

Trazas de la fraternidad*

Traces of Fraternity

ORIOL FARRÉS JUSTE**

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

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

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

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

1. La tercera en discordia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Igualibertad y fraternidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Fraternidad y comunidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Conclusiones

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

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

Referencias

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