

Fraternidad, metáfora y democracia*

Fraternity, metaphor and democracy

JORDI RIBA**

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

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

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

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

1. Fraternidad: regreso y renovación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. De la irreligión a la fraternidad

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

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

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

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

4. La metáfora de Guyau de la fraternidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Fraternidad y democracia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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