demás» (*E*, 506). La imaginación es decisiva para la fraternidad de la democracia política ya que los ciudadanos deben ser capaces de transferirse a sí mismos a las posiciones de personas desconocidas cuando consideran cómo afectarán las leyes propuestas a los intereses de «cada uno». Pero la imaginación es necesaria también para manifestaciones informales de la fraternidad, en parte, porque los sufrimientos de los desconocidos que llegamos a conocer, como las penas de Valentine y el juez, están a menudo escondidos de nosotros, incluyendo de la misma persona que sufre. Puesto que a menudo tenemos que «adivinar» los dolores de los demás para estar conscientes de ellos, la imaginación es un elemento indispensable para la fraternidad en todas sus formas.

Pero, ¿cuáles son esos objetos, a consideración de Rousseau, que «actúan la fuerza expansiva del corazón» y alimentan la imaginación que se requiere para llevar a cabo la identificación fraternal? Ya que Emilio no puede experimentar por sí mismo todas las clases de sufrimiento humano a las cuales tendrá que responder como un adulto compasivo, pues debe, según Rousseau, ser «instruido a través de la experiencia de los otros» (*E*, 525). En pocas palabras, Emilio aumentará su conocimiento de las posibles variedades del sufrimiento humano a través de la lectura sobre cómo los otros experimentan el sufrimiento. Aunque lo que Rousseau prevé es la lectura de la historia, es difícil evitar la conclusión de que el arte, en todas sus formas, es adecuado para cumplir con la tarea de formación. En otros textos, Rousseau enfatiza el potencial del arte para motivar a nuestra imaginación en formas que puedan afectar nuestras capacidades para percibir y ser conmovidos por los sufrimientos de los otros. La consecuencia que tiene la explicación de la formación de Emilio en relación con la virtud de la humanidad, entonces, es que la *cultura*, en sentido amplio, juega un papel importante en hacernos conscientes de nuestra propia dependencia y vulnerabilidad, en hacernos comprensivos a los sufrimientos ocultos de los otros, y en contribuir a que aceptemos y afirmemos la dependencia y vulnerabilidad de nuestra condición compartida. Es probable que Rousseau mismo haya intentado usar el arte de esta manera —en su novela, *Julie*, por ejemplo— y esta conexión entre la literatura, la imaginación, *la piété* y la fraternidad nos ayuda a entender cómo se podría ver a Rousseau el artista y a Rousseau el filósofo político como emprendiendo un único proyecto. Creo que algo similar se puede decir de *Rojo*, en la medida en que su descripción del surgimiento de la fraternidad en circunstancias poco probables inspira en sus observadores una conciencia de cómo la vulnerabilidad y el dolor se pueden transformar en un «mantenerse unidos» fraternal que nos hace posible estar reconciliados con la condición básica que compartimos con los otros. Además, la interdependencia de las formas informales y políticas de la fraternidad nos permite entender el rechazo insistente de Kieślowski hacia la crítica frecuentemente dirigida hacia él por sus propios compatriotas que en sus últimas obras dejó de lado el cine político por lo meramente personal y psicológico. Sospecho que Kieślowski, como Rousseau, tuvo un conocimiento más completo de la política que aquel que la crítica de su obra supone, así como de las formas en que el arte y la política pueden converger.

Fuentes citadas

- DI = Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Oeuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-69), vol. 3.
- E = Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, *Oeuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-69), vol. 4.
- SC = Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *Oeuvres Complètes*, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-69), vol. 3.
- SMITH, Adam, *The Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (Nueva York, Modern Library, 2000).
- WEBER, Max, *Economy and Society*, trans. Ephraim Fischhoff *et. al.* (Berkeley, University of California Press, 1987), vol. 1.

EL «OTRO GENERALIZADO» Y LA FRATERNIDAD DESDE LA MIRADA DE SEYLA BENHABIB

Concepción Delgado Parra

Nunca en mi vida he «amado» a ningún pueblo ni colectivo, ni al pueblo alemán, ni al francés, ni al norteamericano, ni a la clase obrera, ni a nada semejante. En efecto, sólo «amo» a mis amigos y el único género de amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas.

(Arendt, 2005: 145).

Las relaciones ancladas a vínculos y reciprocidades en el terreno de la filosofía política constituyen, desde la antigüedad, objeto de una reflexión constante. La idea de fraternidad evoca una suerte de reciprocidad, cooperación o comunidad y, simultáneamente, remite a un lazo familiar, particularmente, entre hermanos. En ese sentido, adviene como ese sentimiento que articula ciertas características comunitarias en torno a una ficticia unidad. Sin embargo, una comunidad plenamente inclusiva u homogénea convierte en irrelevante e innecesaria a la política. La cita de Hannah Arendt con la que inicio esta reflexión advierte sobre la necesidad de distinguir entre la fraternidad y la amistad,¹ cuestión que ensayaré

¹ En su ensayo sobre *La humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing*, Arendt muestra un fuerte escepticismo frente a un concepto de fraternidad trasminado por el valor rousseauiano de la compasión, que sostiene la idea de que lo que une a la gente es una «naturaleza humana compartida». La fraternidad daña lo público cuando se pretende erigir bajo su criterio, y apuesta por alcanzar la «comunidad de los iguales» (Arendt, 2001: 13-41).

responder desde la mirada de Seyla Benhabib. Si bien en la obra de esta última no se discute directamente esta distinción, es posible rastrear el «sentido» de la fraternidad a partir de su analítica del «otro generalizado» frente al «otro concreto», cuyo desarrollo constituye uno de los modelos de identidad moral más sugerente y destacable para la filosofía política contemporánea. Tres aspectos serán discutidos con este propósito. Primero, la crítica que Seyla Benhabib elabora al universalismo tradicional que subyace en la *Teoría de la acción comunicativa habermasiana* de la que hace emerger su planteamiento del *universalismo interactivo* que fungirá como telón de fondo para discutir las figuras del «otro generalizado» y el «otro concreto». A continuación, presentaré los argumentos que conducen a la afirmación de que el «otro generalizado» constituye el lugar de la fraternidad y, por lo tanto, el sitio donde se deposita la ley del corazón y la infatuación hegelianas, donde el hombre se debate en el laberinto de los lazos de la sangre atraído por el anhelo de un poder que ciega y enajena. Y, finalmente, esbozaré algunos elementos que permitan pensar el vínculo entre la fraternidad y la amistad, a través de la figura arendtiana del «derecho a tener derechos» recuperada en la obra de Benhabib.

Pensar el universalismo interactivo como telón de fondo de la relación (más no fusión) entre fraternidad y amistad

En la actualidad, la obra de Benhabib constituye una de las reflexiones más sugerentes en el ámbito de la Teoría Crítica para abordar las posibilidades de conceptualizaciones ancladas al pensamiento universal que requieren ser imaginadas en su diálogo con la singularidad.² Los retos

² La originalidad y rigurosa sistematización en la obra de Benhabib, la ubica como parte de los herederos de la denominada «Tercera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», junto con Axel Honneth, Clauss Offe, Albrecht Wellmer, Thomas McCarthy, Richard J. Berstein, Jean Cohen, Andrew Arato, solo para referir a los más representativos. La característica común de estos pensadores es que abrevan de la filosofía clásica alemana y establecen un diálogo abierto con las principales corrientes norteamericanas del pensamiento de John Rawls y los comunitaristas, entre otras. Coincidirán en la tarea de reelaborar y ampliar los horizontes planteados por la «Segunda generación de la Teoría Crítica» centrada en la figura de Jürgen Habermas. En el caso particular de Benhabib, incorporará un diálogo con el pensamiento arendtiano y la teoría feminista dirigido a re-pensar el paradigma de la filosofía política nutriendo a la teoría democrática, del estado y de la ciudadanía a la luz del nuevo contexto global (Benhabib, 2011; 2006a; 2006b; 1996; 1986).

que enfrenta a través de su trayectoria intelectual se relacionan con la cuestión del universalismo tradicional que predica la democracia deliberativa propuesta por Habermas, cuya configuración se expresa en la *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1987a; 1987b), propuesta que reformulará desde el *universalismo interactivo* que articula a partir de la crítica tanto hacia la postura de la ética del discurso como a la deliberación ética, señalando que las teorías morales universalistas en la tradición occidental, sostenidas de Hobbes a Rawls, son substitutivistas. El universalismo que defienden se define, subrepticamente, identificando experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de lo humano como tal (Benhabib, 2006a: 176).

La particularidad del método filosófico utilizado por Benhabib consiste en evitar las oposiciones generales que derivan en la limitada elección de decidir un camino u otro (Nagl-Nocekal, 1977: 63). Utiliza un procedimiento en el que va «paso por paso» discutiendo los problemas generados en el contexto de la modernidad y somete al pensamiento ilustrado a un constante ejercicio de crítica, al mismo tiempo que lo sujeta a un proceso de aprendizaje desde la experiencia presente (Benhabib, 1986: 1-6; 2003). Al elaborar su pensamiento, elige deliberadamente poner en relación el pasado con los turbulentos tiempos presentes. De ahí la importancia de analizar en este primer apartado los atisbos del universalismo interactivo para comprender el sentido de su planteamiento dirigido a discutir un campo de contrastes sin resolver en los que se expresa el vínculo, pero no fusión, entre la fraternidad y la amistad en el ejercicio de la acción política (Benhabib, 2011: 2). Con este objetivo, analizaré el dilema que distingue Benhabib en la teoría habermasiana en el modo de articular las promesas universalistas de justicia, igualdad, derechos civiles y publicidad —adscritas a las *comunidades de legitimación y derechos*— que encuentran su expresión en el «otro generalizado» materializado en la fraternidad, con el lenguaje utópico de la amistad, solidaridad y felicidad —propio de la *comunidad de necesidades y solidaridad*— manifiesto en la figura del «otro concreto» y acuerpado en el principio de amistad.

En su obra *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Seyla Benhabib vislumbra las tensiones contenidas en la Teoría Crítica. Explora la distinción que anida entre la concepción de norma y utopía, toda vez que el dilema que abren estas dos nociones en la Teoría de la acción comunicativa dará lugar a la separación de la *comunidad de legitimaciones y derechos* y la *comunidad de necesidades y so-*

lidad. Se trata de la paradoja entre la ley de lo universal (fraternidad) y lo singular (amistad), respectivamente. Para salir de este dilema, recupera el legado crítico anticipatorio postulado por Adorno y Marcuse, mediante la noción de utopía desarrollada por Ernst Bloch (Benhabib, 2011: 184-195).

Desde su punto de vista, la *norma* corresponde al espacio de la legitimidad y el derecho. Por el contrario, la *utopía* estaría vinculada a una política de transfiguración, apela a la transformación radical de las figuras que toma la vida en común. En este sentido, la utopía se adhiere a la realización de las distintas formas de vida. Tiene elementos de concreción y realización humana: es lo utópico-concreto, lo anticipatorio (que no coincide en absoluto con la idea de ensoñación utópico-abstracta a la que casi siempre ha sido encadenada). De ahí que la utopía, siguiendo a Bloch, sea la actividad *inteligida* del presentimiento de la esperanza. No la espera de lo por venir, sino lo anticipándose-haciéndose; lo que trasciende «lo dado en el momento» (Bloch, 1977: 147, I). Benhabib afirma que la teoría habermasiana encuentra su límite, precisamente, en el modo como articula las promesas universalistas de justicia, igualdad, derechos civiles y publicidad, con el lenguaje utópico que supone la amistad, solidaridad y felicidad, las cuales aparecen como dos cuestiones desvinculadas.³ Por lo tanto, la interrogante que abre a la ética comunicativa es si el legado crítico utópico-emancipatorio está en condiciones de llevarse a cabo por esta vía. Cuestionamiento que rasga hacia dos direcciones el planteamiento habermasiano que pareciera irreconciliable: genera un modelo de esfera pública legalista donde las cuestiones de justicia constituyen su objetivo principal o atiende otras formas de relaciones que tradicionalmente son relegadas a la esfera privada tales como la amistad, el amor, la solidaridad y las identidades, dejándolas al margen de la consideración política e institucional (Benhabib, 1986: 310).

Frente a esta paradoja, en la que se contraponen el modelo jurídico o participativo inherente a la Teoría de la acción comunicativa, Benhabib entrevé como resultado la separación entre las cuestiones de la justicia y la vida buena. Su crítica va dirigida a destacar que la participación —gestada en la comunidad de necesidades y solidaridad— precede a la

³ Para mayor profundización revisar: “Utopia and Dystopia in our times”, discurso enunciado por Seyla Benhabib con motivo del Premio “Ernst Bloch” que le fue otorgado por el “Ernst Bloch Zentrum”, en Ludwigshafen, Alemania, el 25 de septiembre de 2009 (Benhabib, 2011).

universalización —configurada a partir de la comunidad de legitimaciones y derechos—, ya que no existe universalización sin participación. Por lo tanto, al separarlas queda fracturada la posibilidad de abrir la ética discursiva a procesos más democráticos y participativos (Benhabib, 2006a: 177-182).

Benhabib discutirá esta aporía del universalismo tradicional siguiendo la crítica que realiza el comunitarismo, feminismo y posmodernismo. A pesar de las divergencias entre estas tres perspectivas, retomará la «sospecha» que comparten sobre la pretensión universalista y universalizadora de la modernidad. Los comunitaristas como Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer, dudan de los presupuestos epistemológicos y la visión normativa de las teorías políticas liberales; las teóricas del feminismo como Carol Gilligan, Carole Pateman, Susan Moller Okin, Virginia Held, Iris Young, Nancy Fraser y Drucilla Cornell cuestionan la idea de un *self* desencarnado, abstracto —coincidiendo en este punto con los comunitaristas—, del mismo modo que critican la división público-privado que legitima la invisibilización de las mujeres en las teorías de la justicia; y, los posmodernos, perspectiva en la que se introducen los trabajos de Michel Foucault, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard, concurren con las críticas anteriores y adicionalmente reprochan la presencia de metanarrativas ilustradas en las que se muestra el ideal de un sujeto autónomo, así como las bases normativas de la política democrática en general (Benhabib, 2006a: 15).

Lo novedoso en la propuesta de Benhabib es que frente a estos embates no resuelve por la vía de una perspectiva u otra. Si bien considera que es necesario atender estas críticas, está convencida de que el proyecto de la modernidad *debe* reconstituirse a partir de un diálogo permanente con otras voces que den lugar a un «nuevo universalismo». Sin duda, Benhabib defiende el universalismo, pero abogará por encontrar *otro sentido*. Indaga un universalismo basado en la pluralidad y las diferencias de modos de ser humano. Se trata de un universalismo interactivo que ventile racionalmente las disputas normativas, acepte que la equidad y reciprocidad son constituyentes de la moral y sostenga que «la diferencia es un punto de partida en la reflexión y en la acción» (Benhabib, 2006a: 176).

De su diálogo con el comunitarismo, feminismo y posmodernismo identificará tres cuestiones que desde su punto de vista deben ser atendidas por la teoría universalista. La primera se refiere al escepticismo hacia las pretensiones de razón legisladora, sobre las cuales se asienta el

punto de vista moral en Kant (1989); la *posición original* en Rawls (1993), y la *situación ideal del habla* en Habermas (1987a; 1987b). La segunda es la crítica al sujeto abstracto y autónomo privilegiado por la tradición universalista (Benhabib, 2006a). Y, la tercera, al desenmascaramiento de la incapacidad de la razón universalista legislativa respecto a manejarse con la indeterminación y multiplicidad de contextos y situaciones vitales con las que siempre se confronta la razón práctica. En esta lógica, la distinción habermasiana entre los discursos normativos y estético-expresivos deviene en la expresión paradójica entre la justicia y la buena vida. Al final, Habermas estará más preocupado por preservar la pureza de la esfera público-normativa, identificada con la comunidad de derechos y legitimaciones que con la esfera privada en la que se recogería la comunidad de necesidades y solidaridad (Benhabib, 2006a: 15).

La reformulación del universalismo benhabibiano surge, precisamente, en el intersticio en el que se manifiesta esta ceguera de la teoría moral y política que ignora las transformaciones de la esfera privada y las repercusiones que ésta introduce a la esfera pública. El espacio en el que se cuestionan las reglas que rigen la esfera privada al quedar fuera del alcance de los derechos y la justicia.

Mediante el desarrollo de una breve genealogía de las teorías sociales del contrato, Benhabib examina la distinción entre la justicia y la vida buena, del mismo modo que se dividen en el ámbito público y doméstico para derivar en la separación de la comunidad de legitimaciones y derechos y la comunidad de necesidades y solidaridad, respectivamente. A través de este análisis considera que es posible comprender a qué se refiere el ideal implícito de autonomía valorado por el universalismo tradicional al que se encuentran adosadas las pretensiones de razón legisladora y el sujeto abstracto (Benhabib, 2006a: 179-182). En sus atisbos, la filosofía moral y política es influida por la metáfora del «estado natural». En ocasiones se dice que es un hecho y en otras ficción. El estado natural es tanto pesadilla (Hobbes) como utopía (Rousseau). Kant refuta las elucubraciones de sus predecesores y transforma el estado natural de un hecho empírico a un concepto trascendental. El contenido cambiante de la metáfora es menos significativo que el mensaje que encierra —afirmará Benhabib—, la importancia está en la visión del *ser autónomo* que ofrece: se trata de un ser narcisista que ve el mundo hecho a su propia imagen y semejanza; sin conciencia ni límites de sus

propios deseos y pasiones e incapaz de verse a través de los ojos de otros (Benhabib, 2006a: 180).

El resultado de la imposición de este dispositivo imaginario nos llevó a heredar muchos prejuicios filosóficos. Rawls y Kohlberg consideran que el ser autónomo es desencarnado y desarraigado; la imparcialidad moral aprende a reconocer las exigencias del otro, toda vez que lo prefiguran igual a uno mismo; la equidad es la justicia pública y están convencidos de que un sistema público de derechos y deberes es la mejor manera de arbitrar conflictos, distribuir premios y legitimar exigencias (Benhabib, 2006a: 181). El problema es que en este mundo extraño, constituido a imagen y semejanza del ego masculino, la experiencia de la mujer queda relegada a un no-lugar en la modernidad. Su mundo está constituido a partir de una serie de negaciones. Cuando pensamos en su identidad se articula mediante la falta y, por lo tanto, por la *falta de autonomía*. La constitución misma del discurso generó prejuicios de la teoría moral en la que «el otro» no tuvo cabida. La esfera pública y de la justicia es desplazada a la historicidad, mientras que la esfera privada, vinculada al cuidado y la intimidad, relegada a lo invariable e intemporal. En este proceso, el ego masculino transita del estado natural a la cultura, del conflicto al consenso. Entretanto, las mujeres continúan habitando un universo intemporal, simplemente condenadas a repetir los ciclos de la vida (Benhabib, 2006a: 181-182).

La división entre la esfera pública de la justicia en la que se hace la historia y el ámbito atemporal del hogar en el que se reproduce la vida, es duplicada por la teoría moral universalista contemporánea. Sobre este escenario, Benhabib reformula el universalismo tradicional ensayando abrir una alternativa para pensar al sujeto y las bases institucionales. Si la crítica comunitarista, feminista y posmoderna estuvo dirigida a cuestionar el escepticismo con respecto a las afirmaciones de una razón legislativa sobre la que se sostienen los argumentos del «punto de vista moral», la «posición original» o una «situación de habla ideal»; a objetar el ideal del sujeto abstracto y desarraigado del ego masculino autónomo que privilegia la tradición universalista; y a desenmascarar la incapacidad de la razón universalista legislativa para manejarse en la multiplicidad de contextos y situaciones vitales, el universalismo interactivo elude lo meramente legislativo, tematiza el género y es sensible al contexto (Benhabib, 2006a: 16).

De esta manera, su universalismo interactivo propone la reformulación pragmática universal de las bases de validez de las pretensiones de

verdad en términos de una teoría de la justificación. Se trata, entonces, de *articular justificaciones no de construir fundacionismos* —como sugiere Amy Guttmann (1996). La base de validez de la verdad necesita justificaciones, no fundamentos. En este sentido, el debate no atraviesa por la discusión de fundacionismos ni antifundacionismos, sino de descenrar este debate reconduciéndolo hacia un espacio en el que el protagonista sea un *self encarnado e incrustado en las relaciones humanas*, cuya identidad se constituya narrativamente, y en la reformulación del punto de vista moral, como la realización contingente de una forma interactiva de racionalidad.⁴ El universalismo interactivo se presenta entonces como una alternativa a los conceptos de razón, *self* y sociedad. El sujeto abstracto deviene en un *self* manifiesto en la comunidad de necesidades y solidaridad, cuya base institucional quedará expresada en la democracia deliberativa en un contexto de relaciones humanas. En este tránsito, comenzamos a vislumbrar en la obra de Benhabib el carácter de la amistad distante de la fraternidad, entendida esta última como la comunidad de los «iguales». Siguiendo a Arendt, identificará la acción política en el terreno de la solidaridad-amistad. Donde la solidaridad apertura un espacio desterritorializado de acogida a grupos dispares y, simultáneamente, en otros aspectos los enfrenta, toda vez que el desarrollo de su discurso de respeto moral y reciprocidad igualitaria depende menos de la unidad y del consenso que de las específicas diferencias entre la gente (Young, 1994: 167).

La base de legitimidad en las instituciones democráticas parte del supuesto de que las instancias de poder tienen capacidad para la toma de decisiones, pues representan un punto de vista imparcial, válido para todos los intereses. Sin embargo, sólo es posible cumplir con este supuesto si tales decisiones, en principio, están abiertas a procesos públicos adecuados de deliberación en los que participan ciudadanos libres e iguales. De ahí la necesidad de indagar en torno a un proceso de deliberación que no sólo genere legitimidad y asegure un grado de racionalidad práctica, sino un procedimiento que ponga en relación norma y solidaridad, derecho y amistad, historicidad y vida cotidiana. Desde el punto de vista de Benhabib, este vínculo tendría sustento a partir de tres elementos: 1) *Acceso a la información*, como Bernard Manin ha observado, los procesos

⁴ En esta afirmación se observa una fuerte crítica al pensamiento del contrato social fundado en la voluntad general (Rousseau) y la ley —jurídica y moral— de Hobbes, pasando por Locke, Kant hasta llegar a Rawls.

deliberativos exigen la impartición de información, ya que ningún ser singular posee por sí mismo los elementos para la toma de decisiones (Manin, 1987: 338-368); 2) *Procedimientos de deliberación legítimos*, cuyo ejercicio visibilice no sólo el reconocimiento de que existen conflictos de valores —resueltos por la ley y el derecho—, sino también conflictos de intereses en la vida social —gestados en el ámbito de la necesidad y solidaridad cotidiana— y que aún bajo condiciones en las que algunos intereses individuales o de grupo son afectados sea posible articular condiciones de mutua cooperación para resolverlos mediante procedimientos de deliberación legítimos; y 3) *Pluralidad de modos de asociación*; indudablemente ningún modelo procedimental y deliberativo de la democracia contemporánea organiza sus asuntos bajo la ficción de una asamblea masiva deliberativa, pública y colectiva, no lo requiere porque privilegia la pluralidad de modos de asociación en los que todos los afectados tienen derecho a la articulación de su punto de vista a través de movimientos sociales, partidos políticos, asociaciones voluntarias, grupos de autoconciencia, entre otros. A través de la red de interconexión de estas múltiples formas de asociación, redes y organizaciones resulta una «conversación pública» anónima expresada en la configuración de la base institucional de la democracia deliberativa. Para este modelo, apoyado en justificaciones y no en fundaciones, lo principal es privilegiar una esfera pública en la que las redes y asociaciones de contestación y argumentación se encuentren mutuamente entrelazadas y superpuestas (Benhabib, 1996: 69-71; 1992: 112-132).

Los cambios que Benhabib introduce se manifiestan en un espacio público abierto a la «singularidad plural». Pero, ¿cómo rastrea la universalidad tradicional del «otro generalizado» y la singularidad del «otro concreto» de manera que ambos dialoguen en el marco de un universalismo interactivo? Cuestionamiento que conduce al segundo apartado sobre los argumentos que conducen a la afirmación de que el «otro generalizado» constituye el lugar de la fraternidad.

El «otro generalizado»: lugar de la fraternidad

Rastreando la controversia Kohlber-Gilligan, sobre la pertinencia de reconocer junto a la ética de la justicia y los derechos una voz moral diferenciada de las mujeres expresada en la ética del cuidado, Benhabib construye su planteamiento del «otro generalizado» y el «otro concreto»

(Benhabib, 1992: 171-194). Gilligan presenta un estudio en el que muestra que la orientación ética de la justicia y los derechos, la orientación ética del cuidado y la responsabilidad muestran otra manera de desarrollo moral y capacidades cognitivas en las mujeres. Su juicio moral es más contextual y se encuentra inmerso en los detalles de relaciones narrativas con una mayor propensión a adoptar una postura singular revelando sentimientos de empatía y simpatía que se convierten en un indicio de fuerza. En este sentido, «la contextualidad y especificidad del juicio moral de las mujeres no es una señal de debilidad o deficiencia, sino la manifestación de una visión de madurez moral que contempla al ser inmerso en una red de relaciones con los otros» (Benhabib, 1992: 173).

Apoyada en la *crítica anticipatoria-utópica* de la teoría feminista de las normas y valores de nuestra sociedad y cultura configurada desde Hobbes hasta Habermas, pasando por Rawls y Kohlberg, donde la teoría moral había adoptado el punto de vista del otro generalizado como el punto de vista moral por excelencia, Benhabib trae a un primer plano un «sujeto situado» para proyectar nuevos modos de estar juntos, de relación entre los seres humanos y con la naturaleza en el futuro (Benhabib, 2006a: 175). Describe dos concepciones de las relaciones ser-otro en las que se configuran, tanto las perspectivas morales que identifica con el «otro generalizado», como las estructuras de interacción expresadas en el «otro concreto». En la teoría moral contemporánea, estas concepciones son incompatibles, antagónicas. La distinción refleja las paradojas encarnadas en la teoría moral y política de los primeros tiempos de la modernidad entre autonomía, crianza, independencia y vínculo, público y doméstico y, más ampliamente, entre justicia y vida buena, como se enunció líneas arriba.

El punto de vista del otro generalizado —afirma Benhabib—, exige reconocer a cada individuo como ser racional sujeto a derechos y deberes del mismo modo que quisiéramos vernos a nosotros mismos. Este punto de vista demanda abstraernos de la individualidad e identidad concreta del otro. Su dignidad moral no radica en el reconocimiento de las diferencias, lo que le es común es su capacidad para comportarse como un agente racional. Las normas de igualdad y reciprocidad formal son las que gobiernan este tipo de relación, cuya interacción es pública e institucional, adscrita a la comunidad de legitimaciones y derechos (Benhabib, 2006a: 182-83). Si partimos de la idea de que esta comunidad incluye a los «iguales», el contrato social camuflado donde el poder descansa sobre los «hermanos», reposa sobre la exclusión de quienes no

pertenecen a dicha comunidad, reeditando un nuevo fundamento de poder excluyente. La esfera pública imaginada por Hobbes (1994) o Locke (2005), estaría constituida por el jefe de familia y los propietarios sobre los que se fundaría la comunidad política, dejando fuera a las mujeres, niños, trabajadores asalariados y pobres (no propietarios), quienes constituyen la esfera de la necesidad (o privada). Vale recordar aquí el modelo griego antiguo de democracia en el que la esfera privada era concebida en términos de necesidad y la pública como el espacio de libertad, tal y como lo afirma Hannah Arendt (1983). En este sentido, la idea del otro generalizado, incluye, pero a la vez excluye, mediante el artificio de la fraternidad. Este dulce vínculo hace florecer la libertad de los iguales configurando una hermosa familia. Pasa de ser inofensiva a perturbadora, reclama la igualdad de hecho, no de derecho (Agra Romero, 1994: 153). La mirada del otro generalizado constituye el punto de vista moral por excelencia. Desde este lugar, es preciso considerar a todos y cada uno como seres racionales, con los mismos derechos y deberes. De manera que hagamos abstracción de la individualidad concreta del otro. Se trata de una comunidad de «iguales» que encuentra su origen en la metáfora de la familia inscrita en el entusiasmo patriótico acuerpado en la Revolución francesa (David, 1987: 8).

La importancia de la distinción entre una ética de la justicia y los derechos, y una ética del cuidado y la responsabilidad propuesta por Benhabib, visibiliza el modo en que la postura racionalista anula al «otro concreto», la manera en que se impone la singularidad de la conciencia «de los iguales-fraternos» que pretende ser inmediatamente universal. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel ya vislumbraba sobre los peligros de una comunidad fundada en la «ley del corazón y el desvarío de la infatuación» (Hegel, 1985: 217 y ss). Seguir la ley del corazón, sus palpitations resonando por el bien de la humanidad, se truecan en la furia de la infatuación demencial: «Enuncia el orden universal como una inversión de la ley del corazón y su dicha, manejada por sacerdotes fanáticos y orgiásticos déspotas y sus servidores, quienes humillando y oprimiendo, tratan de resarcirse de su propia humillación» (Hegel, 1985: 222). En este proceso de exaltación de los iguales y en su afán de construir una comunidad de justicia proclaman la individualidad como la determinante del orden vigente; pero, de un modo inmediato, la realidad, precisamente la ley como orden vigente, deviene en nulidad. La forma de unidad que había alcanzado, no es más que una realidad enajenada. En efecto —dirá Hegel—, por ser este orden la ley de todos los

corazones y por ser todos los individuos, de este modo inmediato, este universal, es dicho orden una realidad que solo es la realidad de la individualidad que *es para sí misma* o del corazón. Así, lo que aparece como universal, al ser resultado de la contradicción de las leyes singulares, la lucha de todos contra todos, en la que cada cual trata de hacer valer su singularidad, pero sin lograrlo, porque experimenta la misma resistencia y porque su singularidad es disuelta por las otras y a la inversa, simplemente conducirá al terror y la guerra, al estado de hostilidad universal (Hegel, 1985: 223). En este sentido, la «ley del corazón» en lugar de convertirse en un principio constructivo que confirme y corrobore el verdadero orden ético de la comunidad de justicia, fundada en la fraternidad de los iguales, se transfigura en un principio destructivo y subversivo. Cassirer considera que la Revolución francesa fue la responsable de glorificar esta destrucción (Cassirer, 1974: 304).

Al colocarnos desde la mirada del punto de vista del «otro concreto», esta lectura se modifica. Derivado de las investigaciones sobre el juicio moral de las mujeres (Murphy y Gilligan, 1980; Gilligan, 1985; 1982), Seyla Benhabib distingue entre la orientación ética de la justicia y los derechos y la orientación ética del cuidado y la responsabilidad, subrayando que la ética del cuidado en las mujeres es prioritaria. Esto es, existe una mayor propensión en ellas a adoptar el punto de vista del «otro concreto», parecen más adeptas a revelar los sentimientos de empatía y simpatía (Benhabib, 2006a: 172), lo que conduce a pensar que hay otro modo de entender la moralidad; otro proceso que puede llevarnos a establecer juicios morales verdaderamente justos. Desde la perspectiva de Benhabib, lo principal es que cada ser racional es un individuo con una historia, identidad y constitución afectivo-emocional concreta, de donde se desprende que lo que tenemos en común es la individualidad. La relevancia de esta perspectiva consiste en tratar de comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, lo que busca y desea. En este trayecto, las normas que gobiernan este tipo de relación son las normas de equidad y reciprocidad complementaria: «cada uno tiene derecho a esperar y suponer formas de conducta del otro a través de las cuales el otro se sienta reconocido y confirmado como un ser individual concreto con necesidades, aptitudes y capacidades específicas» (Benhabib, 2006b: 183). En este sentido, las diferencias complementan al otro, no lo excluyen. En este contexto, las normas de interacción son exclusivamente privadas, es decir, no institucionales. Son normas de amistad, amor y cuidado que requieren mostrar de diferentes maneras, algo más

que «la afirmación de mis derechos y deberes frente a las necesidades del otro». Al tratar al otro de acuerdo con las normas de amistad, amor y cuidado, confirmo no solo su humanidad sino su individualidad humana (Benhabib, 2006b: 183).

De esta manera, la mediación que Benhabib establece para pensar la amistad (otro concreto) con la fraternidad (otro generalizado), es la doble adscripción que problematiza la frase del «derecho a tener derechos» propuesta por Arendt, mediante la que se pone en marcha el vínculo entre política y ley como vía de re-encuentro de la comunidad política de los «iguales-diferentes», un espacio en el que se conjugarían las esferas de lo público y lo privado, disociadas a partir del nacimiento del Estado moderno.

A manera de colofón. Mediación entre fraternidad y amistad: «derecho a tener derechos»

Romper la lógica del contrato social exige cuestionar la idea sobre la que se configuró la imagen de la comunidad de los «iguales», de los hermanos, en la construcción del Estado-nación. A partir de la afirmación arendtiana del «derecho a tener derechos», Benhabib propone una lectura diferente para re-pensar este principio desde una doble adscripción: *el derecho a la membresía y el derecho a ser miembro*. Sostiene que la primera parte de la frase remite a un imperativo moral y, por tanto, a una forma de relación compatible con la membresía. Esta primera estructura del derecho dirigida a la identidad de los otros a quienes se reclama el reconocimiento como una persona derechohabiente, queda abierta e indeterminada, no depende de la precondition de pertenencia o no, sino del derecho al reconocimiento por el simple hecho de ser un «ser humano» (Benhabib, 2004: 56; Delgado Parra, 2015: 36-37). En este sentido, la comunidad de legitimidad y derechos tendría su espejo en el «derecho moral a la membresía» (comunidad de iguales) expresada en la fraternidad. Por otra parte, esta condición de miembro es contingente a su reconocimiento al interior de la comunidad, lo que introduce la segunda parte de la frase discursiva sobre el *derecho a ser miembro*, cuya acción parte del previo derecho a la membresía, y significa el derecho (y respectivos deberes) a vivir como miembro de una comunidad organizada, en la que se es juzgado por las acciones y opiniones. Bajo esta definición, la comunidad de solidaridad y necesidad estaría relacionada con el «derecho a

participar al interior de una comunidad política» manifiesta en la amistad. Esta última no requiere de una comunidad de iguales sino de la posibilidad comunicativa para expresar juicios —poniéndose en el lugar del otro, a través del pensamiento extensivo—, actuar y hablar.

Declarar que «el único género de amor que conozco y en el que creo es el amor a las personas», como lo hace Arendt en la cita al inicio de este texto, implica reconocer una cuestión fundamental que confronta nuestra idea de comunidad —imaginada como tarea o proyecto político—: delinear los contornos de una geografía de la proximidad en la que coincidan el derecho, la legitimidad, el cuidado del otro y la solidaridad. Ciertamente, para que esto tenga lugar es necesario convocar el vínculo de la fraternidad y la amistad desde su absoluta contemporaneidad, escanciar la idea de la justicia tomando en consideración la presencia innegable del «otro concreto». Tradicionalmente la reflexión sobre la justicia ha sido entendida en términos de una comprensión apolítica (el principio de la fraternidad asumida como una comunidad de iguales no requiere de la política), derivada del principio que establecía «dar a cada quien lo suyo» (*suum cuique*). Este principio fundamental para la comprensión desde Platón hasta Rawls, es interpretado en términos de «quién obtiene qué». Las preocupaciones vinculadas a la justicia refieren cuestionamientos acerca de si los individuos cuentan con suficientes bienes para lograr una vida buena y digna. En este contexto, la cuestión de la asignación de bienes tiene su base en la justicia distributiva. El problema de esta visión, es que oculta los aspectos esenciales de la justicia: la manera en que los bienes son distribuidos en el mundo y, por lo tanto, la organización y producción; pone entre paréntesis la cuestión política sobre quién y cómo se determinan las estructuras de producción y distribución, aspecto que introduce un fuerte problema a los derechos humanos, al suponer que la justicia no se entiende como un logro de los sujetos concretos y, en este trayecto, los convierte en entidades pasivas, y justifica la idea de que los reclamos a los bienes no existe, pero éstos sólo pueden ser determinados discursivamente a través de la correspondiente justificación de procedimientos en los que todos están involucrados como individuos libres e iguales y, finalmente, ignora el problema de la injusticia al concentrarse en la superación de las deficiencias de los bienes (Delgado Parra, 2015: 92-93). Lo original del pensamiento de Seyla Benhabib es que logra desentrañar este dilema reconociendo el aspecto político que entraña al poner en relación al «otro generalizado» con el «otro concreto». No postula la primacía o prioridad de ninguno sino que

apuesta por una acción comunicativa atravesada por la reciprocidad del grupo (Benhabib, 1992: 32). Lo primero y lo más importante es que como seres capaces de una libertad comunicativa, tenemos el fundamental derecho a tener derechos. Aunque su punto de vista es cercano al de Arendt, su propuesta se extiende en un sentido más amplio al de la pertenencia política.

En efecto, para ejercer la libertad comunicativa, es preciso tener el reconocimiento como miembro de una comunidad humana organizada en la que nuestras palabras y actos nos sitúen dentro de un espacio de interacción y comunicación social. Cada uno tiene el derecho, en el entendido del reclamo moral, de ser reconocido por otros como una «persona titular de derechos», con derecho a la legalidad instituida en una agenda de derechos (Benhabib, 2013: 56-61), pero también el derecho a tener derechos involucra el reconocimiento de la identidad en términos de un «otro concreto». En su propuesta, Benhabib descentra la justicia asumida desde la comunidad de legitimidades y derecho colocándola en permanente diálogo con la comunidad de solidaridad y necesidades, visibilizando que a través de la acción política es posible generar juicios morales justos emanados de las relaciones afectivas que den lugar a un espacio público y privado en otro registro. Esto es, atiende la moralidad cotidiana interaccional y coloca en el centro de la discusión temáticas como el cuidado del otro para abrir otra forma de pensar la comunidad política contemporánea y la teoría de la justicia, a través de un vínculo crítico entre la fraternidad y la amistad.

Fuentes citadas

- ARENDE, H. (2005), *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.
- _____ (2001), *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (1983), *Condition de l'homme modern*, París, Calmann-Lévy.
- BENHABIB, S. (2011), *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Cambridge, Polity Press.
- _____ (2006a), *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (2006b), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.

- _____ (2003), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- _____ (1996), "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, New Jersey, Princeton University Press.
- _____ (1996), *Situating the Self*, Nueva York, Routledge.
- _____ (1986), *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia University Press.
- BLOCH, E. (1977), *El principio de esperanza*, Madrid, Aguilar.
- CASSIRER, E. (1974), *El mito del estado*, México, FCE.
- DAVID, M. (1987), *Fraternité e Révolution Française 1789-1799*, Paris, Aubier.
- DELGADO PARRA, C. (2015), *Los dilemas de la ciudadanía moderna y la dignidad de los derechos humanos. De Arendt a Benhabib*, México, Gedisa / UACM.
- GILLIGAN, C. (1985), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE.
- _____ (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press.
- GUTTMAN, A. (1996), "Democracy, Philosophy and Justification", en S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, New Jersey, Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1987a), *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- _____ (1987b), *Teoría de la Acción Comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus.
- HEGEL, G.W.F. (1985), *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
- HOBBS, T. (1994), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica civil*, México, FCE.
- KANT, I. (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- LOCKE, J. (2005), *Tratado del gobierno civil*, Buenos Aires, Editorial Claridad.
- RAWLS, J. (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.

Hemerografía

- BENHABIB, S. (2013), "Reason-Giving and Rights-Bearing: Constructing the Subject of Rights", en *Constellations*, vol. 20, núm. 1, marzo, pp. 37-50.

- MANIN, B. (1987), “On Legitimacy and Political Deliberation”, en *Political Theory*, vol. 15, núm. 3, agosto, pp. 338-368.
- MURPHY, J. M. y Gilligan, C. (1980), “Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg’s Theory”, en *Human Development*, vol. 23, núm. 2, diciembre, pp. 77-104.
- NAGL-NOCEKAL, H. (1997), “Seyla Benhabib and the radical futuro of the Enlightenment”, en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, núm. 5, septiembre, pp. 63-78.
- YOUNG, I. (1994), “Comments on Seyla Benhabib, *Situating the Self*”, en *New German Critique*, vol. 62, núm. 1, septiembre, pp. 165-172.

Artículos en línea

- AGRA ROMERO, M. X. (1994), “Fraternidad (un concepto político a debate)”. Artículo en línea disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1994-3-1D43C271-3CB1-A107-F8F4-5AAEEE8EA020/fraternidad_concepto.pdf>, 27 de marzo de 2016.

DE LA FRATERNIDAD A LA PROPIEDAD Y VICEVERSA.
REFLEXIONES EN TORNO A LA *IGUALIBERTAD*
DE ÉTIENNE BALIBAR

Fernando Lizárraga

Cuando la polvareda de la caída del Muro de Berlín aún no se había disipado y en el marco de la conmemoración del bicentenario de la Revolución francesa, Étienne Balibar produjo un influyente ensayo en el cual proponía una doble identificación: la del hombre y el ciudadano y, de manera aún más audaz, la de la libertad y la igualdad. A contramano del viejo arte liberal de separar, Balibar pretendía explicitar una proposición que, a su juicio, venía dictada desde el momento mismo de la redacción de los documentos fundacionales de la Revolución francesa: la proposición de la *igualibertad* [*l'égaliberté*]. Esta fórmula conceptual, a su vez, permitía dibujar una novedosa topografía de los campos ideológicos modernos, dentro de la cual encontraba un lugar muy preciso, otro de los pilares de la revolución: la fraternidad, un término muchas veces desechado por su vaguedad, por su aparente indeterminación, por sus resonancias sentimentales. Pero a la luz de esta topografía balibariana, la fraternidad no sólo cobra un sentido específico sino que, además, permite analizar el lugar que ocupa en el pensamiento de autores clave de la filosofía política contemporánea, tales los casos de John Rawls, el gran igualitarista liberal, y de Gerald A. Cohen, un marxista analítico que se convirtió en uno de los más sofisticados exponentes de la reflexión ética en el campo socialista.

La topografía balibariana

A despecho de las proclamas sobre el ocaso de los grandes relatos modernos, Balibar ensaya una proposición que recoge los fundamentos del pensamiento político de la modernidad y de las grandes revoluciones burguesas-populares. El foco de su análisis es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789 (en adelante, la *Declaración*). En tal sentido, alega nuestro autor, «la enunciación de la proposición [de la igualdad] está en el corazón de la *Declaración* y nos ayuda a entender su lógica: la proposición que identifica —en extensión y luego en comprensión— la libertad y la igualdad» (Balibar, 2014: 36). Se trata de un enunciado de ruptura, inestable por definición, sujeto a constantes variaciones cuando se manifiesta en la realidad histórica y que permite generar una topografía política novedosa sobre la base de la tríada revolucionaria: libertad, igualdad y fraternidad.

Tras rechazar las explicaciones sobre la escisión hombre-ciudadano basadas en la «naturaleza» humana o en visiones historicistas, y de negar que sean herederas de «ideologías pre-existentes» (Balibar, 2014: 42-43), Balibar llama la atención sobre las contradicciones y la inestabilidad que son inherentes a las afirmaciones fundacionales en los momentos revolucionarios. En rigor, existe inestabilidad «entre el carácter aporético de las declaraciones y el carácter conflictual de la situación en la que emergen y que les sirve de referente, de modo tal que cada intento de reactivar las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano [...], no puede sino chocar contra los efectos del desarrollo de sus propias tensiones» (Balibar, 2014: 39-40). Las afirmaciones de la *Declaración* surgen como negaciones, sin apelación a un fundamento originario ni a formas asociativas particulares, y expresan el carácter a la vez burgués y plebeyo de la revolución. Aquí residen las dos identificaciones, que se brindan contenido de manera mutua. La primera: hombre = ciudadano; la otra: libertad = igualdad.

En cuanto a la primera identificación, Balibar desafía a releer la *Declaración* y comprobar que «en realidad no hay brecha entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano, ninguna diferencia de contenido: son exactamente lo mismo». Y el hombre y el ciudadano son lo mismo «al menos en la medida de que son definidos por los mismos derechos, por la naturaleza y extensión de los derechos de los que son depositarios» (Balibar, 2014: 44). Así, según el Artículo 2, la *libertad*, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión son reconocidos

como derechos «naturales e imprescriptibles». Y si bien la *igualdad* no aparece en esta enumeración, sí está presente en el Artículo 1, donde se afirma que «[l]os hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos»; y también en el Artículo 6, en el cual se consagra la igualdad ciudadana ante la ley. Para nuestro autor, «[e]stas formulaciones hacen más que compensar la ausencia de la igualdad en la enumeración del Artículo 2; revierten su significado, *haciendo de la igualdad el principio o derecho que efectivamente vincula a todos los demás como conjunto*» (Balibar, 2014: 44; nuestro énfasis). Más aún, «[e]l tratamiento de la igualdad en la Declaración es precisamente el sitio de la más fuerte y más precisa identificación del hombre y el ciudadano [ya que] encontramos aquí la confirmación de su coincidencia en el momento revolucionario» (Balibar, 2014: 45). Los derechos del hombre son derechos políticos, y los derechos políticos (del ciudadano) son derechos del hombre, lo cual se resume en la institución del «derecho del hombre a la política [...] con miras a la liberación y la igualación» (*ibíd.*).

A la primera identificación hombre=ciudadano, Balibar añade la segunda, a la que califica como «la extraordinaria novedad y al mismo tiempo la raíz de todas las dificultades». Escribe Balibar:

[según la *Declaración*] la igualdad es idéntica a la libertad, es igual a la libertad, y viceversa. Cada una es la medida exacta de la otra. Esto es lo que yo propongo llamar, con una frase deliberadamente barroca, la proposición de la igualibertad —un término compuesto imposible, y a la vez posible sólo como juego de palabras, que sin embargo por sí solo expresa la proposición central, ya que determina a la vez las condiciones bajo las cuales el hombre es ciudadano [...] y la razón para esta asimilación. Debajo de la ecuación de hombre y ciudadano, o mejor dicho: *dentro* de ella [...] reside la proposición de la igualibertad (Balibar, 2014: 46).

Como es una verdad «autoevidente» o una «certeza», la proposición de la igualibertad se entiende, más allá de su rigor filosófico, por el modo en que se dieron las relaciones de poder en la Revolución francesa. El punto es que los revolucionarios —burgueses y plebeyos— luchaban contra dos adversarios al mismo tiempo, contra dos principios: el absolutismo que aparece como negación de la libertad, y el privilegio, que aparece como la negación de la igualdad. Y a la vez, la revolución «apuntaba de manera idéntica contra la tiranía y contra la injusticia

(contra una igualdad en la sumisión y contra una libertad identificada con el privilegio)» (Balibar, 2014: 47).

Lo novedoso de la proposición Igualdad = Libertad ($I = L$) «[e]s el descubrimiento histórico, que bien puede ser denominado experimental, de que sus extensiones son necesariamente idénticas. Dicho sencillamente, las situaciones en las que ambas están presentes o ausentes son necesariamente las mismas. O, nuevamente, las condiciones históricas (de facto) de la libertad son exactamente las mismas que las condiciones históricas (de facto) de la igualdad» (Balibar, 2014: 48). Es un descubrimiento histórico en medio de la lucha revolucionaria; es un punto de acuerdo entre las diversas fuerzas, que a su vez produce efectos de verdad (*Ibid*), impulsando renovadas luchas por la libertad y la igualdad.¹ La «prueba» de que la identificación es tal, alega Balibar, es negativa, porque afirmar que libertad e igualdad son idénticas significa afirmar que no puede ser de otro modo; esto es, que se las contradice al mismo tiempo. Así, «no hay ejemplo de condiciones que supriman o repriman la libertad que no supriman o limiten —es decir, que no eliminen— la igualdad, y viceversa» (Balibar, 2014: 49).²

Llevada al terreno de la práctica, en el que las cosas nunca aparecen en su pureza filosófica —y la igual libertad viene preñada de la contradicción del conflicto revolucionario—, la proposición delimita una «topografía de las tensiones ideológicas de la política moderna tal como son reestructuradas por la proposición revolucionaria» (Balibar, 2014: 52). En esta línea, Balibar propone algunos enunciados hipotéticos que podemos resumir de la siguiente manera: 1) que debido a su inherente inestabilidad, la ecuación $I=L$ demanda la presencia de mediaciones, las cuales se manifiestan de manera antitética como *fraternidad* (o comunidad) y como *propiedad*; 2) que cada una de estas mediaciones, a su vez, está escindida: la comunidad en comunidad nacional y comunidad popular; y la propiedad en propiedad de capital y propiedad del trabajo. «La

¹ En este sentido, al referirse al republicanismo post-absolutista, Antoni Domènech subraya que la democracia moderna «arrancó como un intento de ensanchar la sociedad civil, de incorporar a más y más gentes al ámbito de los libres e iguales». Así, la política de los jacobinos buscaba «emancipar de la dominación patriarcal-patrimonial al conjunto de las “clases domésticas”, de incorporar a la sociedad civil, hermanándolas en ella, al grueso de las clases sociales subalternas» (Domènech, 2013: 20).

² Balibar ofrece otro enunciado de la prueba negativa de la igual libertad, al señalar: «[n]o hay ejemplos de restricciones o supresiones de las libertades sin desigualdades sociales, ni de desigualdades sin restricciones o supresiones de las libertades» (Balibar, 2014: 49). Es nuestra la traducción de los textos que figuran en inglés en la bibliografía.

combinación de estas dos oposiciones es la forma ideológica más general de la lucha de clases» (Balibar, 2014: 52).

Entonces, ya que la ecuación $I=L$ aparece siempre mediada, debe haber un tercer término que la organice, y esta mediación —inexorablemente condicionada por la historia— «ha asumido dos formas antitéticas: mediación por la propiedad (y propiedad sobre uno mismo) y mediación por la comunidad (todo lo cual fue típicamente expresado durante la Revolución francesa en términos del tríptico Libertad-Igualdad-Fraternidad, como los tres vértices de un triángulo simbólico, pero el triángulo Libertad-Igualdad-Propiedad no fue menos decisivo)» (Balibar, 2014: 53). *Fraternidad* y *propiedad* aparecen, entonces, como mediaciones antagónicas para organizar, en la práctica, la proposición de la igual libertad. Si se considera que la propiedad puede ser individual o colectiva y la comunidad-fraternidad puede ser natural o histórica, surge de aquí la matriz de las ideologías políticas modernas «desde el socialismo hasta el liberalismo (cada uno de los cuales, a su manera, coloca el acento en la propiedad), hasta el nacionalismo y el comunismo (cada uno de los cuales, a su manera, lo coloca sobre la comunidad [o] la fraternidad)» (Balibar, 2014: 54). Así, el liberalismo sería aquella doctrina organizada por la propiedad individual, que a su vez pone límite al exceso de igualdad. El socialismo, por su lado, estaría organizado desde la propiedad colectiva, privilegiando la igualdad. A su vez, el nacionalismo viene regulado por una forma de comunidad-fraternidad basada en ciertas tradiciones particulares; mientras que el comunismo se organiza desde la identificación de clase.

En efecto, la *fraternidad-comunidad* y la *propiedad*, como mediaciones organizadoras de la igualdad y la libertad, operan desde prácticas que parten de un razonamiento antitético, teniendo como eje el «peligro del exceso opuesto». Así,

[s]e dirá que un exceso de comunidad, la absoluta primacía del todo o del grupo sobre los individuos, sería la supresión de la individualidad, que es la razón por la cual las relaciones de libertad e igualdad deben ser controladas, moderadas, por el principio de la garantía de la propiedad, *especialmente la propiedad sobre uno mismo*, la propiedad sobre las condiciones de existencia. Simétricamente, se dirá que el exceso de propiedad, la primacía absoluta del individuo egoísta, sería la supresión de la comunidad. Esta es la razón por la cual la libertad y la igualdad deben ser definidas esencialmente como expresiones del ser comunitario del hombre, de las instituciones en las cua-

les la comunidad persigue su propia realización. [...] [E]s por esto que la comunidad emprende su realización por medio de cierta regulación de la propiedad, y la propiedad por medio de cierta forma de comunidad, regulada por la eficiencia, la justicia, el interés general, etc. (Balibar, 2014: 55; énfasis propio).

Ahora bien, el sistema del cual la *fraternidad* es organizadora, dice Balibar, «tiende a ser dividido entre fraternidad nacional y [...] una fraternidad estatista, revolucionaria y social dentro de la cual el igualitarismo extremo encuentra expresión en el comunismo» (Balibar, 2014: 55).³ Así, libertad e igualdad, cuando son reguladas por la forma tradicional de la fraternidad, dan origen al nacionalismo; cuando es la forma social o revolucionaria, da lugar al comunismo. Resulta interesantísimo comprobar que, en la topografía balibariana, el *comunismo* no aparece regulado por la propiedad sino por la fraternidad, algo que Marx aprobaría sin dudar, mientras que autores contemporáneos como John Rawls y G. A. Cohen pondrían reparos, puesto que le atribuyen a Marx un insuficiente rechazo de la autopropiedad. Si el comunismo está regulado por la fraternidad, entonces cobra sentido la clásica prescripción marxiana de una sociedad regida por el Principio de Necesidades: «de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad».

A la inversa, cuando el sistema es organizado con vértice en la propiedad (individual o colectiva; como capital o como propiedad sobre el trabajo), el esquema cambia notoriamente. Según Balibar, ya sea que se conciba a la propiedad como propiedad sobre el trabajo (como autopropiedad y propiedad sobre los medios de existencia), o como propiedad sobre el capital, el punto es que «[l]a noción de propiedad puede ser formalmente conservada en ambos casos, tal como parece ser común a las ideologías del liberalismo individualista y del socialismo colectivista, que formalmente acuerdan en decir que lo socialmente decisivo es la propiedad, el ‘comercio’ entre propietarios» (Balibar, 2014: 56).

³ En el ensayo que estamos analizando, Balibar no define el contenido de la igualdad. Pero seguramente debe entenderse que, en sus versiones más radicales, la libertad republicana no está escindida de la igualdad de condición material. De allí que Robespierre exigiera «un derecho de existencia social públicamente garantizado [...], o aun de una renta material asignada de manera incondicional a todos los ciudadanos por el solo hecho de serlo [...] La libertad política o republicana era eso, y nada menos que eso: no tener que pedir cotidianamente permiso a nadie para poder subsistir» (Domènech, 2013: 20).

Cuando se combinan estos elementos, dice Balibar, tenemos definidos los dos campos de lucha propios de los siglos XIX y XX (y, a nuestro entender, también del presente siglo). Explica Balibar: «[e]l campo burgués es [...] liberalismo más nacionalismo. Del mismo modo, el campo proletario es una forma de propiedad o apropiación —colectiva, social, o apropiación planificada— más una forma de comunidad: precisamente, comunismo, el cual hereda el *ideal de fraternidad de las masas revolucionarias*, y la idea de que los únicos ciudadanos en un sentido apropiado son los hombres del pueblo, los trabajadores» (Balibar, 2014: 56; nuestro énfasis). Como veremos en las páginas que siguen, la teoría de John Rawls se inserta plenamente en las coordenadas burguesas, así como el pensamiento de G. A. Cohen se coloca sin ambages en el espacio de la fraternidad comunista.

La fraternidad rawlsiana (en el campo burgués)

Si la fraternidad, según Balibar, articula la proposición de igual libertad generando de este modo, o bien comunismo o bien nacionalismo y si en esta misma topografía, el campo burgués es una combinación de liberalismo y nacionalismo, resulta interesante conjeturar sobre cómo quedaría situado el ideal de la fraternidad tal como es definido en la obra de John Rawls, un pensador burgués y liberal, pero difícilmente tachable de nacionalista (a menos que convengamos que por tal cosa entendemos la mera pertenencia a un Estado-nación moderno, sus leyes y costumbres). El punto es que, en la teoría rawlsiana, se verifica una sugestiva tensión entre los dos principios mediadores que identifica Balibar. El antagonismo entre propiedad y fraternidad puede ser leído como uno de los ejes que atraviesa a la justicia como equidad rawlsiana y que se resuelve, en última instancia, a favor de la propiedad.

Como es sabido, la teoría distributiva rawlsiana incorpora, además de un primer principio de libertades iguales, un segundo principio según el cual la sociedad debe asegurar una justa igualdad de oportunidades y regular sus desigualdades económicas y sociales de manera tal que éstas funcionen «para mayor beneficio de los menos aventajados» (Rawls, 2000: 280). Este último es, precisamente, el Principio de Diferencia. En otras palabras: tomando como punto de partida una situación de igualdad inicial, las desigualdades que pudieran producirse a partir de allí estarán justificadas —serán justas— siempre y cuando todos, y en particular los

que quedan en peor situación, mejoren respecto de aquella distribución igualitaria preferida en primera instancia. Un rasgo novedoso de este principio es que, según Rawls, «ofrece una interpretación del principio de fraternidad» (Rawls, 2000: 107). En efecto, Rawls considera que la fraternidad ha tenido un tratamiento poco cuidadoso en la teoría política. Domènech, por ejemplo, parece coincidir al sostener que el principio de la fraternidad ha sido «el menos estudiado y el más abandonado, [y] también el más enigmático, filosóficamente hablando» (Domènech, 2013: 15). En verdad, comenta Rawls, la fraternidad ha sido considerada como un concepto que no es estrictamente político, que no define derechos específicos y que suele quedar asociado sólo a cuestiones como la «estimación social», «la ausencia de hábitos de deferencia y servilismo» o como «un sentido de amistad cívica y de solidaridad moral [que] no expresa ninguna exigencia definida» (Rawls, 2000: 107).⁴ Frente a esta variedad de acepciones, el Principio de Diferencia ofrece un contenido definido. Sostiene Rawls:

el Principio de Diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados. [...] En general, los miembros de una familia no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto. Ahora bien, el querer actuar según el Principio de Diferencia tiene precisamente esta consecuencia. Aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados (Rawls, 2000: 107).⁵

Para el filósofo de Harvard, la fraternidad no sólo ha estado asociada a resonancias sentimentales, sino que a menudo se ha pensado que «resulta irreal esperar que se den [lazos fraternos] entre los miembros de la sociedad» (Rawls, 2000: 107). Pero «si se le interpreta incorporando las

⁴ En un sentido similar, Jean-Luc Nancy sostiene: «[p]orque el término fraternidad está tan íntimamente unido a la sensibilidad romántica (usando el término “romántico” en su sentido más amplio) y a un modo de pensar que va más allá del estricto marco de las leyes e instituciones estatales, apela más a un sentimiento y a una idea de “comunidad” que a principios de organización social» (Nancy, 2013: 119).

⁵ Sostiene Domènech: «las distintas metáforas de la fraternidad forman parte de un amplio abanico de metáforas que conectan bidireccionalmente el ámbito privado de la familia y el ámbito público de la sociedad civil o política (el *oikos* y la *koinonía politiké*; la *domus* y la *res publica*; la familia y la vida civil y política)» (Domènech, 2013: 16).

exigencias del Principio de Diferencia, no es una concepción impracticable» (Rawls, 2000: 208). Esto es así porque si las instituciones se ajustan a lo mandado por el Principio de Diferencia, las desigualdades beneficiarán a los menos favorecidos y esto ya coincide con lo mandado por la fraternidad. Por eso, alega Rawls, el ideal de la fraternidad resulta «perfectamente realizable». En este punto, Rawls aduce haber hallado el contenido de los tres principios burgueses, una tríada que, como veremos, puede ser leída a la luz de la topografía balibariana. Dice Rawls:

la libertad corresponde al primer principio [libertades iguales], la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad al Principio de Diferencia. De esta manera hemos encontrado un lugar para la concepción de la fraternidad dentro de la interpretación democrática de los dos principios, habiendo visto que impone exigencias muy definidas a la estructura básica de la sociedad. Aunque no deberían olvidarse los otros aspectos de la fraternidad, el Principio de Diferencia expresa un significado fundamental desde el punto de vista de la justicia social (Rawls, 2000: 108).⁶

Por más que Rawls insista aquí en que el objeto de la justicia es la estructura institucional, al hablar del sentido de la justicia afirma que aquél que surge de la justicia como equidad es más fuerte que el de otras concepciones, entre otras cosas, por «su relación con la idea de fraternidad» (Rawls, 2000: 451), la cual supone un «querer actuar» por parte de las personas y «una más clara renuncia [...] a aprovecharse de un accidente o de una casualidad» (Rawls, 2000: 451; nuestro énfasis). Así, la fraternidad está íntimamente asociada a la noción de que la distribución de los talentos naturales constituye un acervo común, y a la idea de que «al abstenerse de la explotación de las contingencias de la naturaleza y de las circunstancias sociales dentro de un marco de libertades iguales,

⁶ Desde antiguo, la fraternidad ha estado inextricablemente unida a la democracia radical. Al respecto, Domènech recuerda que «Aspasia, la dirigente del partido democrático de los pobres (de los *thetes*), dice que los ciudadanos de la República democrática de Atenas ‘son todos hermanos nacidos de una misma madre’» (Domènech, 2013: 16), invirtiendo, de este modo, la metáfora que suele tener como fuente a la familia. A su vez, la metáfora de Aspasia posee «un sentido inequívocamente democrático-emancipador», puesto que «todos los atenienses son hijos de una sola madre, no de un solo ‘padre’, y menos de un padre autoritario o despótico» (Domènech: 2013: 17).

las personas expresan su mutuo respeto en la constitución misma de la sociedad» (Rawls, 2000: 172).

La pregunta se impone: ¿cómo situar entonces esta fraternidad rawlsiana en el marco de la topografía de Balibar? Si aceptamos la afirmación de que la fraternidad se expresa en el Principio de Diferencia, podemos inferir entonces que, tal como quiere Balibar, la fraternidad ocupa ese lugar de mediación entre la igualdad y la libertad. La tríada rawlsiana es análoga al triángulo balibariano en cuya cúspide está la fraternidad como idea mediadora en la implementación concreta de la ecuación $I=L$. Ahora bien, como se ha dicho, la fraternidad, en tanto mediación organizadora, o bien remite al comunismo o bien a la comunidad nacional. Rawls es, claramente, un pensador liberal (y pro mercado), pero afirma que sus principios son realizables en un sistema de propiedad colectiva de los medios de producción. Desde el punto de vista de la *propiedad*, no parece tener objeciones a algunas formas de comunismo. Desde el punto de vista de la *fraternidad*, la justicia rawlsiana genera un escenario igualitario, en el cual valen tanto las actitudes individuales como las disposiciones institucionales. Los resultados justos, en este escenario, no son el resultado del funcionamiento de las instituciones por sí solas, sino también de las actitudes de las personas. En otras palabras, cuando la fraternidad está en el ápice del triángulo de principios revolucionarios, en la teoría de Rawls se verificarían por lo menos tres fenómenos: se negaría la autopropiedad, se pondría límite a la apropiación individual y las instituciones no serían el objeto exclusivo de la justicia. Todo esto está en consonancia con lo que G. A. Cohen (1992; 2008) ha denominado interpretación *estricta* del Principio de Diferencia.

La negación rawlsiana de la autopropiedad se expresa en la noción de que la distribución de los talentos es parte de un acervo común y, por lo tanto, nadie puede beneficiarse a menos que también beneficie a los que están peor. La disposición a no maximizar los beneficios que podrían obtenerse a través de la autopropiedad absoluta se origina en el sentido de justicia que se adquiere al vivir bajo instituciones justas. Si bien en la posición original no se presume altruismo, sí se supone una racionalidad adversa al riesgo que, en definitiva, conduce a aceptar que los más talentosos habrán de poner sus atributos inmerecidos al servicio de los menos aventajados. Luego, en el mundo real, la «*renuncia [...] a aprovecharse de un accidente o de una casualidad*», el «no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados», el considerar, en definitiva, que las mayores ventajas de-

ben sólo cubrir los costos de entrenamiento de los talentos contingentes, todo esto se deriva de la situación contractual e indica una inequívoca impugnación a la tesis de autopropiedad. De aquí se sigue, lógicamente, que las desigualdades permitidas están reguladas por una limitación institucional y actitudinal de la autopropiedad.

De lo anterior surge una segunda cuestión que ha sido explorada en profundidad por G. A. Cohen (1992; 2008). Si las personas que habitan un mundo rawlsiano están sinceramente comprometidas con sus instituciones justas y en particular con el Principio de Diferencia, los más aventajados no reclamarán incentivos materiales especiales para producir al máximo de sus capacidades. Si lo hicieran, no sólo no serían fieles a los fundamentos del Principio de Diferencia, sino que incurrirían en una actitud lesiva para la fraternidad o amistad cívica; incurrirían, en pocas palabras, en un chantaje hacia los menos favorecidos. Pero en varios pasajes de *Teoría de la Justicia*, Rawls reconoce que el Principio de Diferencia es compatible con los incentivos a los más talentosos (Rawls, 2000: 83, 148, 154, 157). Más aún, Rawls afirma que «[s]i [las] desigualdades establecen varios incentivos que consiguen extraer esfuerzos más productivos, una persona en la posición original puede verlos como *necesarios* para cubrir los costos de entrenamiento y alentar un desempeño efectivo» (Rawls, 2000: 151; énfasis propio). Curiosamente, ya en el momento inaugural los incentivos productivos pueden ser vistos como necesarios, lo cual contraría la lógica inicial de que los factores contingentes, nacidos de las loterías social y natural, no pueden tener efectos distributivos, y con la propia exaltación de la fraternidad. Luego, si se toma en serio la afirmación de que la fraternidad significa un *querer actuar* según principios justos, ésta debe quedar asociada a lo que Cohen denomina lectura estricta del Principio de Diferencia, según la cual las únicas desigualdades permitidas son aquellas totalmente independientes de las actitudes de las personas.

En definitiva, si Rawls acepta desigualdades incentivadas, lo hace porque imagina que los más talentosos no estarán dispuestos a abandonar sus intereses (Rawls, 2000: 263) y que los demás no tienen motivos de queja (Rawls, 2000:148), a menos que no se cumpla mínimamente con lo prescripto por el Principio de Diferencia. Así, el Rawls, que propone a la fraternidad como principio asociado al Principio de Diferencia, acaba avalando actitudes maximizadoras y autointeresadas que van a contramano de la proclamada amistad cívica.

Ahora bien, cuando Rawls abandona la fraternidad en favor de los incentivos, no hace sino cruzar la línea divisoria entre los dos esquemas planteados por Balibar. Así, la fraternidad ya no es el principio mediador para la realización de $I = L$, sino que ahora reina la propiedad y, más concretamente, la autopropiedad. Si las personas actuaran según la fraternidad, no autorizarían ni exigirían incentivos especiales y se mantendría la igualdad inicial. Pero cuando las desigualdades son permitidas para incentivar a los más productivos —quienes han renunciado a la fraternidad respecto de los menos aventajados— la propiedad o el «comercio entre propietarios», según la denominación balibariana, se torna dominante. Cuando la lógica que predomina es aquella de la propiedad y el comercio —ya sea en un mundo capitalista o un socialismo de mercado—, la fraternidad es arrojada por la borda y el resultado es que el Principio de Diferencia ya no expresa el significado de aquel ideal revolucionario sino apenas los resultados del juego institucional, avala los incentivos materiales —basados en la autopropiedad— y, peor todavía, queda reducido a una mera expresión de deseo. En este plano, el Principio de Diferencia ya no exige actitudes congruentes con sus fundamentos igualitarios y puede ser visto como un dispositivo que, efectivamente, autoriza conductas no-fraternas por parte de los más aventajados.

En ausencia de fraternidad, el Principio de Diferencia es mudo para escoger entre varias distribuciones posibles. Cohen trae un ejemplo que resulta ilustrativo: «Dos hermanos, A y B, tienen niveles de beneficio 6 y 5 respectivamente, en Nueva York, donde viven. Si se mudaran a Chicago, sus niveles subirían a 10 y 5.1 respectivamente. Si se mudaran a Boston, subirían a 8 y 7 respectivamente» (Cohen, 2008: 78). La clave interpretativa, aquí, reside en la definición de fraternidad según la cual ésta implica «no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados». Y lo que resta determinar es si beneficiar a los peor situados consiste en maximizar sus posibilidades o si basta con una pequeñísima mejora. En este último caso, la opción sería Chicago. Pero si el Principio de Diferencia es maximizador para los menos aventajados, y si expresa el ideal de fraternidad, entonces, Boston es la opción, ya que exige del hermano más beneficiado la aceptación de un beneficio menor al que obtendría en Chicago. Pero hay incluso una tercera opción, alega Cohen: dividir la suma de beneficios en partes iguales, mudarse a Chicago y que cada quien obtenga 7,5. Esto sería consistente con el Principio de Diferencia en su lectura estricta y demandaría una actitud aún más fraterna por parte del hermano con ma-

yores expectativas.⁷ Pero no es esto lo que ocurre en la teoría de Rawls, quien desde una interpretación laxa acepta una versión «tenué» de la fraternidad según la cual una mejora de los peor situados, por mínima que sea, satisface el Principio de Diferencia. Cuando la propiedad —y más específicamente la autopropiedad— se convierte en la mediación dominante en lugar de la fraternidad, el horizonte igualitario de la teoría rawlsiana se hace añicos.

En consecuencia, comenta Cohen, «una sociedad de maximizadores [con incentivos permitidos por el Principio de Diferencia laxo] es preferible, desde el punto de vista de los que están peor, a una sociedad *laissez-faire*; pero en ninguna de estas sociedades la conducta de los más aventajados es consistente con el valor esencialmente socialista de la fraternidad o de la motivación informada por el Principio de Diferencia» (Cohen, 1992: 322). Por ende, Rawls enfrenta la disyuntiva de tener que retroceder en su aprobación de los incentivos o desconocer su hallazgo sobre la relación entre el Principio de Diferencia y la fraternidad. Cohen cree, en cambio, que «los (potenciales) aventajados abandonarían los incentivos propiamente dichos en una sociedad de cumplimiento pleno gobernada por el Principio de Diferencia y caracterizada por la fraternidad y la dignidad universales» (Cohen, 1992: 327-328).

Ya se ha dicho bastante sobre cómo la teoría de Rawls, burguesa hasta la médula, reproduce aquella escisión hombre/ciudadano que se manifestó en la práctica institucional de las revoluciones burguesas (y que según Balibar no estaba en el espíritu original de la *Declaración*). También es conocida la temprana crítica de Brian Barry sobre cómo la lógica que conduce a la igualdad inicial es abandonada cuando llega el momento de aplicar los principios distributivos. El esquema balibariano viene a reforzar este cuestionamiento y, en consecuencia, puede decirse que el Rawls igualitario (que habita en el Principio de Diferencia estricto) pertenece al mundo donde la igualdad y la libertad están mediadas por la *fraternidad*: este sería el Rawls de los «principios». Pero cuando llega el momento institucional, la fraternidad es sustituida por la otra

⁷ En efecto, la fraternidad —o hermandad, para evitar el tono sexista— supone una comunidad natural primigenia, dice Nancy, que no es otra que la comunidad de ser nutridos por la misma madre. El desafío consiste en ver cómo esa unión primordial puede convertirse en un nutrirse juntos, cooperativamente (Nancy, 2013: 121). El problema de este ingenioso argumento es que nada dice del problema distributivo que preocupa a autores como Rawls y como Cohen.

mediación: la (auto)propiedad. Y así, Rawls ya no es el teórico de los principios, sino el diseñador termidoriano de una «democracia de propietarios».

Comunidad y fraternidad en el socialismo (de G. A. Cohen)

El socialismo moderno logró ver tempranamente los límites de la libertad republicana, de la cual, sin duda, es heredero. Y lo hizo al advertir que no bastaba con «una sociedad civil fundada sobre todo en la universalización de la libertad republicana por la vía de universalizar la propiedad privada», que no «se trataba tanto de una inundación democrática de la sociedad civil republicana clásica, cuanto de la creación de una vida civil no cimentada ya en la apropiación privada de las bases de existencia», es decir, «un sistema de apropiación en común, libre e igualitaria, de las bases materiales de existencia de los individuos» (Domènech, 2013: 21).

Es archisabido que Marx y Engels fueron esquivos al lenguaje moral. Cuando hablaron de fraternidad, solidaridad, etcétera, lo hicieron muchas veces con la advertencia de que eran meras palabras tácticas, ya que los comunistas, creían —o querían creerlo— no predicar ninguna moral. Así, las contundentes invocaciones a la fraternidad en los manifiestos de la Primera Internacional o las descripciones de la asociación fraternal como fin en sí mismo que aparecen en los *Manuscritos* de París,⁸ conviven —para nada pacíficamente— con otras expresiones hostiles al lenguaje moral, que han permitido que autores como G. A. Cohen y el mismísimo Rawls le achaquen a Marx un cierto libertarismo de izquierda o, por lo menos, una insuficiente impugnación normativa de la auto-propiedad. Pero, a nuestro entender, Marx y la tradición socialista en general sí han impugnado normativamente la autopropiedad y la han admitido sólo a regañadientes, como un defecto inevitable en ciertos momentos distributivos (Lizárraga, 2016: 101-117).

Ahora bien, cuando intentamos ubicar al socialismo en el esquema balibariano, podemos observar que se produce un movimiento inverso

⁸ Enrique Dussel (2006) ha elaborado un refinado argumento para distinguir la fraternidad —que es sistémica— de la solidaridad, que está más allá de la ley del sistema. Tomaremos aquí ambos términos como equivalentes, y remitimos a la lectura de la sutil reflexión dusse-liana.

al que se verifica en Rawls: de un esquema donde la *propiedad* es el principio mediador (socialismo o fase inferior del comunismo), pasamos a un esquema donde la *fraternidad* (o comunidad) es organizadora de los principios de igualdad y libertad: el comunismo o fase superior del comunismo. En *Crítica del Programa de Gotha* (1973), según es aceptado ampliamente, Marx establece dos pautas distributivas. La primera, denominada Principio de Contribución y correspondiente a la fase inferior del comunismo, consiste en distribuir los bienes de consumo individuales en función de la productividad individual, pero sólo luego de que al producto de cada quien se le han practicado descuentos para conformar un fondo común (que sostiene los gastos e inversiones sociales generales). De este modo, en cierta medida, las deducciones para el fondo común niegan la autopropiedad, pero la distribución final en función de la productividad individual reconoce los talentos particulares como «privilegios naturales» y afirma la autopropiedad, pues cada quien recibe proporcionalmente al fruto de sus esfuerzos o capacidad productiva. Por lo tanto, en esta fase, la propiedad es un principio regulador de la fraternidad inscrita en la lógica de las deducciones para el fondo común.⁹ En la fase superior del comunismo, cuando el *ethos* capitalista que aún impregna a la primera fase ha sido —supuestamente— superado, se espera que la distribución se haga conforme al ya mencionado Principio de Necesidades. En este punto, se quiebra radicalmente la relación entre la contribución y la retribución; se niega, no sólo normativa, sino, efectivamente, la autopropiedad. La noción de que los talentos son parte de un acervo común alcanza su realización concreta y es la fraternidad (o comunidad) la que hace que esto sea posible, no un dispositivo coercitivo que establece una suerte de tiranía sobre las necesidades.

Por su parte, los principios socialistas de G. A. Cohen —quien niega el estatus normativo de los principios distributivos marxianos, basándose en una polémica atribución a Marx de un rígido determinismo tecnológico y una cierta afirmación de la autopropiedad— también pueden leerse provechosamente en la clave propuesta por la topografía balibariana. Los principios de Cohen surgen de un experimento mental denominado

⁹ En su famosa novela utópica *El Año 2000. Una Visión Retrospectiva*, Edward Bellamy rechaza el Principio de Contribución con una lógica implacable: «El mérito es una cantidad moral; la producción es una cantidad material. ¡Singular lógica la que pretendiera resolver un problema moral con arreglo a un patrón material! [...] Las capacidades individuales, por brillantes que sean, no sirven más que para fijar la medida de los deberes individuales» (Bellamy, 2000: 93-94, nuestro énfasis).

«modelo de campamento». En este escenario —un campamento entre amigos— rige, en primer lugar, un principio de igualdad de oportunidades socialista o igualdad radical de oportunidades que, a tono con el igualitarismo de la suerte, exige compensar todas las desigualdades no elegidas y dejar sin compensación sólo aquellas que son producto de elecciones genuinas o de la suerte en la opción. Por supuesto, los resultados de la operación de la suerte en la opción pueden dar lugar a grandes desigualdades, que no son repudiables desde el punto de vista de la justicia, pero que repugnan al principio comunitario, el cual consiste en cuidado mutuo, limitación de las desigualdades y reciprocidad no instrumental. Así, mientras el principio igualitario permite la incidencia de la autopropiedad —aunque de manera restringida— al legitimar los resultados de las elecciones genuinas (limitados a su vez por un bienestar comparable), la comunidad viene a «templar» los resultados no igualitarios —pero tampoco injustos— de la igualdad radical de oportunidades. En el ideal comunitario coheniano —donde existe comunidad justificatoria y donde prevalece la igualdad voluntaria, negadora de la autopropiedad—, entonces, la igualdad y la libertad pasan a estar mediadas por la fraternidad-comunidad. La comunidad viene a conjurar el «peligro del exceso opuesto», porque no permite que se mantengan las desigualdades originadas en la suerte en la opción, asociada a la autopropiedad. Así, mientras Rawls se mueve desde la fraternidad hacia la propiedad, Cohen recorre el camino inverso y rectifica, por medio de un principio comunitario (fraterno), las desigualdades que la (auto)propiedad genera (y la justicia no condena).

Consideraciones finales

La fraternidad, ya está claro a esta altura, es una idea tremendamente escurridiza. Nancy, por ejemplo, desde su pos-fundacionalismo, sostiene que «[s]i la “libertad” y la “igualdad” representan [...] las condiciones mínimas de la asociación civil sin una fundación dada, la “fraternidad” puede estar apuntando a un horizonte de éste afuera de lo sociopolítico», o más radicalmente aún, es «una apertura en todo tipo de horizonte, en todo tipo de delimitación» que, de todos modos, «nunca forja un sentido final» (Nancy, 2013: 122). Dussel, en cambio, coloca a la fraternidad dentro del sistema, aferrada al dominio de la ley y en el espacio de la igualdad y la libertad; sólo la solidaridad va más allá de la ley del sistema y se incrusta en el espíritu de la ley, en la apertura hacia el otro

(Dussel, 2006). Por muy interesantes y refinados que sean estos modos de abordar el problema de la fraternidad o la fraternidad como problema, las elaboraciones como las de Balibar, Rawls o Cohen tienen la ventaja de situar la fraternidad en una topografía ajustada, en un caso, a la dinámica de los campos históricamente en pugna (el campo burgués, el campo proletario); en el otro como expresión de un principio distributivo concreto, esto es, el Principio de Diferencia, y en el tercero como parte de un esbozo de principios de justicia socialistas.

El punto clave aquí es que, tal como lo detectó claramente Balibar, la *fraternidad* puede funcionar como una de las mediaciones en la cristalización histórica de la *igual libertad*. El término opuesto no es, como uno podría imaginar —en otras cartografías— la enemistad o el egoísmo o la envidia, sino la *propiedad*. Si, como hacen algunos, se sigue la tradición nietzscheana y sus hermenéuticas contemporáneas, puede fácilmente caerse en el territorio donde la fraternidad no es otra cosa que el contenido de uno de los términos de la ecuación amigo-enemigo. Sin embargo, la oposición fraternidad-propiedad tiene implicaciones, a nuestro juicio, más precisas y prometedoras. Allí donde prevalece la amistad cívica, todo puede ser tenido en común. Las diversas afirmaciones de la (auto)propiedad son lo que niegan el lazo fraterno; la propiedad constituye la línea que define la libertad del hombre egoísta, del hombre separado del otro, como advertía Marx en sus escritos juveniles. El que no se abstiene de la *pleonexia*, esto es, el que no se abstiene de sacar ventajas indebidas o el que le niega al otro lo que le es debido, violenta la fraternidad entendida en el sentido rawlsiano de no querer obtener beneficios a menos que los demás también se benefician. Y sólo el comunismo —en su fase superior— puede asegurar la fraternidad tanto a nivel de las normas como de las actitudes personales, cuando en un mundo donde todo es tenido en común, cada quien da según su capacidad y recibe según su necesidad.

Fuentes citadas

- BALIBAR, Etienne (2014), “The Proposition of Equaliberty”, en Balibar, E., *Equaliberty: Political Essays*, Durham y Londres, Duke University Press, pp. 35-65.
- BELLAMY, Edward (2000 [1888]), *El año 2000. Una visión retrospectiva*, Barcelona, Ediciones Abraxas.

- COHEN, G. A. (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- _____ (1992), “Incentives, Inequality, and Community”, en Peterson, G. (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Utah, University of Utah Press, vol. 13, pp. 263-329.
- DOMÈNECH, Antoni (2013), “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 46, mayo-agosto, Bogotá, pp. 14-23.
- DUSSEL, Enrique (2006), “De la fraternidad a la solidaridad (hacia una política de la liberación)”, *Pasos*, segunda época, núm. 126, julio-agosto, San José de Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 1-18.
- LIZÁRRAGA, Fernando (2016), *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, Buenos Aires, Biblos.
- MARX, Karl (1973 [1875]), *Crítica del Programa de Gotha* (1875), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Ciencias del Hombre, t. 5, pp. 416-436.
- NANCY, Jean-Luc (2013), “Fraternity”, *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 18, núm. 3, septiembre, Taylor & Francis, pp. 119-123.
- Rawls, John (2000), *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.

AMOR MUNDI Y AMISTAD CÍVICA.
REFLEXIONES SOBRE LA POSIBILIDAD DEL JUICIO POLÍTICO

María Teresa Muñoz Sánchez

*Juzgar es juzgar con, y juzgar con es ser amigo.
Juzgar bien es lo principal de la política.¹*

En lo que sigue voy a recuperar un concepto que aparece meramente apuntado en *La condición humana* y desarrollado con algo más de extensión en un ensayo incluido en la compilación *Men in Dark Times*, titulado, “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”.² Me refiero a la categoría de *philia politiké*, «amistad cívica» o «respeto». Defenderé que el juicio político tiene como condición de posibilidad a la amistad cívica. Y, que el juicio político es una capacidad para la acción deliberativa que constituye el espacio público.

La concepción de amistad cívica heredada de Aristóteles será vinculada en este escrito con la arendtiana de *amor mundi*. Se trata entonces de desvincular la amistad cívica de toda relación con el ámbito íntimo, con la cercanía propia de la hermandad. No es de intimidad de lo que hablaremos aquí sino del sentimiento de respeto, (más cercano a los planteamientos kantianos) de *homonoia*, es decir, de *concordia* y de

¹ Ronald Beiner, “Hannah Arendt y la Facultad de Juzgar”, en Hannah Arendt, *Conferencias sobre la teoría política de Kant*, México, Paidós, 2003, pp. 157-270, para la referencia, p. 143.

² H. Arendt, “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, *Men in Dark Times*, Nueva York, HWJ Book, 1983, pp. 3-31.

mundo común. Un mundo, el del espacio público, que compartimos con otros; un mundo en el que construimos nuestra identidad como ciudadanos; un mundo en el que aparecemos ante los otros al tiempo que les reconocemos como iguales en la diversidad.

Me propongo defender que la acción humana en el espacio público y el discernimiento sólo son posibles si suponemos un principio de unión de la comunidad. Dicho principio no es otro que la amistad cívica. Hannah Arendt me permitirá sostener este punto de vista a través de la reapropiación que ella hace del juicio reflexivo kantiano.³

I

En una carta enviada el 6 de agosto de 1955 a Karl Jaspers, Hannah Arendt escribió: «Sí, quisiera hacerle llegar esta vez el mundo en toda su amplitud. Empecé muy tarde, en verdad recién en los últimos años, a querer realmente al mundo, por eso creo que debería poder lograrlo. En agradecimiento quiero intitular *Amor Mundi* a mi libro sobre teoría política».⁴ Finalmente, se tituló *La condición humana*. En dicha obra publicada en 1958, se propone ofrecernos una acercamiento a la acción en el espacio público que, alejado de teorizaciones abstractas, nos permita abordar los problemas del mundo desde el mundo mismo. Esta propuesta de fenomenología de la acción le permite pensar la política en su espacio de aparición. El espacio público entendido como espacio de aparición, no preexiste a la acción sino que se gesta en ella y desaparece cuando la acción termina. La acción se despliega solamente entre los hombres y su condición de posibilidad está dada por el hecho de la pluralidad, esto es, por el hecho de que los hombres se encuentran siempre en plural en el mundo. La acción requiere, por un lado, que todos los hombres sean iguales, esto es, seres humanos y, por otro lado, diversos. Tal como Arendt nos recuerda: «(...) todos nosotros somos lo mismo, es decir, seres humanos, pero en un modo tal que nadie es jamás igual a cualquier

³ Una buena muestra del interés despertado por Arendt con relación a este tema puede encontrarse en Beiner, Ronald y Nedelsky, Jennifer (eds.), *Judgement, Imagination and Politics*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 2001.

⁴ Hannah Arendt y Karl Jasper, *Briefwechsel 1928-1969*, Munich, Piper, 1985, p. 300, citado por Claudia Hilb, prólogo a *El resplandor de lo público*, Caracas, Nueva Sociedad, 1994.

otro que haya vivido, viva o habrá de vivir».⁵ De este modo, igualdad y pluralidad son los ejes en torno a los que se debe articular la acción política.

La política no es pues la disputa en torno al poder, ni el aparato del Estado, ni la gestión y la administración de seguridad, libertad o bienestar. La política se despliega en la acción que sólo es posible en el mundo común. Y este mundo «(...) no es idéntico a la Tierra o a la Naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general para la vida orgánica. (...) Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común (...)».⁶ Así pues, este mundo común es el espacio en el que nos movemos unos con otros y nos comportamos recíprocamente.

Dados estos dos sentidos de lo público, espacio de aparición y mundo común, a Arendt le preocupa cuál es el principio que puede mantener unida a una comunidad.

En su libro *La condición humana*, revisa cómo en la primera filosofía cristiana, en particular en san Agustín, se apeló como principio de unión a la caridad. La fraternidad que unía a los cristianos los convertía en una comunidad no política, incluso antipolítica, dado que la estructura de la vida comunitaria se modela a partir de relaciones familiares de dependencia. La no-mundanía de las comunidades cristianas radica en la seguridad de que este mundo es finito. La esperanza cristiana se orienta hacia un fin del mundo, hacia otro mundo más allá. La lección que extrae Arendt de estas reflexiones es que la ética cristiana de la fraternidad, ligada a la idea de un más allá, es profundamente antipolítica.

En cambio para ella, el mundo común es lo que funciona como lugar de encuentro de una comunidad. El nexo entre los miembros de una comunidad no es, para Arendt, ni la caridad ni la fraternidad cristiana, sino la amistad cívica, el respeto o la concordia que los sujetos desarrollan al tomar conciencia de que comparten un mundo común. La relación de respeto, de amistad cívica, será —en tanto condición de posibilidad de la vida pública— ese principio de cohesión.

En el mundo común, la acción y el discurso son formas de manifestar las potencialidades vinculadas con la capacidad de aparición de los

⁵ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 8.

⁶ H. Arendt, *La condición humana*, (introducción de Manuel Cruz), Barcelona, Paidós, 1998, (3er. Reimp.), pp. 61-62. (En adelante, *La condición humana* seguido del número de página).

agentes (libertad y pluralidad). A éstas hay que añadir el juicio que no es sólo una capacidad de actuar sino también una capacidad de reflexión que tiene que ver con el espectador, aquel que narra y reflexiona críticamente sobre el espacio público. Reflexión que, si bien en principio es solitaria, requiere del mundo común. La capacidad de juzgar es la que nos permite dar sentido al mundo a través de la elección de cursos de acción (actor) o por medio de la reflexión sobre el pasado (espectador). El espacio público se nos ofrece así en otra de sus dimensiones: ser un ámbito para el ejercicio del juicio político.⁷

Las reflexiones que Arendt llevó a cabo a finales de los años 50, cuando le propusieron publicar su tesis de doctorado *El concepto de amor en san Agustín*, le llevaron a sostener que la existencia de una esfera pública depende de su permanencia, de su trascendencia en el tiempo. No se trata de una trascendencia hacia un más allá, sino de la constante aparición de nuevos agentes políticos en el espacio público. Para Arendt, el mundo es el espacio al que ingresamos apareciendo de ningún lugar y del que partimos a ningún lugar. De manera que la permanencia del espacio público depende de las nuevas acciones y discursos, de los juicios que sobre nuestras acciones lleven a cabo aquellos con los que compartimos mundo. «Sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común ni esfera pública resultan posibles».⁸

El amor por el mundo, el *amor mundi* del que hablaba Arendt con Karl Jaspers, puede entenderse entonces como una expresión de la amistad cívica experimentada hacia aquellos con los que compartimos mundo, hacia aquellos que nos precedieron y también hacia los que habrán de sucedernos en la constitución de este mundo común, del espacio público.

II

En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles establece el siguiente nexo: «la amistad y lo justo tratan de los mismos objetos y envuelven a las mismas personas [...] la amistad está presente hasta el punto de que los

⁷ He desarrollado estos planteamientos en extenso en “El ciudadano y su condición pública. Un acercamiento a la concepción arendtiana de espacio público”, *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Revista de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, año 3, núm. 6, julio de 2002, pp. 209-232.

⁸ H. Arendt, *La condición humana*, p. 64.

hombres comparten algo en común, pues tal es también el grado en que comparten una visión de lo que es justo».⁹

Por su parte, Arendt, en *La condición humana*, señala:

El respeto no difiere de la aristotélica *philia politiké*, es una especie de «amistad» sin intimidad ni proximidad; es una consideración hacia la persona desde la distancia que pone entre nosotros el espacio del mundo, y esta consideración es independiente de las cualidades que admiramos o de los logros que estimemos grandemente. Así, la moderna pérdida de respeto, o la convicción de que sólo cabe el respeto en lo que admiramos o estimamos, constituye un claro síntoma de la creciente despersonalización de la vida pública y social.¹⁰

Si recuperamos esta idea en estrecha conexión con la cita anterior de Aristóteles, es posible establecer un nexo entre amistad y política; y lo que es más, con Arendt, recuperaremos ese nexo a través del juicio político. Lo que los amigos tienen en común es una visión tosca, básica y compartida de lo que es justo y, en esa medida, la amistad es una forma de comunidad en el juicio. Aristóteles se ocupa muy bien de señalar que este juicio compartido acerca de lo justo no es una identidad de opinión, sino de una concordia (*homónoia*). En palabras del estagirita: «*homónoia* es amistad entre conciudadanos, y tal es, en realidad, el uso común del término, pues su esfera es lo que es en el interés común y lo que es de importancia para la vida».¹¹

La amistad cívica aristotélica se aplica a los intereses comunes y a las cosas pertinentes de la vida. Se trata de una virtud que «permite a los ciudadanos mirar hacia la misma dirección: la vida buena».¹²

Ahora bien, esta concordia, como ya señalé, no es una unidad de opinión en asuntos especulativos, ni tampoco una mera unidad de pareceres u opiniones (*homodoxía*). «La unidad de pareceres políticos puede darse entre personas que no se conocen entre sí, incluso entre personas que viven en distintas comunidades. (...) Esta opinión compartida, sin embargo, no establece ningún vínculo especial entre ellos. La concordia implica un sentimiento amistoso (*philokós*), que a su vez implica un mí-

⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1159b25-1160a10.

¹⁰ H. Arendt, *La condición humana*, p. 262.

¹¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1167b2-4.

¹² Héctor Zagal, *Amistad y felicidad en Aristóteles*, México, Ariel, 2014, p. 63.

nimo de cercanía y simpatía entre los ciudadanos». ¹³ Para Aristóteles, la condición de posibilidad del diálogo político es una común participación en una idea gruesa y básica de lo justo. Sólo puede haber deliberación política si previamente estamos de acuerdo en que es preferible dialogar a combatir. «Porque los seres humanos creemos en un sentido primigenio de la justicia somos capaces de ponernos a discutir sobre su sentido propio y el modo de procurarla. Por ello, [Aristóteles en la] *Política* I, pone como detonador de la actividad política una concordia básica». ¹⁴ Dice Aristóteles: «(...) esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad» (1252b11). Y más adelante: «La justicia (...) es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo» (1252b16).

Así pues, no debemos confundir esta noción de amistad cívica o concordia —que Arendt recupera de Aristóteles— con la idea de la fraternidad cristiana. En el texto que Arendt dedica a Lessing así como en *Sobre de la Revolución*, la filósofa se encarga de distinguir muy bien estos dos rubros. Para ella, es importante diferenciar con claridad entre la amistad moderna dominada por el *eros* y la amistad antigua caracterizada por la *philia*: «En la antigüedad se pensaba que los amigos eran indispensables para la vida humana, en realidad, que una vida humana sin amigos no valía la pena de vivirse... [Actualmente] Estamos acostumbrados a ver la amistad tan sólo como un fenómeno de intimidad, en que los amigos se abren los corazones unos a otros, sin que les moleste el mundo ni sus demandas. [...] Así, nos resulta difícil ver la pertinencia política de la amistad». ¹⁵ Entendida como *eros*, destruye la posibilidad de construir un espacio público de las identidades diversas, plurales. Precisamente en su trabajo sobre Lessing, Arendt critica esta búsqueda de intimidad, porque significa evitar la disputa, tratar sólo con personas con las que no se entra en conflicto. La excesiva cercanía, según Arendt, suprime las distinciones, elimina el mundo compartido, el espacio público que es por definición un espacio para la pluralidad. En *La condición humana* ya

¹³ Héctor Zagal, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴ Héctor Zagal, p. 66.

¹⁵ H. Arendt, *Men in Dark*, *op. cit.*, pp. 31-32.

había dicho que «el amor, por razón de su pasión, destruye lo intermedio que nos relaciona y nos separa de los otros».¹⁶

La amistad cívica no significa, en el contexto de la vida pública, ni intimidad ni fraternidad. Los ciudadanos no tienen que ser desconocidos, pero de ahí no se sigue que deban ser hermanos ni íntimos. En cambio, la noción de *philia politike* aristotélica que vincula amistad, comunidad y justicia permite a Arendt considerar a ésta como elemento indispensable de la vida pública.

III

El fin del mundo común ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva.

Hannah Arendt

Retomemos ahora el objetivo del inicio: ¿en qué sentido la *philia politiké* es condición de posibilidad del juicio político? De acuerdo con la lectura que hace Arendt de la tercera Crítica de Kant,¹⁷ en los juicios políticos se adopta una opinión que, si bien mediada por lo subjetivo —es decir, por el lugar que la persona que juzga ocupa en el mundo compartido—, deriva su validez de la realidad del mundo. Dicha realidad está anclada en el hecho de que mundo es lo común a todos. Arendt encuentra en la tercera *Crítica* de Kant el abrevadero para su propuesta. «La *Crítica del*

¹⁶ H. Arendt, *La condición humana*.

¹⁷ El Juicio es, en términos kantianos, la facultad que subsume lo particular en lo universal. Como resultado del ejercicio de dicha facultad, Kant distingue entre el juicio *determinante* y el *reflexionante*. En el primero, la regla universal que nos permite subsumir el particular está dada. En el segundo, sólo lo particular está dado y lo que se busca es la regla o el principio (KU, Introduction, § IV). El *reflexionante* es un juicio singular y en él los conceptos involucrados no determinan el objeto del juicio. El juicio determinante subsume los particulares en los principios universales que da el entendimiento (KU, Introducción, § IV). El juicio *reflexionante* puede ser a su vez teleológico o estético. Es en este último en el que Arendt, en primer término, y diversos autores contemporáneos posteriormente, encuentran el modelo para el juicio político (A. Ferrara, *Justice and Judgment*, Londres, Sage, 1999 y *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2008; A. Azmanova, *The Scandal of Reason. A critical Theory of Political Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2012; L. Zerilli, “The practice of Judgment: Hannah Arendt’s Copernican Revolution”, en *Theory after Theory*, ed. Jane Elliott y Dereck Atridge, Londres, Routledge, 2011, entre otros).

juicio es —nos dice— el único de los grandes escritos de Kant en el que su punto de partida es el *mundo* y los sentidos y capacidades que hacen posible a los hombres (en plural) encontrar su lugar como habitantes de éste. Quizás ésta no es todavía una filosofía política, pero ciertamente es su condición *sine qua non*». ¹⁸

La muerte impidió a Arendt desarrollar la teoría del juicio pensada para la tercera parte de su obra *The Life of the Mind* (1978). Afortunadamente, algunas de sus tesis sobre el juicio pueden encontrarse en las *Lectures on Kant's Political Philosophy* dictadas en la New School for Social Research en 1970¹⁹ y dispersas a lo largo de sus escritos.²⁰

En su ensayo *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance* (1961),²¹ Hannah Arendt nos da ya algunos atisbos de su interpretación del pensamiento kantiano. Ahí firma que «en la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en el lugar de los demás” y que, por tanto, él llamó “modo de pensar amplio”». ²² Junto con el «pensar ampliado» y la imaginación, Hannah Arendt recupera las nociones de *sensus communis* y ejemplaridad para pensar el juicio estético kantiano como un modelo para el juicio político y para resolver la validez del juicio reflexionante en las cuestiones políticas.

La razón por la cual, de acuerdo con Arendt, el juicio reflexionante es un modelo apropiado para el juicio político es que éste parte no de la universalidad de un concepto sino de la particularidad desde un ejem-

¹⁸ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Ronald Beiner ed. and interpretative essay), Chicago, Chicago University Press, 1982, pp. 141-142. (En adelante *Kant's Lectures*, seguido de la página).

¹⁹ Ronald Beiner fue el encargado de editar las lecciones de Arendt dictadas en la New School for Social Research sobre el juicio reflexionante. En esta labor tuvo el permiso y el apoyo de Mary McCarthy.

²⁰ Se pueden encontrar referencias al juicio especialmente en los artículos y ensayos reunidos en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007; también a algunos ensayos de *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996 (especialmente “La crisis en la cultura: su significado político y social” y “Verdad y política”), así como algunas secciones específicas de *La vida del espíritu*, entre las principales: “Introducción”, “Pensamiento y acción: el espectador” y “Post scriptum al pensamiento”.

²¹ H. Arendt: “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, en *Between the Past and the Future*, Nueva York, Penguin Books, 2006. Versión en castellano, “Crisis de la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., pp. 209-238. (En adelante cc, seguido de la página). Para la cita, cc, pp. 233-234.

²² H. Arendt, cc, p. 232.

plo. Dado que en el juicio reflexionante no se procede subsumiendo lo particular bajo un concepto, los ejemplos funcionan como las «andaderas» que guían y conducen al juicio hacia lo general. El ejemplo, que es particular, se utiliza en este caso *como si* contuviera una regla general, que nos permite asimismo enlazar en juicios sucesivos lo particular con lo general. De esta manera, «[e]l juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido».²³ En este contexto, Arendt presenta varios casos ilustrativos: si fuésemos griegos, la regla para juzgar si alguien ha actuado de manera valiente seguramente sería el ejemplo de Aquiles y los cristianos tomarían a Jesús como ejemplo de bondad. La validez ejemplar es útil porque los ejemplos revelan una generalidad que no podría determinarse de otra manera. Cuando una regla no pueda ser aplicada a los eventos particulares, la validez ejemplar permitirá que el particular mismo *revele* la regla universal que, de otra manera, no se revelaría. A través de la imaginación reproductiva²⁴ es posible convertir en generales los juicios. La imaginación no sólo produce sus propias leyes sino que activa conceptos.

Se establece así una distinción clara entre esta forma de discernimiento, capaz de juzgar desde la particularidad y el pensamiento especulativo que busca la universalidad (a través de principios que pueden ser identificados o bien mediante algún principio procesual). El pensamiento especulativo trasciende por completo el sentido común mientras que el discernimiento propio del juicio reflexionante se arraiga en ese sentido común que compartimos con los otros al tiempo que compartimos el mundo: el *sensus communis*.

La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común. [...] La del juicio es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás.²⁵

²³ H. Arendt, *Conferencias...*, p. 152 (*Kant's Lectures*, p. 84).

²⁴ Linda Zerilli se lamenta en su libro, *El feminismo y el abismo de la libertad*, México, FCE, 2008, de que Arendt no haya visto y enfatizado el carácter productivo de la imaginación y la haya analizado sólo en su aspecto reproductivo. Ver cap. IV, p. 249.

²⁵ H. Arendt, cc, p. 233.

Y aquí, cuando Arendt habla de mundo, no está pensando en la comunidad cercana sino en la humanidad: «Uno siempre juzga como miembro de la comunidad, guiada por un *sensus communis*. Pero en última instancia, uno es un miembro de una comunidad mundial por el puro hecho de ser humano; esto es de una existencia cosmopolita».²⁶

En las anotaciones fragmentarias del seminario sobre la *Crítica del Juicio*, establece un vínculo entre imaginación²⁷ y validez ejemplar: la imaginación permite que el individuo sea capaz de ir más allá de sí mismo, de rebasar las condiciones privadas del juicio y ser imparcial frente al objeto o acontecimiento, tomando en cuenta los juicios de los demás interlocutores. La imaginación «puede, a voluntad, hacer presente lo que quiere»;²⁸ deja ver al objeto o situación desde múltiples perspectivas y no sólo desde la propia. De acuerdo con Arendt, de la misma manera que en la *Crítica de la razón pura*, la sensibilidad y el entendimiento, a través de la imaginación,²⁹ producen el esquema que permite enlazar ambas facultades, así en el juicio estético, encontramos que el «ejemplo» desempeña un papel análogo al esquema.³⁰

Arendt recuperó la noción kantiana de imaginación [*Einbildungskraft*], entendiéndola como aquella capacidad que permite al ser humano rebasar las condiciones privadas de su juicio para hacer presentes a los demás interlocutores. Sin esta capacidad, comenta, el ser humano no podría acudir a los *ejemplos* para forjar reglas que le ayudasen a distinguir lo correcto y lo incorrecto en momentos donde los criterios son inexistentes.

Al igual que el juicio estético, el juicio político descansa en bases subjetivas y nos remite a la representación en la que un objeto es dado a un sujeto, y, como su contenido no se funda en ningún concepto, no ofrece conocimiento alguno; por ello, el juicio político trata con cuestio-

²⁶ H. Arendt, *Lectures...*, p. 175.

²⁷ H. Arendt, *Conferencias...*, p. 151.

²⁸ H. Arendt, *Conferencias...*, p. 144.

²⁹ Tanto en la primera como en la tercera crítica, la imaginación fue entendida por Kant como aquella capacidad que une lo plural y diverso; la diferencia radica en que, cuando se trata de la adquisición de conocimiento, la imaginación liga la intuición sensible con un *concepto determinado*, mientras que, cuando se trata del sentimiento, la imaginación vincula la intuición sensible a un *concepto indeterminado*. *KrU B 237*

³⁰ En este punto es donde Alessandro Ferrara se distancia de Arendt: «Cómo puede el papel de los ejemplos ser el mismo que el de los esquemas —se pregunta— dado que en el juicio reflexionante no encontramos ninguna relación de subsunción de un caso particular bajo un concepto». A. Ferrara, *La fuerza del ejemplo*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 78 y ss.

nes de opinión y no de conocimiento.³¹ Sin embargo, Arendt se sirve de Kant para defender que si bien el juicio reflexionante es subjetivo aspira a la generalidad.³² En este sentido, nos propone que el juicio político remite no sólo a las opiniones sino a la discriminación de la validez de las opiniones a través de la comunicabilidad. Como en el caso de lo bello, el juicio político demanda la validez general; no aspira a la verdad universal como el razonamiento lógico, sino a la anuencia general, al asentimiento. A pesar de las diferencias de juicio, nos reconocemos como miembros de una comunidad. Escribe Arendt:

El juicio —y sobre todo los juicios de gusto— se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque soy humano y no puedo vivir sin la compañía de otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible [...].³³

El sentido común hace explícita la profunda inquietud humana por acercarse a los demás y reconocerse en ellos como parte de un mundo en común. Más aún, para Arendt es precisamente esta inquietud de formar lazos en común lo que define al *mundo* [*Welt*], pues no hay mundo en solitario; sólo hay mundo cuando hay pluralidad de participantes que *comunican* sus juicios. No hay mundo en singular, sólo plural y común; y es ahí donde el *sensus communis* se vuelve una idea fundamental para pensar la política. El juicio político no puede ejercerse en solitario, depende y genera comunicabilidad.

El juicio político, en tanto juicio *reflexionante*, no es definitivo, sino que se integra en el entramado de la acción y el discurso donde será juz-

³¹ Esto es precisamente lo que le critica Habermas a Arendt: su negativa a buscar una fundamentación cognitiva para la política y el debate público. De este modo, a decir de Habermas, genera un abismo entre conocimiento y opinión.

³² La importancia del juicio estético para pensar la política radica en el carácter particular del juicio que resulta del ejercicio de la facultad de juzgar. Dicho juicio, siendo particular, requiere no obstante asentimiento universal; atiende al caso particular demandando universalidad. «La necesidad de adhesión universal pensada en un juicio de gusto es una necesidad subjetiva que se representa como objetiva bajo la presuposición de un sentido común» (Kant, UK, §22: 67). Arendt prescinde de la noción de universalidad que usa Kant y la sustituye por la noción de generalidad. Esto es debido al afán que tiene en enfatizar la no necesidad de los juicios políticos.

³³ H. Arendt, *Conferencias...*, p. 126.

gado por otros buscando lo que, siguiendo la caracterización de Arendt,³⁴ podemos denominar un *consenso cortejado*. Esta noción de consenso cortejado nos ofrece un nuevo aspecto desde el que es importante considerar al juicio, su carácter persuasivo. El juicio político, como el juicio de gusto, no busca la verdad:

La cultura y la política —nos dice Arendt— (...) van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas debe aparecer en él.³⁵

Basándose en Kant, Arendt afirma que el juicio reflexionante es persuasivo, porque busca que sus interlocutores estén de acuerdo. Incluso, afirma en *Truth and Politics*, que cuantas más opiniones haya en una discusión, más fuertes serán las conclusiones de la misma. Arendt dirá que hablar en términos de verdad va en contra de la discusión política, ya que de antemano cierra toda posibilidad de diálogo. Por el contrario, el juicio reflexionante se define por estar siempre abierto al debate; de ahí el interés de Arendt por el juicio sobre lo bello y la capacidad del discernimiento:

El problema es que la verdad de hecho, como cualquier otra verdad, exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política. Los modos de pensamiento y de comunicación que tratan de la verdad, si se miran desde la perspectiva política, son avasalladores de necesidad: no toman en cuenta las opiniones de otras personas, cuando el tomarlas en cuenta es la característica de todo pensamiento estrictamente político.³⁶

Uno de los rasgos más importantes del juicio reflexionante es que «[...] no tiene nunca carácter concluyente, nunca obliga a los demás en

³⁴ En el original en inglés, Arendt utiliza la siguiente caracterización: «one can only 'woo' or 'court' the agreement of everyone else», H. Arendt, *Lectures...*, p. 72.

³⁵ H. Arendt, “Verdad y Política”, en *Entre el pasado y el futuro...*, p. 235.

³⁶ H. Arendt, “Verdad y Política”, en *Entre el pasado y el futuro...*, p. 253.

el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento, sino que sólo puede persuadirles».³⁷

Estos planteamientos, rápidamente esbozados, nos ofrecen cuatro rasgos fundamentales en el juicio político: en primer lugar, su carácter representativo (se trata de ese «pensar poniéndose en el lugar de los demás»); en segundo lugar, la ejemplaridad como mecanismo de validación del juicio político. En tercer lugar, la vinculación del juicio con el *sensus communis*, lo que nos remite a nuestra condición de habitantes de un mundo común y a la comunicabilidad de dichos juicios. Y, por último, su carácter persuasivo, que pone de manifiesto la contingencia de los asuntos políticos.

A partir de estos rasgos del juicio político recuperados de la propuesta arendtiana, es posible sostener que lo común para nosotros no es una concepción general del bien o de lo moral y políticamente correcto que todos tendríamos que compartir, sino más bien un espacio público que es creado a partir de la expresión pública de la pluralidad de juicios. El mundo común es —tomo prestada la expresión de Arendt— «el espacio en el que las cosas se vuelven públicas». Esta idea de mundo común nos recuerda que el carácter político de cualquier práctica humana no se da en la práctica en sí misma sino que se crea a través de lo que Arendt llama «acción en concierto». Es en este espacio donde, al hacer público un juicio (piénsese en el 15M o el Ocupa Wall Street), corremos el riesgo de ser rechazados como irracionales, o bien, conseguimos que un asunto se vuelva una cuestión política sujeta a debate. Ciertamente, la comunicabilidad y la publicidad son condiciones de posibilidad del juicio político y crítico.

Conclusión

Arendt nos muestra cómo la capacidad de juzgar es constitutiva de la esfera política. La capacidad de juicio debe ser, sin duda, una característica constitutiva de la ciudadanía. En efecto, la mayor amenaza para las sociedades contemporáneas no radica en el conflicto entre doctrinas incommensurables, sino en la pérdida de un mundo común en el que las diferencias de perspectiva puedan ser expresadas y juzgadas pública y críticamente. Con la práctica del juicio reflexionante, la expresión de las

³⁷ H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 55.

diferencias de valor puede ser vista no como algo a ser administrado por una idea de la razón en nombre de la tolerancia y la estabilidad social, sino como susceptible de convertirse en parte del mundo común. Es este rasgo del juicio reflexionante, lo que hace de esta forma de discernimiento no sólo una capacidad fundamental para afrontar conflictos morales y políticos, sino también un modelo, potencialmente emancipatorio, para el ejercicio de la deliberación crítica en la búsqueda de la justicia.

Atendiendo a esta lectura de los juicios reflexionantes, resulta pertinente vincular la posibilidad de juzgar poniéndose en el lugar del otro con la justicia, por medio de la amistad cívica. Recordemos que, siguiendo a Aristóteles, los amigos tienen en común una muy básica y tosca visión de lo que es justo. Así, la amistad cívica recupera nuestra inserción en un mundo común, compartido. Esta inserción se hace explícita a través de la noción, recuperada de Kant, de *sensus communis*. Al mismo tiempo, nos abre a la posibilidad de pensar sin perder lo que nos hace únicos, lo que nos distingue de aquellos con los que compartimos juicio.

El vínculo de la amistad cívica con la capacidad de discernimiento, me permite ofrecer una lectura de Arendt alejada del neoaristotelismo. Es cierto que el libro *La condición humana* (*Vita activa* en la versión alemana de 1960) supuso un debate en Alemania caracterizado por el redescubrimiento de la actualidad del pensamiento ético y político de Aristóteles y, con ello, la aparición de posturas neo-aristotélicas. Efectivamente, Arendt compartiría con este planteamiento la intención de rescatar la acción del hombre de la cosificación padecida en la época moderna y el rechazo a las concepciones positivistas de la filosofía política para comprender la acción humana. Sin embargo, ella rechaza claramente la recuperación de una dimensión normativa tanto en las actuaciones éticas como políticas. «Nunca en Arendt se encuentran afirmaciones sobre el contenido de la “vida buena” y sobre la especificación del “bien común” que se debe perseguir».³⁸

En este sentido, la vinculación de la amistad cívica con el juicio político muestra cómo el juicio reflexionante en política no es un asunto de compasión, ni de emoción. Tal como Arendt señaló en las reflexiones vertidas en *Eichmann en Jerusalem*, el juicio político es asunto de justicia. En el Post Scriptum, ella se plantea cómo pudieron distinguir lo *justo*

³⁸ Cf. Simona Forti, *Vida del espíritu, tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 34-36.

de lo *injusto*, aquellos que fueron capaces de oponerse al régimen totalitario nazi. Arendt reflexionaba entonces de este modo:

[...] las máximas morales determinantes del comportamiento social y los mandamientos religiosos —«no matarás»— que guían la conciencia habían desaparecido. Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas.³⁹

Es este rasgo del juicio reflexionante —la falta de normas, reglas o principios establecidos *a priori*—, lo que hace de esta forma de discernimiento una capacidad fundamental para afrontar conflictos morales y políticos. El juicio reflexionante, en tanto modo de pensar representativo, es la forma de pensamiento político por excelencia. Y se sostiene en una actitud moral de respeto al otro y de reconocimiento mutuo.

La noción de *philia politike*, amistad cívica o respeto, constituye, pues, la condición de posibilidad de nuestros juicios políticos. Y son éstos, junto con nuestras acciones y discurso, los que nos permiten constituir el espacio público.

³⁹ H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2003, p. 175 [trad. de H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on Banality of Evil*, Nueva York, 1963].

AMISTAD CIUDADANA: EL SENTIDO DE LA FRATERNIDAD EN LA POLÍTICA

Claudia Galindo Lara

Sin fratria, sin ley, sin hogar.

Homero, *Iliada*

El concepto olvidado

De la tríada de categorías surgidas de la Revolución francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad, dos han persistido al paso del tiempo e incluso se han fortalecido, más allá de proceder de uno de los movimientos políticos más importantes de la historia. Libertad e Igualdad se elevaron como principios políticos incuestionables y se transformaron en aspiración a arribar para todo régimen político, así como bandera de numerosos movimientos sociales y sostén de todo tipo de pactos de origen. Mientras que la idea de Fraternidad siguió otro curso en su desenvolvimiento, se convirtió en la hermana pequeña de los otros dos y resultó relegada hacia aspectos religiosos o sociales, en detrimento de su contenido político.

Asimismo, mientras de las ideas de Libertad e Igualdad se derivaron toda suerte de corrientes filosóficas e históricas, la Fraternidad no generó tradición filosófica alguna. Es más, pocos diccionarios de filosofía política consideraron pertinente incluirla. En este sentido, habría que preguntarse cómo, a pesar de haber sido el lema de 1789 y haber sido cargado de significado republicano en 1848, se diluyó su sentido. ¿Cuál fue la razón del vaciamiento de sentido político de este término, así como su olvido en la práctica? ¿Cuáles fueron las razones de este olvido y porqué, aún cuando en determinados momentos ha tenido cierto protago-

nismo, ha sido relegado en los debates y poco ponderada su relevancia en la experiencia política?

Genealogías

Si bien el origen del término no se rastrea en la Ilustración, sino que, más bien, allí se hace público y se recupera como bandera, podemos encontrarlo desde la idea de Fratria, cuyo principio se remite a la idea de cooperación social voluntaria. El concepto Fratria es primitivo, en el sentido de aliarse frente a los peligros que encarna el dominio de la naturaleza y la mera supervivencia. La Fratria parte de que el ser humano tiene hermandades elegidas, no consanguíneas, que combaten la precariedad del actuar individual y, a través de la pertenencia a un grupo, busca superar limitaciones personales y llevar a cabo empresas en común.

El origen del término remite a la idea de hermandad y, en este sentido, es recuperado por la religión cristiana, en donde todos son hijos de Dios y, por tanto, hermanos, en un símil de una gran familia unitaria. También, en algunos casos, remite a agrupaciones secretas, cofradías, camarillas, que tienen como finalidad la ayuda mutua y el compromiso de pertenencia a un grupo que se sustenta en valores, códigos y reglas compartidas. En su acepción femenina se recupera como sororidad, es decir, *soeur* o hermanas, que es sostén de algunos grupos feministas. Hermandades que por antonomasia excluyen a otro frente a la reafirmación de sí mismos y que no surgen con finalidad política, aunque en ocasiones pueden transmutarse en grupos de presión o de interés, cuando tienen alguna demanda que negociar o expresar. Esta metáfora surge de la calca de la familia biológica y se sustenta en la horizontalidad que rige en la relación de hermanos, de ayuda mutua y colaboración, como ideal a alcanzar. Cabe destacar que las hermandades no se plantean la connotación negativa de familia. Es decir, el caso Rómulo/Remo, por ejemplo, ni la eterna rivalidad entre hermanos. Tampoco se discute su posible trasfondo de defensa frente al padre abusador o de rivalidad por la atención y el amor de la madre. Se entienden como lazos que fortalecen y que en ocasiones se tornan secta, que mediante la secrecía mantiene vínculos de fortaleza frente a las amenazas del exterior.

En su segunda acepción, Fraternidad remite al sentido político de amistad cívica o amistad ciudadana, que constituye un vínculo legitimador de la comunidad frente al poder político, o bien, defensa de los

miembros más vulnerables de la sociedad frente a los excesos del poder institucional. La presencia de la Fraternidad es, en este sentido, garantía cívica del buen desempeño de la República y, por tanto, sería un engranaje fundamental para limitar los desbordamientos del poder y defender los principios que dieron origen al pacto constitucional.

El porqué del *revival* de la amistad ciudadana

El ideal de Fraternidad ha sido despojado de su peso específico sólo en sentido político, mientras que en sus otras dimensiones, al parecer, goza de cabal salud. Habría entonces que rastrear las razones referidas al poder, que han llevado a la falta de brillo y de uso de este concepto, así como tratar de explicar el porqué del reciente interés en algunos teóricos por resituarlo en el centro de las discusiones (Arendt, Bauman, Morin, por mencionar algunos).

Cuestionarse por el lugar más central que el concepto debería ocupar tanto en la teoría política contemporánea, como en la configuración de la democracia y de las relaciones sociales, lleva al asunto ineludible de la crisis asumida de la política en el mundo moderno, y nos conduce a pensar también que parte del retiro de los individuos de los asuntos referidos a la política, ha ido acompañado de una atomización con respecto a los otros. Su rescate parte, por tanto, de la necesidad de superar una concepción centrada sólo en los derechos individuales y de escaso compromiso de los individuos con las instituciones, para pasar a una revitalización del sentido de lo público y de la justicia social.

Se generaliza, pues, la búsqueda y la reconquista de espacios públicos que se han visto diluidos en un individualismo recalcitrante que atomiza y «pierde» al ciudadano. De forma derivada, quedan expuestos a la luz pública temas que obligan a la aparición de políticas más flexibles, sustentadas en acuerdos y negociaciones. Se apela con una energía creciente a la apertura, y a la mayor publicidad posible. Esto exige, por tanto, reformulaciones importantes no sólo en la manera en que se ejerce el poder, sino en la forma de comprender a la política. La realidad de hoy impide la permanencia del debate sobre «el empobrecimiento de la teoría política», por el contrario, conduce a una necesaria revitalización de la misma.

Adicional a la emergencia de nuevas claves para interpretar una realidad cada vez más enigmática, presenciamos la reconfiguración de elementos: la política se construye ahora a partir de formas que de manera

obligada tendrán que estar a la altura de los tiempos. Cualquier diseño tiene que contemplar la presencia de identidades cambiantes que obligan al respeto a la diversidad. En este punto, asistimos a una redefinición del ideal de ciudadano, que se transforma de acuerdo a los tiempos y exige, por tanto, formas más creativas de entender y de hacer la política, y aquí la reformulación del ideal de amistad ciudadana cobra especial sentido.

La privatización de lo público por parte de los políticos profesionales y la falta de convicción del significado de ésta por parte de la ciudadanía, han conducido a la pérdida de su antigua primacía, y los postulados centrados en un ideal de ciudadano activo, involucrado, comprometido con valores cívicos, han perdido centralidad. Son tiempos en los cuales, a causa de su merma permanente, la presencia de la política ha sido desterrada de las vidas de una parte importante de la población.

La reacción está marcada, entonces, por un desvirtuamiento de los canales institucionales y la apelación a formas sustitutas, o bien, por un redimensionamiento dentro de los canales tradicionales, hasta un repliegue al espacio privado y, aún más, íntimo de las personas, en perjuicio de formas más comunes o de amistad política.

Al permanecer «fuera» del ámbito político (sea por «insuficiencia» del Estado para resolver demandas, o por un alejamiento de todo aquello que remita a la política), los ciudadanos ponen en cuestión la finalidad misma de la política y su posible futuro. Así, las preguntas acerca del sentido de la política y sobre cómo habrá de reconfigurarse el ideal de ciudadano en un mundo cada vez más cambiante se colocan en el centro de la discusión.

La crisis de la política plantea hoy diversas interrogantes que van desde la posibilidad de rehabilitación de la misma, hasta el auge de formas totalmente nuevas para su desenvolvimiento, o la recuperación de antiguos principios que le conferían dignidad. En todo caso, cualquier posibilidad de «rescate» de la política parece pasar por la necesidad de restaurar o reformular su sentido. En ambos casos, la propuesta pasará obligadamente por la recuperación de su sujeción a una permanente mixtura con otras alternativas y su degradación a los designios a los que se le ha sujetado (Cerroni, 1983: 11).¹

¹ El autor señala que como resultado del «sometimiento» de la política a otras áreas, ésta ha resultado dañada y ha sufrido un «empobrecimiento» al ser acompañada por una «pragmatización» a causa de la decadencia de los valores públicos y por la preponderancia de lógicas de poder en la competencia política.

La presencia de la política dentro de la vida de los individuos ocupa un lugar subalterno, dado que es sometida a los designios del mercado, el espectáculo, la burocracia² o los regímenes de verdad (la pretensión de cientificidad de la política) que ponen en entredicho su capacidad para otorgar sentido a los actos humanos. La política no solamente se coloca por debajo en la elección entre otras alternativas, sino que en este paso transforma la riqueza de la experiencia. Podrá mudar a política espectáculo o política mercado, lo que interesa es que de ninguna manera se está apelando a los atributos que le otorgaron su pleno significado.

Como contraparte a este desolador diagnóstico, se observa la firme presencia de una suerte de «subalternidad», que apela al reconocimiento de la diversidad dentro de un orden político hegemónico existente.³ Hay cada vez mayores y más diversas demandas, que articulan de manera diferente lo público y lo privado, que conducen a nuevas prácticas ciudadanas y remiten a un nuevo tipo de civilidad. Ciudadanos que hoy son capaces de mantener un propósito común y una acción mutuamente referida.⁴ Esto llevaría a remitirse a un realce de los vínculos entre las personas, es decir, a una suerte de renovación en el ideal de amistad cívica.

Felicidad pública y amistad ciudadana

Apelar a una renovación del ideal de amistad cívica, como línea conductora de la recuperación de la política y de prácticas democráticas robustas, pareciera, en algunos casos, ser la única salida. Para Bauman, la política debe tener, entre otras cosas, la finalidad de que las personas alcancen la felicidad y, para ello, los individuos tienen que ser «libres, iguales y fraternos» (Bauman, 1999: 187). La felicidad, en este sentido, va ligada al ideal de amistad cívica, y si bien es búsqueda personal, tiene una referencia al espacio público.

No es posible alcanzar la felicidad en un sentido individual, mientras se vive en una sociedad socialmente infeliz y, en este sentido, habrá que

² Ver el argumento sobre «la dictadura de los expertos» en: Escalante Gonzalbo (1992: 64-65).

³ Los ciudadanos encuentran sus propias formas de expresión, como respuesta ante un poder que lleva a cabo negociaciones privadas y un Estado que cada vez en menor medida da muestra de requerir a la sociedad para gobernar.

⁴ Para una discusión amplia ver: Barber (1984), en particular el apartado “Politics as a way of living”, p. 117.

recuperar conceptos ligados a la amistad política, como son la comprensión, la solidaridad, la compasión, contenidos en el ideal de fraternidad.

Este retiro de los asuntos públicos, característico de nuestros días, ha trasladado el concepto de felicidad hacia el ámbito privado y a la defensa de las libertades civiles en detrimento de la participación pública. El poder se ha centrado en la obligación de asegurar la vigencia de los derechos individuales de personas centradas en la maximización de sus intereses individuales, mientras que el marco legal no ha promovido suficientemente la virtud ciudadana y las preocupaciones por causas colectivas. Las democracias de masas enfrentan, además, otro problema: son absorbidas por los intereses económicos y administrativos, lo cual involucra aspectos relativos a relaciones basadas en el interés, la autoridad y, aún, la corrupción.

Antes que Bauman, Arendt ya había retomado la *eudeimonia* de Aristóteles. La aparición pública remite al encuentro con la «felicidad pública» lograda a partir del encuentro con los otros. El actuar concertadamente con los demás constituirá el verdadero contenido de la vida política, que estará cimentada en «la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal» (Arendt, 2003: 277).

El espacio público es un espacio de aparición que es revalorizado como expresión de la amistad ciudadana, que es entendida a partir de un giro interesante: no es amistad íntima o privada, es una relación donde se hace manifiesta la necesaria distancia entre las personas, distantes de pasiones y dolores privados, y ajenas a la idea de comunión o amor. Es el correcto balance entre distancia (*in between*) y mundo en común.

Por esto es que para Arendt «la vida pública tiene un valor propio y distinto, tiene su moralidad, sus normas vigentes (...)» (Escalante Gonzalbo, 1992: 33), con el énfasis puesto en la virtud de los ciudadanos y un bien público más allá de los intereses de los particulares.

¿Pasiones privadas o pasiones públicas?

La idea de amistad pública en Arendt puede entonces ser sintetizada como sigue. Parte de su división tajante entre el mundo privado y el público. El privado se caracteriza por la desigualdad y la ausencia de distancia para dominar la violencia, mientras que el público se define por la

igualdad política y la distancia. Por tanto, las personas tendrán pasiones privadas y pasiones públicas. Mezclar las pasiones privadas en público lleva siempre a la catástrofe. La compasión, la piedad o el amor por los sufrientes, llevan a un pozo interminable de resolución de necesidades (Revolución francesa, Revolución mexicana, etcétera). En la vorágine de las pasiones y la seducción de los momentos de emergencia, permanece inalterable la dicotomía de Arendt entre los ámbitos privado y público. Su idea de la política quedará dentro de este trasfondo definido por las partes íntimas y aquellas que deben ser objeto de publicidad: lo recóndito y lo que pertenece a la luz pública representa la correcta distancia entre las personas. En el ámbito íntimo se diluye la distancia, mientras el público requiere medida en la proximidad. Esto demuestra que no existe el amor en política. Los ciudadanos comparten un mundo en común que requiere, para preservar una amistad ciudadana, revestir la política con pasiones públicas, como la aparición, el gusto por la participación, la virtud cívica, pero no el amor. Según Arendt, esto se logró en la Revolución americana y permitió la construcción de acuerdos y pactos.

El impulso de los norteamericanos hacia la acción estuvo además sustentado en el «logro de la felicidad» (*pursuit of happiness*), que para Arendt puede ser alcanzada únicamente a partir del intercambio de opiniones con los iguales. Ella presenta a la sociedad norteamericana como una mixtura uniforme que logró una envidiable organización gracias a la igualdad en términos materiales y a un ideal de amistad pública bien fundado que para su mantenimiento requirió de suma cautela, es decir, mantener la distancia, la amistad ciudadana por un objetivo común y evitar el farrago de las pasiones interiores.

Pensar la amistad cívica ligada a la felicidad pública en nuestros días, como elemento revitalizador de la democracia, nos enfrenta a varios problemas. La posibilidad de felicidad pública pasa por la creación de espacios en los cuales la gente participa por convicción propia y esto va ligado a la convicción de que las cosas pueden cambiar para ser mejores a partir del esfuerzo colectivo. Esto le confiere un toque de alegría al ideal de amistad ciudadana, el cual, sin embargo, pocas veces se logra. Uno de los puntos fundamentales del ideal de amistad ciudadana es que está sustentado en la confianza mutua y en la conciliación, ambos, elementos muy difíciles de perdurar en la acción política, donde predominan las traiciones y los intereses privados. El común acuerdo y la ac-

ción mediante promesas, pactos y compromisos mutuos es fundamental, pero muy pocas veces logrado.

La amistad cívica encarna el principio de reciprocidad y el «poder de la confianza», como lo denominaba Adams, que, sin embargo, generalmente es traicionado en una visión instrumental de la política, que es predominante.

El sostén de la amistad pública tiene, además, un referente a futuro, es decir, se convierte en lazos y conexiones pactados, esto con la idea de que este poder de la promesa haga perdurar los frágiles hilos que sostienen la amistad política. Leyes, constituciones, tratados y alianzas que en última instancia derivan de la facultad de prometer y mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro.

Así, apelar a la moral de los individuos como garantía de una cierta previsión y fiabilidad respecto a su conducta futura, constituye un lazo muy débil como sostén de la amistad pública, principalmente en escenarios políticos donde los intereses económicos generalmente se superponen al ejercicio de la política.

Dada su fragilidad, es probable, entonces, que la amistad ciudadana sólo pueda ser rescatada por su despliegue en «momentos» de la política, es decir, en la no-soberanía, como en las protestas, los movimientos sociales, las transiciones políticas, por tanto, fuera del ámbito institucional y en organizaciones condenadas a la desaparición, donde, por ambiciones e intereses, sus principios se desvirtuarían. El logro de la libertad y felicidad públicas y la amistad ciudadana en el mundo moderno, estarán, por una parte, sometidas a numerosas exigencias para su conservación y, por la otra, condenadas a una fragilidad extrema.

Además, la responsabilidad ciudadana, entendida como una especie de compromiso hacia la política, quedará ligada a la idea de «amistad ciudadana» que atempere la posibilidad de no estrechar vínculos que muestren sentimientos y «hábitos del corazón».

A diferencia de Bauman y Arendt, que rescatan la fraternidad como elemento inherente al despliegue de la política, Edgar Morin la ve más hobbesianamente, como la única salida ante el miedo a la vuelta al estado de naturaleza. Para él, una comunidad fraterna es el único paliativo «ante el miedo a nosotros mismos» (en Masson y Pierot, 2013). Para él, hay que recuperar el sentido original del tríptico Libertad, Igualdad, Fraternidad, pero, principalmente, esta última como vía para superar la indiferencia política y «vencer la enemistad».

Hay entonces un señalado vínculo entre la responsabilidad y las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la «vida buena» en el despliegue de la amistad cívica. En este aspecto, se resalta la posible dimensión de los movimientos de ciudadanía resistente, puesto que en ellos aparecen articulados la pluralidad, la diferencia y la amistad pública, que circunscritos al marco institucional, apuestan a una especie de «politicidad de la conciencia». Es, por tanto, en este diseño, donde se ubica el compromiso ciudadano con los asuntos de competencia común y cuya eficacia será leída en la medida en que enfatizan temas de interés común, convocan a movimientos por *issue*, o bien, otorgan visibilidad a asuntos tales como, por ejemplo, la posibilidad de volver público algo antes considerado asunto de competencia privada, y, en este sentido, a partir de formas germinales, «renuevan» la política.

Sin duda, la recuperación de una ciudadanía definida en nuevos términos (más fraternos) constituye un hilo conductor que permite reflexionar sobre la reconstrucción del orden político y nos da la posibilidad de vislumbrar mecanismos de innovación política más allá de una probable simplificación electoral de la democracia, a pesar de su fragilidad y precariedad.

Fuentes citadas

- ARENDET, Hannah (2003), *Entre pasado y presente. Ocho ejercicios para la reflexión política*, Barcelona, Paidós.
- BARBER, Benjamin (1984), *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, California, University of California.
- BAUMAN, Zygmunt (1999), *En busca de la política*, Buenos Aires, FCE.
- CERRONI, Umberto (1983), *La Política*, México, Siglo XXI.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando (1992), *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México.
- MASSON, Paule y Jean Paul Pierot (2013), “Entrevista a Edgar Morin”, *El Correo*, 12 de agosto.

DEMOCRACIA Y FRATERNIDAD. DIFICULTADES, DESEOS Y TENSIONES

Víctor Hugo Martínez González

El nombre de este libro, *Las formas de la fraternidad*, establece un justo e irreductible plural. Es cierto: la fraternidad no posee una sola forma ni sus variantes definen un mismo sentido. Contra el deseo de que la fraternidad sea un elemento constitutivo de la democracia, su pluralidad incluye reflejos hostiles y a veces destructivos de aquélla. La fraternidad sostiene así con la democracia una relación tensa.

La tensión a la que aludo es reconocida por distintos esfuerzos teóricos interesados en mantener la conveniencia del vínculo democracia-fraternidad a pesar de su dificultad. Tratamientos conceptuales de la democracia a partir de un enfoque alternativo, o propuestas de la fraternidad como amistad cívica o imperio de la ley, procuran acercar los universos diferenciados de la democracia y la fraternidad. Por distintos motivos, estos u otros empeños no consiguen anular la tirantez y confirmar un vínculo armonioso e inobjetable.

En este artículo ensayo algunas razones del por qué esta tensión no ha podido superarse. Intuitivamente destaco diferentes tipos de causas, que así como obstruyen una relación fluida entre la democracia y la fraternidad, paradójicamente también provocan que los deseos de vincularlas no desaparezcan, preservando así una tensión en grados y muestras cambiantes. La no concreción de la democracia como un régimen que empíricamente no violente sus principios, es una causa de estas tensiones. La

fraternidad, entendida usualmente como un valor sublime rayano en el mito, es otra raíz de esta tensión.

Para dotar de contenido mis conjeturas, estructuro este ensayo en cuatro momentos que analizan los conflictos entre la democracia y la fraternidad. De maneras 1) conceptual, 2) histórica, 3) institucional y 4) expresiva, estos apartados ahondan en las dificultades que tensionan, pero también infunden, el deseo de una democracia fraterna.

Dos universos conceptuales

Como proyección de un horizonte normativo, a decir de Pierre Rosanvallon (1999), la democracia es un concepto definido por el valor de la igualdad política; por la aspiración de una igualdad jurídica ante el Estado. Avanzada un siglo antes de la Revolución francesa que Rosanvallon refiere, la teoría liberal de la democracia sería desde entonces acompañada por la demanda de una sociedad de iguales. La idea de una serie de individuos indistinguibles en sus derechos frente al Estado conforma, hasta ahora, la figuración moderna de la democracia. Una democracia de individuos que componen un pueblo no homogéneo, ni orgánico, ni natural, sino de individuos autónomos (Rosanvallon, 2004). Esta igualdad abstracta, por ello justamente política, reclama una desafiante premisa de anonimato en virtud de la cual el Estado debe ser ciego a las inevitables diferencias económicas, culturales o de cualquier especie entre los individuos. Éstos, impelidos a un trato político entre sí, quedarían obligados a relacionarse «como si iguales fueran», aunque el plano fáctico de sus vidas niegue esa ficción.

Dentro de su constitutiva abstracción, la democracia pretende la universalidad: que nadie, independientemente de sus muchos o pocos recursos o talentos, esté fuera de una relación igualitaria consagrada en lo jurídico. Que las leyes sean las mismas para todos. Esta radicalidad del proyecto democrático tendrá oposiciones. La teoría del viejo régimen, jerárquico, aristocrático, de leyes diferenciadas según la estructura social, resulta un universo enemigo de la serie anónima. Contra el número democrático y la regla de la mayoría, distintos sistemas teóricos objetarán la pérdida de calidad a manos de una agregación mayoritaria que no garantiza una razón cualitativa. Estas resistencias al nuevo orden no serán sólo de los estratos privilegiados. Entendiblemente, otros grupos también recelarán de la abstracción universalista contraria a la pervi-

vencia de lazos parciales, corporativos o pre-políticos que daban un cierto orden a la vida.

La construcción de un Estado moderno supondrá redefinir lo social a partir de categorías políticas y universales. En muchos sitios, esa reconstrucción social está aún lejos de culminarse. Donde en apariencia el proyecto avanzó, muchos universos conceptuales y empíricos de la fraternidad tradicional y no política fueron contextualmente refuncionalizados. A fines del siglo xx, literaturas sociológicas y politológicas validaban esos lazos a partir de la necesidad de cierto neocorporativismo indispensable para comunicar al Estado y la sociedad (Luna y Pozas, 1992). Si a últimas fechas la literatura enuncia otras formas vinculantes (gobernanza, redes, consejos consultivos), el cambio bibliográfico no equivale a la desaparición de grupos cuyo comportamiento conserva arraigadas inercias. Para Rosanvallon, esta capacidad del proyecto democrático de reconfigurarse a partir de la admisión instrumental de lo que en teoría sería inaceptable, constituye uno de los grandes dilemas de la democracia. Se trata, en sus palabras, del enfrentamiento entre los principios filosóficos (abstracción y universalidad) y sociológicos (condiciones reales de la sociedad) de la democracia (Rosanvallon, 2006).

¿En qué consiste la oposición conceptual de la fraternidad a la democracia? Dicho hasta aquí, que la democracia se define como un régimen de ciudadanos libres, iguales e indiferenciados, ya puede intuirse la extrañeza que esto supone ante relaciones sociales anudadas por el valor de la fraternidad. Para decirlo rápido: si la fraternidad implica la empatía necesaria (mucho, excepcional) para tratar al otro como si un hermano fuera, su esencia exigiría: *a)* realizarse en el universo de lo privado, donde la familia, la pareja, las amistades o las obsesiones íntimas pueden alcanzar ese tipo incondicional e irracional de trato; *b)* concretarse siempre de modo parcial, circunscrito, exclusivo o elitista, pues se consigue ser fraterno sólo a partir de la distinción de un restringido grupo que merecería esa devoción. Resulta así difícil no ser más empático con unos que con otros, más fraterno con quien ha sido distinguido, querido y electo entre el inabarcable conjunto de la humanidad. «Amigos/nada más/el resto es selva», sentencia un poema de Jorge Guillén.

La fraternidad integra poderosa y efusivamente, ahí su gracia. Pero para ello, su condición lógica está dada por un momento de clausura, por la necesidad de estrechar a costa de excluir. El guiño fraterno de «Prójimo prójimo», usado por Mario Benedetti en su poesía para apelar a un trato de hermandad indiscriminadamente extendida, es una arenga que

rebaja las fronteras ajustadas e intensas de la fraternidad. «Fraternidad universal», si de fraternidad sublime y absoluta hablamos, constituye lo más cercano a un oxímoron. Intentos de reunir estos contrarios, de coagular lo que conceptualmente tiene orígenes y dimensiones diferentes, existen desde luego; pero el común denominador de estos empeños, la requisición de la cual no pueden aislarse, es el relajamiento de los contenidos de la fraternidad. Su traducción, loable pero imperfecta en variantes como la amistad cívica o la solidaridad republicana, revelan y confirman las tensiones de la fraternidad con el imaginario abstracto de la democracia. Esta antinomia conceptual, hay que advertirlo, no inmuniza a la sociedad moderna de desarrollos híbridos en los que Estados inconclusos y formas no democráticas de fraternidad conviven e imbrican lo público y lo privado.

Concluyo esta parte con un argumento más de la tensión que intuyo. Los metodólogos llaman a éste «la falacia ecológica». Para que los partidos políticos puedan ofrecer democracia, éstos deben ser primero organizaciones democráticas en su seno. Para que una democracia sea genuina, todos sus ciudadanos deberán ser demócratas. La falacia consiste en obviar que estos enunciados están ligados por un deseo normativo que la realidad empírica rebata. Esa falacia suele aparecer en reivindicaciones de la democracia fraterna. Contra el anhelo de que en una democracia los individuos tengan entre sí consideraciones de fraternidad, un régimen moderno y democrático no precisa como condición *sine qua non* la abundancia de estos lazos de hermandad. Pareciera poco, pero la democracia requiere de algo menos grandioso: de relaciones sociales, que por asimétricas que sean en el orden económico o cultural, se abstraigan de esas diferencias empíricas para sostenerse en un plano abstracto de igualdad jurídica y política. Ciudadanos atentos a sus gobiernos, estrictos con su rendición de cuentas, podrían, sin que la fraternidad sea para ello forzosa, romper con tradicionales clientelas sometidas y reverentes.

A partir de los universos conceptuales de la democracia y la fraternidad, acentuados aquí en sus diferencias, podría pensarse en un vínculo normativo en el que la fraternidad fuese entendida como una virtud extralegal, un *plus* ético que los individuos nos concedemos para tratarnos y conocernos de modo más cálido, humano, digno. Desgraciadamente, inscrita en el núcleo mismo de la fraternidad la reproducción de las diferencias, el deseo extrajurídico de una relación no custodiada por el Estado, liberada a la hermandad que podría reconciliarnos, es una apuesta sujeta a demasiadas expectativas, contingencias y resultados casi siempre contraproducentes.

Trayectos históricos

Para ensayar los trayectos históricos diferenciados de la democracia y la fraternidad, me resulta útil recoger planteamientos de algunos historiadores y politólogos. Me interesa de ellos una idea: históricamente, la construcción del Estado moderno, y después de la democracia como régimen de gobierno, no se corresponden con los relatos idealizados de: 1) un Estado formado según el tipo ideal weberiano; 2) una democracia ganada casi exclusivamente por las luchas populares. Contra esas imágenes, que por su carga épica favorecen un heroico enlace entre democracia y fraternidad, algunos datos vuelven el asunto más complejo y menos esquemático. Por ejemplo: *a)* el Estado weberiano, entendido heurísticamente como un tipo ideal, implica que ningún Estado real ha conseguido realizarse como un ente articulado, concentrador de toda la fuerza y las finanzas públicas, legítimo, con un servicio civil de burocracias y autónomo de la sociedad y sus presiones (Migdal, 2011); *b)* los trayectos de construcción estatal y de apertura democrática, si bien influidos por las demandas populares de inclusión de las clases sociales marginadas, fueron condicionados, a su vez, por decisiones estratégicas de elites que vieron en la democracia una forma no peligrosa de regular los conflictos sociales (Tilly, 2004); *c)* los imaginarios conceptuales de la democracia, alguna vez divididos y enfrentados a partir de una versión constitucionalista-liberal y otra popular-jacobina, terminaron por agotar esa pugna una vez que la propuesta constitucionalista se impusiera (Costa, 2012; Mair, 2013); *d)* la fraternidad, ubicada como hecho histórico en la Revolución francesa, fue un movimiento sectorial de rabia y protesta de los *sans-culottes* y no el mito de la hermandad universal con el que se después se la representaría (Darnton, 2010).

Históricamente así, en el plano de lo que los ideales y los deseos se han visto comprometidos, la democracia y la fraternidad no parecen converger en una sola dirección. Estas disyunciones no responden sólo a accidentes o infortunios. En el origen mismo de la democracia y la fraternidad, los objetivos fueron distintos. Conceptualmente, mencioné ya, la apuesta de la democracia era por una universalidad. Esta proyección, vemos ahora, racionalmente fue alentada por elites con motivos fundados para creer y corroborar que incluso en la igualdad política, sus posiciones se verían reforzadas. Fue la derecha ideológica inglesa, por ejemplo, la que más empujó por la universalización del voto (Tilly, 2004). En Estados Unidos, rastrea Bernard Manin, los federalistas pre-

vieron que el voto de las clases pobres sería en apoyo de sus empleadores y de los propietarios (Manin, 1998).

El descubrimiento de la democracia moderna como una república representativa, que irónicamente abjuraba de llamarse democracia, es un hecho histórico que no impide del todo la concreción empírica de la igualdad jurídica, pero sí, por causas entendibles, mantiene abierto el deseo de un brío, un revulsivo, un raptó de fraternidad que revolucione ese sistema. En tiempos modernos, los movimientos sociales suelen encarnar ese afán. Politizar lo que el sistema institucional ha dejado de lado es, sin duda, una incontestable justificación para la permanente recreación de estos movimientos. Sobresale en ellos la búsqueda impetuosa de fraternidad, que la democracia constitucional intenta pero no termina de materializar en leyes que modelen efectivamente un orden social colmado de costumbres, violencias y significados de vida no asimilables a un proyecto igualitario. Suele pasar que estas fraternidades contemporáneas den otra vuelta de tuerca a su tensión con la democracia. Volveré sobre esto en el último apartado.

La problemática institucionalización

Si el Estado moderno es una difícil e incompleta construcción histórica, pensar al Estado inserto en la sociedad, afectado por las imágenes, prácticas y moralidades que socialmente tienen un sentido compartido, es una visión analítica útil para encuadrar su capacidad para fundamentar la democracia. La correlación entre fortaleza estatal y profundización de la democracia ha sido demostrada por Charles Tilly (1992; 2010) siguiendo inmensas bases de datos para países europeos. Para el caso de Estados Unidos, la existencia de ciudadanos propietarios funcionó también como un antecedente para el régimen democrático. En las naciones escandinavas, Gøsta Esping-Andersen (1999) subraya el papel de un Estado de bienestar universal como una clave para la legitimidad de la democracia. Estado, como construcción histórica y social, y democracia, como régimen de gobierno vinculante entre autoridades y ciudadanos, guardan así una significativa correlación.

La idea de ciertas condiciones estatales y —con ello— socioeconómicas que soporten la democracia, estuvo también en algunos análisis sociológicos que pensaron la democracia en América Latina bajo un fechoado enfoque desarrollista. Sólo recientemente, luego del encanto y

posterior desconsuelo con las transiciones democráticas, ciertas teorías han vuelto a considerar el lugar de ciertos prerrequisitos estructurales para la democracia. Comúnmente, aglutinadas bajo el nombre de «la calidad democrática», estas teorías proponen un estudio diferente de lo que en los manuales marxistas o funcionalistas fue desestimado. Incluso el neoinstitucionalismo, no obstante su fama como una teoría no reduccionista, se ha visto urgido de refinar sus propuestas ante la refutación empírica de que la política pueda estar libre de condicionamientos y resultar entonces la variable explicativa de los procesos y resultados sociales. Instituciones de tipo extractivo, lastradas por el problema de los equilibrios endógenos, han sido ubicadas por los teóricos neoinstitucionales como un diseño que preserva un perjudicial *status quo* (Bizberg, 2015).

Además del Estado, en América Latina, se advierte en los trabajos de Guillermo O'Donnell (2010), hay un importante número de precondiciones estructurales democráticas que brillan por su ausencia. Sin ellas, la democracia no sale de una restringida zona institucional. Aunque necesaria, esta zona es insuficiente para contrarrestar los preocupantes niveles de desafección y escepticismo democráticos. En esa limitada zona, además, el Estado es rehén de grupos de poder y fuerzas adversas al interés público. Con una ineludible perspectiva global, el problema todavía es más intrincado. Aquel Estado nacional que en su época dorada consiguió una tensión (socialdemócrata) entre el capitalismo y la democracia, ha sido desmontado por una política económica neoconservadora. Sin crecimiento económico, incluso los investigadores más entusiastas de la calidad democrática reconocen la decreciente posibilidad de que la democracia sea valorada como un fin en sí mismo (Morlino y Quaranta, 2015).

Estructuralmente así, las condiciones parecieran estar dadas para la progresiva reducción de la democracia. El modelo económico imperante no permite movilidad social, recorta derechos básicos, acrecienta la desigualdad, elimina los espacios de meritocracia y conforma nuevas y más deprimidas clases sociales a partir del cierre sobre sí mismas de elites oligárquicas (Holmes, 2012). La evolución de la democracia por estos senderos regresivos justifica rebeliones contra un régimen que ha dejado de garantizar, ya no que la vida mejore, sino que no continúe empeorando de una generación a otra. Colmadas de molestia, rabia, incomprensión, las reacciones se propagan. La fraternidad, ese valor al que algunos demócratas creen posible satisfacer mediante una cultura de respeto por la

ley, tensiona de este modo su vínculo con una democracia deficitaria y distante de sus promesas. Más aún; nada raro: a la fraternidad se le imputan pasiones y utopías antisistémicas; por ella se desenmascararía a la democracia y otro mundo sería descubierto.

Justificada por la problemática institucional de la democracia, esta invocación de la fraternidad como arma antipolítica o postpolítica merecería un análisis profundo a partir de donde su emergencia termina de ser un reclamo comprensible. Pero la fraternidad, cuando es enarbolada como el recurso emotivo que regeneraría a la democracia, movida por esa irracionalidad que la inflama, es esquivada de los discernimientos cautelosos. Lo que se busca mediante ella no es un resabido conjunto de encrucijadas analíticas, sino una resolución integral, drástica, fulminante. Que la democracia trascienda los conflictos que gracias a ella existen y tienen exposición, es, sin embargo, una meta tan fraterna como desconocedora de las ambivalencias de la modernidad. Estos claroscuros, vistos por Weber y actualizados en las teorías sociológicas de Giddens, Bauman e incluso Žižek, son, a fin de cuentas, uno de los motivos de la periódica, frecuente y tal vez irremontable tensión de la fraternidad y la democracia. Desarrollo poco más esta idea para agotar este apartado.

El proyecto de la modernidad, no bien hiciera visible sus formas de desestructurar el orden tradicional, fue puesto bajo las dudas y ataques de un espíritu romántico, tan moderno como la construcción histórica contra la que se agita. Esta sensibilidad está ya en Rousseau y su melancolía por el mundo perdido. A veces como contracultura, otras como actitud antisistema, esa disposición de los sentidos, alarmada por lo que la modernidad y su razón instrumental transforman, es el reverso de lo que del proyecto se acepta y degusta. En ese campo de emotividad, la fraternidad sobrevive, gana cuerpo, ascendencia, pretende otro mundo, aunque a veces, según condiciones contextuales y contingentes, pueda atraer resultados todavía peores que los que critica. En países donde las condiciones sociales son excesivamente desiguales, la fraternidad puede reproducir (aunque sus deseos sean otros) desigualdades socialmente prefabricadas, inspirada justamente por su propia fuerza grupal o sectorial. La fraternidad en realidades nacionales asimétricas, donde los órdenes sociales son impermeables a la competencia, la meritocracia y la movilidad, haciendo valer sus reflejos corporativos y no universalistas, suele, por ejemplo, recrear premodernas y antidemocráticas sociedades de castas y privilegios diferenciados. Fraternidad, mucha, enérgica y robusta, hay en grupos compactos, cerrados, elitistas. Erigir la fraternidad

como un medio correctivo que compense la ausencia de un Estado universal y fuerte, puede ahondar de este modo la problemática institucional que por otras vías quería resolverse.

Expresividad individual y desarticulación colectiva

La última fuente de tensión entre democracia y fraternidad que ensayo es el cultivo de la expresividad individual y sus breves para reconcentrarse alrededor de un proyecto colectivo. Por «expresividad» aludo a las boyantes ideas que piensan la política a partir del clivaje postmoderno que opone el libertarismo al autoritarismo. Ronald Inglehart (1977) cobró fama académica por titular a este cambio como «una revolución silenciosa» a través de la que la política comenzaría a conjugarse con valores postmateriales. Siguiendo esta misma línea teórica, Russell Dalton (1988) añade que los nuevos valores generacionales fuerzan el declive de la estructuración clasista y religiosa de la sociedad. Individuos libres, reflexivos, inmunes a anticuadas y «autoritarias» identidades sociales experimentarían la insoportable (y nostálgica) levedad del ser, como la llamó Milan Kundera.

En la izquierda política y partidaria, según los análisis de Herbert Kitschelt (1988), esta transformación daría pie a posiciones libertarias deseadas de representarse la vida social a partir de los estilos y realizaciones personales. Pero en ese sueño postmoderno no todo sería miel sobre hojuelas, pues la reflexividad del individuo funciona también como motor de sus presiones y a veces angustias identitarias (Giddens, 1995). Errada en sus propuestas de nueva lucha política, esa izquierda libertaria habría acertado, empero, en entender las demandantes bases culturales de la política contemporánea.

«Individuos críticos» llamó Pippa Norris (1998) a los ciudadanos desconfiados de las instituciones tradicionales como los partidos políticos. Lo que en Norris es asumido como una venturosa noticia, por cuanto ese contingente de ciudadanos inconformes podría profundizar la democracia, en la mirada de Adam Przeworski (2010) recibe una ponderación dubitativa. Ciudadanos críticos que reclaman más democracia, pero sin un conocimiento adecuado del funcionamiento y dinámica de las instituciones de ese régimen, no es, dirá Przeworski, la situación más promisoría. Algo de esa incompreensión, de esa impaciencia o arrebatos porque la democracia se parece tan poco a lo deseable, se forma en las nuevas po-

líticas de expresividad. Por éstas, por el derecho ejercido de imaginar un contraproyecto menos desilusionante, la expresividad democrática incursiona en ocasiones en ideas y programas que desestiman la historia misma por la que la democracia fue hecha. Que la democracia se deshaga de políticos profesionales resulta cada tanto, por ejemplo, una de esas expresividades ingenuas e irresponsables. Que cualquiera pueda ocupar los puestos de autoridad, que los cargos se roten todos entre todos, es un deseo despreocupado por indagar primero si en cualquiera pueden darse las aptitudes y la vocación para tomar esos cargos. La expresividad, no pocas veces evocada como un impulso hacia una forma postdemocrática de gobierno, suele prohiar también la inusitada ilusión de un sistema social sin autoridades en el que no mande nadie. Aunque autoridad y autoritarismo sean diferentes, no importa, qué mundo podría ser mejor que aquel donde no haya que prestar obediencia. Un crítico perspicaz de la democracia, para el que ésta es ya sólo un nombre con falsa reputación, recuerda de modo juicioso que la democracia es sólo una forma de ser gobernado, no una alternativa al gobierno (Dunn, 1996).

A partir de la expresividad, concluyo este apartado, la tensión entre democracia y fraternidad se refleja recientemente en nuevos movimientos y protestas sociales, que parciales, diferenciados e individualizantes como suelen ser, alimentan la conformación de demandas específicas y fraternas que luego de reivindicarse no consiguen ascender a un plano de generalidad donde un proyecto colectivo y universal reciba insumos para su reconstrucción. Cuando se pretende para todos, la democracia entra así en tensión con estas políticas expresivas, identitarias, subjetivas y a veces fraternas en lo que se puede.

Conclusiones

El punto de partida de este ensayo fue un *impasse*. A mi entender, los teóricos institucionales de la democracia, para los que la fraternidad sería un elemento prescindible, se ven cuestionados por los rendimientos actuales de este régimen. No obstante la coherencia que demuestran sus teorías, la realidad empírica de la democracia urge a una revisión. Es ahí donde los creyentes más fervorosos de la fraternidad encuentran en ésta un principio que debiera revalorarse. Enfoques representativos de este ánimo proponen a la fraternidad como un puente que vincule y refuerce el diálogo entre los valores de la igualdad y la libertad. Conceptual y

elegantemente pudiera ser así, pero las formas empíricas y plurales de la fraternidad despiertan dudas razonadas sobre la magia fraterna.

Con este *impasse* en mente, decidí ensayar la tensión en la que la democracia y la fraternidad parecen encontrarse. ¿Dónde residen los orígenes de esta tirantez? En ocasiones exaltada, en otras tanto más calma, esta tensión estaría hecha de universos conceptuales, históricos, institucionales o expresivos a través de los que la democracia y la fraternidad se aproximan, se malentienden a pesar de sus consensos, en ciertos momentos colisionan o incluso se irritan y subvierten la una a la otra.

Transitar de una fraternidad originariamente parcial a otra cuyos espacios fueran universales es, quizá, un dilema de resolución tanto o más difícil como pretender que la democracia funcione sin contar antes con los materiales históricos y estructurales para ello. El inmenso desafío de la democracia consistiría en expandir su régimen y obtener conflictivamente las precondiciones que han estado ausentes. Una fraternidad reflexiva, racional y abstracta, capaz de representarse a la sociedad como un proyecto moderno y de inclusión indiscriminada, resulta ciertamente un reto de igual o mayor dificultad. Privados de las condiciones fácticas que facilitarían una convergencia deseable, los idearios de la democracia y la fraternidad parecen así seguir rumbos fatalmente distintos. Tal vez, sin embargo, estas dificultades, tensiones y deseos de una democracia fraterna, sean sólo otra imposibilidad moderna de forzar la cuadratura del círculo y lograr, porque sería una ficción maravillosa, que los valores no sostuvieran entre sí estas penosas transacciones.

Fuentes citadas

- BIZBERG, Ilán (coord.) (2015), *Variedades del capitalismo en América Latina: los casos de México, Brasil, Argentina y Chile*, México, El Colegio de México.
- COSTA, Petro (2012), “Derechos y democracia”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9 (18), México, UACM, pp. 163-216.
- DALTON, Russell (1988), *Citizen Politics. Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, Nueva York, Chatham House Publishers.
- DARNTON, Robert (2010), *El beso de Lamourett: Reflexiones sobre historia cultural*, México, FCE.

- DUNN, John (1996), *La agonía del pensamiento político occidental*, Gran Bretaña, Cambridge University Press.
- ESPING-ANDERSEN, Gøsta (1999), “La política sin clases”, *Zona Abierta*, 86/87, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, pp. 219-257.
- GIDDENS, Anthony (1995), *Modernidad e Identidad del Yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- HOLMES, Stephen (2012), “Conjura, intriga y corrupción en la teoría democrática”, en Adam Przeworski e Ignacio Sánchez-Cuenca (eds.), *Democracia y socialdemocracia. Homenaje a José María Maravall*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 25-59.
- INGLEHART, Ronald (1977), *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- KITSCHOLT, Herbert (1988), “The rise of left-libertarian parties in Western democracies: Explaining innovation in competitive party systems”, en *World Politics*, 40 (2), pp. 194-234.
- LUNA, Matilde y Ricardo Pozas (coords.) (1992), *Relaciones Corporativas en un Periodo de Transición*, México, IIS-UNAM.
- MAIR, Peter (2013), *Ruling the Void. The Hollowing of Western Democracy*, Londres, Verso.
- MANIN, Bernard (1998), *Los Principios del Gobierno Representativo*, Madrid, Alianza.
- MIGDAL, Joel (2011), *Estados Fuertes, Estados Débiles*, México, FCE.
- NORRIS, Pippa (1998), *Critical Citizens: Global Support for Democratic Governance*, Nueva York, Oxford University Press.
- MORLINO, Leonardo y Mario Quaranta (2015), “The Non-Procedural Determinants of Responsiveness”, en Luciano Bardi, Stefano Bartolini y Alexander H. Trechsel (eds.), *The Role of Parties in Twenty-First Century Politics. Responsive and Responsible?*, Nueva York, Routledge, pp. 331-360.
- O’DONNELL, Guillermo (2010), *Democracia, agencia y estado. Teoría con intención comparativa*, Buenos Aires, Prometeo.
- PRZEWORSKI, Adam (2010), *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*, México, Siglo XXI.
- ROSANVALLON, Pierre (1999), *La Consagración del Ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto Mora.
- _____ (2004), *El Pueblo Inalcanzable. Historia de la representación democrática en Francia*, México, Instituto Mora.

- _____ (2006), *La Democracia Inconclusa. Historia de la soberanía del pueblo en Francia*, México, Taurus.
- TILLY, Charles (1992), *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Madrid, Alianza.
- _____ (2004), *Contention and Democracy in Europe, 1650-2000*, Nueva York, Cambridge University Press.
- _____ (2010), *Democracia*, Madrid, Akal.

SOBRE FRATERNIDAD Y REPUBLICANISMO CÍVICO EN EL DEBATE DEMOCRÁTICO DEL PRESENTE

Ángel Sermeño Quezada

*El comunismo se propuso la insensatez de transformar
al hombre «antiguo», al viejo Adán.
Y lo consiguió. Tal vez fuera su único logro.*

Svetlana Aleksiéovich

El desencanto democrático y la fraternidad

En nuestros días atravesamos por una «epidemia» de desafección política y desencanto ciudadano ocasionada por el mal funcionamiento de las instituciones que sostienen a las democracias representativas realmente existentes y, quizá más grave aún, como consecuencia de dicha desafección y desencanto, experimentamos un agudo sentimiento compartido de desorientación, incertidumbre y vulnerabilidad ante las transformaciones económicas, políticas e ideológicas que definen al «globalizado» mundo de hoy. Dicho de otra y rápida manera, en general los ciudadanos desconfían (con razón) de los políticos; los partidos políticos y sus dirigentes no representan a nadie más que a sus mezquinos intereses; mientras que las instituciones (parlamento, gobierno y administración de justicia) llamadas a gobernar y disciplinar a los poderes fácticos —legales e ilegales— agrupados alrededor del dinero son incapaces de cumplir con esas tareas de gobernabilidad y construcción de un orden colectivo creíble y funcional.¹ Todos los diagnósticos al uso sobre la cri-

¹ Al respecto la literatura especializada es extensa. Van, a título ilustrativo, algunos ejercicios de diagnóstico vertidos al español en los últimos dos años: (Innerarity, 2015) (Mair, 2015) (Cruz, 2015) (Laval y Dardot, 2015) (Honneth, 2014) (Byung-Chul, 2014).

sis de la democracia coinciden *grosso modo* en los indicadores arriba esbozados sin que, como resultado del debate abierto, se vislumbre siquiera el arribo a la formulación de alternativas para enfrentar los referidos desafíos.²

Ahora bien, instalados frente al reto de encontrar o construir soluciones a los dilemas y desafíos encarados se puede elegir (o combinar, pues en mi opinión, no siempre son opciones mutuamente excluyentes) entre dos alternativas. O bien, una alternativa más difícil, optar por construir y proponer respuestas nuevas (conceptos, diagnósticos, soluciones) ante desafíos nuevos; o bien, una alternativa más socorrida, acudir al pasado, al bagaje acumulado de la experiencia atesorada en la historia de las ideas y tradiciones políticas y hurgar ahí esperando encontrar un valor, un principio, una categoría que se vuelva faro orientador para la renovación eficaz de los ideales democráticos en la modernidad tardía. Acudir a esta segunda estrategia no es, como se ha dicho, algo tan inusual. Por ejemplo, al final de la guerra fría y con los cambios provocados a nivel global por la caída del Muro de Berlín emergieron, sucesivamente y con éxito indiscutible, en tanto faros orientadores de la reflexión democrática, venerables (y abandonadas durante muchas décadas) categorías del pensamiento político tales como «sociedad civil» y «ciudadanía» respectivamente. Me parece, en esta línea de reflexión, que algo similar ocurre en estos tiempos, aunque hasta el momento de manera muchísimo más modesta, con el principio o valor de la fraternidad. A simple vista parecería absurdo, banal y hasta ingenuo invocar a la fraternidad —ese principio que nos pide a todos los miembros de la sociedad tratarnos y reconocernos como hermanos— en tanto fundamento conceptual para encontrar respuestas o salidas a los desafíos del presente. Por un lado, tendríamos ciertamente la negación tajante y radical de la posibilidad de la fraternidad. En efecto, si algo caracteriza a los órdenes sociales posmodernos es el debilitamiento y evanescencia del espacio público, proceso que va acompañado por un acentuado predominio del individualismo o, lo que es igual, una agudización de un egoísmo radical tajantemente insolidario. Desde esta perspectiva, la invocación de la fraternidad sería

² Entre la «voluntad de demolición de lo viejo y atisbar algo nuevo», es decir, entre los trabajos que no sólo enfatizan las causas del desencanto ciudadano y la crisis de las instituciones representativas, sino que honestamente intentan ofrecer una solución alternativa, un trabajo que tengo en particular estimación es el de Greppi (2012).

cuando mucho un simple ejercicio de retórica discursiva.³ O, reconociendo la importancia y densidad filosófica y hermenéutica del principio de fraternidad, se puede de todas maneras argüir que «la fraternidad... no parece muy apropiada para estos tiempos, para el lenguaje político actual» (Agra Romero, 1994: 160).⁴

Por otro lado, se encuentran las posturas que reivindican la recuperación del valor «olvidado» de la triada revolucionaria francesa. Es decir, invocar a la fraternidad como parte de un esfuerzo por recuperar los anclajes comunitarios que dan sentido a la vida de los individuos buscando disminuir sus sentimientos de inseguridad. La fraternidad, en este sentido, proporcionaría las bases para un sólido y mutuo reconocimiento en los espacios de pertenencia a los que correspondería cada individuo. «En la historia de la política y de la filosofía, sostiene Ángel Puyol, no han faltado ocasiones en que la fraternidad ha tenido un papel destacado, ya sea adoptando la forma de la amistad cívica o política, la de un vínculo legitimador de la comunidad o la de la solidaridad y la emancipación en beneficio de los miembros más vulnerables de la sociedad» (Puyol, 2014). Con todo, no está de más advertir que esta vuelta a la comunidad ocurre en la mayoría de los casos sobre la base de un sentido excluyente, particularista y, porque no decirlo, desfigurado de la fraternidad. Piénsese a simple vista en el resurgir de los nacionalismos y los sentimientos xenófobos o, al priorizar a la comunidad sobre el individuo, se puede ocasionar la negación de los universales derechos humanos sobre las minorías, algo que acontece cuando se vuelve sobre los pasos de recuperar sentidos comunitarios más primigenios y localmente acotados.

³ «Todos los seres humanos (...) deben comportarse fraternalmente los unos con los otros», reza el Artículo 1º de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948. ¿Es este un simple adorno retórico de tan importante declaración o, por el contrario, constituye un fundado deber exigible de manera universal a todos los seres humanos? ¡Esta es la cuestión en juego!

⁴ En efecto, de acuerdo con la citada autora: «La fraternidad, sea en su versión consanguínea, poetizada o racional, en sus formas suavizadas o violentas, responde a un modelo idealizado, fuerte y emocionalmente cargado, difícilmente sustraible a la lógica de pertenencia. Y más idealizado aún por la falta de un análisis riguroso de la familia que sigue constituyendo un problema para la filosofía política contemporánea» (Agra Romero, 1994: 160). Apelar a los lazos de sangre y de familia para organizar estructuras de acción colectiva profundamente antisociales y reñidas con el derecho y la justicia, no es un fenómeno extraño o del todo marginal en las sociedades contemporáneas. Las organizaciones mafiosas y las pandillas urbanas en sus muchas mutaciones serían ejemplo de este ejercicio perverso de la fraternidad.

Sobre la base de estos referentes contextuales es, pues, que se desarrolla la reflexión en el presente trabajo sobre la posibilidad de recuperar el sentido y el valor de la fraternidad en el discurso democrático contemporáneo. Opino que si los detractores del principio de la fraternidad están en lo correcto, la evolución de la teoría política les dará la razón. Por lo pronto, cabe mencionar que aquellos autores que sostienen que es necesaria la vigencia de la fraternidad para el pensamiento político actual le dan algunos de los usos siguientes: *a)* como fundamento de una renovada justificación para una teoría de los derechos humanos; *b)* como ingrediente exigido intrínsecamente por una teoría de la justicia (base para innovadoras formas de políticas distributivas); *c)* como perspectiva capaz de revitalizar los contenidos emancipatorios de las ideologías de izquierda aparentemente agotadas en el contexto del presente; *d)* como exigencia normativa para las teorías participativas de la ciudadanía democrática; *e)* como virtud cívica republicana necesaria para complementar los diseños institucionales de las democracias poliárquicas; y, por supuesto, también cabe mencionar que la fraternidad ha sido *f)* una constante en el pensamiento católico con particular importancia en la elaboración de su doctrina social (aunque evidentemente este uso de la fraternidad proviene de una tradición conceptual muy diferente a las otras arriba indicadas). Al sintetizar este espectro de posibles usos del principio de la fraternidad hoy tiendo a coincidir con la opinión de Ángel Puyol, para quien: «El estudio filosófico de la fraternidad debe contribuir a superar dos déficits de las actuales democracias: *a)* la enorme dificultad para transformar la concepción liberal de los derechos individuales en una verdadera justicia social que no excluya a nadie de los beneficios y las cargas sociales, y *b)* el escaso compromiso de los individuos con las instituciones que deben hacer eso posible» (Puyol, 2014).

Señalado lo anterior, también debe mencionarse que estos diversos usos de la fraternidad adoptan significados distintos e incluso contrapuestos. Nada extraño en un concepto de la longevidad de la fraternidad que, como otros de similar naturaleza en la historia de las ideas políticas, contiene una inmensa y laberíntica carga semántica y valorativa. En general, sin embargo, el espectro de significados posibles va desde un sentido laxo que la entiende como una suerte de mecanismo subjetivo colectivo que canaliza determinadas actitudes psicológicas y formas de comportamiento que aportarían uno más de los ingredientes de la cohesión social hasta un sentido más sustantivo. Este sentido histórico más profundo de la fraternidad permitiría comprenderla desde una honda perspecti-

va filosófico-antropológica como el fundamento mismo de la socialidad humana. Se trata del significado presente en la noción de *fratía* que no designa los lazos de sangre (familia) sino que apunta hacia más lejos, hacia la existencia de una comunidad ancestral, resultado de la cooperación social y de la conciencia de esa cooperación. «La *fratía* —explica Oriol Farrés Juste— fue uno de los primeros nombres que se pusieron a la relación social basada en la vida y el trabajo en común. El ser humano se hace humano a través de las hermandades primitivas, de la relación con sus semejantes, de la conciencia de fraternidad» (Farrés Juste, 2014).

Ejemplo del primer uso sería John Rawls para quien «en comparación con la libertad y la igualdad, la idea de fraternidad ha tenido un lugar menor en la teoría democrática. Está concebida para ser un concepto políticamente menos específico, que no define por sí mismo ninguno de los derechos democráticos, sino que *canaliza más bien determinadas actitudes mentales y formas de conducta*, sin las cuales perderíamos de vista los valores expresados por esos derechos» (Rawls, 1995: 121; subrayado mío). A su vez, ejemplo del segundo uso es sin duda Aristóteles para quien las instituciones humanas, los valores éticos y políticos sólo pueden provenir de la naturaleza humana y su intrínseca socialidad. Es así como puede interpretarse el conocidísimo fragmento de *La Política*, en donde la *fratía* es invocada en voz de Homero: «por tanto, está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre. Como aquel al que recrimina Homero: “sin fratía, sin ley, sin hogar” (Iliada IX, 63)» (Aristóteles, 2004, 1253a: 117).

Ahora bien, este sentido más profundo del significado de la fraternidad es el que alimenta también su recuperación en el contexto actual por parte de la igualmente milenaria tradición del pensamiento republicano y ello proporciona un criterio de delimitación categorial del presente trabajo. Es decir, en lo que sigue se trabajará, en sus rasgos generales, las evidentes connotaciones políticas de la fraternidad en clave republicana. En concreto serán dos temas a desarrollar. Primero, la lectura republicana de la igualdad política desde el valor de la fraternidad. Segundo, la importancia de la fraternidad entendida como virtud cívica republicana y su conexión con la búsqueda de revitalización de la participación política ciudadana.

La fraternidad en clave republicana

Podemos iniciar este segmento con un rápido recordatorio. Como se sabe, la fraternidad como idea política ingresa en el imaginario político de la modernidad de la mano de la Revolución francesa. Es uno de los tres valores rectores: libertad, igualdad, fraternidad. De los tres valores es, asimismo, el menos estudiado, el más enigmático y también el más malinterpretado. Por otra parte, la manera más apropiada de abordar epistémicamente su estudio es entenderla como una metáfora. Es decir, como una estructura cognitivo conceptual que permite establecer correspondencias sistemáticas entre elementos. En el caso específico de la fraternidad esta es una metáfora que conecta, como nos explica Doménech (2014), el ámbito privado del *oikos* o de la familia con el ámbito público de la sociedad civil y la política. En clave republicana, las connotaciones políticas del uso de la metáfora de la fraternidad apuntan hacia la afirmación de que los ciudadanos de la República «son todos hermanos nacidos de una misma madre». La fraternidad así concebida implica, pues, una defensa de la emancipación y la igual libertad, y se funda en una noción libertaria e igualitaria de la hermandad. Esta manera de entender la fraternidad es la que se recupera en el siglo XIX por parte de la tradición política republicana moderna, a fin de sostener que extender las relaciones de hermandad más allá de la familia hacia el ámbito público no sólo es posible sino también necesario y tiene como objetivo afirmar el principio de igualdad. Se trata de una igualdad entendida republicanamente. Una igualdad que no sólo establece la abstracta igualdad jurídica (como es el caso del liberalismo), sino que busca ensanchar realmente, materialmente, el círculo de los libres e iguales en la sociedad civil. Veamos a continuación a un autor contemporáneo que hace este uso republicano de la noción de fraternidad en el debate democrático de hoy.

En 2004 aparece el libro de Antoni Doménech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. En dicha obra, el autor narra una historia de inclusión y emancipación. Es la historia de la lucha por construir un sujeto político colectivo de raigambre popular y del rol que la fraternidad como argumento juega en dicha construcción. Tal historia pretende ser también un recordatorio. El recuento de un legado de la tradición socialista ya sea a la democracia liberal contemporánea o a la propia reinención de una agenda socialista para el siglo XXI. El siguiente párrafo sintetiza el espíritu de *El eclipse de la fraternidad*:

Este libro es una revisión de la tradición socialista. Narra una historia contada muchas veces, pero nunca desde un punto de vista que trata de entender la tradición socialista como terca continuadora, una y otra vez derrotada, de la pretensión democrático fraternal de civilizar el entero ámbito de la vida social: de erradicar el despotismo heredado de la vieja *loi de famille* —el despotismo patriarcal doméstico, no menos que el despotismo del patrón sobre el trabajador—, y de erradicar el despotismo burocrático-estatal heredado de la vieja *loi politique* de los Estados monárquicos absolutistas modernos. Y sostiene que la lucha sigue viva. Y que el futuro está abierto (Doménech, 2004: 21).

En sus grandes trazos el guion de esta narración afirma lo siguiente: al ser la Revolución francesa al mismo tiempo una revolución burguesa y moderna, es decir ilustrada, encara un doble desafío que consiste en reconciliar objetivos contrapuestos. Por una parte, romper las estructuras sociales jerárquicas del medioevo y, por otra, contener las aspiraciones de las clases populares para ser incluidas en el espacio público y la sociedad civil de la época. La fraternidad se encuentra en el centro de este dilema y contiene en sí misma las contradicciones expresadas.

En efecto, la fraternidad en su sentido medieval no hace referencia solamente a los vínculos de parentesco y de sangre, sino que contiene un sentido social mucho más amplio. Contiene en esencia el corazón sobre el que se sostiene el *ancien régime* europeo. Expresa en realidad relaciones de dominación y dependencia, de subalternidad de todos aquellos integrantes de la célula familiar que dependían en su condición doméstica (al estar atados a algún tipo de servidumbre) de un señor, entendido como *pater familias*. Pero, curiosamente, fraternidad, en su significado moderno, puede entenderse en un sentido radicalmente opuesto. Hermanarse como sinónimo de emanciparse, es decir, liberarse de la tutela paterna. Este es, justamente, el núcleo del programa ilustrado como claramente lo expresó Kant al implicar en su famoso *dictum* «*sapere aude!*» no sólo atreverse a pensar por sí mismo al margen de dogmas y de figuras de autoridad, sino también al asociarlo con el hecho de conquistar la «mayoría de edad» y la emancipación consecuente al ejercitar este uso público de la razón. «La parcelación señorial de la vida social del Antiguo Régimen —explica Doménech— impide el contacto con ellos; caído ese régimen, todas las “clases domésticas”, antes segmentadas verticalmente en jurisdicciones y protectorado señoriales y patriarcales, se unirían, se fundirían horizontalmente como hermanas emancipadas

que sólo reconocerían un progenitor: la nación, la “patria” (¡otra metáfora conceptual familiar!)» (Doménech, 2004: 14).

Romper las sujeciones y subordinaciones que en el espacio doméstico impiden la entrada y el reconocimiento en el espacio público es una precondition esencial para ganar capacidad de agencia, organización y lucha. Este argumento también ha sido ampliamente defendido desde sus orígenes por el feminismo y su lucha contra estructuras patriarcales de dominación. Las leyes que regulan la vida civil y legitiman y sancionan mecanismos de dominación patriarcal deben ser transformadas radicalmente y, de hecho, aquellos temas sustantivos que deben eliminarse o reconvertirse de los códigos civiles para romper la subordinación y dependencia de los pobres libres constituyen una auténtica agenda política de emancipación de éstos en tanto autores colectivos revolucionarios. De ahí la importancia de una legislación social producto del activismo del socialismo obrero en Europa y que históricamente estuvo acompañada de la conquista del sufragio universal (masculino).

En efecto, existe en la tradición republicana clásica una marcada convicción que consiste en sostener que la incorporación de las clases populares a la vida civil y política exige una evidente reducción de la desigualdad social. El principio republicano esbozado sostiene que un dependiente económico no puede actuar como un individuo emancipado y libre. Sin la presencia de una base material que sostenga la existencia social, el ejercicio de la libertad se vuelve una simple ilusión. De ahí que, como explica Doménech, tanto en el republicanismo jeffersoniano como en el más radical republicano robespierriano:

La «democracia» —la igualdad política y civil completa de todos los padres de familia— sería compatible con la libertad republicana sólo sobre la base de la pequeña propiedad agraria (que da verdadera libertad civil —independencia— a todos). Pero la igualdad política y civil completa es incompatible con la vida política libre cuando el grueso de la población carece de propiedad y entra en relaciones civiles de dependencia respecto de otros particulares: la alternativa entonces es la subversión de la sociedad civil y de la libertad política por un gobierno despótico de los pobres que trata de sacudirse de encima esa dependencia civil (Doménech, 2004: 62).

El republicanismo clásico tiene una fuerte e inocultable veta demofóbica. El pensamiento político de Aristóteles es una buena expresión de ello. Aristóteles nunca vio de buen grado la incorporación de las masas

pobres a la vida política. La razón de ello es que para el estagirita la plebe era incapaz de poseer un sentido de lo público. Los pobres son mezquinos y egoístas producto de su falta de virtud o de excelencia de carácter. Algunas de las principales derivaciones de esta postura las abordaré en el siguiente apartado. El contraste que se debe enfatizar es que la recuperación de la idea republicana de libertad en esta reformulación del republicanismo en el siglo XVIII abandona esta veta demofóbica en favor de la incorporación, al menos como ideal, de los pobres y excluidos.

Ciertamente, la fraternidad fue claramente en la Revolución francesa una divisa política que expresaba todo un ideario político y un entero programa de acción para las bases plebeyas y populares de la misma. Permitía al pueblo trabajador, como ya se ha señalado, apropiarse del ideal ilustrado de la emancipación. Es decir, emanciparse de las tutelas señoriales en las que se encontraba de manera segmentada el grueso de la población trabajadora del Antiguo Régimen europeo. Como explica Doménech: «la fraternidad es, a partir de 1790, la consigna que unifica programáticamente las exigencias de libertad e igualdad de las muy heterogéneas poblaciones trabajadoras. Gracias al programa democrático-fraternal robespierriano (las clases trabajadoras) vivieron por unos años la experiencia de una horizontalidad conscientemente política, conscientemente emancipada de los yugos señoriales y patriarcales que la venían segmentando verticalmente» (Doménech, 2004: 84). Hermanarse adquirió en este contexto el significado de una vivencia: la de experimentar una completa igualdad política dentro de una comunidad que ya no admitía relaciones de subalternidad, de tutela y de dominación. El nombre de esa nueva comunidad que igualaba como hermanos de un mismo progenitor o progenitora fue la patria, la nación.

Ahora bien, la innovación política radical de esta manera de interpretar el significado de la fraternidad radica en el rechazo a la habitual distinción entre ley civil y ley de familia. La incorporación de los excluidos de la sociedad civil pasa precisamente por la abolición de esta distinción que impide la emancipación de aquellos obligados a circunscribir su existencia al ámbito de lo privado, al ámbito de lo doméstico.

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 barre-

ras de clase derivadas de la división de la vida social en propietarios y desposeídos. Lo que implica: una redistribución tal de la propiedad, que se asegure universalmente el derecho a la existencia (Doménech, 2004: 87).

A lo largo del siglo XIX, el principio de fraternidad se «eclipsó» pero no fue del todo abandonado. Subsistió de manera implícita en los esfuerzos del movimiento obrero europeo decimonónico por crear una sociedad socialista. En efecto, las condiciones económicas y sociales sufrieron una constante transformación, por lo que ya no reflejaban la realidad de los grandes momentos o coyunturas revolucionarias de 1789, ni de 1848. El Antiguo Régimen había sido sustancialmente disuelto. Así, la industrialización homogeneizó la base social de las nacientes democracias liberales, lo que alimentó la aspiración de la clase obrera por la conquista de mayores espacios de autonomía y emancipación, algo que Doménech gusta llamar una «democracia fraterna». De un *demos* fragmentado en artesanos, pequeños comerciantes, campesinos, jornaleros, etcétera, se había pasado a un *demos* primordialmente constituido por una clase obrera concentrada en los distritos industriales. Al mismo tiempo, provocó otras conocidas consecuencias: la concentración de la propiedad privada y la concomitante expropiación de la riqueza social, lo que ocasionó que millones de personas perdieran sus bases tradicionales de existencia social. Otro elemento que cambió la ecuación en la que se había gestado el programa político de la lucha obrera, lo fue, sin duda, el surgimiento del Estado moderno con su capacidad de expropiación y monopolización de los medios de ejercer la violencia. La historia de la fusión del republicanismo robespierriano con los programas socialistas excede con creces las posibilidades de ser reconstruidas en este limitado espacio. Sin embargo, de acuerdo con Doménech, las diversas estrategias impulsadas por este movimiento inspirado en un republicanismo postabsolutista mantuvieron los ideales de construcción de una «democracia fraternal». Y lo más importante. Este ideal decimonónico de una «democracia fraterna» puede recuperarse hoy en día. Podría ciertamente alimentar con su herencia el sentido y los contenidos de un «neo» socialismo anticapitalista. En opinión de Doménech, este proyecto debería sostener con resolución y realismo cuatro viejos frentes de luchas, a saber:

1. Contra el despotismo de un Estado incontrolable fiduciariamente por la ciudadanía, es decir, contra la *loi politique* heredada de las monarquías ab-

solutas. 2. Contra el despotismo de unos patronos incontrolables fiduciariamente por los trabajadores, por los consumidores y por el conjunto de la ciudadanía (la empresa capitalista moderna hereda en condiciones modernísimas el viejo despotismo de una ancestral *loi de famille*). 3. Contra el despotismo doméstico dentro de lo que ahora entendemos propiamente por «familia» (la potestad arbitraria del varón sobre la mujer y aun los niños). 4. Y, por último, contra la descivilización de la propia sociedad civil que se produce por consecuencia de la aparición, en el contexto de mercados ferozmente oligopolizados, de una economía tiránica alimentada por grandes poderes privados substraídos al orden civil común de los libres e iguales, enfeudados en nuevos privilegios plutocráticos, y por lo mismo, más y más capaces de desafiar a las repúblicas, de socavar la tolerancia moderna y de disputar con éxito a los poderes públicos su derecho inalienable a determinar el interés público (Doménech, 2013: 23).

La fraternidad como virtud cívica ciudadana

Por supuesto, no todo el republicanismo de hoy es tan radical y socializante como el de Doménech. El delta que expresa las nuevas formas de dar vida a los ideales republicanos hoy puede buscar armonizarse también con los valores y formas de las modernas democracias representativas. En un ejercicio sincrético que busca recuperar la eficacia y legitimidad hoy puestas en duda por el desencanto ciudadano con la democracia hay otras propuestas para dar cuerpo a una democracia republicana o a un republicanismo democrático. Es el caso, me parece, que enfatiza la importancia de la educación para la ciudadanía y la vindicación de la necesidad de las virtudes cívicas como propuestas orientadas a apoyar a las democracias aquejadas por disfuncionalidades ya enunciadas. En tal contexto, la recuperación de la fraternidad entendida como virtud cívica, esto es, como una más del espectro de virtudes cívicas, constituye otro de los usos de la fraternidad por la teoría democrática contemporánea.

Al respecto, inicio recordando que la virtud cívica es una de las categorías más antiguas y venerables de la filosofía moral y política. Desde sus orígenes hasta hoy, tiene que ver con el autodomínio racional y la buena formación y gestión de los deseos y emociones en los individuos. Su cariz político o, mejor dicho, propiamente cívico, estriba en que, desde ella, se pretenden fundamentar aquellas disposiciones de los indivi-

duos autónomos que confirman el bien público a partir de actitudes cooperativas y deliberativas, cultivadas en el suelo nutricional del espacio público y de la vida en común. A título ilustrativo, y sin ser exhaustivo, es posible decir, en tal sentido, que la virtud cívica se compone de virtudes concretas tales como: *a)* prudencia, entendida como capacidad de reflexión crítica y deliberación de los fines y actividades de la sociedad política; *b)* participación informada y reflexiva en los asuntos públicos; *c)* solidaridad, en el sentido de ayuda activa a los conciudadanos para asegurar su vida y su libertad; *d)* sentido de justicia, como disposición a considerar imparcial y equitativamente lo que corresponde a ciudadanos iguales; *e)* tolerancia, en el sentido de reconocimiento de que todas las personas merecen respeto al margen de sus diversos valores y formas de vida; *f)* responsabilidad por lo público; *g)* valor cívico o disposición a adoptar riesgos en favor de la justicia y la libertad de la comunidad política; y, por supuesto, *h)* fraternidad, entendida como amistad cívica, como vínculo legitimador de la comunidad política.

Condenada a una suerte de condición marginal en la modernidad, asistimos hoy —en el contexto global de expansión de la democracia como régimen político— a la notable reivindicación de las virtudes cívicas. En efecto, al calor de la afirmación del principio de legitimidad democrática para organizar la convivencia política se han debido enfrentar los desafíos y dilemas provocados precisamente por el desencanto democrático. Uno de los principales antídotos para minimizar ese desencanto, aquel relacionado con el incremento de los índices de apatía política y el declive de la disposición asociativa hacia el bien común, ha conducido al retorno de la ciudadanía, esto es, al reconocimiento de la importancia y centralidad de dicha categoría para la teoría y la práctica democráticas. De ahí que el retorno del ciudadano sea necesariamente traducido en un correlativo retorno de la virtud cívica amparado, sobre todo, en un vigoroso movimiento contemporáneo de renovación del pensamiento republicano.

Lo anterior, por supuesto, no ha estado exento de polémica y debate. Si la virtud cívica es entendida a grandes rasgos como el compromiso participativo de los ciudadanos con el bien de la ciudad, aún por encima de sus propios intereses, no falta el coro de voces que replica lo anacrónico de su invocación y, por tanto, su carácter innecesario y poco realista de alcanzar en las condiciones de funcionamiento de las complejas sociedades modernas. Bajo este punto de vista, se vuelve incomprensible o irreal apostar a que ser buen ciudadano implica posponer o incluso

renunciar a la satisfacción de los deseos, así como a la obtención de beneficios particulares o al sacrificio de intereses personales en aras del bien común.

No obstante, y de manera simultánea, no son marginales aquellas otras voces que defienden la apelación a la buena ciudadanía y a la virtud cívica como un recurso no sólo posible en las sociedades democráticas actuales, sino insustituible en el desarrollo de la libertad de los ciudadanos y la salud de las instituciones democráticas. En una tesis que se volvería celebre, Will Kymlicka y Wayne Norman sostuvieron, ya a inicios de la década de los noventa del siglo pasado, que «el vigor y estabilidad de una democracia moderna no dependen solamente de la justicia de su ‘estructura básica’, sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos» (1997: 6).

Un poco de historia no viene mal. En la época clásica griega, la virtud se entendía como sinónimo de excelencia (*areté*). Era una suerte de energía moral condensada en forma de carácter. Virtud significaba, pues, capacidad engendrada y corroborada mediante el hábito de la razón. En la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles sostiene que la virtud consiste en una disposición del alma racionalmente orientada conforme con el bien propio de cada facultad. Y no es de ninguna manera ocioso reiterar que la virtud adopta un estatuto central en el mundo griego, sobre todo, porque constituye un ingrediente imprescindible para hacer funcionar de forma eficaz ese, sin duda, complicado sistema de autogobierno popular ideado por los griegos (*politeia*), que hoy en día nosotros admiramos y quizá idealizamos demasiado bajo la englobante categoría de democracia.

En todo caso, si por alguna razón la palabra «democracia» ha atravesado milenios para instalarse en el imaginario político contemporáneo, ello expresa el hecho significativo de que el diseño institucional de autogobierno de la Atenas clásica realmente fue funcional y efectivo. No alimentó ninguna utopía. Fue, como sabemos, un diseño institucional que supo estimular y encauzar la participación activa en la vida pública de los ciudadanos a través de la ampliación de los espacios de deliberación. Para decirlo con las palabras de Andrés de Francisco, por medio del ejercicio de la virtud cívica en cuanto *ethos* compartido «el buen ciudadano ha aprendido a desear el bien público y a indignarse y a encolerizarse ante la injusticia y la corrupción. Por ello está dispuesto a vigilar y controlar al poder político y a participar cuando corresponde en la vida activa de la ciudad, si es preciso contestando a la política del gobierno» (2012: 32).

Ahora bien, si de algo no puede acusarse a la mentalidad griega es de ser ingenua en política. En ese ideal clásico y en esa apuesta por la virtud cívica, se reconoció siempre que, en tanto ingrediente de un diseño institucional, la virtud era un recurso ciertamente escaso y difícil de conseguir. Se admitió que el ejercicio de la excelencia en el carácter era algo excluyente y selectivo y que, por tanto, debía incorporar una pedagogía (*paideia*) que aspirara a moldear el comportamiento ciudadano. El resultado buscado, por medio de la educación ciudadana, es el de moldear la acción colectiva, el de la formación de hábitos de conducta a través de la información de las creencias y de la educación de los deseos, las emociones y los sentimientos. El mundo moderno no va a abandonar del todo esta invocación de la necesidad de educación ciudadana, pero introducirá un giro realista que adoptará un modelo antropológico claramente pesimista respecto a la capacidad de incentivar la práctica de la virtud ciudadana. Autores clásicos —quienes fundamentaron su pensamiento político en dicho pesimismo antropológico, que pone en primer lugar el egoísmo de la naturaleza humana— son incuestionablemente Hobbes y Maquiavelo. Pero también la tradición liberal de pensamiento político con diferentes grados y énfasis hará suya tal perspectiva desde un rango que va desde la mirada ya utilitarista de Hume hasta la *Teoría de los sentimientos morales*, de Adam Smith (2004); obra esta última que expresa de modo inmejorable los diversos y ricos matices que la modernidad adoptará ante el tema de la virtud.

Dicho giro antropológico, en su versión radical, llegará incluso a prescindir de la apelación a la virtud (Peña, 2005). En la modernidad se impondrá, por supuesto con matices y de una forma paulatina y no tan esquemática ni simplista, una concepción de la naturaleza humana que postula a los individuos, sobre todo, como sujetos egoístas, siervos de sus pasiones y deseos. O, para decirlo en un lenguaje contemporáneo popularizado por la escuela de la elección racional, una definición del individuo como un «preferidor» irreformable, movido exclusivamente por el deseo de «maximizar» su propio interés. La interpretación de la interacción social se efectuará, entonces, a partir de una lectura realista donde predominarán valores emergentes: la utilidad, el consumo, la productividad, el afán de enriquecimiento, el progreso y la nihilista voluntad de poder. No habrá espacio para hacerse demasiadas ilusiones respecto a la posibilidad de controlar y modificar los motivos y las disposiciones de la acción colectiva. La virtud, en rigor, será relegada en su mayoría al ámbito de lo íntimo y lo privado. La ciudadanía, en conse-

cuencia, será descargada de excesivas exigencias morales. Es más, la modernidad y su filosofía, el liberalismo, establecerá una disociación tajante entre política y moral. Naturalmente, las versiones más extremas y radicales de la propuesta de erradicar el ejercicio de la virtud cívica de la política no serán capaces de remontar, en definitiva, la obvia dificultad en la que necesariamente desembocaría, el hecho de que una política sin virtud socava sus condiciones mínimas de posibilidad.

En efecto, dados los presupuestos anteriores se volverá forzoso encontrar un equivalente funcional de la virtud o bien postular una versión minimizada de ella. En este segundo enfoque, también característico de la modernidad, la solución a los dilemas y exigencias de cooperación social se sostendrá sobre la base de un adecuado diseño institucional que combine, por supuesto, dosis de coerción con el añadido de un ingenioso ingrediente, a saber, la utilización de la pasión para hacerla trabajar por el bien general. «Que la pasión neutralice a la pasión» será la conocida fórmula ensayada. Sostendrá un diseño racional de las instituciones, cuya tarea será producir conductas socialmente apropiadas, de manera que los hombres actúen como si fueran virtuosos. O, en todo caso, se tratará de la producción de una virtud moderna, una virtud «instrumental». Disciplinar las pasiones, moderar la ambición en el comportamiento individual se volverá algo congruente con una psicología moral utilitarista donde la búsqueda de la salud de la comunidad política a partir de una mucho más débil disposición virtuosa del ciudadano se encuentra subordinada a la adquisición del interés individual. El espléndido ensayo de Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses* (2000), ofrece una inmejorable visión de conjunto de este proceso de utilizar las propias pasiones del hombre para equilibrar y contener los excesos de una concepción egoísta de la condición humana. Con todo, cabe mencionar que este planteamiento tampoco alcanza a eludir una objeción de sentido común. Una concepción de «virtud cívica estratégica» constituye una contradicción en sus propios términos, toda vez que una genuina activación de valores se vuelve espuria o se contamina de un irremontable contrasentido si se realiza en función del interés. Dicho de otra manera, los valores sólo funcionan si no se someten a cálculo.

Acudir a la virtud cívica ha sido, como ya se ha dicho, una forma de responder a la necesidad de incrementar de manera significativa la participación política ciudadana dominada por las inercias de pasividad implícitas en los presupuestos convencionales de la concepción liberal dominante. Sin embargo, la virtud cívica es un concepto que hunde sus

raíces en la tradición republicana clásica. Ello implica que la tarea de reconciliar presupuestos diferentes e incluso antagónicos en una concepción renovada de virtud cívica para los tiempos presentes sólo podría alcanzarse por medio de la generación de un híbrido categorial, esto es, una suerte de «liberalismo republicano» o «republicanismo liberal» (Kymlicka, 2003). En tal sentido, puede afirmarse que algunas de las principales polémicas del debate liberalismo *versus* comunitarismo, propias de la filosofía política anglosajona de fines de siglo XX, se replican en buena medida en los dilemas a resolver al momento de proponer respuestas a ingentes cuestiones como las de, por ejemplo, elaborar un catálogo deseable de virtudes cívicas necesarias para fortalecer el ejercicio democrático de la ciudadanía o concebir los mecanismos institucionales para incentivar y cultivar el ejercicio de la virtud.

En efecto, entre quienes hoy invocan a la virtud cívica hay voces comunitaristas (Sandel, 2008), (MacIntyre, 1987), republicanas (Pettit, 1999), (Doménech, 1989), (De Francisco, 2012) e, incluso, liberales (Rawls, 1995). No todos, por supuesto, manejan la misma noción de virtud o de libertad o de comunidad y, menos aún, comparten visiones sobre cómo tales nociones se comunican entre sí (Mulhall y Swift, 1996), (Taylor, 1997). Ofrecer una síntesis más completa de este debate escapa a los límites de este trabajo. A continuación, sólo se esbozan de manera breve las principales posiciones respecto de la virtud cívica, entre algunos de los más significativos participantes en este debate entre comunitaristas, liberales y republicanos.

El núcleo del debate radica en la crítica comunitarista al liberalismo por enfatizar una visión radical del individuo que ha atomizado, aseguran, a la sociedad al dar prioridad a los fines individuales frente a los compromisos colectivos. La consecuencia ha sido la pérdida del espíritu público y la erosión de la solidaridad. Una comunidad política, advierten los comunitaristas, sin la entrega de sus ciudadanos no puede sobrevivir, incluso aquellas comunidades que ponen en primer lugar los derechos y los valores liberales. De ahí, el rechazo a una concepción de Estado «neutro» respecto de las concepciones del bien de los integrantes de su comunidad. El compromiso ciudadano con su comunidad se encuentra ligado, desde esta perspectiva, a un conjunto de valores y un modo de vida destilados históricamente que no son objeto de elección, sino que aparecen como la sustancia moral misma de dicha comunidad.

Por su parte, los liberales responden a tal crítica cuestionando de manera abierta esa imagen de una comunidad homogénea donde todos sus

integrantes compartirían una misma idea de bien y de lo correcto. Eso, afirman, es sólo una idealización nostálgica e irreal de comunidad. Pero, sobre todo, sostienen que constituye una idealización peligrosa por su proclividad al totalitarismo. Temen, en efecto, que la invocación del interés colectivo y la atribución de su determinación a los ciudadanos virtuosos desemboque en interferencia del poder político y en la imposición colectiva de un presunto bien superior al que deberían sacrificar su propio bien. En específico, rechazan las implicaciones «densas» y «perfeccionistas» derivadas de esa manera de entender la virtud cívica toda vez que exige de los ciudadanos una lealtad y una adhesión patriótica a la comunidad que anula la esfera de autonomía de los individuos. A éstos se les exige que se subordinen a una identidad sustantiva de tradiciones y valores incompatibles con el pluralismo de las sociedades contemporáneas y con el respeto a la diferencia y los valores y formas de vida.

Al terciar en este debate, surgen autores, que llamaré neorrepublicanos —líneas arriba citados—, que sostienen que su tradición de pensamiento no tiene por qué cargar con los supuestos normativos que introducen los comunitaristas que apelan a la misma. Supuestos tales como que la virtud cívica se encuentra comprometida con un ideal particular de vida buena o con una concepción «densa y homogénea» de comunidad. En cambio, estos autores defienden una idea de política con virtud cívica que no tiene por qué ser perfeccionista, sino que puede convivir con el principio liberal de neutralidad y con la coexistencia de concepciones plurales del bien. Se trata de una idea de comunidad política entendida como construcción política formada por las leyes que han sido forjadas al calor de la deliberación y la voluntad de los ciudadanos sobre los asuntos comunes. Se afirma así la necesidad de la participación política más no un patriotismo ciego o nacionalismo extremo. Ello se sostiene, naturalmente, sobre una concepción de ciudadanía activa, de democracia participativa y de, valga recalcarlo, virtudes cívicas «procedimentales». Para decirlo con palabras de Javier Peña: «la virtud cívica, la buena ciudadanía, se nutre de la conciencia reflexiva de sí, de la capacidad de gobernar las preferencias. Vivir como un buen ciudadano es un buen modo de vivir. Se obtiene de la satisfacción intrínseca a la buena praxis» (2005: 251).

Fuentes citadas

- AGRA ROMERO, Ma. (1994), “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, pp. 143-166.
- ARISTÓTELES (1985), *Ética a Nicómano*, Madrid, Gredos.
- ____ (2004), *Política*, Madrid, Tecnos.
- BYUNG-CHUL, H. (2014), *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder.
- CRUZ, M. (2015), *Hacerse cargo. Por una responsabilidad fuerte y unas identidades débiles*, Barcelona, Gedisa.
- DE FRANCISCO, A. (2007), *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Madrid, Catarata.
- ____ (2012), *La mirada republicana*, Madrid, Catarata.
- DOMÉNECH, A. (1989), *De la ética a la política*, Barcelona, Crítica.
- ____ (2013), “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 46, pp. 14-23.
- ____ (2004), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- FARRÉS JUSTE, O. (2014), “Trazas de la fraternidad: para una antropología filosófica”, mimeo. Comunicación presentada en el I Congreso de la REF, Valencia, septiembre.
- GREPPI, A. (2012), *La democracia y su contrario. Representación, separación de poderes y opinión pública*, Madrid, Trotta.
- HONNETH, A. (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid, Katz Editores.
- HIRSCHMAN, A.O. (2000), *Las pasiones y los intereses*, México, Fondo de Cultura Económica.
- INNERARITY, D. (2015), *La política en tiempos de indignación*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- KYMLICKA, W. (2003), “Igualitarismo liberal y republicanismo cívico: ¿amigos o enemigos?”, en *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós.
- ____ y Norman, W. (1997), “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3, pp. 5-40.
- LAVAL, Ch. y Dardot, P. (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa.

- MAIR, P. (2015), *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*, Madrid, Alianza.
- MACINTYRE, A. (1987), *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- MULHALL, S. y Swift, A. (1996), *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy.
- PEÑA, J. (2005), “Ciudadanía republicana y virtud cívica”, en M.J. Bertomeu, A. Doménech y A. De Francisco (comps.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 231-256.
- PETTIT, P. (1999), *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- PUYOL, A. (2014), “Fraternidad política y teorías de la justicia”, mimeo. Comunicación presentada en el I Congreso de la REF, Valencia, septiembre.
- RAWLS, J. (1995), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1995), *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SANDEL, M. (2008), *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*, Madrid, Marbot.
- SMITH, A. ([1759] 2004), *Teoría de los sentimientos morales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- TAYLOR, C. (1997), “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.

REPÚBLICA Y FRATERNIDAD: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS

Sergio Ortiz Leroux

Introducción

A pesar de que en el campo filosófico-político el concepto de *fraternidad* no ha gozado históricamente de una sistemática teorización ni ha recibido tampoco demasiada atención en las investigaciones empíricas de la Sociología o la Ciencia Política, este singular referente de la vida privada y del debate público no «pasó a mejor vida» debido a que consiguió anclarse de diferentes maneras en el lenguaje cotidiano utilizado por millones de ciudadanos y ciudadanas de a pie del mundo entero. La fraternidad, más allá de su evidente amnesia académica, es una palabra o, si se quiere, una idea que se usa comúnmente en la vida cotidiana para dar cuenta de ciertos vínculos, sentimientos o relaciones afectivas que atraviesan campos tan distintos como la familia y el trabajo, la amistad y la política, el deporte y la cultura. Con la fraternidad o contra ella, se reforzaron y rompieron lazos comunitarios que han contribuido a redefinir los alcances y límites de las esferas pública y privada.

Sin embargo, en los primeros lustros de este siglo hemos sido testigos de un singular *revival* de la idea de fraternidad tanto en los círculos académicos e intelectuales como en los circuitos políticos. El muerto que muchos habían (habíamos) olvidado parece que goza de mejor salud. ¿Qué provocó este cambio de timón? Quizá el principal motivo que

estimuló la revaloración de la palabra fraternidad en el debate público fue la preocupación asociada a los efectos sociales disruptivos provocados por la emergencia de la era de los *individualismos*. Nada más ajeno al ideario de la fraternidad que la tiranía del individuo solitario y autosuficiente. En una sociedad donde las redes de sociabilidad (familia, amistad, trabajo, Nación, ciudad, etcétera) se han debilitado o fragmentado y donde el «Rey-individuo» parece convertirse en el principio guía y finalidad de cualquier proyecto político que busque trascender más allá de la suma de buenas intenciones, conceptos clave como «fraternidad» o «solidaridad» han sido recuperados como una suerte de ideas regulativas útiles para volver a enriquecer el debate público. Se presume, con una buena dosis de esperanza mezclada con espíritu crítico y voluntarismo, que la noción de fraternidad puede ayudar en alguna medida a contrarrestar la ofensiva política conservadora provocada por la ideología individualista y privatista.

En este marco conceptual de referencia, la investigación y reflexión teóricas sobre uno de los tres grandes valores de la Revolución francesa adquiere relevancia en nuestros días en términos prácticos si se considera, por ejemplo, que los Estados sociales europeos, y sus traducciones no siempre acabadas en los países de América Latina, atraviesan momentos críticos de recesión económica, desempleo y anomía social que ponen en tela de juicio las estructuras e instituciones de solidaridad para apoyar a los más débiles. El avance del libre comercio en el mundo entero, como se sabe, ha profundizado la brecha entre países aventajados y países periféricos y la difusión, en palabras de Pierre Rosanvallon (2012), de una suerte de «individualismo de la singularidad», ha provocado la crisis mecánica y moral de las formas modernas de fraternidad y solidaridad, las cuales han retrocedido y, en el extremo, desaparecido ante la supremacía del libre mercado. Volver a discutir la idea de fraternidad, entonces, no solamente puede leerse como un simple ejercicio de erudición académica o intelectual, sino también, y sobre todo, debe interpretarse como la oportunidad que tenemos aquí y ahora para volver a interrogarnos sobre las posibles alternativas que existen para asegurar la efectividad de los derechos de todos y garantizar, con ello, las formas de solidaridad dirigidas a apoyar a los más débiles.

Ahora bien, el retorno a la idea de fraternidad como posible respuesta crítica ante la erosión de las redes de sociabilidad en nuestro tiempo no puede traducirse en la eventual mitificación o, peor aún, encantamiento en sus eventuales alcances libertarios o emancipadores, pues muchas

veces la fuerte carga emotiva y sentimental que arrastra tras de sí este singular concepto político suele ocultar o hacer poco visibles sus no pocos peligros y limitaciones. La noción de fraternidad, no se olvide, puede estar al servicio tanto de loables movimientos obreros o feministas de corte progresista como de repudiables nacionalismos o totalitarismos radicales de izquierda y de derecha, como fueron el estalinismo o el nazismo. En las líneas que siguen, quiero reflexionar sobre la posibilidad o, en su caso, imposibilidad de fundamentar el origen y sentido de un orden político o civil a partir de las premisas básicas de la idea de fraternidad, en especial quiero reflexionar sobre las posibles relaciones entre el ideal de República y el concepto de fraternidad, poniendo énfasis en el papel que puede y no puede jugar la idea de fraternidad en el proceso de integración y maduración de una República democrática y moderna. Proyecto que (creo) puede ofrecer algunas alternativas factibles y deseables ante el modelo neoliberal de individualismo privatista que hoy parece dominar el mundo entero. Para cumplir lo anterior, en un primer momento exploraré el significado y los elementos constitutivos de la noción de fraternidad, para, en un segundo momento, discutir las posibles conexiones entre la idea de República y la noción de fraternidad. Finalmente, y a manera de conclusión, discutiré las condiciones de posibilidad para seguir considerando a la noción de fraternidad como un ideal político compatible con el programa republicano.

Fraternidad: definición y elementos constitutivos

Del latín *fraternitas*, derivado a su vez de *frater*, la palabra fraternidad, omnipresente en el vocabulario de la vida cotidiana, remite en su origen, según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, a una «amistad o afecto entre hermanos o entre quienes (sin serlo) se tratan como tales». Es sinónimo de hermandad o cofradía y, por extensión, de amistad o camaradería. Evoca necesariamente cuestiones como el vínculo, la reciprocidad, la cooperación o la comunidad. Y conlleva, además, una fuerte carga subjetiva (afectiva y sentimental) que suele dificultar su comprensión racional. Se trata, por tanto, de un concepto esquivo, polisémico y enigmático, al que, sin embargo, se puede atrapar si se renuncia a su fijación directa, inmediata y positiva y se apuesta a su comprensión indirecta, metafórica y retórica. A diferencia del concepto de libertad y de la noción de igualdad —los otros dos componentes del lema revolu-

cionario francés—,¹ la fraternidad es, ante todo, una metáfora, una *metáfora conceptual*: «(...) que trata de entender una zona o ámbito de la realidad más o menos desconocido o remoto a nuestra experiencia — abstracto— a partir de otro dominio que nos resulta más conocido o familiar —concreto— (...)» (Domènech, 2013: 15). Esa mediación entre el universo de lo abstracto y el mundo de lo concreto se observa en las distintas figuras históricas que asume la fraternidad: fraternidad consanguínea, fraternidad obrera, fraternidad nacional, fraternidad masculina o femenina, fraternidad civil, etcétera. Se trata de un concepto referencial, difícil de traducir en políticas públicas e instituciones sociales específicas, que vincula el ámbito concreto de los *frater* de sangre de la *famulus* con las figuras retóricas de los hermanos de guerra, de los hermanos de raza o género, de los hermanos de lucha o de los hermanos de causa.

Tres dimensiones, por lo menos, pueden identificarse en la fraternidad como principio o ideal político: en primer lugar, *la dimensión comunitaria*, que destaca la existencia de un *vínculo común* como rasgo constitutivo de las relaciones fraternales. Los individuos que se encuentran unidos por una relación de tipo fraternal tienen algo en común: la ascendencia común, en el caso de la familia consanguínea; la ciudadanía nacional, en las versiones nacionalistas; la devoción a una misma causa, en los hermanos de armas o en la lucha política; la común humanidad, en las versiones cosmopolitas; o el género o la raza, en los movimientos por los derechos civiles de las mujeres y las personas afrodescendientes. En segundo lugar, *la dimensión afectiva*, pues los individuos unidos por una relación fraternal manifiestan regularmente un conjunto de actitudes afectivas como el amor, la lealtad, la amistad o la confianza. Se trata de sentimientos subjetivos de pertenencia y simpatía por el otro que son asociados comúnmente con la relación fraterna. Y en tercer lugar, *la dimensión práctica*, pues todos aquellos que están unidos por un vínculo fraternal tienen cierta disposición para actuar desinteresadamente tanto en beneficio de los otros como en aras del fin o valor compartidos (Amaya, s/f). En síntesis que se resiste a ser definitiva, la fraternidad puede ser representada como un tipo de relación entre individuos-hermanos que tienen algo en común, manifiestan un conjunto de actitudes afectivas y, por ello, tienen cierta disposición para actuar en conjunto.

¹ Se dice que la noción de fraternidad es la «cenicienta» de la triada revolucionaria, debido al olvido al que este concepto ha sido sometido en la historia del pensamiento político.

En su forma tradicional o clásica, la fraternidad nos remite al vínculo con la sangre, a la relación con la familia, así como a la interrelación entre la familia y la ciudad. *Antígona*, la famosa tragedia de Sófocles, ilustra el posible conflicto entre la ley de la ciudad y la ley de la familia, entre la autoridad de la ley civil y el amor de la fraternidad familiar (Agra Romero, 1994: 144). Hagamos un poco de memoria de la mano del filósofo español Andrés de Francisco (2012). Muerto Edipo, su cuñado Creonte se hace con el poder en Tebas. Uno de los hijos de Edipo, Polineces, ataca la ciudad de Tebas, su ciudad natal, al mando del ejército argivo. Su hermano, Eteocles, que permanece fiel a la ciudad, le planta cara, pero el destino de ambos decide que se den muerte mutuamente. La calamidad sigue devorando a los hijos de Edipo. Mientras que la ciudad decide enterrar con honores entre sus murallas el cuerpo de Eteocles, el de Polineces yace sin sepultura a las afueras, y un nuevo decreto del nuevo rey Creonte, tío de ambos jóvenes, ordena dejarlo ahí a merced de las aves carroñeras. ¿Qué debe hacer Antígona, hija de Edipo? ¿Enterrar a su hermano Polineces «a pesar de que la ciudad lo tiene prohibido»? ¿Debe obedecer el decreto de Creonte o debe escuchar a su corazón, cumplir el mandato de la piedad fraternal y dar sepultura al «hermano querido»? Antígona decide ser leal a la ley de la familia, es decir, a la fraternidad, pese a que ello le costará una terrible muerte por lapidación, según establece la ley de la ciudad. Antígona, entonces, antepone el amor filial o fraternal al amor a la patria o patriotismo. Creonte, por el contrario, subsume el bien privado en el bien público y redefine lo bueno como lo benéfico para la ciudad. ¿Cómo encontrar el equilibrio entre las demandas universales de la ley de la ciudad y las demandas particulares de la fraternidad familiar? ¿Leyes civiles o fraternidad familiar? ¿Tiene algún sentido plantear las cosas en términos de esta dicotomía, o una mejor estrategia consiste en buscar la forma de conciliar ambos conceptos en una idea del espacio público que fuera una síntesis de ambas?

El conflicto entre lo privado y lo público, entre la familia (*oikos*) y la ciudad (*polis*) adquiere nuevos derroteros cuando los vínculos de la sangre y de la tierra son sustituidos por los vínculos universales y abstractos de la ciudadanía moderna. ¿Qué sucede con la idea de fraternidad con el advenimiento de la modernidad? La ruptura con los vínculos de la sangre y de la tierra da lugar a la tematización política y social de la fraternidad. Como idea política, el término fraternidad «implica relaciones entre ciudadanos o en el seno de un grupo específico que, como la relación ideal entre hermanos, se caracteriza por entrañar sentimientos afectuosos y

comunitarios y por *perseguir objetivos comunes y compartidos*» (Miller, 1989: 211) (cursivas mías).

Gracias a los dispositivos puestos en marcha por la teoría contractu- lista, a saber, la libertad e igualdad natural de todos los hombres —independientemente de que sean padres o hijos—, la fraternidad aparecerá ahora representada como un ideal político, como un programa político o utopía a conquistar.² En la fraternidad pública, la relación entre hermanos libres e iguales cristalizará ya no alrededor de la familia consanguínea, sino en torno a la Nación y el trabajo. Pero, cuidado, la metáfora de la familia no desaparece del todo en esta operación, sino más bien renacerá con nuevos ropajes con la emergencia del entusiasmo patriótico. La fraternidad se entiende ahora como la unión de los patriotas-hermanos alrededor de «gran familia» que es la Nación.³ Ahora bien, con la irrupción de los movimientos obrero y socialista a mediados del siglo XIX en los países industrializados de Europa, los vínculos fraternales tomarán otros caminos y se desplazarán hacia el tema de la igualdad. La nueva «hermandad proletaria» nace de la crítica del egoísmo del hombre en la sociedad existente. Sus lazos de familiaridad ya no son una señal nostálgica de su particularidad, sino son un síntoma de la nueva universalidad: en manos de los proletarios modernos, según Karl Marx, se encuentra el destino de la modernidad capitalista como crítica radical a la sociedad burguesa.

¿Qué elementos en común tiene la fraternidad consanguínea clásica con las fraternidades nacional y obrera modernas? Lo común a estas tres formas históricas de fraternidad podemos identificarlo, por lo menos, en dos dimensiones:

1. Se articulan siempre alrededor de la lógica de la *inclusión-exclusión*, ya que delimitan las fronteras de la pertenencia, es decir, del adentro y el afuera (Agra Romero, 1994: 148-149). La fraternidad familiar incluye a los miembros de la familia: el padre y la madre, los hijos y los hermanos, pero deja fuera a los amigos o vecinos, a los que no están unidos por lazos de sangre. La fraternidad nacio-

² En palabras de María-Xosé Agra: «El contractualismo clásico se erige sobre la muerte del cuerpo político del padre. Mediante la ficción del contrato social, los teóricos contractu- listas ganan la batalla a los patriarcalistas. Ahora todos los hombres y no solo los padres pueden crear y generar vida política y derecho político» (Agra, 1991: 109).

³ Por eso, como sabemos los mexicanos *bien nacidos*, «como México no hay dos». ¡Para fortuna de los no mexicanos!

- nal, unida originalmente alrededor de la figura del Rey, excluyó en un principio a la aristocracia y al pueblo, para después, con el advenimiento de las Repúblicas democráticas modernas, dejar fuera a los extranjeros. Y la fraternidad obrera, a pesar de su noble intento de superación de las divisiones sociales en una lejana fraternidad universal comunista, devino trágicamente después del sueño revolucionario en la pesadilla de la fraternidad del Partido Comunista, del Comité Central y, en el extremo, en la hermandad del Uno: el famoso Egócrata retratado magistralmente por Alexander Solzhenitsin en su famosa trilogía *Archipiélago Gulag* (Lefort, 1990: 46). En el totalitarismo, todos somos enemigos del Egócrata hasta que demostremos lo contrario, sea éste un Josep Stalin o cualquier Nicolás Maduro tropical.
2. Las fraternidades familiar, nacional y obrera representan en última instancia a la esfera de la comunidad que trasciende al mero individuo desde la figura retórica de la unidad, ya que piensan al conjunto de la sociedad como un cuerpo orgánico integrado y homogéneo, indiviso, que puede reconciliarse consigo mismo en cada una de sus órganos o piezas constitutivas. El peso de la concordia y el amor entre hermanos de sangre, entre hermanos de Nación y entre hermanos de clase, poco lugar deja al conflicto, a la división, a la pluralidad y heterogeneidad sociales como signos constitutivos de la modernidad y como posibles elementos detonadores de integración civil y política. La utopía de la fraternidad radica en una Familia, Nación y Humanidad (con letras mayúsculas) únicas, exclusivas y sin divisiones significativas. La fraternidad universal sería, por supuesto, la cereza del pastel de esta operación unificadora.

República y fraternidad: convergencias y divergencias

¿Se puede fundamentar el origen y el sentido de un orden civil plenamente moderno a partir de las premisas clave de la noción de fraternidad? ¿Qué lugar puede ocupar la fraternidad en el proceso de creación y madurez de una República moderna? ¿Tiene algún sentido hablar, sin temor al equívoco o al ridículo, de una «República fraterna»? La República es una creación histórica y política frágil sustentada, entre otras cosas, en el gobierno de la ley y la teoría del equilibrio constitucional,

también llamada «gobierno mixto». En el libro *De la República*, Cicerón, padre del republicanismo clásico antiguo, sostiene que la *res publica* es, sobre todo, *res populi* (§ 25 y 32) «Es, pues, la república la ‘cosa del pueblo’, y el pueblo, no toda agrupación de hombres agregada de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud, asociada por un *consenso de derecho* y la comunidad de intereses» (Cicerón, 1984: 20) (cursivas mías). El pueblo (*populi*), en clave republicana, no es simplemente una reunión de hombres, una masa humana «agregada de cualquier manera», sino se trata de una «multitud» de personas que se encuentra unida provisionalmente por una «comunidad de intereses», que mantiene un «consenso» en torno a una ley o «legislación» (*iuris consensus*), la cual expresa precisamente ese interés común. De ahí que sea inconcebible un Estado republicano cualquiera sin el previo consenso social en torno a la orientación de las leyes, condición de posibilidad de la vida en comunidad y del necesario equilibrio constitucional entre los intereses particulares de los individuos y los intereses generales o comunes de la comunidad política.

Como se puede advertir, en el orden civil republicano los seres humanos no se encuentran unidos unos con otros mediante el recurso de un vínculo común, sea éste la ascendencia consanguínea, la devoción incondicional a una causa trascendente, la raza, el género o la clase —como sucede en el catálogo de fraternidades visto anteriormente—, sino éstos están reunidos o asociados de vez en vez en torno al «consenso», necesariamente provisional, alrededor de una ley o «legislación». Se trata, como se puede apreciar, de un vínculo *impersonal y universal*, que no le debe nada a la previa pertenencia *personal y particular* a una familia, Nación, género o clase social. Es un vínculo *político*, pero no necesariamente comunitario o fraternal, ya que une a los iguales, y también a los diferentes y desiguales, alrededor del consenso provisional sobre algo tan impersonal pero no por ello lejano como son las leyes, que expresan lo que hay de común entre aquellos que no tienen un vínculo común.⁴ En

⁴ Ese vínculo político, por cierto, no solamente es racional, sino también puede tener una fuerte carga afectiva o sentimental. Según Montesquieu, en las Repúblicas democráticas —que se ejemplifican con Roma y Atenas—, el principio político principal que le da sustento es la *virtud*. Virtud que no tiene un fundamento de orden moral o religioso, sino político: «La virtud en una República es sencillamente el amor a la República. No es un conjunto de conocimientos, sino un sentimiento que puede experimentar el último hombre del Estado tanto como el primero» (Montesquieu, 1993: 41). La virtud política puede traducirse, entonces, como el amor a la patria, el amor a la igualdad y, en consecuencia, dada la escasez de bienes, el amor a la frugalidad. Sin embargo, ese amor republicano no se traduce en la construcción

palabras de Rousseau: «Llamo, pues, *República* a todo Estado regido por leyes, bajo cualquier administración que pueda hallarse; porque entonces sólo gobierna el interés público y la cosa pública es algo (...) Las leyes no son sino las condiciones (de posibilidad) de la asociación civil» (Rousseau, 1988: 38) (cursivas y agregados míos).

Al mismo tiempo, el diseño civil de la República no le teme al conflicto social ni sueña tampoco con la concordia y reconciliación última y definitiva entre hermanos de sangre, género, Nación o clase. Por el contrario, el conflicto en la sociedad es algo irreductible e insuperable, ya que expresa la dimensión política plural y diversa de cualquier República. Veamos. Aristóteles, en el libro de *La Política* (2000), identifica a la República con el gobierno mixto o teoría del equilibrio constitucional, vale decir, con una forma de gobierno compuesta o mixta que evitara tanto la tiranía de la minoría rica (oligarquía) como la de la mayoría pobre (democracia). El gobierno mixto descansa en el principio general de que la degeneración de una forma de gobierno buena en mala puede evitarse con la constitución de un gobierno, sustentado en la ley, que sea resultado de una mezcla de las de las formas simples (Bobbio, 1991: 713). Un gobierno equilibrado basado en la ley sería, en consecuencia, la solución aristotélica que proporcionaría relativa estabilidad, libertad y justicia al Estado. Por tanto, frente a la democracia o, si se quiere, fraternidad de los pobres y la oligarquía o fraternidad de los ricos, la República significa simple y sencillamente gobierno mixto basado en la soberanía de la ley.⁵

Siglos más tarde, Maquiavelo dirige su mirada hacia la historia de Roma, pues en ella descubre todos los signos que ilustran la fecundidad radical que tiene el conflicto social en el proceso de integración de la vida civil. En el capítulo cuarto de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, el escritor florentino expone brillantemente en qué consiste la virtud del modelo romano antiguo: «Creo que los que condenan los tumultos (*tumulti*) entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la *causa principal de la libertad en Roma*, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos (*bueni effetti*) que produjeron» (Maquiavelo, 1987: 41) (cursivas mías). Para el pensador

de una suerte de fraternidad específica, sino se expresa en la fundación de una comunidad política.

⁵ Recordemos que para Aristóteles tanto la oligarquía como la democracia son, ante todo, *gobiernos de clase*. Por ello, siempre habrá oligarquía ahí donde gobiernen los ricos, aunque éstos sean muchos, y siempre habrá democracia ahí donde gobiernen los pobres, aunque éstos sean pocos. No es un asunto de número sino más bien es un problema cualitativo o de clase.

florentino, la grandeza de la Roma antigua se encuentra —aunque pueda resultar paradójico a primera vista— en el conflicto o, si se quiere, los tumultos que se ponían en escena en la vida pública y que tuvieron su traducción política en términos de buenas instituciones y buenas leyes. Las buenas instituciones y leyes políticas nacen del conflicto irreductible entre el deseo de los grandes de dominar y el deseo del pueblo o los «pequeños» de no ser dominado(s) y del papel que cumplen las leyes como mecanismo para traducir esa asimetría social en simetría política.

Por lo visto, resulta difícil fundamentar el orden civil republicano a partir de las premisas de la noción de fraternidad. El pueblo republicano no es una comunidad natural de hermanos de sangre, raza, clase o género, sino es una sociedad artificial de *ciudadanos* que se reconocen iguales en, frente y, sobre todo, gracias a la ley. La libertad para la tradición republicana es libertad *por* las leyes, no, como piensa cierto liberalismo conservador, libertad *frente* a las leyes. Y, concediendo sin aceptar, si el pueblo republicano fuera una hipotética fraternidad, ésta sería, en todo caso, una hermandad *sui generis* aglutinada alrededor de un programa o ideario político común, pero cruzada, al mismo tiempo, por intereses, pasiones y humores contrapuestos. Hasta en las mejores familias, los hermanos acaban peleándose entre sí por la herencia o el legado de los padres.

¿Tiene algún futuro la fraternidad como ideal político republicano? A manera de conclusión

¿Qué lugar queda para la idea de fraternidad, en tanto metáfora de la familia, en el proyecto de la República? ¿Habrá que depositar a la noción de fraternidad en el basurero de la historia? Me parece, como han señalado muchos, que hay que tomar distancia de la metáfora de la familia como seña de identidad de la noción de fraternidad para comenzar a pensar a la idea de fraternidad no solamente como una relación entre hermanos sino también, y sobre todo, como una modalidad de *virtud cívica* necesaria para la consolidación de la República. En *De amicitia*, Cicerón señala que los deberes cívicos se derivan de la práctica de la amistad y de las formas primarias de la fraternidad que se cultivan en el interior de la República. Es un arte de hechos que se recrean a diario, como todas las virtudes, y no de palabras. ¿Cuál es la relación entre los deberes y las virtudes cívicas en el proyecto de la República? El republi-

canismo centrado en las virtudes sostiene que la condición de posibilidad para que los hombres cumplan sus obligaciones o deberes cívicos sin necesidad de la coerción externa del Estado, radica en el cultivo en esos seres humanos de una serie o catálogo de virtudes públicas, que tienen en la educación el mecanismo principal de transmisión. Se trataría, en pocas palabras, de que los ciudadanos de una República, unidos provisionalmente en torno a un consenso sobre las leyes, compartan un cierto *ethos*, es decir, ciertos valores, costumbres, culturas, concepciones sustantivas del bien, regularidades, maneras de ser y hacer las cosas, las clásicas virtudes antiguas que hoy son llamadas virtudes cívicas y que Alexis de Tocqueville denominó con una magistral expresión: los «hábitos del corazón». Dentro del catálogo de virtudes cívicas que tendrían que cultivar los ciudadanos a fin de tener alguna disposición para hacer compatibles sus intereses particulares con los intereses generales de la comunidad política, destacan las siguientes: igualdad, fraternidad, simplicidad, prudencia, honestidad, frugalidad, patriotismo, sobriedad, amor a la justicia, austeridad, generosidad, solidaridad y, en general, el compromiso con la suerte de los demás.

Sin embargo, sabemos por experiencia, y también por una buena dosis de realismo político, que los ciudadanos y ciudadanas de carne y hueso —esos de los que hablamos comúnmente los filósofos y politólogos universitarios pero que pocas veces nos detenemos un poco a escucharlos para saber qué y cómo piensan la vida pública— no siempre son generosos, solidarios, cooperativos o amistosos, como sueñan los defensores de la fraternidad, ni mucho menos están dispuestos a subordinar lo que ellos perciben como «sus» legítimos y palpables intereses personales ante los «abstractos y lejanos» intereses generales o comunes de la República. La virtud fraternal, como todas las demás virtudes cívicas, es un bien público escaso y difícil de renovar. Hay que regarlo, al igual que la amistad, como si fuera una plantita. En esos casos de egoísmo cotidiano, en aquellas situaciones en las que la gente decide comportarse públicamente de forma desapegada hacia el conjunto de intereses comunes de la sociedad, en aquellas experiencias —muy comunes por cierto— de comportamiento social basadas en juegos de dilemas de prisionero,⁶ sólo parece quedar, como ilustra magistralmente la República romana, el recurso de las leyes como garantía y soporte de la li-

⁶ Quizá, en países como México, no sea un problema de egoísmo social o de juegos de prisionero, sino más bien de simple sobrevivencia o de acto reflejo: si los políticos roban, si

bertad e igualdad del mayor número de personas. Si la gente no es virtuosa por naturaleza ni tampoco ha asimilado el catálogo de virtudes mediante el recurso de la educación, hay que garantizar la libertad e igualdad del mayor número de personas mediante el peso republicano de la ley. Igualdad y libertad, valores de la Revolución francesa que, como sabemos, opacaron con razones y sin ellas a la fraternidad.

Fuentes citadas

- AGRA, María-Xosé (1991), “Reflexiones sobre la fraternidad”, en *Filosofía Política. Razón e historia*, suplementos Anthropos, núm. 28, noviembre, pp. 108-116.
- AGRA ROMERO, M.^a Xosé (1994), “Fraternidad (Un concepto político a debate)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, pp. 143-166.
- AMAYA, Amalia (s/f), “Fraternidad”, en C. Pereda, J. Marcone, M.T. Muñoz y S. Ortiz Leroux (eds.), *Diccionario de Justicia*, México, Siglo XXI (en prensa).
- ARISTÓTELES (2000), *Política* (introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo), México, UNAM.
- BOBBIO, Norberto (1991), “Gobierno mixto”, en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, pp. 712-718.
- CICERÓN (1984), *De la república* (introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez), México, UNAM.
- DOMÉNECH, Antoni (2013), “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 46, mayo-agosto, pp. 14-23.
- FRANCISCO, Andrés de (2012), *La mirada republicana*, Madrid, Los libros de la catarata.
- LEFORT, Claude (1990), “La lógica totalitaria”, en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 37-52.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1987), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón), Madrid, Alianza Editorial.

el gobierno está compuesto por una suma de ladrones, yo —piensa la gente con mucha lógica y realismo— ¿por qué no voy a robar?

- MILLER, David (1989), “Fraternidad”, en D. Miller (ed.), *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 211-212.
- MONTESQUIEU (1993), *Del espíritu de las leyes* (traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega), Barcelona, Ediciones Altaya.
- ROSANVALLON, Pierre (2012), *La sociedad de iguales*, Buenos Aires, Manantial.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1988), *El contrato social* (traducción y estudio preliminar de María José Villaverde), Madrid, Editorial Tecnos.

LA SOLIDARIDAD: UN VALOR MÁS ALLÁ DE LA FRATERNIDAD

Rafael Enrique Aguilera Portales

La guerra y el valor han hecho más cosas grandes que el amor al prójimo. No vuestra compasión, sino vuestra valentía es la que ha salvado hasta ahora a quienes se hallaban en peligro. «¿Qué es bueno?», preguntáis. Ser valiente es bueno. Dejad que las niñas pequeñas digan: «ser bueno es ser bonito y a la vez conmovedor».

Nietzsche, Así habló Zaratrusta

Igualdad, libertad y fraternidad: una triada ilustrada incompleta

Los valores de igualdad, libertad y solidaridad constituyen valores fundamentales de las democracias contemporáneas. En el plano ético, político, jurídico, económico y social estos principios imponen programas, acciones y políticas públicas necesarias para la cohesión e integración social. La igualdad constituye un valor político básico y referencial (Pérez Luño, 1985) que regula el desarrollo e implementación de políticas sociales y económicas hacia una mayor integración social, política, jurídica y económica. No obstante, la igualdad como categoría fundamental posee un carácter multiforme, complejo y multidimensional, por lo que nos encontramos ante un concepto complejo, paradójico, controvertido, polisémico que conviene dilucidar y aclarar con mayor profundidad y hondura por la enorme diversidad de sentidos, aristas y direcciones que presenta.

La igualdad, libertad y solidaridad poseen innumerables facetas y dimensiones. En este sentido, podemos hablar de la dimensión moral, política, económica, social y jurídica de la igualdad, por lo cual, tenemos que atender a una enorme diversidad de horizontes ideológicos y doctrinales. Estos valores constituyen una aspiración, una exigencia, un sueño, un impulso (Valcárcel, 1994) inscrito en la historia humana, aunque debemos señalar que la modernidad política y jurídica ha sido, precisamente, el momento histórico decisivo donde este valor normativo ha adquirido mayor fuerza y expansión.

Por tanto, existe una clara multidimensionalidad de estos conceptos y principios, es decir, podemos contemplar el principio de igualdad desde una visión múltiple y variada, donde incluso numerosas perspectivas se entrecruzan. Igualmente, la noción de igualdad presenta «estrechas concomitancias con otros principios ideales (libertad, justicia, bien común...) dirigidos al desarrollo ético-social de la comunidad humana» (Pérez Luño, 1985).

Libertad, igualdad: palabras-ilusión, sin duda, pero no obstante conmovieron a Francia y al mundo, y todavía los conmueven; palabras que dan sentido a la vida. Añadiría a ellas la fraternidad, que no es, al igual que la libertad y la igualdad, un principio frontispicio de la Declaración de derechos, sino un deber. Si la libertad no es nada sin la igualdad, si la libertad sin igualdad no es sino el privilegio de algunos. ¿Qué sería la igualdad sin fraternidad? (Soboul, 1981: 21).

La Ilustración proclamó los ideales de igualdad, libertad y fraternidad; pero, al mismo tiempo, inspirándose en esos valores sembró los campos y las ciudades del terror jacobino con una crueldad inusitada, violenta y bárbara. El postulado de la libertad e igualdad se construyó sobre el concepto de autonomía y dignidad humana. Sin lugar a dudas, esta definición ilustrada ha tenido un fuerte impacto social, político y constitucional en las democracias contemporáneas. El principio de autonomía fue formulado por el pensador de Königsberg, Immanuel Kant, para quien la persona se constituye en fin en sí misma, dado que es un ser autónomo (capaz de darse a sí mismo normas morales). El imperativo categórico kantiano constituye un presupuesto antropológico jurídico fundamental a través del cual podemos concebir a las personas como fines en sí mismas (autónomas), es decir, dignas de respecto. Kant enuncia esta premisa antropológica crucial de la dignidad humana como presupuesto absoluto

universal, es decir, una presunción de todas y cada una de las personas. «Actúa de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio solamente» (Kant, 1994). La respuesta de Kant es clara y contundente: «los seres humanos no tienen precio, no son un medio o instrumento para nadie, no pueden intercambiarse por un equivalente, sino que tienen dignidad». No obstante, esta concepción de sujeto kantiano no deja de ser solipsista e individualista con una fuerte dosis de suficiencia racional fácilmente refutable. «Las víctimas de la crueldad, las personas que están padeciendo, no tienen algo semejante a un lenguaje... Así pues, el trabajo de llevar su situación al lenguaje tendrá que ser dicho, en su lugar, por alguna otra persona» (Rorty, 1991: 263).

El crimen contra la humanidad germina primero en los corazones, pensamientos y palabras antes de expresarse física y materialmente en actos violentos y crueles. El impacto que tiene el modo de pensamiento sobre la realidad es total, y podemos verlo en las formas de pensamiento racial, excluyente o de discriminación sobre determinadas minorías. «Para los serbios, los musulmanes bosnios ya no son humanos», según el *Informe sobre los conflictos en Bosnia* citado por Richard Rorty. «Los serbios pensaban que actuaban en interés de la verdadera humanidad al depurar el mundo de esta pseudohumanidad bosnia». Este genocidio tuvo lugar en el seno de Europa entre 1991 y 2000. Esta ideología de depuración étnica permitió la muerte de 300,000 personas. Este mismo pensamiento y convicción se había repetido en el holocausto nazi.

Sólo son un grito, que sólo pueden hacerse o a través de terceros, sea porque les recuerden, sea porque les interpretan. Por definición no tienen voz, sólo pueden encontrar un eco entre otros; por eso, ni siquiera en el constructo trascendental pueden ser considerados como hablantes. En una comunidad de diálogo los sin voz no son pocos y son sobre todo los que dan sentido a la compasión (Mate, 1991: 284).

El mal existe y se encuentra demasiado cerca de nosotros. La banalidad del mal que Arendt hablaba. No hablamos del sufrimiento fruto de la enfermedad o de la finitud de la vida, sino del dolor absurdo e inútil provocado por el hombre contra el hombre, su crueldad, miseria y poder. Incluso, podríamos distinguir el dolor en su aspecto íntimo y personal del horror de rostro público. El sufrimiento, la crueldad, la banalidad del mal provocada por la política despiadada de los totalitarismos del si-

glo xx (fascismos, nacional-socialismo, comunismo). La maquinaria fría y calculadora de las nuevas tecnologías modernas. Guernica, Auschwitz, Hiroshima, Gulags nos muestran los planes atroces y terribles de un dolor infernal, la deshumanización total, el infierno dantesco, que ya no es personal e íntimo, sino calculado, colectivo, político. Los cuerpos reducidos a mera supervivencia en los campos de concentración nazi y soviéticos, los desaparecidos y reprimidos de las dictaduras militares en América Latina, las extorsiones, secuestros y asesinatos de la criminalidad, el terrorismo global, los presos de la nueva violencia legal hacia los inmigrantes, indocumentados, ilegales de las metrópolis globales, los desempleados del gran mercado mundial neoliberal, los excluidos de la sociedad de la igualdad (mujeres, homosexuales, discapacitados, ancianos). Cuerpos-excluidos, cuerpos-ausentes, cuerpos desaparecidos, figuras de un proyecto civilizatorio donde se comió el mayor genocidio de la historia del siglo xx. Éste es el dolor de la violencia más descarnada y el sufrimiento más humillante.

El sufrimiento y crueldad de la globalización económica que con sus políticas de ajuste estructural empobrece descaradamente a pueblos enteros e hipnotiza con un paraíso falaz de bienestar a las inmensas mayorías de desheredados. El dolor de los que tratan de escapar de esa pobreza, exclusión y miseria en busca de una vida más digna ante los nuevos muros fronterizos de la vergüenza.

Mientras se mantengan los actuales mecanismos de acumulación desigual de la riqueza y el poder político bajo el principio de maximización del beneficio en el marco de una competitividad exacerbada, el carácter depredador de la producción capitalista, la creciente despolitización de los ciudadanos reducidos a electores y consumidores... la defensa a ultranza de los privilegios de unos pocos a costa de la miseria de la inmensa mayoría... la absolutización del mercado como forma de regular la producción y su distribución; mientras se mantenga todo esto será muy difícil de escapar a la dinámica autodestructiva en la que nos encontramos (Zamora, 1999).

La idea de fraternidad evoca una serie de valores éticos y políticos como reciprocidad, cooperación, solidaridad, comunidad, familia. En oposición a la soledad, egoísmo, codicia, miseria, sufrimiento o el enemigo, en este aspecto, la fraternidad parece sinónimo de solidaridad; aunque conviene precisar y delimitar ambas conceptualmente. En principio, la fraternidad se caracteriza por una serie de sentimientos o afectos

tos comunitarios, que nos remite a una cierta unidad o unión grupal. El deseo de solidaridad debe permear una sociedad democrática avanzada en un sentido cívico, pero también político e institucional.

Aunque, no nos debemos dejar seducir por el romanticismo de lo simbólico. En demasiadas ocasiones somos muy idealistas, nuestra fuerte tradición racionalista e idealista occidental nos somete a ídolos y dioses que sucumben, los nacionalismos, comunitarismos, multiculturalismos, populismos, políticas de identidad nos regresan a solidaridades grupales y colectivas peligrosas, por ser excluyentes.

La relación amistosa es esencial para el ser humano, el animal que tiene *logos*, que habla y, por tanto, convive con otros, de ahí que la amistad sea más necesaria que la justicia. El ser humano desde su insaciable sociabilidad humana (Kant) precisa y necesita los lazos afectivos y sociales como animal gregario y simbólico.

La amistad es amor fraterno, igualmente, la caridad, la compasión. A partir de la modernidad y las éticas modernas surge el «perjuicio egoísta», el individuo —egoísta por naturaleza— sólo se quiere a sí mismo. La antropología de las éticas modernas ha sido explícita al respecto, el hombre tiene una naturaleza perversa, miserable y cruel.

El hombre no es social por naturaleza, según Hobbes, sino por necesidad de supervivencia; pero convendría aclarar más bien que el hombre es asocial en el estado de naturaleza. Y más que asociarse tiene que soportarse mutuamente. De todo esto, surge una visión negativa, peyorativa y pesimista del hombre en Hobbes. El hombre es un egoísta universal, insolidario y posee un apetito ilimitado e insaciable de poder, gloria, riquezas y placer. Hobbes utilizó la metáfora de Plauto: *homo homini lupus* («el hombre es un lobo para el hombre»).

Macpherson ha caracterizado a Hobbes como el exponente principal del *individualismo posesivo* o *negativo* («máximo beneficio para mí a expensas de los demás»), frente a otro tipo de individualismo liberal que estaría abierto a los demás y conciliaría el desarrollo de las libertades (*individualismo cooperativo*). Este individualismo absoluto va a ser el fundamento del futuro liberalismo económico y político en toda la tradición político-jurídica occidental (Macpherson, 1970; Hobbes, 1987; Ruiz Miguel, 1994).

Esta visión antropológica negativa la fundamenta en un análisis mecanicista de las motivaciones humanas, según la cual existen tres fuerzas que dominan a los hombres:

En la naturaleza del hombre encontramos tres causas principales de discordia: primera, la *competencia*; segunda, la *desconfianza*; tercera, la *gloria*. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para obtener un beneficio; la segunda, para obtener seguridad; la tercera, para ganar reputación... Con todo esto se pone de manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se encuentran en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos... (Hobbes, 1987).

El realismo político nace frente a la convicción maquiavélica de la «necesidad del mal», es decir, la política debe ejecutar la tarea de contención de la negatividad humana, no puede obrar sino siguiendo las leyes con las que tal negatividad se presenta en el mundo, sin lograr eliminar ese mal del que la política misma es invadida y nutrida. El problema del pesimismo antropológico es entendido no en sentido ontológico, sino como insuficiencia de la voluntad y la razón.

La fraternidad se enmarca en dos tradiciones políticas antagónicas y disímiles, dos enfoques que marcan dos tradiciones de pensamiento político y jurídico distintas y antagónicas. El paradigma cooperativo-competitivo y el paradigma conflictivo de la política. Para el enfoque cooperativo, el objetivo de la política es mantener un orden distributivo mediante la vía democrático-consensual; para el segundo paradigma, el objetivo es conseguir y ejercitar el poder institucional.

Estas dos grandes concepciones, la cooperativa y la conflictiva, se inician en dos tradiciones políticas modernas, como la spinoziana y hobbesiana que configuran en realidad conjuntos compuestos, grandes modelos o teorías políticas contruidos desde enfoques metodológicos diferentes. En efecto, a inicios de la modernidad el pensamiento político occidental se bifurca en dos tradiciones divergentes. La primera sigue la inspiración platónica del Estado justo con la exigencia constante de alcanzar una legitimación política del ejercicio del poder. Esta tradición utópica política conformada por pensadores como Rousseau-Kant-Hegel-Marx se ha extendido hasta nuestro días con representantes actuales como Apel, Habermas, Rawls, Dworkin. La segunda tradición moral, política y jurídica se sitúa en pensadores como Maquiavelo, Grocio, Puffendorf, Montesquieu, Adam Smith hasta representantes contemporáneos como Nietzsche, Schmitt, Nozick.

En oposición a las clásicas teorías de la naturaleza humana, Richard Rorty trata de superar el fundacionalismo de la naturaleza egoísta del

ser humano proclamado por la modernidad política. La solidaridad, superando el concepto de fraternidad, es posible y necesaria en nuestras sociedades democráticas. Por tanto, la igualdad, la dignidad, la libertad y la solidaridad humana no arraigan, emergen, ni surgen de ninguna «esencia humana universal». Estos valores dependen más bien de la buena voluntad de los hombres, de su capacidad de apertura e integración en sociedades cívicas y democráticas. En sí, estos valores nos remiten a una mayor acogida, inclusión y apertura hacia la diversidad humana, es decir, hacia la multiculturalidad. La solidaridad sería, pues, la habilidad para restar importancia a las diferencias tradicionales y disminuir su peso cuando se comparan con el sufrimiento y la humillación de los seres humanos.

El ocaso de la fraternidad: la caída de los nuevos ídolos o dioses

El concepto de fraternidad procede del ámbito familiar y hunde sus raíces en la familia, célula de la sociedad del *Ancien Regime*, en la que no sólo la mujer y los hijos estaban sometidos a relaciones patriarcales de dominación y dependencia. La metáfora familiar aparece de fondo con la *Revolución francesa*. La fraternidad se entiende en un primer momento como la unión de los franceses, de los patriotas, en una gran familia política, en la que los lazos se estrechan en una mística revolucionaria y patriota. Nuevos ídolos de la nación, soberanía, revolución, poder del pueblo comienzan con la Revolución francesa. La fraternidad, en un primer momento, se entiende como la unión de los franceses, de los patriotas, en una gran familia, en la que el rey es el poder después de Dios, los lazos se estrechan en una suerte de mística unanimista (Agrá Romero, 1994). El ideal de la fraternidad suponía el acceso de las clases domésticas, subalternas, a la «mayoría de edad» como hermanos ciudadanos de pleno derecho, ideal que cobijaría a todos los hombres emancipados. «La fraternidad revolucionaria pretendía igualar en calidad de hermanos y liberar del *patriarcalismo* a quienes estaban sometidos a servidumbre política, social o material, y conseguir la plena incorporación a una sociedad civil republicana de libres e iguales de quienes vivían por sus manos, del pueblo llano del viejo régimen europeo» (Doménech, 2004: 74).

La modernidad política nos plantea desde sus comienzos que los vínculos fraternales forman parte de la dotación de la naturaleza humana, la

sociedad los ha corrompido o desfigurado, se precisa una regeneración, recuperar la pureza, la filantropía y la sensibilidad. La fraternidad históricamente fue un ideal y valor olvidado por la sociedad y el Estado, en cambio, la igualdad y la libertad se implementaron a nivel político y constitucional. La fraternidad como principio ético y político ha sido históricamente objetada y olvidada, a diferencia de los otros dos principios igualdad y libertad, pues nos remite en su origen a un ámbito más privado que público. Finalmente, se quedó confinado al mundo privado, sin capacidad de hacerse extensible al espacio público. La fraternidad ha quedado desplazada históricamente por otros principios como la igualdad o la justicia.

La igualdad como categoría sociopolítica fundamental ha ido cobrando fuerza e impulso históricamente en oposición a las distintas formas de desigualdad que el propio hombre ha ido realizando a lo largo del tiempo... igualdad fundamental de su dignidad (Santo Tomás), de su racionalidad (Locke, Kant), de sus pasiones (Benthan, Hume, Mill) o de su pertenencia a la esencia genérica humana (Marx), igualdad deliberativa (Habermas), igualdad de oportunidades (Rawls), igualdad de recursos (Dworkin), igualdad de capacidades (Sen). Mientras, otra fuerte tradición de pensamiento, el realismo político, ha insistido y enfatizado la experiencia de la desigualdad entre los hombres para impugnar el valor de igualdad como mito, falacia o fábula en el plano moral (Calicles, Gorgias, Maquiavelo, Nietzsche), o en el jurídico político (Savigny, De Maistre y, en la actualidad, algunos neoliberales como Von Hayek, Friedman, Nozick insisten en la incompatibilidad absoluta entre libertad e igualdad).

Los teóricos políticos contemporáneos que trabajan esta problemática concreta coinciden en el postulado básico de cómo toda sociedad democrática debe realizar un trato igualitario hacia todos sus miembros (igualdad jurídica e igualdad política); pero discrepan en qué medida es deseable extender la norma de igualdad a las relaciones sociales y económicas (igualdad de clase, género o estatus e igualdad de oportunidades).

Por tanto, el valor de la igualdad, la solidaridad, la dignidad y la libertad humana puede ser visto desde distintos enfoques y dimensiones debido a su enorme y plural riqueza conceptual (Camps, 1990). Desde el ámbito de investigación de la teoría política, estas categorías aportan un alto grado de confusión en lo que respecta tanto a su reflexión doctrinal-ideológica como a su tratamiento práctico-jurídico como principios fundacionales de los derechos fundamentales y el Estado Constitucional. En ese sentido, podemos hablar de diversos modos y sentidos de

igualdad: igualdad jurídica, igualdad formal, igualdad política, igualdad material, igualdad de oportunidades, igualdad de recursos y bienes. Del mismo modo que podemos hablar de una diversidad de sentidos de libertad: libertad social, política, jurídica, psicológica, metafísica, moral, libertad-autonomía (Kant), libertad-participación (Hegel), libertad-prescripción (Marshall), libertad positiva o negativa (Berlin).

La tradicional contraposición entre libertad e igualdad¹ con todas sus interpretaciones posibles no aclara mucho el intento de fundamentación filosófica, política y constitucional de los derechos fundamentales como expresión nítida y clara de estos valores axiológicos cruciales. No obstante, considero que existen propuestas filosóficas sintetizadoras capaces de superar actualmente esta tradicional contraposición y antagonismo. La filosofía político-jurídica de Rawls ha tratado de compaginar estos dos grandes valores fundamentales de libertad e igualdad² optando por una posición conciliadora. Ni individualismo exacerbado, ni igualitarismo que dé lugar a la uniformidad, homogeneización y anulación de diferencias. Ni individualismo que venda y reprima la libertad a cambio de igualdad total, ni igualitarismo que venda, descarte o margine la libertad completamente a favor de la igualdad. Como pensador liberal, la libertad es la categoría fundamental y principal de su pensamiento, pero sin descartar los otros dos ideales ilustrados, igualdad y fraternidad, que vienen expresados en los dos principios de justicia, el principio de libertad y principio de diferencia, ambos presentes en su teoría de la justicia.

No obstante, lejos de toda polémica fundacionalista sobre los valores fundamentales, no podemos dudar del imperativo axiológico y normativo de la igualdad, es decir, de cómo la discriminación constituye un atentado a la dignidad humana. En este sentido, discriminar es negarle a otro los derechos fundamentales, negarle el disfrute de los bienes básicos

¹ Las tensiones dialécticas entre libertad e igualdad, libertad y seguridad, responsabilidad individual y protección del Estado son inevitables cuando hablamos del desarrollo del Estado Constitucional. Su ambivalencia es una constante, pues, por una parte, ahonda y profundiza la libertad real del individuo al tratar de reducir su pobreza, miseria e inseguridad, pero, por otra, lo expone a un régimen administrativo de exceso de burocracias y disciplina (Rodríguez-Piñero y Fernández, 1986).

² El filósofo norteamericano John Rawls ha sido uno de los grandes pensadores en conceptualizar la relación entre libertad e igualdad. Rawls es consciente de que no hay libertad sin igualdad. El concepto de igualdad de Rawls no tiene nada que ver con el igualitarismo gregario propio del socialismo real practicado en los regímenes comunistas. Rawls acepta las virtudes del capitalismo y la economía de mercado; pero tratando de paliar las desigualdades que provoca esa economía libre.

a los que tiene derecho. En muchas sociedades y culturas tal negación se produce por el mero capricho (basado en creencias, patrones culturales o ideológicos, mitos, etcétera) de aquellos que poseen el poder para impedir a los demás el acceso a una existencia digna.

La desigualdad se ha convertido en una forma de vida de nuestro tiempo. Hay gente que vive discriminada, que se siente apartada o segregada. El fenómeno delictivo, a menudo, en un alto porcentaje se nutre frecuentemente de esa marginalidad, segregación y pobreza. Nos enfrentamos a fenómenos tan diversos como la violencia de género, la discriminación salarial, el amplio nivel de desempleo femenino, la escasa presencia política de la mujer en puestos de responsabilidad política, social y económica, la integración de la inmigración, la ampliación de derechos de grupos minoritarios como discapacitados, ancianos o niños, en definitiva, el desafío de una mayor igualdad de oportunidades y derechos de los sectores poblacionales más desfavorecidos históricamente. En la realidad, vivimos en sociedades profundamente desiguales, en todas las esferas de la vida social, cultural, económica, política y jurídica. Igualmente, asistimos a un mundo globalizado donde existen profundas y terribles desigualdades en todos los niveles, donde el sistema socio-económico internacional, diariamente, crea un número elevado de excluidos, marginados, discriminados.

Saber que existe la explosión demográfica, las hambrunas permanentes, la miseria, el terror político a que están sometidos millones de nuestros congéneres a quienes no vemos directamente pero cuyos destinos están entrelazados con los nuestros a causa de la mundialización de la condición humana, es saber que el interés común entraña su incorporación a nuestro horizonte moral. La mundialización significa que el suyo es el nuestro y el nuestro el suyo (Giner, 1996: 77).

Pero, el problema no radica en la constatación de la existencia de diversas formas de desigualdad, sino en el problema de que nos hemos acostumbrado con demasiada facilidad y frecuencia a sus distintas formas y modalidades, a tal nivel y grado que no nos inmutamos ante ellas, incluso nos hemos inmunizado ante su presencia. La desigualdad, la injusticia y la violencia nos son comunes y normales. A veces, lo más evidente es cualquier cosa menos evidente. La evidencia de la desigualdad como realidad sociológica nos impide ver con claridad, distinción y nitidez.

El olvido y eclipse de la fraternidad en el periodo postrevolucionario

En 1789, los tres grandes derechos fundamentales fueron la igualdad, la libertad y la propiedad, por la desconfianza mutua y poco compatible con una supuesta hermandad universal. El derecho a la propiedad privada se consagra como un derecho fundamental. La fraternidad se desarrolla al lado de la propiedad, y ésta era una condición de justicia de seres libres e iguales. Una igualdad fraternal podría llegar a ser insoportable.

Rousseau había proclamado una solidaridad orgánica con «religión civil», hoy parece ser que se espera de la ética pública lo que históricamente consiguió la religión, pero la ética no se dirige al rearme moral de la sociedad. Nos encontramos en una época crítica, incierta y perpleja que no podrá ser época orgánica. El impulso cívico y social debe ser solidario, «ensanchar el ámbito del “nosotros”», como diría Richard Rorty.

El principio de la República, para Montesquieu, es la virtud política, es decir, el amor a la patria, el amor a la igualdad y, en consecuencia, el amor a la frugalidad. La república entendida como forma de gobierno basada en la participación ciudadana se fundamenta en la virtud política igualitaria que antepone el interés general de todos al interés particular. La condición humana tiende siempre al abuso, los gobiernos se deslizan con cierta facilidad hacia el despotismo, injusticias, abuso de poder y la tiranía «que causa a la naturaleza humana males espantosos». La fraternidad comienza a desplazarse por el valor de igualdad de los hombres. La igualdad pesa mucho más que la fraternidad.

Para Hannah Arendt, una de las principales diferencias entre la *Revolución francesa* y la *Revolución americana* es que en la primera, la «cuestión social», el «hecho de la pobreza», define el programa revolucionario y lo conduce al fracaso, mientras que los revolucionarios estadounidenses persiguieron unos ideales de libertad puros, sin trabas sociales. Al revisar a fondo la interpretación liberal del origen de los Estados Unidos, al destacar la importancia que para la Revolución americana tuvo la tradición republicana, aún mayor que la de Locke. Para los *founders*, la vida política se entiende en el marco del sagrado derecho a la propiedad como un derecho fundamental. Según Madison, «mirando las cosas tal como son, los propietarios de tierra del país serían los más seguros depositarios de la libertad republicana» (Doménech, 2004: 60).

La sociedad colonial estadounidense, mucho más libre de las restricciones de la sociedad civil señorial-patriarcal del viejo régimen europeo

inglés. De ahí la falta de referencia al ideal de la fraternidad, pues no era necesario elevar a la vida civil a clases subalternas, como las que existían en Europa o el resto de América, pues los indígenas, mujeres y los esclavos no contaban.

El principio de la fraternidad como programa político resulta ser algo vago, ambiguo y tenue; pero, con el surgimiento del movimiento obrero y la revolución industrial, se comienza a afirmar la pertenencia a comunidades más amplias que las tradicionales, esto es, la pertenencia a la nación y al mundo; socialistas y comunistas utópicos se adhieren a la crítica del egoísmo, la codicia y la ambición del hombre en la sociedad existente.

La fraternidad adquiere un mayor relieve político a partir de la Revolución francesa, al inscribirse en la tríada revolucionaria, no obstante, la fraternidad contaba con una historia anterior. Este desplazamiento hacia la igualdad supone que los vínculos fraternales tienen su razón de ser en los primeros defensores del socialismo y la democracia —frente al egoísmo de la sociedad existente y como elemento necesario para el advenimiento de la nueva sociedad (Agrá Romero, 1994).

Socialismo utópico y científico: de la fraternidad a la solidaridad

El nacimiento del socialismo coincide con el eclipse de la fraternidad y supuestamente retoma su programa. La fraternidad revolucionaria nacionalista no había podido dirimir las graves diferencias sociales y económicas existentes. En una sociedad burguesa profundamente desigual, el valor de la fraternidad se encontraba escindido entre propietarios capitalistas y obreros desposeídos. El socialismo prefiere no hablar de fraternidad, porque una sociedad escindida entre propietarios y desposeídos no puede ser sino falazmente fraterna.

Con todo, el socialismo es el heredero del ideal de una sociedad fraterna y aspira a una fraternidad obrera internacional. La solidaridad revolucionaria internacional logrará derrocar el sistema capitalista. En la sociedad industrial, los millones de obreros no pueden fraternizar con los pocos capitalistas. Una vez roto el idilio, el movimiento obrero buscó la autonomía, la organización y la afirmación. La Revolución de 1848 y la Comuna de París expresan y reflejan que los cambios sociales drásticos y radicales no pueden ser emprendidos por la clase obrera en solitario, sino que precisan de la solidaridad entre sus partidarios.

El anarquismo y el marxismo ejercieron una notable influencia en la evolución del movimiento obrero, contribuyendo al surgimiento y origen de los derechos sociales, económicos y culturales. En la revolución industrial del siglo XIX, la vida de los obreros transcurría en condiciones miserables, deplorables y paupérrimas de explotación, que desembocaron en conflictos con la clase burguesa. Una humanidad explotada y doliente³ que esperaba su salvación en las promesas que le ofreció la religión. En definitiva, una humanidad alienada.

El pensador Pierre-Joseph Proudhon (1809-1864), considerado el padre del anarquismo,⁴ publicó en 1840 *¿Qué es la propiedad?*, donde cita: «la propiedad es un robo». Para él, los obreros conseguirán la emancipación sin ayuda de ninguna otra clase, mediante el desarrollo de organizaciones federativas y la práctica de la cooperación social y la solidaridad. La solidaridad obrera logrará un modo alternativo de organización política capaz de enfrentar el modo de producción capitalista desigual e injusto.

La fraternidad cívica, artificial, pública repite y reproduce los viejos esquemas: la sangre, la tierra, el amor y el patriotismo, la familia, la nación, el trabajo; se da también en asociaciones de menor escala que la nación, como las de los trabajadores, en el horizonte de una unidad basada en un origen común. La fraternidad cívica descansa, pues, sobre una concepción acrítica, con presupuestos fuertes, sobre cuyas bases la artificial hermandad no puede ser otra que la de aquellos que se declaran y actúan como libres e iguales, siguiendo la lógica de la pertenencia (Agrá Romero, 1994).

Karl Marx en su crítica a la economía política, denuncia el orden social existente, que constituye una alineación total del hombre. La alineación económica es aquella en la cual el sujeto pierde algo de sí mismo, se vacía, escinde, desdobra, enajena, saca fuera de sí lo mejor de sí mismo, se vende a sí mismo, vende su personalidad, convirtiéndose en una mercancía e instrumento que otro hombre compra. «El obrero es más pobre cuanto

³ El gran novelista francés, Emilio Zola (1820-1902), en su magistral obra *Germinal*, llevada genialmente al cine, reflejó muy bien el ambiente social de la clase obrera a fines del siglo XIX. Igualmente, Victor Hugo en su novela *Los miserables* reflejó este ambiente social.

⁴ León Tolstói (1829-1910) concretó su pensamiento en un anarquismo profundamente religioso y místico, que le llevó a abandonar su posición privilegiada como aristócrata para vivir como un campesino. El príncipe ruso Kropotkin (1842-1921) y Mijail Bakunin (1814-76) postulaban una sociedad sin clases ni opresión y anteponían la libertad individual a cualquier forma de autoridad estatal. Bakunin afirmaba que el derecho a la libertad, sin los medios de realizarla, no era más que un fantasma.

más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce» (Marx, 1987: 123).

La alineación económica y laboral supone una deshumanización total. El hombre real y concreto se escinde en dos mundos, debido a la alineación que sufre en el modo de producción de la sociedad capitalista. El humanismo marxista entiende que el hombre tiene un valor absoluto y no es una mera mercancía o instrumento. Marx explicaba: «no es la conciencia la que determina la realidad socio-económica, sino al revés, la realidad socio-económica la que determina la conciencia». Pero, desde un punto de vista ético, Marx no es un determinista estricto, ya que todo su sistema va encaminado a la liberación del hombre. En su análisis de la sociedad capitalista, llega a la conclusión de que se trata de una sociedad esclavista. Y la esclavización de la sociedad capitalista se debe a un tipo particular de *explotación del hombre por el hombre*, que consiste en la redistribución desigual del esfuerzo humano a través del salario y la posesión privada de los medios de producción.

La solidaridad: un valor más allá de la fraternidad

Uno de los postulados de los estudios recientes sobre fraternidad es que sin ella, como principio «olvidado» de la modernidad, tanto la libertad como la igualdad han tenido recorridos propios, de la mano del capitalismo y del socialismo respectivamente, no pudiendo finalmente dar respuestas integrales a los problemas contemporáneos. El «redescubrimiento» de la fraternidad y su «reinstalación» como categoría política, conlleva el riesgo de eclipsar a estos otros dos principios (Agrá Romero, 1994).

La fraternidad es muy parecida a la idea de solidaridad. Aunque este vínculo de semejanzas y diferencias entre la fraternidad y la solidaridad representa uno de los campos más controversiales y ricos en debates aún entre los mismos estudios en curso sobre fraternidad. La fraternidad y la solidaridad son nociones con fundamentos diferentes, aunque no se suele profundizar en los lazos que en realidad existen entre ambas (Barrenneche, 2012: 6).

La pretendida «universalidad» de la fraternidad resulta inabarcable e impracticable y, por lo tanto, inútil. Una de las características de los recientes estudios sobre fraternidad es que la definen por su carácter abarcador, no excluyente. No obstante, el valor de fraternidad se ha quedado anquilosado, anticuado, precisamos de una renovación de lé-

xicos políticos y morales que actualicen estos sentimientos y emociones hacia nuestros contextos y circunstancias nuevas. El término fraternidad no parece apropiado para nuestros tiempos: una y otra vez nos remite a la familia de sangre o cívica. El lenguaje y discurso político actual precisa de nuevos vocabularios más acertados, apropiados y pertinentes (Barrenneche, 2012: 8).

La fascinación de la fraternidad, creemos, tiene mucho que ver con la construcción moderna del yo narcisista, todopoderoso, que encuentra en la relación *con* el hermano la experiencia humanizadora por excelencia —como S. Benhabib ha señalado—. La fraternidad, sea en su versión consanguínea, poetizada o racional, en sus formas suavizadas o violentas, responde a un modelo idealizado, fuerte y emocionalmente cargado, difícilmente sustraíble a la lógica de la pertenencia. Y más idealizado aún si cabe por la falta de un análisis riguroso de la familia que sigue constituyendo un problema para la filosofía política contemporánea (Agré Romero, 1994: 160).

La fraternidad posee un modelo idealizado, fuerte, emocionalmente cargado, difícil de sustraerse de lógicas comunitaristas, nacionalistas, populistas o de identidad cerrada y excluyente, incapaces de extender la fraternidad hacia los otros, los distintos, los excluidos.

El reconocimiento de la complejidad y diversidad de las relaciones humanas así como de la conflictiva relacionalidad no debe entenderse en el sentido del diluirse en la heterogeneidad. Mientras la soledad, la pobreza, la guerra, el racismo, nos sigan señalando los límites (límites también para el espacio y la especie), difícilmente podremos ensalzar la heterogeneidad o una esencialista unidad. Más bien tendremos que ser capaces de enfrentarnos a las constantes y diferentes formas de exclusión y a vivir con las diferencias que no necesariamente dividen. Una comunidad plenamente inclusiva u homogénea haría realmente innecesaria la política. Por eso, decíamos, la mediación, la reciprocidad, no pasa necesariamente por la fraternidad. Su sustitución por la solidaridad y, por lo tanto, la no aceptación de la identificación entre ambas, no significa renunciar a la libertad y a la igualdad y a su aplicación universal (Agré Romero, 1994: 161).

El signo más evidente de la modernidad consiste en la pérdida de dignidad y autonomía; el hombre ha perdido sus propios ojos, su propia visión, su propia perspectiva en favor de la religión, la metafísica o la

moral. Finalmente, el individuo desaparece, la modernidad lejos de liberar al hombre lo vuelve a encadenar en nuevos ídolos. En la famosa novela *El siglo de las luces*, Alejo Carpentier narra cómo la guillotina llega de pronto a una isla caribeña. Esta causa horror y fascinación, progreso técnico y muerte, verdad cartesiana y crueldad, idea revolucionaria y esclavitud, una síntesis de libertad y terror, una maravillosa metáfora de las contradicciones que suponen los ideales ilustrados. Del mismo modo, Goya opinaba que «el sueño de la razón produce monstruos». Y parafraseando su afirmación, podríamos decir que el sueño de la liberación de la humanidad es también un sueño de la razón, y en este reino no sólo hay «luces», sino también «sombras».

Los pensadores frankfurtianos nos enseñaron la doble cara de la Ilustración, su potencial de emancipación y, por otro lado, su capacidad de dominación y alienación. Se le ha criticado a la Ilustración de ser arrogantemente optimista, suprimiendo otras vías de conocimiento, de ser progresiva y creer en la capacidad de dominio y control sobre la naturaleza y la sociedad. Postmodernos como Lyotard, Vattimo, Derrida, Foucault, Deleuze hablan de disolución de la historia, del ocaso de los grandes meta-relatos, de Ilustración fracasada, de modernidad cansada y emancipación desavenida. Se ha culpado a la Ilustración de colonialismo, imperialismo y todos los totalitarismos del siglo xx. Sin embargo, la postmodernidad es más una actitud escéptica, irónica y de sospecha ante la Ilustración, que una propuesta alternativa a los ideales ilustrados. Putnam responde: «No hay nada erróneo en los grandes valores de la Ilustración; es sólo el tipo de seguimiento que hace Occidente de esos valores lo que es defectuoso» (Putnam, 1997: 27).

Inclusión y comunidad política: ¿por qué ser solidario y no cruel?

Rorty contempla la pregunta: ¿por qué ser solidario y no cruel? Ser solidario no significa tratar de descubrir una esencia de lo humano, sino de insistir en la importancia de ver las diferencias. Se puede ser etnocéntrico haciendo cada vez más amplio el universo común del «nosotros». El liberalismo político rortyano defiende la búsqueda de políticas de ampliación de la solidaridad e inclusión social y la detracción de los discursos fundacionalistas. En este sentido, aboga por la inutilidad de la pregunta ¿por qué ser solidario y no cruel? La teoría política pretende buscar una respuesta acertada a este problema antiguo, donde sólo los

teólogos y los metafísicos piensan que existen respuestas teóricas suficientes y satisfactorias a este tipo de preguntas. Por el contrario, lo importante consiste en afirmar que tenemos la obligación de sentirnos solidarios con todos los seres humanos y reconocer nuestra «común humanidad». Por tanto, explicar en qué consiste ser solidario no es tratar de descubrir una esencia de lo humano, sino insistir en la importancia de minimizar las diferencias (raza, sexo, religión, edad), sin renunciar al nosotros que nos contiene a todos. En este sentido, podemos ser etnocéntricos moderados ampliando cada vez más el universo común del nosotros. Rorty está planteando una nueva concepción de solidaridad como el intento de ampliar el ámbito del nosotros tanto como podamos, viendo similitudes entre el «ellos» y el «nosotros». No podemos partir del lugar en el que no estamos, como hacen las éticas procedimentales universalistas como Habermas o Apel cuando hablan de entes abstractos como «la humanidad», «todos los seres racionales», porque nadie puede realizar una identificación con estas abstracciones. Desgraciadamente, el ser humano no tiene dicha capacidad racional legisladora universal, sino que se mueve por otro tipo de motivaciones como la simpatía, sentimientos, emociones o la lealtad. La solidaridad consiste en la habilidad para restar importancia a las diferencias tradicionales y disminuir su peso cuando se comparan con el sufrimiento y la humillación de los seres humanos.

La solidaridad humana no consiste en el reconocimiento de un yo nuclear —la esencia humana— en todos los seres humanos. Por tanto, la solidaridad podemos concebirla como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales de tribu, de raza, de costumbres carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación. Y aquí el intelectual moderno puede realizar una contribución al progreso moral a través de descripciones detalladas de variedades particulares de dolor y humillación (contenidas en novelas e informes etnográficos), más que en tratados filosóficos y teológicos. Las narrativas nos ayudan a detectar las distintas formas de sufrimiento, antes que las investigaciones teóricas o especulativas.

La solidaridad como valor, principio y derecho del Estado de bienestar

Hoy día, debemos pensar a partir de Auschwitz, Guernica, Gulags e Hiroshima. Estos son los símbolos trágicos de la derrota de la modernidad. Horkheimer y Walter Benjamin defendían la necesidad del recuerdo histórico de los vencidos y reventados de la historia como algo necesario para una vida plenamente humana. En México, tenemos algunos Auschwitz y Guernica como Ayotzinapa o los feminicidios de Ciudad Juárez. Necesitamos una solidaridad entendida como compasión, que pueda prevenir un futuro sin barbarie y un presente más justo y solidario. Sólo desde esta perspectiva, desembocaremos en una ética universal de la compasión solidaria. Pensar globalmente, pero actuar local y contextualmente. De igual modo, Rorty propone que el fundamento tradicional de solidaridad como humanidad, reconoce en cambio que *tenemos la obligación moral de sentirnos solidarios con todos los seres humanos*. Ésta consiste en la ampliación progresiva del ámbito común del *nosotros*. Una solidaridad efectiva hacia los más desposeídos, a los que no les reconoce su categoría de persona o ciudadano.

Ni el otro posee en la práctica su propia humanidad sin mí, ni yo tengo la mía al margen del otro. La compasión se revela, así, como la inmediata piedra de toque de la excelencia humana; para unos, de su eventual recuperación; siempre y para ambos, como la virtud primera por la que nos reconocemos como seres humanos o sujetos morales, el modo como nos otorgamos (nos devolvemos) nuestra dignidad. El samaritano de la parábola evangélica solo mostró su dignidad cuando, en su compasión hacia el caído, le devolvió éste la suya (Arteta, 1996: 270).

La justicia no es un ideal trascendente, sino una virtud política y social fundamental que nos ayuda a organizar la sociedad y sus instituciones públicas. Sólo a través de ella, el orden, la seguridad y la paz serán posibles. Mientras el amor, la solidaridad, la comprensión no sustituyan al egoísmo, el individualismo y la intolerancia, la paz y la justicia no serán nunca realizables.

La desigualdad se ha convertido en una forma de vida en nuestro tiempo. Hay gente que vive discriminada, que se siente apartada o segregada. El fenómeno delictivo, a menudo, en un alto porcentaje, se nutre frecuentemente de esa marginalidad, segregación y pobreza. En este as-

pecto, nos enfrentamos a fenómenos tan diversos como la violencia de género, la discriminación salarial, el amplio nivel de desempleo femenino, la escasa presencia política de la mujer en puestos de responsabilidad política, social y económica, la integración de la inmigración, la ampliación de derechos de grupos minoritarios como discapacitados, ancianos o niños, en definitiva, el desafío de una mayor igualdad de oportunidades y derechos de los sectores poblacionales más desfavorecidos históricamente.

La igualdad liberal o formal ha resultado ser demasiado insuficiente para paliar o disminuir las graves desigualdades a las que nos enfrentamos actualmente, por lo que precisamos ampliar el horizonte de sentido, significación y efectividad del valor constitucional igualitario hacia formas plurales y diversas de implementación de una justicia compleja. Como el profesor Peces Barba nos advierte: «La igualdad consiste en concretar los criterios materiales para llevar a cabo el valor de solidaridad, en crear las condiciones materiales para desarrollar una libertad posible para todos y contribuir a la seguridad con la satisfacción de necesidades a quien no puede hacerlo por su propio esfuerzo» (Peces Barba, 1999: 283).

Es necesario implantar una nueva solidaridad que conjugue los tres principios: la generosidad, que despliega en piedad ante los empobrecidos y en compasión movilizadora frente a su postración; la redistribución, que se despliega en igualdad y equidad; y el abajamiento, que obliga a renunciar al disfrute de algunos derechos e incluso a ir en contra de nuestros intereses. La solidaridad exige que los fuertes se abajen con los débiles en contra de sus propios intereses (García Roca, 1999: 121).

La idea de benevolencia constituye el concepto más próximo a la solidaridad, en donde se distinguen los deberes de la buena voluntad y los deberes de justicia. Para ser justos hay que ser también benevolentes y solidarios. La justicia está íntimamente relacionada con la solidaridad. La solidaridad completa allí donde la justicia no llega. Los derechos humanos también han sido llamados *derechos de solidaridad*, sobre todo los derechos sociales, económicos y culturales que implementa el Estado social o de bienestar.

El prójimo me concierne ante toda asunción, ante todo compromiso considerado rechazado. Estoy unido al que, sin embargo, es el primer venido sin

anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco al margen de toda biología contra toda lógica. El prójimo no me concierne porque ya sea reconocido como perteneciente al mismo género que yo; al contrario, es precisamente Otro (Levinas, 1987: 148).

En este sentido, podemos afirmar que el Estado social de derecho representa un proceso de conquista histórica de los derechos fundamentales expresado a través de revoluciones, reivindicaciones, luchas políticas o disidencias colectivas. Ante las graves crisis sociales, las desigualdades socioeconómicas, el mal reparto del trabajo, el desempleo, la falta de derechos sociales (educación, sanidad, seguridad social, pensiones, etcétera), el Estado fue desarrollando su capacidad de amortiguar los conflictos sociales y laborales, reconociendo los derechos sociales, instrumentando políticas públicas para compensar desigualdades sociales.

La solidaridad de los humanos y su necesaria protección, garantía y respeto de los derechos humanos de los más débiles, desprotegidos y marginados. El derecho debe ser el derecho del débil, no del fuerte, desde un concepto amplio de justicia social y derecho humanitario. En este sentido, el *Estado de bienestar* representa la forma más avanzada de la *solidaridad política objetivada* en instituciones y políticas determinadas. La elaboración, formulación y planificación de políticas públicas depende de ella.

El Estado de bienestar o social se configura en un modelo público estatal que incentiva un conjunto de políticas públicas, que promueven e incorporan derechos de ciudadanía social y económica, programas de igualdad de oportunidades, integración social, eliminación de la marginación y la pobreza, etcétera. Todas estas políticas sociales y económicas se encuentran fundamentadas en un fuerte compromiso social de carácter democrático que recoge aspiraciones e intereses de los sectores sociales más vulnerables, débiles y desaventajados.

La solidaridad fundada en la pertenencia a una misma comunidad recuerda el vínculo social que nos une a todos y que ha de ser compatible con la exigencia de la justicia de respetar la diferencia individual, la alteridad del otro. La idea de un *Estado solidario* implica que el Estado se asienta sobre la exigencia del reconocimiento mutuo, a partir de la cual se tratan de restablecer esos nuevos vínculos sociales. En este sentido, la construcción y fortalecimiento del Estado social de derecho constituye un desafío único e inaplazable.

El Estado de bienestar o social se traduce, en síntesis, en una mejora de las pensiones, sanidad, educación, rentas por desempleo, igualdad de oportunidades e integración y cohesión social. La economía está sometida a fases de expansión y crecimiento, por un lado, pero también, por otro, a fases de depresión o crisis coyuntural, periódicas caídas de empleo. Por tanto, el conflicto no es sólo exclusivamente entre trabajadores y capital (propietarios) por la distribución de los beneficios de la cooperación social y laboral, sino por la crisis estructural que presenta el capitalismo como sistema económico mundial. La economía de mercado capitalista persigue básicamente maximizar la eficiencia y el beneficio a través de la competencia y reducción de costos laborales. Esto convierte al capitalismo en un sistema económico que carece de rostro humano y moral, provocando desigualdad social, económica y laboral.

La contradicción entre *Estado de bienestar* (lógica del pleno empleo, excesiva burocracia y gasto público) y *economía capitalista de mercado* (lógica competitiva, eficiencia y búsqueda de beneficio) nos lleva hacia un callejón sin salida. La principal crítica al capitalismo de bienestar, tanto por los neoconservadores de derecha, como por los marxistas o socialdemócratas por la izquierda, es clara. En principio, ningún sistema social, por perfecto que sea, está exento de contradicciones. La idea de un orden social perfecto es utópica. La izquierda va a propiciar ampliar las políticas públicas del Estado de bienestar, mientras la derecha, con sus políticas de austeridad y reducción de gasto público, va a incentivar un menor gasto y el desmantelamiento del Estado de bienestar.

La idea de solidaridad, en cambio, la virtud de la solidaridad como tal, ha sido generalmente marginada; no obstante, se han enriquecido teóricamente otros conceptos más próximos como libertad e igualdad. La solidaridad como «virtud política» constituye un requisito indispensable para la reproducción estable de nuestras sociedades democráticas. La solidaridad sustituye así el ideal de fraternidad de la Revolución francesa. La solidaridad constituye una acción colectiva, incluso en un orden social liberal y necesita de un «mercado de la virtud» que genere personas virtuosas como ciudadanos y como socios no tramposos de la empresa política democrática. La virtud política constituye un «capital moral» de alta rentabilidad política. Por esta razón, es necesario profundizar más rigurosamente en la idea de solidaridad como *virtud moral* y no sólo como hecho sociológico con la dimensión política que le es inherente, ni como elemento importante de la psicología humana, sino una virtud pública y cívica fundamental.

En consecuencia, tenemos que reconocer que ciertas costumbres han progresado, que la civilización es fundamentalmente mejor que la barbarie, que hemos ganado en sensibilidad ante la injusticia, la discriminación, la impunidad y la arbitrariedad, que hemos generado una conciencia ética universal basada en los derechos humanos. Occidente se autodefine como una cultura cada vez más sensible y preocupada por los problemas del racismo, el sexismo, la violencia, la inmigración, la pobreza, la marginación. Una cultura impregnada de valores ilustrados (igualdad, libertad, solidaridad) y sensibles a la conculcación y vulneración de los mismos. Nuestra obligación moral y política consiste en el ejercicio de una voluntad de vida que exige un esfuerzo constante de sensatez racionalista, nunca consolidada del todo y siempre en peligro de retroceder ante los desbordamientos del fanatismo, la intolerancia, la codicia o la ambición.

La justicia como virtud de las instituciones no cubre totalmente los propósitos de una sociedad más justa y equitativa, por ello, precisa ser completada por la solidaridad. La solidaridad debe ser selectiva, hay que tender los brazos a los más desposeídos, a los marginados, reconocida su categoría de ciudadano o de persona. Esta selección no siempre es fácil. La falta de solidaridad revierte en una deficiente vida pública y social. Sin solidaridad, finalmente generamos fragmentación y desintegración social.

La práctica conduce a que existe o debe de existir una suerte para hacerla más justa, o sea, un pacto de solidaridad. No todo es malo, sin embargo, en la tendencia del individualismo, egoísmo, pasividad, no compromiso, indiferencia, hedonismo, culto a la propia persona, incluso corporativismo, necesitamos la solidaridad para conformar una sociedad más inclusiva y armónica.

La virtud de la solidaridad debe extenderse a todos los niveles: de lo más privado a lo más público. El principio de solidaridad constituye un valor ético, político y social que se extiende tanto a la esfera pública, a través de los derechos de solidaridad y políticas públicas del Estado, como a la esfera privada, comportamiento cívico fraternal. Y así, tenemos que la función básica de la ética es descubrir inevitablemente el interés común de cualquier causa pública colectiva. Por tanto, la solidaridad es moral, política y jurídica, un valor normativo fundamental de nuestros modelos de Estado democráticos y sociales de derecho.

Aunque la solidaridad moral va más allá del derecho, va más allá de todos los derechos y va más allá de la justicia misma. Todos los dere-

chos son siempre derechos frente al otro; no son por ello causa de enfrentamiento, sino que, inversamente, son un modo justo de resolver enfrentamientos entre individuos: los derechos son defensa de uno mismo frente a la demanda y las pretensiones injustas de otros, la manera de hacer valer y proteger legítimamente lo propio de cada uno.

Fuentes citadas

- AGRÁ ROMERO, M. Xosé (1994), “Fraternidad. (Un concepto político a debate)”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, pp. 143-166.
- AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique (coord.) (2010), *Educación para la Ciudadanía*, México, CEENL.
- _____ (2007), “El horizonte político en el pensamiento de Nietzsche”, en Castilla, Antonio (coord.), *Nietzsche y el espíritu de ligereza*, México, Plaza y Valdés.
- ARTETA, A. (1996), *La compasión*, Barcelona, Paidós.
- BARRENNECHE, Osvaldo (2012), *De principio olvidado a principio objetado. Discusiones sobre fraternidad como categoría política y como perspectiva de estudios académicos*, vol. 9, núm. 9, Argentina, Amicus Curiae.
- BLASCO, Pedro Luis (2013), “Justicia jurídica y solidaridad moral”, en Blasco, Pedro Luis (coord.), *La justicia entre la moral y el derecho*, Madrid, Trotta, pp. 165-187.
- CAMPS, Victoria (1990), *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- DE ASÍS ROIG, Rafael (2005), *Escritos sobre Derechos humanos*, Lima, Ara Editores.
- DE LUCAS, Javier (1993), *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara.
- DEL REAL ALCALÁ, Alberto (2005), *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Madrid, Dykinson.
- GARCÍA ROCA, J. (1999), *Globalización económica y solidaridad humana*, en Foro Ignacio Ellacuría “Cristianismo y Solidaridad” *La globalización y sus excluidos*, Estella-Navarra, Verbo Divino.
- DOMÉNECH, A. (2004), *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- GASCÓN ABELLÁN, Marina (1990), *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- GINER, Salvador (1996), *Carta a la democracia*, Barcelona, Ariel.

- HOBBS, Thomas (1987), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (trad. Manuel Sánchez Sarto), México, FCE.
- KANT, E. (1994), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe.
- LEVINAS, E. (1987), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme.
- LIPOVETSKY, Gilles (1994), *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama.
- MACHERSON, C.B. (1970), *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford, Clarendon Press.
- MARX, Karl (1987), *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.
- MATE REYES, M. (1991), *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos.
- NINO, C.S. (1989), *Ética y derechos humanos*, Madrid, Ariel.
- PECES BARBA, Gregorio (1999), *Curso de Derechos fundamentales, Teoría general*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid.
- PÉREZ LUÑO, A. E. (1985), “Dimensiones de la igualdad material”, en *Anuario de Derechos Humanos*, tomo 3.
- PUTNAM, Hilary (1997), *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós.
- RODRÍGUEZ-PIÑERO, M. y Fernández, M^a. F. (1986), *Igualdad y discriminación*, Madrid, Tecnos.
- RORTY, R. (1993), “Human rights, Rationality and sentimentality”, en Shute, S. y Hurley, S., *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures, Basic Books*, Oxford.
- _____ (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- _____ (1998), *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós.
- RUIZ MIGUEL, A. (1994), *Discriminación inversa e igualdad*, en el volumen colectivo a cargo de Valcárcel, A., *El concepto de igualdad*, Madrid, Pablo Iglesias.
- SOBOUL, A. (1981), *La revolución francesa*, Madrid, Oikos Tausa.
- STRAUSS, Leo (1965), “On the Spirit of Hobbes Political Philosophy”, en K.C. Brown (comp.), *Hobbes Studies*, Oxford, Basil Blackwell.
- TORTOSA, J. M. (1999), *Viejas y nuevas fronteras: los mecanismos de la exclusión*, en Foro Ignacio Ellacuría “Cristianismo y Solidaridad” *La globalización y sus excluidos*, Estella-Navarra, Verbo Divino.
- VALCÁRCCEL, A. (1994), *El concepto de igualdad*, Madrid, Pablo Iglesias.

ZAMORA, J.A. (1999), “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, en Foro Ignacio Ellacuría “Cristianismo y Solidaridad” *La globalización y sus excluidos*, Estella-Navarra, Verbo Divino.

NOTA BIOGRÁFICA DE LOS AUTORES

Rafael Enrique Aguilera Portales

Doctor en Filosofía Política y Jurídica por la Universidad de Málaga (España). Profesor-investigador de Teoría Política y Jurídica de la Facultad de Derecho y Criminología de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es coordinador del Departamento de Filosofía del Derecho del Centro de Investigaciones Jurídicas y Criminológicas de la UANL. Sus líneas de investigación se centran en temas asociados a la ciudadanía, la democracia y la teoría política y constitucional. Es autor, entre otros, de los libros: *El pensamiento político de Richard Rorty. Sus contribuciones a la teoría política contemporánea* (2012), *Teoría del Estado contemporáneo. Análisis desde la ciencia y teoría política* (2011) y *Teoría política del Estado constitucional* (2011).

Amalia Amaya

Investigadora en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctora por el Instituto Universitario Europeo (2006) y por la Universidad de Harvard (2007). Su área de especialización es la filosofía del derecho, aunque tiene intereses también en filosofía moral y teoría política. Es autora de *Virtue, Law, and Justice*, co-editado con Ho Hock Lai (Oxford, Hart Publishing, 2012) y *The Tapestry of Reason: An Inquiry into the Nature of Coherence and its Role in Legal Argument* (Oxford, Hart Publishing, 2015).

Israel Covarrubias

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia (Italia). Actualmente se desempeña como profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Desde 2007 es Director de la revista *Metapolítica*. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Sus libros más reciente son, como autor, *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión* (México, Gedisa-UACM, 2015); y como coordinador, *Figuras, historias y territorios. Cartógrafos contemporáneos de la indagación política en América Latina* (México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015).

Concepción Delgado Parra

Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México y posdoctorada por la Universidad de Yale, bajo la dirección de Seyla Benhabib. Medalla Alfonso Caso por sus estudios de maestría y doctorado (UNAM). Profesora-investigadora del Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Coordinadora del Grupo de investigación tradición crítica de la filosofía del sujeto e integrante del Grupo de Investigación de Teoría y Filosofía Política de la UACM. Su último libro es: *Los dilemas de la ciudadanía moderna y la dignidad de los derechos humanos. De Arendt a Benhabib* (México, Gedisa-UACM, 2015).

Andrés de Francisco

Doctor en Filosofía y profesor titular en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Ha trabajado en el campo de la metodología y la teoría social, donde ha publicado *Teorías contemporáneas de las clases sociales* (1993), *Sociología y cambio social* (1997) y *Capital social* (2001). En el campo de la filosofía y teoría políticas ha publicado los libros *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano* (2007) y *La mirada republicana* (2012). Ha traducido a John Rawls al castellano y ha editado *La República de Oceana* de John Harrington (2012).

Claudia Galindo Lara

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, en la línea de investigación de Filosofía Política. Profesora-investigadora de Tiempo Completo desde 2004 en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha

publicado los libros: *Hannah Arendt: La recuperación de la dignidad de la política* (2009) y *Hannah Arendt: Política. Historia, Memoria y Narración* (2011). Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros en revistas nacionales e internacionales sobre temas de teoría y filosofía política y ha coordinado publicaciones sobre el tema.

Fernando Lizárraga

Investigador independiente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-CONICET-UNCO) y en el Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPYC), Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Profesor regular de Teoría Política en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la misma universidad. Autor de *Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea* (2016), *El Marxismo y la justicia social* (2011); y compilador, junto con Atilio Boron, de *El liberalismo en su laberinto: renovación y límites en la obra de John Rawls* (2014). Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro en el campo de la teoría y la filosofía política contemporáneas.

Víctor Hugo Martínez González

Doctor en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Forma parte del Grupo de Investigación de Teoría y Filosofía Política de la UACM. Es especialista en partidos políticos. Ha publicado diversos artículos de ciencia política y teoría política en revistas y libros especializados. Es autor de los libros: *Sergio Pitol. Una memoria soñada* (2014) y *Fisiones y fusiones, divorcios y reconciliaciones. La dirigencia del Partido de la Revolución Democrática (PRD) 1989-2004* (2005). Coordinó también los volúmenes colectivos: *Modernidad: Racionalidad, Romanticismo y Conocimiento* (2012) y *(Pre)textos para el análisis político. Disciplinas, reglas y procesos* (2010).

María Teresa Muñoz Sánchez

Profesora-investigadora de la Universidad Intercontinental, profesora de asignatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son dos: en la primera, su interés

se centra en el análisis de los conceptos epistémicos que encontramos en *Sobre la Certeza* de L. Wittgenstein; en la segunda, en las reflexiones políticas de H. Arendt. Ha publicado *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de la semántica a la política* (2009), *Un acercamiento crítico a la epistemología* (2015) y las compilaciones: *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano* (2011) y, con Marco Estrada, *Violencia y Revolución en la filosofía de Hannah Arendt. Reflexiones críticas* (2015).

Frederick Neuhouser

Profesor de Filosofía en el Barnard College de la Universidad de Columbia (Nueva York). Es autor de cuatro libros: *Rousseau's Critique of Inequality* (2014), *Rousseau's Theodicy of Self-Love* (2008), *Foundations of Hegel's Social Theory* (2000) y *Fichte's Theory of Subjectivity* (1990). Gran parte de su trabajo reciente se ha centrado en los temas de reconocimiento y *amor propio*, pero en este momento está trabajando en un proyecto sobre la ontología social y la patología social en el pensamiento de los siglos XVIII, XIX y XX. Otros de sus intereses incluyen el psicoanálisis y el cine (sobre todo la obra de Krzysztof Kieślowski).

Sergio Ortiz Leroux

Doctor en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Forma parte del Grupo de Investigación de Teoría y Filosofía Política de la UACM. Fue fundador de la revista *Metapolítica* y director de *Andamios. Revista de Investigación Social*. Sus líneas de investigación son: republicanismo y democracia. Es autor del libro: *En defensa de la República. Lecciones de teoría política republicana* (2014). Coordinó también los volúmenes colectivos: *Los vértigos de la política: Una revisión desde la Modernidad* (2012) y *Metamorfosis de la política: Un diálogo con la teoría política contemporánea* (2015).

Arturo Santillana Andraca

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Forma parte del Grupo de Investigación de Teoría y Filosofía Política de la UACM. Fue director de *Andamios. Revista de Investigación Social*. Especialista en el pensamiento de Michel Fou-

cault. Ha publicado diversos ensayos en revistas especializadas y en libros colectivos en torno a temas de filosofía política, entre los que destacan: “Del mundo de la vida al sistema: el poder integrador del poder” (*Andamios*, núm. 16, 2011) y “Apuntes para una genealogía del Estado” (*Argumentos*, núm. 64, 2010).

Ángel Sermeño Quezada

Doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Forma parte del Grupo de Investigación de Teoría y Filosofía Política de la UACM. Es fundador y miembro del Comité Editorial de *Andamios. Revista de Investigación Social*. Sus líneas de investigación se refieren a materias de teoría y filosofía política como: democracia, ciudadanía, participación y representación política, así como sociedad civil y partidos políticos. Ha coordinado los volúmenes colectivos: *Tensiones políticas de la modernidad. Retos y perspectivas de la democracia contemporánea* (2008), *Los vértigos de la política: Una revisión desde la Modernidad* (2012) y *Metamorfosis de la política: Un diálogo con la teoría política contemporánea* (2015).

Enrique Serrano Gómez

Doctor en Filosofía por la Universidad de Constanza (Alemania). Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado, entre otros libros: *Política congelada. Una introducción a la filosofía del derecho* (2011), *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant* (2004), *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt ante la definición de lo político* (2002) y *Filosofía del conflicto político* (2001).

ÍNDICE

Presentación	9
<i>Sergio Ortiz Leroux</i>	

I. TEORÍA Y CRÍTICA DE LA FRATERNIDAD

La relevancia de la fraternidad	21
<i>Amalia Amaya</i>	
Contra la fraternidad	39
<i>Enrique Serrano Gómez</i>	
El incierto futuro de la fraternidad	51
<i>Andrés de Francisco</i>	
La fraternidad como problema político. ¿Cemento y disimulación de la reproducción social?	61
<i>Israel Covarrubias</i>	
La fraternidad: una heterotopía política	77
<i>Arturo Santillana Andraca</i>	

II. MIRADAS, FORMAS Y FRONTERAS DE LA FRATERNIDAD

Fraternidad, Rousseau y la película <i>Rojo</i> de Kieślowski. <i>Frederick Neuhouser</i>	89
El «otro generalizado» y la fraternidad desde la mirada de Seyla Benhabib. <i>Concepción Delgado Parra</i>	105
De la fraternidad a la propiedad y viceversa. Reflexiones en torno a la <i>igualibertad</i> de Étienne Balibar <i>Fernando Lizárraga</i>	123
<i>Amor mundi</i> y amistad cívica. Reflexiones sobre la posibilidad del juicio político. <i>María Teresa Muñoz Sánchez</i>	141
Amistad ciudadana: el sentido de la fraternidad en la política . . . <i>Claudia Galindo Lara</i>	157
Democracia y fraternidad. Dificultades, deseos y tensiones <i>Víctor Hugo Martínez González</i>	167
Sobre fraternidad y republicanismo cívico en el debate democrático del presente. <i>Ángel Sermeño Quezada</i>	181
República y fraternidad: convergencias y divergencias <i>Sergio Ortiz Leroux</i>	201
La solidaridad: un valor más allá de la fraternidad <i>Rafael Enrique Aguilera Portales</i>	215
Nota biográfica de los autores	241