

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

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

JOAN VERGÉS GIFRA**

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

Palabras clave: Fraternidad, Solidaridad, Justicia.

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

Keywords: Fraternity, Solidarity, Justice

1. Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

2. El problema terminológico

2.1. Una cierta tipología de casos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Fraternidad y solidaridad: ingredientes y contraste

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Fraternidad y justicia: una tipología

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Un par de observaciones a modo de conclusión

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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