

S U P L E M E N T O S

28

MONOGRAFÍAS TEMÁTICAS

FILOSOFÍA POLÍTICA

Razón e historia

ANTHROPOS

Los *Suplementos* son un cuerpo nuevo y expansivo de la revista *Anthropos* y de *Documentos A*. Siguen una secuencia ligada temáticamente a ellas, pero temporalmente independientes. Con ello ofrecemos un mayor servicio documental y valiosos materiales de trabajo.

Suplementos constituyen y configuran otro contexto, otro espacio expresivo más flexible, dinámico y adaptable, cuya organización temática se vertebra de una cuádruple manera.

1. *Miscelánea temática*: Acoge todos aquellos materiales que, tanto lectores como colaboradores, o simplemente concededores de la revista, espontáneamente nos envían para su publicación, sin otro compromiso que la oportunidad y vigencia cultural de los mismos. Son temas diversos que obedecen más al interés e idea de trabajo de los remitentes que a nuestro planteamiento. Tienen la ventaja, sin embargo, del valor de la actualidad y de la sensibilidad e interés por lo que verdaderamente importa: el lector.

Esta serie recoge dos ámbitos de trabajo: uno, «Estudios y comentarios», y el segundo, «Periferias» (poemas, relatos breves, plástica, fotografía, etc.). Todo aquello que configure un testimonio de actualidad y novedad expresiva; ya que expresarse es lo que importa.

2. *Monografías temáticas*: Este segundo grupo de suplementos gira en torno a una monografía temática, complemento y ampliación de lo tratado sistemáticamente en la revista. Esto implica ponernos de acuerdo, previamente, con diversos especialistas para que elaboren el análisis sistemático correspondiente buscando una mayor profundidad y amplitud temática y temporal, cosa que no es fácil realizar siempre en el ámbito de la revista, por su periodicidad y limitación espacial. Se acude a este sistema siempre que la ampliación venga exigida por la importancia del tema o del autor estudiado y documentado.

3. *Antologías temáticas*: El tercer tipo de textos se concreta en una antología —en los casos pertinentes— de los autores estudiados en la revista, ofreciendo un material complementario y más amplio, interesante para el trabajo intelectual. Como puede observarse, se trata de una expresión de un proceso de maduración y de su expansión de un cuerpo más amplio cuantitativa y cualitativamente.

4. *Textos de la Historia Social del Pensamiento*: Lo habitual es conocer y difundir las fuentes oficiales y hegemónicas de nuestra cultura, dejando olvidados múltiples temas, tradiciones, ideas, aventuras críticas, heterodoxas y plurales, que configuran sustantivamente el conjunto de nuestra tradición de historia social del pensamiento. Con esta cuarta serie de *Suplementos* queremos poner de relieve la verdadera historia de la cultura sin jerarquías ni valoraciones externas, sino recogiendo toda la producción real, los textos ocultos no editados, marginados, o simplemente considerados de menor interés, pero que entendemos constituyen también el hilo conductor de nuestra tradición y de nuestra historia presente. El pensamiento siempre permanece y por eso es mejor recogerlo adecuadamente en expresión viva, diferenciada, como espejo de vida y de presencia de otros. En el pensar han de estar todos los pensamientos, las obras, los textos y los pueblos.

SUPLEMENTOS ANTHROPOS

Ideación, editorial y coordinación general:

Ángel Nogueira Dobarro

Director: Ramon Gabarrós Cardona

Subdirector: Lluís Miró Grabuleda

Consejo de redacción: María Cinta Martorell Fabregat, Esteban Mate Rupérez, Jaume Roqué Cerdà y Assumpta Verdager Autonell (documentalista)

Producción y diseño: Joan Ramon Costas González, Pilar Felipe Franco, Inma Martorell Fabregat, Carme Muntané Triginer y Rosa Sala Codinachs

Gestión y dirección comercial: Guillermo Losada Orue. Dirección de marketing y acción cualitativa: Lluís Miró Grabuleda

Ventas: Rosa Bou Santos, Elena Gómez Monterde, Gabriel Ruiz Martínez, César Serrano Pérez y Yolanda Serrano Pérez

Noviembre 1991

© Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64-66, entlo. 08006 Barcelona

Tel. (93) 217 40 39 / 217 41 28

Administración, ventas y suscripciones: Apdo. 387

08190 Sant Cugat del Vallés (Barcelona)

Tel. (93) 589 48 84 Fax (93) 674 17 33

Suscripción anual (6 núms.) para 1992: España: 9.975 PTA

(sin IVA 6 %) Págs.: 176 de promedio

ISSN: 1130-2089 Depósito legal: B. 37.133/90

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

NOTAS

1. Aunque no se trata de un texto de referencia frecuente en la discusión latinoamericana, a los fines de la argumentación el texto de Bovero me parece la formulación más sencilla y abierta de esta contraposición. Por otra parte, es bastante representativa de las formulaciones más estrictamente «normativistas» que se han hecho de esta cuestión. Sin embargo, el mismo autor ha matizado la oposición en trabajos más recientes, a partir de la argumentación en torno a las nociones de «efectividad» y «legitimidad» del poder político.

2. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Folios, 1983.

3. El tema ha sido particularmente tratado en el debate político italiano de los años ochenta.

4. Así, en América Latina fue estudiado en relación con el papel central del Estado en los procesos de industrialización y modernización y con la debilidad relativa de la sociedad civil.

5. John Elster, *Logic and Society*.

6. Flisfisch, siguiendo a Axelrod apuesta a la posibilidad de que un

grupo de actores se oriente sistemáticamente por estrategias cooperativas y que se produzca una generalización de estos comportamientos en un mundo originalmente ordenado según el paradigma del *Príncipe*.

BIBLIOGRAFÍA

BALDASSARE, A., «Lo Stato Sociale: una formula in evoluzione», en *Critica dello Stato Sociale*, Bari, Laterza, 1982.

BOVERO, Michelangelo, «Introducción a Bobbio, Bodei et al.», *Ricerche Politiche*, Milán, Il Saggiatore, 1982.

—, «Ética e Política, tra machiavellismo e kantismo», *Teoría Política*, IV, 2 (1988).

FLISFISCH, A., «Hacia un realismo político distinto», en *¿Qué es el realismo en política?*, Buenos Aires, Catálogos, 1987.

Reflexiones sobre la fraternidad

María-Xosé Agra

La pasada celebración del Bicentenario de la Revolución francesa contribuyó enormemente a que la idea de fraternidad saltase a la palestra, no faltaron las voces de aquellos que destacaban el gran olvido de la fraternidad, la «cenicienta» de la tríada revolucionaria, haciendo especial hincapié en su marcado carácter utópico.¹ No voy a negar que dicha celebración no haya influido sobre este intento de reflexionar sobre la fraternidad, sin embargo los impulsos más directos vienen de la mano de unos textos concretos: *El contrato fraternal* de C. Pateman, la obra de H. Arendt *Sobre la Revolución*; asimismo la consideración rawlsiana del principio de la diferencia como expresión de la fraternidad; y la lectura de J. Derrida sobre «la política de la amistad», desde la postmetafísica, me han sido enormemente sugerentes a pesar, o precisamente por ello, de su diversidad.

Todos estos textos hablan de la fraternidad, la pregunta básica es si lo hacen desde los mismos presupuestos, si se están refiriendo a un concepto al que todos nos remitimos por su obviedad o, por el contrario, representan líneas distintas; quizá nos hallamos, digamos, ante una idea multiforme, ante un concepto polisémico. Asimismo se suscitan otra serie de cuestiones tales como si la fraternidad es un concepto mediador entre la igualdad y la libertad; si puede ser, o no, sustituida por la justicia; o si,

atendiendo a la tríada, hay una suerte de secuencialidad que va de la libertad a la fraternidad, que representaría el elemento utópico por excelencia. O, dicho de otra manera, si libertad, igualdad y fraternidad son mutuamente independientes.² La lectura que aquí emprendemos surge de estas interrogaciones. Su objetivo, no obstante, es limitado. Lo que sigue es una exploración inicial, no un estudio acabado y concluyente. Tres son las líneas que nos pueden servir de base o como hilo conductor de estas reflexiones: la crítica feminista, revolución e ilustración y postmetafísica.

I

Comenzaré por una aproximación general. La idea de fraternidad nos remite a la cuestión del vínculo, de la alianza, de la alteridad; al lenguaje de los afectos pero también al de la razón. Frecuentemente asociada a los vínculos de sangre, a la afectividad y sentimiento de la fratría, o como afectividad cívica, base del consenso o concordia, o religiosa «el amor fraternal». Unas veces ligada al amor, otras a la amistad. Como virtud ética o política, como necesaria vinculación social o comunidad. Nos refiere a la violencia y al origen. Suscita cuestiones teológicas y antropológicas. Son estas algunas de las observaciones que se pueden extraer de algunas definiciones dadas. Veámoslo.

Según la definición de una enciclopedia usual, la fraternidad es la «unión y buena correspondencia entre hermanos o entre los que se tratan como tales: "El amor es una verdadera fraternidad universal, sentimiento de la comunidad de origen" (Pérez de Ayala). Históricamente: "fraternidad de armas", lazos entre dos caballeros que se habían prometido ayuda mutua en cualquier circunstan-

cia; lazos que unen a aquellos que han combatido juntos por la misma causa».

La definición dada incide, de un lado, en la relación entre hermanos, como unión y amor, comunidad de origen e ideal; de otro, unión de los grupos de combate, fraternidad. Veamos otra definición tomada esta vez de una enciclopedia del pensamiento político:³

Como idea política, el término 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 o compartidos. La fraternidad, como la política, ni es automática ni está libre del conflicto. La relación entre hermanos implica una gran rivalidad así como un gran afecto. La fraternidad requiere que los impulsos fraticidas estén sometidos y regidos por valores y afectos positivos compartidos (Génesis 4, 7; 33, 1; 50, 19-20). La voluntad es un elemento crucial en ella. Los rituales fraternales, antiguos y modernos, suponen que mientras el potencial de la fraternidad puede originarse en los accidentes del nacimiento y de la crianza, la realidad es que depende de los compromisos deseados o elegidos.

De nuevo, la fraternidad, ahora como idea política, se presenta como una relación ideal, que responde a la tensión y al conflicto a través de la voluntad y el compromiso. Se aprecia especialmente su carácter de vínculo voluntario, frente al vínculo de la sangre, de una relación mediada por sentimientos y afectos que contrarrestan la rivalidad, la lucha, el fraticidio. Esta idea lleva pareja la de que todo aquel que no se compromete no está incluido en la fraternidad. En las relaciones fraternales, aquel que no está incluido, permanece excluido. La definición ofrece una matización más:

En este sentido, la fraternidad es similar a la amistad. Además, ambos términos unen a las personas en el mismo papel (a diferencia de otros vínculos, como el que une a los padres y los hijos). En este sentido, la fraternidad, como la amistad, implica igualdad. Sin embargo, a diferencia de la amistad, la fraternidad implica y se deriva de una relación común respecto a la autoridad. De hecho, es más probable que se den relaciones fraternales entre los súbditos de una sociedad jerárquica que entre los ciudadanos en un régimen estrictamente igualitario.

La igualdad caracteriza tanto a la fraternidad como a la amistad, no obstante, ahora se matiza que la fraternidad es una relación que precisa de una autoridad, frente a la amistad.

A partir de estas definiciones podemos pasar a abordar más detenidamente los aspectos en ellas apuntados, para ello nos moveremos en torno a tres ejes, correspondientes a las líneas más arriba indicadas: patriarcado-fraternidad, fraticidio-fraternidad y, finalmente, amistad y solidaridad.

II

La primera aproximación en estas reflexiones sobre la fraternidad se suscita desde la teoría y crítica feminista, para quien la diferencia sexual y la subordinación de las mujeres representa una parte central en la constitución de la moderna teoría política. Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto toda la simbólica de la fraternidad, así como el olvido o la falta de atención prestada a esta idea en contraste con las de libertad e igualdad. Esto se interpreta como una aceptación sin más de que el significado literal de fraternidad, esto es, «hermandad» no tiene especial relevancia, privilegiándose de una forma clara el sentido de vínculo entre el individuo y la comunidad.

Es de todos sabido que para la teoría feminista el término *patriarcado* es el único que da cuenta de la especificidad de la sujeción y opresión de las mujeres, permitiendo distinguir las de otras formas de dominación o poder. De ahí que los análisis en torno al patriarcado ocupen gran parte de los desarrollos teóricos. En esta línea destacan los estudios de C. Pateman sobre la génesis del derecho político patriarcal moderno, sobre el contrato social.⁴

En general, por patriarcado, dice Pateman, se entiende la regla del padre, el poder paternal. Pero existe además una interpretación, asimismo, patriarcal del patriarcado: aquella que reduce el patriarcado a patriarcado paternal. Una interpretación tal ofrece una visión ahistórica del patriarcado que aparece como un atemporal universal humano. Pateman distingue tres formas de argumento patriarcal que no son mutuamente excluyentes. El patriarcado *tradicional*: todas las relaciones de poder se asimilan a la ley del padre (analogía). El patriarcado *clásico*: los hijos nacen bajo la sujeción de los padres y, por tanto, bajo la sujeción política. El poder patriarcal y el poder político son idénticos. El derecho político es natural, no convencional. Su origen reside en el poder procreativo del padre. El autor que ejemplifica el patriarcalismo clásico es R. Filmer, contra quien arremete Locke en su Primer Tratado. El patriarcado *moderno*.

El patriarcado moderno coincide con la emergencia del orden social civil moderno. Situarlo en estas coordenadas significa no diluirlo en la noche de los tiempos y una manera de no hacer pervivir formas premodernas. Su especificidad surge del parricidio teórico llevado a cabo por los contractualistas: el pacto original es un pacto entre hermanos para deponer al padre. El patriarcado moderno es fraternal. El contrato original no fue hecho por los padres. El contrato es posible porque los padres han sido depuestos, despojados de su poder político, es el acto colectivo de los hermanos, fruto de una unión libre que se constituye en fraternidad civil.

El contractualismo clásico se erige sobre la muerte del cuerpo político del padre. Mediante la ficción del contrato social, los teóricos contractualistas ganan la batalla a los patriarcalistas.⁵ Ahora todos los hombres y no solo los padres pueden crear y generar vida política y derecho político. La capacidad creativa masculina, en su forma mo-

derna, no es paternal, pertenece a la «masculinidad», no a la paternidad. El derecho paternal se transforma en derecho patriarcal masculino, separándolo y oponiéndose a la esfera familiar. El acto colectivo de los hermanos no supone, simplemente, afirmar su libertad natural y el derecho al autogobierno, conlleva además «ganar el acceso al cuerpo de las mujeres». Como señala Pateman, el parricidio elimina el derecho político del padre y también su exclusivo derecho sexual.

La fraternidad requiere un conjunto de reglas imparcial, impersonal, promulgadas por un cuerpo colectivo que establece la ley como acto de la razón. Los hermanos crean un hombre artificial o República (Hobbes), un cuerpo artificial y colectivo (Rousseau) o un cuerpo político (Locke). Su nacimiento es un acto de la razón. La capacidad de crear y mantener el derecho político es propio de los varones, las mujeres según su fundamento en la naturaleza carecen de tal capacidad por lo que deben estar sometidas a los hombres: por su naturaleza son subversivas para el orden político. La separación de la sociedad civil de la esfera familiar —que encontramos en los textos de Locke de una forma clara— es también una división entre la razón de los hombres y los cuerpos de las mujeres. Los vínculos fraternales vienen establecidos por su interés como hombres en asegurar el contrato sexual.

El contrato social fraternal es, pues, una reformulación de la tradición patriarcal, reformulación que necesita elevar la categoría de individuo a universal, tras la separación entre la sociedad civil y las mujeres. El individuo (en la teoría liberal) se «descorporaliza» se transforma en un hombre de razón. Esta descorporalización necesaria para mantener la ficción política del individuo civil universal plantea, no obstante, problemas a la fraternidad, supone una oposición en el individuo entre fraternidad y razón; oposición entre lo público y lo privado no en su sentido general, como indica Pateman, sino en el sentido en que esta oposición se da dentro de la sociedad civil: «Para preservar la universalidad “el individuo” debe ser abstraído de su masculinidad y fraternidad, de forma que el individuo no tiene cuerpo y, por tanto, no tiene sexo».⁶

La creación del individuo presupone la división entre el orden racional civil y el desorden natural de las mujeres. Los análisis de Pateman se dirigen fundamentalmente a cuestionar la teoría liberal, poniendo de relieve que su construcción de la dicotomía público-privado (autointerés, oposición sociedad civil-Estado) depende —ironía— de la oposición entre fraternidad y razón.

Se insiste, pues, en que la idea de fraternidad no puede ser entendida como el vínculo entre individuos y comunidad, como la idea que representa la cooperación social y la relación entre iguales. Se resalta la oposición entre fraternidad y razón. El individuo civil universal, el hombre de razón, los vínculos civiles y públicos no eliminan sino que mantienen la regla adscriptiva. Los individuos civiles tienen un vínculo fraternal porque como hombres tienen un interés común en sustentar un contrato que legitima su derecho patriarcal masculino.

Merece aún la pena detenerse sobre dos cuestiones más que Pateman desarrolla explícitamente, a pesar de lo sintético de esta exposición. En primer lugar, Pateman incide en que la interpretación patriarcal de la moderna teoría política se manifiesta, tanto en el liberalismo como en el socialismo, al considerar la fraternidad únicamente en el sentido de vínculo entre individuo y comunidad. Pero se expresa, además, en el olvido, o pasar por alto, determinados textos. Más concretamente se refiere a los escritos de Freud sobre la fraternidad y la historia del contrato.

En «Moisés y la religión monoteísta» Freud se refiere al pacto o alianza entre hermanos después del parricidio como una «especie de contrato social». Recordemos, brevemente, el relato de Freud. Comienza éste por describir la situación en la horda. Allí el macho poderoso era amo y padre de la horda entera, con un poder ilimitado que ejercía brutalmente. A él pertenecían todas las hembras —mujeres e hijas— de la horda así como las robadas a otras hordas. Así, «El destino de los hijos varones era muy duro: si despertaban los celos del padre, eran muertos, castrados o proscritos —estaban condenados a vivir reunidos en pequeñas comunidades y a procurarse mujeres raptándolas, situación en la cual uno u otro quizá lograra conquistar una posición análoga a la del padre en la horda primitiva».⁷

El paso siguiente, paso por lo demás decisivo, consiste en que los hermanos, desterrados y reunidos en una comunidad, se ponen de acuerdo para dominar al padre (devoran su cadáver). Freud indica aquí que los hermanos no solo odiaban al padre, sino que también lo veneraban, por ello cada uno, en realidad, quería colocarse en su lugar. «Es de suponer, dice, que al parricidio le sucedió una prolongada época en la cual los hermanos se disputaron la sucesión paterna, que cada uno pretendía retener para sí. Llegaron por fin a conciliarse, a establecer una especie de contrato social, comprendiendo los riesgos y la futilidad de esta lucha, recordando la hazaña libertadora que habían cumplido en común, dejándose llevar por los lazos afectivos anudados durante la época de su proscripción.» Surge así la primera forma de organización que se basa en el reconocimiento de obligaciones mutuas, en la renuncia a los instintos, implantándose determinadas instituciones que adquieren el carácter de sagradas e inviolables; «en suma, los orígenes de la moral y del derecho».⁸

Pateman sale al paso de las objeciones de que el mito de Freud es un mito acerca del origen de la sociedad misma —el parricidio da lugar a la «civilización», a la sociedad humana— al resaltar el hecho de que una lectura muy normal de los clásicos del contrato se hace en este mismo sentido, a saber, el estado de naturaleza se ve como la condición natural asocial y el contrato como la transición al orden social humano. Para esta autora no hay ninguna razón especial que impida aceptar una lectura que identifique «civilización y sociedad civil»:

Quando se examina la forma de las leyes instituidas por los hermanos está claro que las historias son historias sobre

el origen cultural e históricamente de una forma específica de vida social.

La relación más cercana entre "civilización y sociedad civil" es sugerida también por el hecho de que el término "civilización" viene a ser de uso general únicamente hacia finales del siglo XVIII, "para expresar una etapa particular de la Historia Europea, algunas veces la etapa final o última". Civilización expresa el sentido de modernidad: una lograda condición de refinamiento y orden.⁹

Según esta línea argumentativa la ley del padre no es establecida después del parricidio sino que, por el contrario, la ley del padre, la regla absoluta del padre-rey único, es anterior a su asesinato. El contrato toma lugar después de la muerte del padre y es abolido su derecho arbitrario. Los hermanos (hijos) llevados por el remordimiento de su espantoso acto, por amor y odio y por deseo de prevenir el parricidio en el futuro, establecen su propia ley. Establecen la justicia, «el primer derecho o ley» o sociedad civil.¹⁰

Un contrato entre hermanos, libres e iguales reemplaza la ley del padre con reglas públicas que obligan a todos por igual. Cabe quizá objetar que una vez efectuado el contrato, los hermanos dejan de ser hermanos y se constituyen como individuos iguales y libres, desapareciendo de este modo los vínculos fraternales. La distinción entre patriarcado tradicional y moderno, como hemos visto, subraya que este último se crea en oposición a la esfera familiar. No obstante, apunta Pateman, de ahí no se sigue que desaparezcan todos los vínculos adscriptivos y que el término fraternal deje de ser apropiado: el concepto cubre mucho más que los vínculos de parentesco. Los individuos pueden ser parte de una fraternidad como hermandad de varones, de una comunidad aunque no sean hermanos. El padre está muerto y los participantes en una sociedad civil han dejado el parentesco atrás, pero como individuos civiles todavía comparten un vínculo adscriptivo, como hombres (varones).

Por último, el relato de Freud del parricidio es importante porque hace explícito lo que los cuentos clásicos del asesinato teórico oscurecen: la eliminación del exclusivo derecho sexual del padre. Los hermanos heredan su derecho patriarcal masculino y comparten las mujeres entre ellos instituyendo la ley de exogamia y el tabú del incesto. Trasladado a términos históricos: los hermanos crean el moderno sistema de ley matrimonial y la familia y establecen el moderno orden de derecho sexual o conyugal.

Nos referiremos ahora a una segunda cuestión. La oposición fraternidad-razón se manifiesta asimismo claramente en la oposición entre el soldado y el individuo civil. Antes nos movíamos en la oposición vínculos adscritos-razón, ahora nos movemos en la polaridad guerra-política. La expresión más completa de la fraternidad se da en el ejército y en los combates, al individuo se le exige algo más que el simple cumplimiento de la ley: entregar su cuerpo en defensa del Estado. (Recordemos, por otra parte, como en la definición dada arriba aparecía la «fraternidad de armas», la fraternidad de los grupos de combate.)

En resumen, Pateman pone de manifiesto en sus análisis que privilegiar la idea de fraternidad como metáfora de la comunidad, como expresión del vínculo entre individuo y comunidad, supone ocultar la «otra» fraternidad: «Libertad, igualdad y fraternidad forman la trilogía revolucionaria porque libertad e igualdad son los atributos naturales de la fraternidad de quienes ejercen la ley del derecho sexual masculino». ¹¹ La fraternidad se erige tras el parricidio teórico, su lógica se muestra: los que no están incluidos —las mujeres— están excluidos.

III

La fraternidad entendida en el sentido de relación entre hermanos implica también rivalidad, lucha, así como la unión, el vínculo que une a los que combaten o han combatido juntos. Tomada desde esta perspectiva, la lógica de la inclusión-exclusión adquiere un carácter más preciso, a saber: fraternidad-fratricidio o terror. En esta segunda aproximación abordaremos, pues, aquella dimensión de la fraternidad que tiene que ver con la violencia, la lucha, el terror.

Es evidente que el discurso de la fraternidad se nutre, en gran medida, de la tradición judeo-cristiana. Es el discurso por excelencia de la fraternidad espiritual. El «ethos» de los cristianos entre sí es un ethos de fraternidad. Comunidad de origen: descienden de un mismo padre, su fundamento es la paternidad universal de Dios. Comunidad ideal: el amor fraternal. La fraternidad, no obstante, está sometida a una tensión fundamental, establece dos ámbitos distintos de vida ética: el «ethos» de las relaciones internas, entre hermanos, y el de las relaciones con el exterior. No quisiéramos entrar en la exégesis y variabilidad de este concepto en sus diversas etapas. Simplemente basta, a los efectos que aquí interesan, que en el judaísmo la idea de Dios-Padre es el origen del concepto fraternidad, a partir de la doctrina paulina (Cristo es el segundo Adán) una nueva fraternidad sustituye a la antigua y la trasciende, respondiendo a una nueva y mejor humanidad, adquiriendo un carácter universal, una verdadera comunidad de salvación. La división surge entre fe e incredulidad. Fraternidad significa la hermandad de los cristianos. El amor fraternal implica supresión de límites internos, pero crea el límite que separa al cristiano del no cristiano. La caridad su forma de expresión, la misión su modo de extensión.¹²

Muchos, decíamos, son los que últimamente llaman la atención sobre la fraternidad, calificándola de cenicienta de la tríada revolucionaria. La fraternidad es, obvia decirse, el tercer elemento de la República, que sustituyó en la tríada a las nociones de «propiedad» o «seguridad». Así es definida en la Declaración de los Derechos y Deberes del Ciudadano que figuran encabezando la constitución del año III: «No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti; haz constantemente a los demás el bien que de ellos quieres recibir». ¹³

Sobresale esta declaración por ser, justamente, la formulación de la «Regla de oro» del cristianismo. Como es sobradamente conocido, esta formulación remite a la fórmula del primer mandamiento «amarás a tu prójimo como a ti mismo». Esta definición de fraternidad recoge tanto la formulación negativa «No hagas...» como la positiva «haz constantemente...». Diríamos que es una fórmula que expresa la reciprocidad, distinguiéndose, eso sí, de aquel principio, por otra parte esencial, del cristianismo, esto es, «Amarás al prójimo como a ti mismo, incluyendo a los enemigos». La idea de fraternidad responde a otra forma de reciprocidad.

Indicábamos antes que la ley del padre no se establecía una vez que éste fue asesinado, sino que era previa y que el pacto fraternal era el acto colectivo de renovación de esa ley. En este sentido podemos verlo también, a propósito de la Revolución francesa en palabras de J. Starobinski:

[...] la fiesta revolucionaria, reunida en un cuadro de circunstancias, es el acontecimiento de una jornada que, aunque fugitiva, tiene pretensiones de perdurabilidad: se distingue así de la fiesta aristocrática, deslumbrante efemérides que se desvanecía sin dejar huella. La fiesta revolucionaria se desarrolla como un acto fundador; es una comunión instauradora: no será espuma brillante y pronto disipada sobre la ola de un tiempo lábil, sino el foco de una promesa que la sucesión del tiempo deberá mantener. El paso del tiempo (pronto escandido por un calendario acorde a las exigencias de la razón, y que tiene su origen en el año I de una era nueva) debe dibujar la línea continua de una fidelidad. Ahora bien, es necesario que un acto significativo marque el encuentro de estas masas de un día con los principios eternos, que marque la relación indisoluble que los hombres contraen entre sí y de la que harán el punto de partida para una nueva alianza. Este acto es el juramento.¹⁴

La ceremonia del juramento no instaura sin más un porvenir, sino que repite un *arquetipo contractual* muy antiguo. Se trata de una actualización renovada, en la que se presta juramento a unos valores considerados eternos: «lo que comienza en el acto no es más que la vuelta a comenzar de una soberanía olvidada».

Efectivamente, en el período revolucionario francés se proclama el lema «Libertad, Igualdad y Fraternidad» pero, como señala Pateman, la alianza entre estos tres elementos se fraguó mucho antes: esto es, el contrato social fraternal. En la exposición precedente el contrato social representaba la victoria de la fraternidad frente a la paternidad, del contractualismo frente al patriarcalismo. El juramento nos plantea ahora el problema del origen, de la reciprocidad y de la fraternidad. El juramento, siguiendo a Sartre,¹⁵ tiene una estructura bifronte: Fraternidad-Terror. La fraternidad y el terror son las dos caras de una misma moneda. El juramento puede adoptar formas diversas, pero lo que lo caracteriza es una reciprocidad mediada. El juramento representa el estatuto que un grupo se da a sí mismo para garantizar su permanencia y con-

sistencia, esto es, cuando el grupo se encuentra con una amenaza de disolución. El juramento, para Sartre, aun cuando tiene el carácter de original, no debe ser confundido con un contrato social; no se trata de buscar un fundamento a una sociedad, sino que es «el paso necesario de una forma inmediata, aunque en peligro de disolución, a otra forma del grupo, reflexiva pero permanente».¹⁶ El juramento es un invento práctico. La fraternidad es el estatuto práctico de los juramentados, la estructura fundamental de todas las relaciones recíprocas entre miembros de un mismo grupo:

Somos hermanos en tanto que después del acto creador del juramento somos nuestros propios hijos, nuestro invento común. Y, como en las familias reales, la fraternidad se presenta en el grupo como un conjunto de obligaciones recíprocas y singulares, es decir, definidas por el grupo entero a partir de las circunstancias y de sus objetivos [...], la fraternidad es el lazo real de los individuos comunes, en tanto que cada uno vive su ser y el del Otro [...] con la forma de obligaciones recíprocas, insuperables...¹⁷

La fraternidad surge del libre pacto de fidelidad, del juramento. El lazo de la fraternidad es el derecho e todos a través de cada uno sobre cada uno. La fraternidad es también violencia, impuesta por el control y la coacción del grupo. Es la violencia nacida contra la disolución del grupo. La traición, la nueva conducta. El que el individuo se vuelva otro para el grupo es lo que transforma a la fraternidad (como violencia positiva) en terror (violencia negativa):

La violencia es, pues, en todo caso, reconocimiento recíproco de la libertad y negación (recíproca o unívoca) de ésta por intermedio de la inercia de exterioridad. El hombre es violento —en toda la Historia y hasta este día (hasta la supresión de la rareza si tiene lugar y si esta supresión se produce en determinadas circunstancias)— contra el contrahombre (es decir, contra cualquier otro hombre) y contra su Hermano en tanto que éste tiene la permanente posibilidad de volverse él mismo un contrahombre. Y esta violencia [...] se llama terror cuando define el lazo de la fraternidad; tiene el nombre de opresión cuando se ejerce sobre uno o varios individuos y les impone un estatuto insuperable en función de la rareza...¹⁸

El juramento, la puesta en acción de la fraternidad, por el que todos y cada uno de sus miembros juran por una causa común, convierte a todos en sospechosos y sospechantes a la vez, cualquiera puede ser el traidor. La fraternidad, entonces, deviene fratricidio, terror.

Quizá sea con la Revolución francesa que esta estructura bifronte se manifieste de una forma significativa. Los hermanos se han aliado para sacrificar a su tiránico padre. El monarca es depuesto, el principio vertical es abolido y con él la jerarquía paternal y su carácter sagrado, la hermandad responde a un principio horizontal. El sacrificio del padre en la Revolución francesa, conduce a la desacralización, la soberanía se transfiere al pueblo. La fraternidad aparece como un nuevo valor, entra en la políti-

ca, traspasando las fronteras del grupo familiar y de los vínculos afectivos, que van ahora a ser sustituidos por la afectividad cívica que, en tanto que libremente consentida, es racional, es el ideal de la fraternidad universal. Su otra cara, el terror.¹⁹

De la mano de Starobinski y Sartre hemos visto que la fraternidad va unida al juramento, al acto fundacional, al origen. El origen es la violencia, violencia fundadora, violencia fratricida. También H. Arendt insiste en esto, mostrando la importancia que el origen, la violencia, tiene para el fenómeno de la revolución:

Los primeros hechos de que da testimonio nuestra tradición bíblica o secular, sin que importe aquí que los consideremos como leyenda o como hechos históricos, han pervivido a través de los siglos con la fuerza que el pensamiento humano logra en las raras ocasiones en que produce metáforas convincentes o fábulas universalmente válidas. La fábula se expresó claramente: *toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen*. La convicción de que en el origen fue el crimen —de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión «estado de naturaleza»— ha merecido, a través de los siglos tanta aceptación respecto a la condición de los asuntos humanos como la primera frase de san Juan “en el principio fue el Verbo” ha tenido para los asuntos de la salvación.²⁰

H. Arendt considera fracasado el proyecto revolucionario (las dos revoluciones, la francesa y la americana). La cuasa de ello residiría en que la experiencia de sentirse libre, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo y, por tanto, la constitución de la libertad como participación en los asuntos públicos y «felicidad pública» derivó en liberación, resultando que la necesidad invadió el terreno de la política. Sin entrar en valoraciones concretas sobre las tesis de H. Arendt y su proyecto filosófico-político, cuyo horizonte es la constitución de la libertad como espacio público y felicidad pública. Digamos que la fraternidad lejos de ser la cenicienta de la tríada sigue su curso como mediadora entre la libertad y la igualdad convirtiéndose en justicia. Baste recordar que la fraternidad sustituye en la tríada a la propiedad o seguridad. Desde unas claves diferentes, vale la pena mentar a E. Bloch, para quien la fraternidad es, igualmente, lucha por un objetivo común cuya lógica excluye de la alianza a aquellos que no son miembros de ella y sobre todo a sus enemigos. La fraternidad no es armonía sin más, no es un abrazo incondicional:

Fraternidad no está dirigida a estrechar los brazos a bestias, sino sólo a hermanos; hasta tanto, la *fraternitas militans* es el preludio circundante de una *fraternitas triumphans*... no hay que olvidar que la *fraternitas* está dirigida a su fruto sereno, a su mínimo normal, al menos: a la paz [...] El mismo *ministerium fraternitas* es solo eso, un mínimo, y ofrece el suelo para la edificación de una cordialidad cada vez más positiva.²¹

El reconocimiento de una humanidad escindida implica la necesidad de un mínimo de fraternidad: la *fraternitas militans*, como preludio de la paz, de la eliminación de la escisión, de la liberación que supone el socialismo, la *fraternitas triumphans*. Bloch concluye su excursión sobre la fraternidad afirmando que «Libertad, Igualdad y Fraternidad, la intentada ortopedia del paso erguido, del orgullo viril, apuntan mucho más allá del horizonte burgués». La lucha no contradice la fraternidad, más bien es el preludio de la verdadera revolución.

Es preciso aclarar, en este momento, que el objetivo de esta exposición no es agotar todas las líneas posibles que cubre, en cierto modo, la idea de fraternidad. Es decir, en este caso sería de gran utilidad completar estas reflexiones rastreando la tradición de la solidaridad. En cualquier caso ese será un posible trabajo a emprender de forma que, además de dar una valoración más adecuada, serviría para determinar si la idea de solidaridad arroja las mismas tensiones y oposiciones que la fraternidad.

Por último, en el marco de la teoría liberal la fraternidad va a ser asimilada igualmente a la justicia. La teoría de la justicia de Rawls es buen exponente. Para Rawls el principio de la diferencia corresponde al significado natural de la fraternidad, a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que sea en beneficio de otros peor situados. Rawls, curiosamente, utiliza la analogía con la familia. En la familia, dice, el principio de maximizar la suma de ventajas se rechaza. El principio de la diferencia, en una interpretación democrática, insiste, expresa el significado fundamental de dicho concepto desde el punto de vista de la justicia social. Fraternidad no se identifica con vínculos afectivos, ni con comunidad sino como práctica de la reciprocidad, previo cálculo de beneficios y costos.²²

A grandes rasgos, pues, la fraternidad de teoría y práctica política renovadora pasa a convertirse en teoría y práctica de la justicia social. Primará la comunidad de origen (Desposeídos, proletarios, ciudadanos), pero sin renuncia a la comunidad ideal. Mientras tanto, la lucha o la necesidad de conjugar interés privado con intereses públicos, individuo y comunidad.

IV

Hasta aquí hemos venido remitiéndonos a los lenguajes de la fraternidad, básicamente, podríamos aceptar como conclusión parcial que —salvo en el caso del discurso místico-cristiano aunque no por ello deje de hablarse de la posibilidad de una filosofía política cristiana, en el que sí jugará un papel fundamental la fraternidad y su simbólica—²³ la fraternidad se incardina en el espacio de la política con el objetivo de lograr la paz. La fraternidad se desplaza de sus vínculos afectivos y familiares a unos vínculos cívicos y públicos, mostrándonos su doble faz: fraternidad-razón, fraternidad-terror, en una lógica bipo-

lar que refleja la inclusión-exclusión. El proyecto ilustra do privilegia la política de la fraternidad.

Cabe preguntarse ahora si la política de la fraternidad debería ser sustituida por la de la amistad, por esa relación que ya Aristóteles concebía como la base de las relaciones entre los ciudadanos. Teniendo en cuenta además que, si atendemos a la definición dada al comienzo de la exposición, se hacía especial hincapié en que la fraternidad como la amistad implicaban igualdad, pero aquélla a diferencia de ésta, implicaba y se derivaba de una relación común respecto a la autoridad. En una concepción igualitaria debería florecer la amistad.

La *philia* aristotélica es el reconocimiento de la necesidad de encontrarse con el otro para así encontrarse a sí mismo. Es el espacio de la alteridad y de la mediación. «El reencuentro con el otro supone el reconocimiento de una semejanza. Por eso, la amistad engendra la justicia. Nadie puede, así, desear mal alguno para su semejante, o sea para aquel que es “otro sí mismo”». ²⁴ La justicia y la amistad vienen a ser lo mismo. La amistad política tiene que ver con la ética, naturalmente, y no con ese otro sentido en el que amistad política significa la corrupción de la convivencia en la polis en tanto que vinculación afectiva interesada. Otra manera de contemplar la amistad como igualdad la encontramos en Kant:

Un amigo de los hombres en general (es decir, de la especie entera) es aquel que participa estéticamente en el bien de todos los hombres (se alegra con ellos) y que nunca lo perturbará sin un íntimo pesar. Pero la expresión “un amigo de los hombres” tiene un significado más estricto que la expresión “amante de los hombres” (filántropo). Porque aquella contiene también la representación y ponderación de la igualdad entre los hombres, por tanto, la idea de que uno mismo está obligado puesto que obliga a otros con beneficios; por así decirlo, como si fuéramos hermanos con un padre universal que quiere la felicidad de todos. En efecto, la relación del protector, como bienhechor, con el protegido, como obligado a la gratitud, es ciertamente una relación de amor recíproco, pero no de amistad: porque el respeto que ambos se deben entre sí no es el mismo. El deber de querer bien al hombre como amigo (una afabilidad que es necesaria) y la consideración de este deber sirven para defenderse del orgullo que acostumbra a apoderarse de los afortunados que poseen la capacidad de hacer el bien. ²⁵

El texto de Kant distingue el amor de la amistad. La amistad es definida por el respeto, ni es benevolencia ni es filantropía, que funda el amor a la humanidad, la universalidad. La amistad no es amor. La reciprocidad que le es propia hace que la amistad sea una suerte de fraternidad.

Podemos adoptar, sin embargo, otra perspectiva sobre la amistad. Aquella que J. Derrida delinea en «La política de la amistad». Esta puede ser reclamada como el *locus* privilegiado para reflexionar sobre la ley, la moral y la política desde posiciones antiuniversalistas que preconizan la heterogeneidad y la singularidad como única garantía

del pluralismo y la tolerancia de la diferencia. Desde una posición tal, las teorías de la justicia aparecen como homogeneizantes e inmanentes, a fuerza de excluir, ignorar o asimilar. Alcanzando la concordia política por la vía de la abstracción y la nivelación.

Derrida incide de una manera especial en que, por un lado, la amistad parece ser esencialmente extrema e inabordable para la «res publica» y por tanto no funda una política. Pero, por otro, sostiene, los grandes discursos filosóficos canónicos sobre la amistad —de Platón a Hegel— la vinculación explícitamente a la virtud y a la justicia, a la razón moral y a la razón política.

Siguiendo una estrategia de desconstrucción de las oposiciones que dominan la interpretación y experiencia de la amistad, a partir de la expresión «Oh amigos, no hay ningún amigo», intenta establecer las principales rupturas en dicha historia: «El modelo grecorromano parece estar marcado por el valor de la reciprocidad, por la concordia homológica, inmanentista, finitista y política. Montage (a quien nosotros leemos aquí como el ejemplo de un paradigma) sin duda hereda la mayoría de estos rasgos. Pero rompe la reciprocidad en esto e introduce discretamente, así me lo parece, la heterología, asimetría e infinitud». ²⁶

Como puede verse, Derrida representa una línea de pensamiento que sustrae la amistad del espacio de la fraternidad, de la política, de la «res publica» situándola en el contexto de la heterogeneidad, la asimetría y la infinitud. Las críticas no se hacen esperar y aun cuando se reconozca que tratar la amistad como lugar privilegiado para reflexionar sobre la ley, la moral y la política, puede servir de correctivo para las tendencias niveladoras y eliminadoras de diferencias, de gran parte de la teoría moral y política, incluida la de referencia kantiana, sin embargo, los costes de una aproximación tal a la ley son muy altos: «lo heteronómico parece ser su “esencia” y cualquier intento de nombrar la ley una violación de una antigua proscripción». ²⁷ Así, se afirma que una forma más propia de ser postmetafísica en lo respecta a la ética, la ley y la política, es, justamente no haciendo metafísica, ni siquiera en un sentido negativo. Frente a ello se despliega el lenguaje de la reciprocidad, la simetría, del reconocimiento mutuo como un modesto esfuerzo de explicar las ideas de respeto, tolerancia y solidaridad que las invocaciones antiuniversalistas generalmente dan por sentido.

Las alternativas desde las filas de la postmetafísica no se agotan aquí. Podemos ver una argumentación más, la de R. Rorty. ²⁸ En este caso se trata de un posicionamiento claro y abierto frente a teólogos y metafísicos, representantes de la actitud universalista. El punto de partida de Rorty es la idea de libertad como reconocimiento de la contingencia. En este sentido considera que el vocabulario que gira en torno a nociones de metáfora y auto-creación más que en torno a las nociones de verdad, racionalidad y obligación moral, es más adecuado para la cultura e instituciones de una sociedad liberal. Aboga por

una reescritura del liberalismo bajo el signo de la esperanza de que la cultura como un todo puede ser poetizada y no como la esperanza de la ilustración de que puede ser racionalizada o cientificada. Su reescritura se afirma desde la imaginación, no desde la Razón. Así, Rorty se define como nominalista e historicista, como «liberal irónico».

Se preocupa por evitar que la reflexión filosófica sea subsumida bajo un punto de partida natural —esto es, que alguna de sus áreas es, en algún orden natural de justificación, anterior a las otras—. Esto le lleva a criticar la idea de que la filosofía política es central para la filosofía. Acusación que dispara contra Habermas y el marxismo.

Rorty sostiene una clara distinción entre lo público y lo privado. Para el liberal irónico el único vínculo social necesario es el reconocimiento de una común susceptibilidad ante la humillación. Para el filósofo irónico, la teoría es un medio de la perfección privada más que de la solidaridad humana o de poder. La solidaridad no se descubre mediante la reflexión sino que es creada. La ironía es privada y ser liberal consiste en considerar que «la crueldad es la peor cosa». La solidaridad se concreta en ser capaces de ampliar el «nosotros» y en la sensibilidad ante la pena y la humillación. La solidaridad se hace, no se funda. Es más, «nuestras responsabilidades con los demás constituyen solo el lado público de nuestras vidas, un lado que compite con nuestras afecciones privadas y nuestros intentos privados de autocreación».²⁹ Las responsabilidades públicas, entonces, no tienen prioridad sobre los motivos privados. La prioridad es, así, una cuestión de deliberación que no se puede resolver apelando a los primeros principios clásicos.

A pesar de lo atractiva que pueda ser la concepción de Rorty, el problema es que, a mi modo de ver, tampoco supera totalmente, pese a los esfuerzos por lo contrario, la polarización, la dicotomía al suscribir, sin más, la dicotomía privado-público. Al final con lo único que parece quedar es, en lugar del hombre, un microcosmos: el del intelectual privado. Y con una idea de solidaridad que, si no se matiza, o precisamente a fuerza de no matizar, corre el riesgo de derivar en piedad o compasión.

V

Espero que estas reflexiones hayan servido para esbozar, más o menos, la constelación de la fraternidad. A partir de la idea de que indagar sobre la sujeción de las mujeres significa indagar sobre la fraternidad de los hombres, vemos que aparece reflejada la simbólica del padre, la dualidad y la oposición que acompañan a la teoría y práctica de la fraternidad. Sea como violencia fundadora, sea como violencia revolucionaria, o bien como fábula o metáfora política, la lógica de la fraternidad es la lógica de la «inclusión-exclusión». Ello requiere, además, una auto-identidad: llámese Padre o Razón. La relación entre iguales tiene que ser conservada y renovada en rituales de con-

fraternización, reforzándose así los límites internos y los límites externos de la fraternidad. Frente a ella, la amistad y la solidaridad, en las versiones aquí citadas, rompen con la política, y, frente a ella, no hacen sino constatar una vez más la precariedad, la relacionalidad conflictiva con el otro.

Las ideas expresadas requieren, finalmente, el acompañamiento de un análisis más minucioso. Confía en que mi interés por tratar de globalizar no haya redundado en la trivialidad de esta exploración inicial y que, al menos, haya en alguna medida contribuido a reflexionar sobre el sentido de la fraternidad y, como no, sobre el sentido y la necesidad de la política hoy.

NOTAS

1. Véase, por ejemplo, el artículo de Remo Bodei, «Voy buscando fraternidad. El papel de un valor frecuentemente olvidado», *Debats*, 28 (1989), 104-106.

2. En este sentido es interesante el artículo de G. Bueno, «Libertad, Igualdad y Fraternidad», *El Basilisco*, 3 (1990), 29-34.

3. D. Miller, *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 211-212.

4. En lo que sigue nos referiremos a C. Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988, y «The Fraternal Social Contract» en *The Disorder of Women. Democracy, Feminism and Political Theory*, Polity Press, 1989, pp. 33-57.

5. Es de notar que el debate entre patriarcalistas y contractualistas suele ser pasado por alto. La teoría patriarcalista estaba formulada explícitamente como una justificación de la autoridad y obediencia política, estando sistemáticamente en oposición a las teorías del contrato social. Los debates entre monárquicos y parlamentaristas también ilustran esta oposición. En general, la polémica R. Filmer-J. Locke es válida para dar buena cuenta de ello. Pero, los ejemplos y textos son numerosos: así, aún resuena la definición de Bodino de la «república como recto gobierno de varias familias» y su defensa del poder de vida y muerte de los padres sobre los hijos en una república bien ordenada.

6. *Ibid.*, 1989, p. 47.

7. En S. Freud, *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid, Alianza, 1974, p. 114.

8. *Ibid.*, p. 116.

9. *Ibid.*, 1989, p. 41-42.

10. Conviene señalar también que en *El malestar en la cultura* sostiene Freud a propósito del establecimiento de la justicia: «la libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla», Madrid, Alianza, 1979, p. 39. No estamos, como puede verse, muy lejos de la argumentación de la tradición contractual clásica. La ley, o la voluntad arbitraria del padre es superada por la acción combinada de los hermanos, que a través de mutuas restricciones establecen una igualdad que, según Freud, «salva la organización social que los había hecho fuertes». Véase *Totem y Tabú*, Madrid, Alianza, 1972, p. 187.

11. *Ibid.*, 1988, p. 114.

12. En el artículo antes citado, G. Bueno examina las afinidades funcionales entre las virtudes teológicas y los tres principios revolucionarios. En relación con la analogía funcional entre Caridad y Fraternidad dice: «En nombre de la Fraternidad —o, si se quiere, con la Fraternidad cerrando la terna revolucionaria— comenzó a funcionar sin descanso la guillotina, en la época del Terror, a la manera como, precisamente, en nombre de la Caridad, ardieron sin descanso las hogueras de la Inquisición», p. 29-30. Ahora bien, matiza Bueno, que existan analogías funcionales no quiere decir que entre las virtudes teológicas y los principios revolucionarios no medie, en el plano teórico, la distancia.

Para una visión general de la fraternidad cristiana, véase J. Ratzinger, *La fraternidad cristiana*, Madrid, Taurus, 1962. También en un sentido general, pero desde la perspectiva de la fraternidad como sentimiento impercedero, puede verse B. De Mott, «Igualdad y Fraternidad. Una nota sobre las realidades subjetivas», en M. Mooney y F. Stuber (eds.), *Los humanistas y la política*, México, FCE, 1984, pp. 86-97.

13. J. Tulard, J.F. Fayard y A. Fierro, *Historia y Diccionario de la Revolución Francesa*, Cátedra, Serie Mayor, 1989, p. 772.

14. J. Starobinski, *1789. Los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988, p. 55.

15. Los análisis del patriarcado y de los pactos juramentados, a partir de la noción sartriana de «grupo juramentado» llevados a cabo por C. Amorós me han sido extraordinariamente sugerentes en este sentido. Véase, «Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales» en V. Maquieira y C. Molina (comps.), *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Pablo Iglesias, 1990, pp. 39-53 (esp. pp. 48-53).

16. J.P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, vol. II, Buenos Aires, Losada, 1979, p. 85.

17. *Ibid.*, p. 103.

18. *Ibid.*, p. 409.

19. Lynn Hunt nos dice: «La iconografía y los discursos de la década revolucionaria narraban una historia familiar. Al comienzo, el rey era el padre benévolo que iba a reconocer los problemas del reino y a solucionarlos con la ayuda de sus hijos, que acababan de alcanzar la edad adulta (los diputados del Tercer Estado, sobre todo). Cuando intentó huir del país, en junio de 1791, resultó imposible mantener esta línea argumental: los hijos, ahora más radicales, exigían cambios básicos y finalmente llegaron a reclamar la sustitución del padre. La necesidad de eliminar al tiránico padre se complementó entonces con un ataque violento dirigido contra la mujer que nunca había conseguido representar con éxito el papel de madre: la tan explotada condición adúltera de María Antonieta era un insulto a la nación que, en cierto sentido, fue utilizada para justificar su terrible fin. El puesto de la pareja real en la nueva

matriz familiar de poder fue ocupado por la Fraternidad de los revolucionarios que protegían a sus débiles hermanas, la Libertad y la Igualdad. En las nuevas representaciones de la República no aparece nunca un padre, y las madres, si se exceptúan las más jóvenes, tampoco suelen estar presentes; era ésta una familia cuyos padres habían desaparecido. Sólo quedaban los hermanos, responsables de la creación de un mundo nuevo y de la protección de sus hermanas, que se habían quedado huérfanas... La República era *chérie*, pero dependía del apoyo del pueblo, una formidable fuerza masculina», en Ph. Aries y G. Duby: *Historia de la vida privada*, Madrid, Alianza, 1988, p. 32.

20. H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988, p. 20. Subrayado nuestro.

21. E. Bloch, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, p. 172. Ver esp. cap. 19: «Aporías y herencias de la tricolor: Libertad, Igualdad, Fraternidad», pp. 156-183.

22. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1978, pp. 128-129; «Justicia distributiva» en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 73.

23. Véase, J. Gómez Caffarena, «El cristianismo y la filosofía moral» en V. Camps (ed.): *Historia de la ética*, vol. I, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 282-344, esp. p. 313: «¿Existe una filosofía política cristiana?»

24. E. Lledó, «Aristóteles y la ética de la polis» en V. Camps, *op. cit.*, p. 190.

25. E. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 349.

26. J. Derrida, «The Politics of Friendship», en *The Journal of Philosophy* (1988), 632-644.

27. Th. McCarthy, «On the Margins of Politics», en *The Journal of Philosophy* (1988), 645-648.

28. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989.

29. *Ibid.*, p. 194.

De la piedad y la política

Aurelio Arteta

Presentación

1. Aclaraciones terminológicas y de significado

Piedad ha de entenderse como sinónimo de *compasión*, tal vez de uso más frecuente y menos equívoco en nuestra lengua. Pero también sería sustituible por el de *comiseración*, cuyo hábito (como dice Spinoza) sería la *miserericordia*. Y aunque *compasión* quiera decir etimológicamente lo mismo que *simpatía*, este último término suele reservarse para designar un afecto o virtud más general, del que la *compasión* (o *simpatía* por el dolor ajeno) y la *congratulación* (*simpatía* con la alegría del otro) serían sus dos formas extremas particulares.

Nuestro término «piedad» presenta una ambivalencia semántica por el hecho de indicar asimismo una virtud

de carácter religioso, es decir, la actitud debida hacia la divinidad. Los griegos la denominaron *eusebeia*, para diferenciarla del *éleos* o *compasión* en el sentido que aquí me toca exponer, y su primer tratamiento en filosofía sería el *Eutifrón* platónico. Semejante dualidad de significados, que se conserva en castellano (cuando la misma palabra recubre indistintamente tanto la *compasión* como la *devoción*), se distingue en el idioma alemán (respectivamente *Mitleiden* y *Frommigkeit*) o en el inglés (*pity* y *piety*). En cualquier caso, dejo aquí de lado la reflexión acerca del proceso por el que —y esto es una observación de M. Zambrano—, de designar el trato correcto con lo Otro, la piedad pasa a referirse a una clase de comportamiento con el otro y hasta con lo otro...

2. Caracterización sumaria de la piedad

Parece obligado, siquiera sea como orientación provisional, ofrecer una definición del objeto que tratamos. Me atrevo a proponer la siguiente, que con diferencias más o menos accidentales expresaría una coincidencia suficiente entre los filósofos: piedad es la virtud que nos lleva a