

Fraternidad en la filosofía: de ausencias y rendimientos

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ*
Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
emunozpe@uc.cl

Resumen

El presente artículo busca responder dos preguntas: ¿por qué se produjo la desaparición de la noción de “fraternidad” de la discusión filosófica? y ¿qué relevancia puede tener hoy hablar de “fraternidad” en el ámbito filosófico? Hasta donde se conoce, es posible sostener que la noción de “fraternidad” fue relevante en el mundo de la Grecia clásica, porque ella es, bajo la perspectiva de la “amistad”, tratada por Aristóteles y por Cicerón. Por cierto, la fraternidad es un tema cardinal del pensamiento cristiano-medieval y moderno; con todo, pareciera, inicialmente, que su asociación con el cristianismo llevó a la “fraternidad” a un cierto abandono en el ámbito filosófico, y a ser reemplazada por nociones como la “solidaridad” o la ya mencionada “equidad”. Una de las razones que explicaría la ausencia de la fraternidad sería el triunfo del socialismo científico, en desmedro de otras formas de socialismo, más cercano al cristianismo, como el denominado “socialismo fraterno”. Por otro lado, considero que un aporte significativo de la noción de “fraternidad”, particularmente en el momento que vivimos hoy, es que nos permite contraponerla a la noción de “competencia”. Por ello, en lugar de la competencia, es preferible, me parece, la “asociación” y la “cooperación” entre los seres humanos.

Palabras claves: amistad, solidaridad, competencia, cooperación, asociación.

Fraternity in the philosophy: of absence and performance

Abstract

This article seeks to answer two questions: why did the notion of “fraternity” disappear from philosophical discussion? And what relevance can talk of “fraternity” have today in the philosophical field? As far as is known, it is possible to maintain that the notion of “fraternity” was relevant in the world of classical Greece, because it is, from the perspective of “friendship”, treated by Aristotle and Cicero. Incidentally, fraternity is a cardinal theme of medieval and modern Christian thought; However, it seems, initially, that its association with Christianity led “fraternity” to a certain abandonment in the philosophical field, and to be replaced by notions such as “solidarity” or the aforementioned “equity”. One of the reasons that would explain the absence of fraternity would be the triumph of scientific socialism, to the detriment of other forms of socialism, closer to Christianity, such as the so-called “fraternal socialism”. On the other hand, I consider that a significant contribution of the notion of “fraternity”, particularly in the moment we live today, is that it allows us to oppose it to the notion of “competition”. Therefore, instead of competition, it seems to me, “association” and “cooperation” between human beings is preferable.

Key words: *friendship, solidarity, competition, cooperation, association.*

* Doctor en Filosofía. Profesor en el Instituto de Filosofía de la PUC. Esta es una versión ampliada y revisada de una ponencia que presenté en el seminario sobre “Fraternidad” de la Facultad de Teología, de la Pontificia Universidad Católica de Chile en agosto de 2020. Agradezco al colega Cristián Hodge por la invitación al seminario.

INTRODUCCIÓN

Es sabido que de la moderna y conocida tríada - “libertad”, “igualdad” y “fraternidad” - la “libertad” y la “igualdad” siguen siendo tópicos de nuestras discusiones ético-político-sociales. Discutimos acerca de nuestros derechos a la libertad de opinión, de desplazamiento, de emprendimiento, de conciencia, etc. con la misma intensidad que respecto de las diferencias sociales, la justicia social o la equidad. Mucho más marginal, al menos en el quehacer filosófico, aparentemente, es el estudio y la investigación sobre la “fraternidad”, que, en una primera aproximación, la asociamos más con un tópico teológico; por ejemplo, se puede hablar de la “hermandad” o “fraternidad” en el cristianismo.

La pregunta que uno puede plantearse es, ¿por qué se produjo esta desaparición de la noción de “fraternidad” de la discusión filosófica? Y, en ese mismo sentido, ¿qué relevancia puede tener hoy hablar de “fraternidad” en el ámbito filosófico, por ejemplo, para la ética filosófica o la filosofía social o la filosofía política? En lo que sigue, no quisiera agotar esta discusión, sino que más bien iniciarla. De hecho, lo que pretendo plantear tiene un carácter completamente provisorio y abierto, por cierto, a las críticas y comentarios.

Hasta donde se conoce, es posible sostener que la noción de “fraternidad” fue relevante en el mundo de la Grecia clásica, porque ella es, bajo la perspectiva de la “amistad”, tratada por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y por Cicerón en *De amicitia*. Por cierto, la fraternidad es un tema cardinal del pensamiento cristiano-medieval y moderno; con todo, pareciera, inicialmente, que su asociación con el cristianismo llevó a la “fraternidad” a un cierto abandono en el ámbito filosófico, y a ser reemplazada por nociones como la “solidaridad” o la ya mencionada “equidad”. Una de las razones que explicaría la ausencia de la fraternidad sería el triunfo del socialismo científico (Marx y Engels), en desmedro de otras formas de socialismo, más cercano al cristianismo, como el denominado “socialismo fraterno” (Loius Blanc, Constantin Pecqueur, Francois Vidal). Con estas afirmaciones, intento responder a la primera de las preguntas formuladas. Pero, ¿qué pasa, entonces, con la relevancia de la “fraternidad” en la actualidad? Creo que un aporte significativo de la noción de “fraternidad”, particularmente en el momento que vivimos hoy, es que nos permite contraponerla a la noción de “competencia”. Entiéndame bien: todos, creo yo, valoramos la competencia, en vez de la colusión, en una economía de mercado o en una economía social de mercado. Sin embargo, mi punto es cuando la mencionada “competencia” se expande a otras dimensiones de lo humano, por

ejemplo, a las relaciones laborales/académicas; al acceso a la salud y a la educación; a las ayudas del Estado ante la pandemia; etc. Por ello, en lugar de la competencia, es preferible, me parece, la “asociación” y la “cooperación”¹ entre los seres humanos.

Entonces, en lo que sigue, quisiera desarrollar los siguientes pasos: 1) Referirme brevemente a los planteamientos de Aristóteles sobre la amistad, como referente del tratamiento filosófico de la “fraternidad”, 2) Presentar algunos de los planteamientos histórico-modernos sobre la “fraternidad”, 3) Referirme a algunos estudiosos actuales de la fraternidad y 4) Concluir con una reflexión personal.

1. LA PREHISTORIA DE LA FRATERNIDAD: LA NOCIÓN DE “AMISTAD ENTRE IGUALES” EN ARISTÓTELES

Como sostuve con anterioridad, el texto donde Aristóteles desarrolla la noción de “amistad” es la *Ética a Nicómaco*. Luego de describir, al inicio del texto (Libro I), los modos o formas de vida de su época – placeres, honores y contemplativa – y referirse a la virtud, en general (Libro II), y a varias de ellas de modo específico (liberalidad, magnanimidad, justicia, etc. – Libros III al VII), y, ciertamente, distinguiendo entre virtudes éticas y dianoéticas; Aristóteles se refiere en los libros VIII y IX a la “amistad”. Ella es considerada una virtud fundamental del ámbito ético y político.

Aristóteles inicia su análisis presentando el estado de la cuestión: por un lado, unos creen saber lo que es la amistad, por otro lado, hay un desacuerdo al respecto. Los que creen saber lo que es la amistad la encuentran

de un modo natural en el padre para con el hijo, no sólo entre los hombres, sino que también entre las aves y la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, y, especialmente, entre hombres, por eso alabamos a los filántropos. En los viajes, también puede uno observar cuán familiar y amigo es todo hombre para todo hombre. La amistad también parece mantener unidas a las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. (Aristóteles, 1998: 324)

¹ Desarrollo este planteamiento a partir del muy interesante artículo de Victoria Camps denominado “*La fraternidad, condición de la justicia*”, donde Camps reconstruye el aporte del socialismo francés de Louis Blanc y de sus compañeros que formaron parte del denominado “socialismo fraterno” y remite también a la literatura actual sobre la fraternidad.

No obstante, también Aristóteles constata que existe un desacuerdo respecto de aquello que sea la “amistad”, porque unos creen que tiene que ver con una semejanza; otros, que dos de un mismo oficio no se ponen de acuerdo o, finalmente, como creían algunos presocráticos, que todo nace de los opuestos o de la discordia; no de la amistad.

Presentado el estado de la cuestión de la “amistad”, Aristóteles comienza a delinear su tesis: la amistad une, pero a los iguales. De esta manera, nos encontramos con una definición restrictiva de la amistad.

Aristóteles construye su argumento identificando tres tipos de amistad: los que se quieren por interés, por placer y por la virtud. Hay, de este modo, “los que se aman por interés o por el placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino que porque le es útil o agradable.” (Aristóteles, 1998: 324) Ambos tipos de amistades, sostiene Aristóteles, son accidentales. Por el contrario, existe un tipo de amistad, que es esencial o perfecta: la de los hombre buenos e iguales en virtud,

pues en la medida que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y lo que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente, de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable. (Aristóteles, 1998: 328)

Los verdaderos amigos, sostiene Aristóteles, son útiles y agradables recíprocamente. Con todo, como sostuve, Aristóteles plantea una noción de amistad perfecta que tiene un carácter restringido: la igualdad. ¿Pero de qué igualdad habla Aristóteles aquí?

La igualdad en la justicia, sin embargo, no parece ser semejante a la igualdad en la amistad; pues en lo que es justo, es primaria de acuerdo con el mérito y secundaria de acuerdo con la cantidad; mientras que, en la amistad, es primaria de acuerdo con la cantidad y secundaria de acuerdo con el mérito. (Aristóteles, 1998: 336)

En otras palabras, como se sabe, el ideal de la justicia es dar a cada uno lo suyo, según su mérito; el ideal de la amistad, por el contrario, es devolver igual cantidad de afecto y de servicio. La justicia, en consecuencia, puede ser distributiva (proporción geométrica) o reguladora (proporción aritmética); a su vez, la amistad puede ser igualdad o proporción (en caso de superioridad de una de las partes). A propósito de este último punto, Aristóteles se refiere a la amistad entre

los desiguales, afirmando que hay una asimetría entre gobernante y gobernado, marido y mujer o entre padre e hijo. Su solución, la proporcionalidad, la explica así: “el que es mejor debe ser amado más que él amar, y lo mismo el más útil, e, igualmente, en cada uno de los otros casos.” (Aristóteles, 1998: 335) Desde nuestra óptica de seres humanos del siglo XXI, evidentemente, encontramos insuficiencias en el planteamiento aristotélico sobre la amistad entre desiguales: ¿es natural la diferencia entre gobernado y gobernante o entre marido y mujer?, ¿qué mecanismos sociales o políticos pueden existir para dejar atrás las mencionadas desigualdades?

Hay que esperar, entonces, hasta la irrupción del cristianismo en la historia de la humanidad, para que la amistad de cuño clásico comience a ser modificada y sea reemplazada por la “fraternidad” fundada en el mandamiento del amor. Como se sabe, el vínculo – la fraternidad – quiere hermanar, en principio, a todos los cristianos, y, por extensión, a todos los hombres y mujeres, por el hecho de ser hijos de Dios. La teología moral cristiana habría de considerar la fraternidad como fundamento de su raciocinio y como objeto de sus reflexiones. La fraternidad humana es, a la vez, criterio hermenéutico de la moral formulada y tarea siempre pendiente para la moral vivida. Al no ser el tema de nuestro artículo la fraternidad en la teología, dejo hasta aquí este punto.

2. LA FRATERNIDAD EN EL PENSAMIENTO MODERNO: IR MÁS ALLÁ DEL INDIVIDUALISMO

Hasta donde alcancé a revisar, en nuestra lengua, uno de los textos más relevantes sobre el concepto de fraternidad en la filosofía, es desarrollado por Antoni Dommenech, el texto se denomina *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista* (2019). Dommenech se concentra en el origen y uso de la mencionada noción desde la Revolución Francesa en adelante. Él sostiene que la “fraternidad” es una metáfora conceptual; que cuando se acuñó la divisa – según él, el 5 de diciembre de 1790 por Robespierre, en un discurso ante la Asamblea Nacional – “fraternidad” significaba la universalización de la libertad republicana y también de la igualdad entendida como la reciprocidad de esa libertad.

En el proyecto de ley alternativa con que Robespierre concluía su discurso, se disponía que «todos» los ciudadanos mayores de 18 años –y no sólo los ricos– serían, de derecho, inscritos en la Guardia Nacional de su comuna; que esos guardias nacionales serían las únicas fuerzas armadas empleadas

en el interior, y no el ejército heredado del viejo régimen; que, en caso de agresión exterior, competiría a los ciudadanos en armas, y sólo a ellos, el defenderse. Y que, finalmente, llevarían sobre el pecho y en sus estandartes estas palabras: «*Libertad, Igualdad, Fraternidad*». El diputado Robespierre, que venía luchando desde hacía meses contra la distinción, aprobada en cámara, entre «ciudadanos activos» (capaces de pagar un censo) y «ciudadanos pasivos» (pobres), volvía ahora a la carga, y nada menos que en un punto políticamente tan sensible como el carácter de clase de la futura Guardia Nacional. (Dommenech, 2019: 17)

Dommenech ofrece también una hipótesis explicativa doble acerca de por qué se eclipsó la fraternidad republicana revolucionaria: a) porque la sociedad civil post-napoleónica dio una apariencia de libertad e igualdad civiles, de libertad e igualdad, esto es, independientes de las bases materiales de la propiedad, de donde salió la libertad “liberal” y b) porque después del fracaso de la II República francesa de 1848 – la llamada República “fraternal” –, los socialistas políticos, legítimos herederos del legado del republicanismo democrático tradicional, consideraron con buenas razones que, en la era de la industrialización, no era ya viable el viejo programa democrático-fraternal revolucionario de una sociedad civil fundada en la universalización de la libertad republicana por la vía de universalizar la propiedad privada.

La tesis de Dommenech da cuenta, por un lado, del valor que tomó en la sociedad post-revolucionaria francesa, la libertad con características más “liberales” o individualistas y, por otro lado, del fracaso que constituyó la II República francesa. Con todo, es posible relativizar la segunda afirmación de Dommenech, a partir de algunos estudios, como el de Victoria Camps que han ido “poniendo en valor” a los socialistas fraternos. Uno de sus primeras características, es que, a diferencia de Marx o Engels, los socialistas fraternos no ven oposición entre el socialismo y el cristianismo – a diferencia del socialismo alemán –, sino que una complementariedad. Ya en 1844, los socialistas fraternos sostenían, según Camps:

Si se nos preguntara cuál es vuestra ciencia, responderemos: ¡La Fraternidad! ¿Cuál es vuestro principio? ¡La Fraternidad! ¿Cuál es vuestra doctrina? ¡La Fraternidad! ¿Cuál es vuestro sistema? ¡La Fraternidad!” (*Le Populaire*, 4/11/1844) Frente a la exaltación del individuo y las libertades individuales, propia del pensamiento liberal, la “asociación” es un principio que conlleva la solidaridad entre los hombres y que da cuenta de que la “fraternidad” es un valor que une a las personas. Justifica que existan obligaciones recíprocas entre los individuos y de la sociedad hacia ellos. El principio de asociación pone a los problemas colectivos por delante de los

individuales, lo que es visto como la condición necesaria para construir una sociedad armónica, fraternal, solidaria, sin antagonismos derivados del individualismo. (Camps, 2018:140)

El estandarte de estos planteamientos es Louis Blanc y su *Catecismo socialista*. Para él, la moral cristiana es considerada necesaria como guía de la acción política porque señala una vía de regeneración y salvación que se contraponen a la situación del individuo aislado. Así lo expresa Blanc:

¿Qué es el socialismo? Es el Evangelio en acción [...] El socialismo tiene como meta realizar entre los hombres estas cuatro máximas fundamentales del Evangelio: 1) amaos los unos a los otros; 2) no hagáis a los demás lo que no queráis que te hagan a ti; 3) el primero de entre vosotros debe ser el servidor de los demás; y 4) ¡paz a los hombres de buena voluntad! (Blanc, 1849: 39)

De este modo, Blanc no predicaba la lucha de clases, sino más bien la armonía entre los hombres y las clases sociales. De esta manera, a diferencia del principio de “autoridad” y del “individualismo”, los dos principios que habían dirigido la historia hasta el momento, la opción por la “fraternidad” era percibida como el principio de una organización social capaz de resolver los mayores conflictos, mediante el desarrollo del sufragio universal, la asociación y la búsqueda de la paz social (Camps, 2018: 141).

Esta lectura favorable de Camps sobre el socialismo fraterno no es aislada. Ludovic Frobert, en la revista *History of Political Economy*, publicó el artículo “What is a Just Society? The Answer according to the Socialistes Fraternelles Louis Blanc, Constantin Pecqueur and Francois Vidal” (2014). Uno de los elementos que destaca Frobert sobre este grupo es la búsqueda de una alternativa a la economía liberal. Por ello, enfatizan sus críticas al “régimen de competencia” por ineficiente e inequitativo. Siguiendo a Pecqueur afirma:

La competencia se reveló ineficaz. El equilibrio entre la oferta y la demanda no podría lograrse en un sistema sin regulación, por lo que la competencia produjo crisis periódicas, mal orientados esfuerzos y recursos desperdiciados. Además, el sistema era inestable ya que colocaba al antagonismo en el centro de la economía y las transacciones sociales. En consecuencia, debido a esta asimetría de poder entre los actores, la competencia condujo inevitablemente a los monopolios, que sitúan la rentabilidad por encima de la eficiencia y los intereses de una minoría por encima de la riqueza colectiva de la sociedad. Finalmente, como sistema miope sin previsión, el régimen de competencia no alentó grandes

innovaciones que deberían marcar el ritmo de la evolución social. (Frobert, 2014: 289)²

En el caso de la competencia y la inequidad, Frobert comenta, siguiendo nuevamente a Pecqueur, lo siguiente:

La competencia siempre ha sido sinónimo de injusticia. Lejos de ser un fenómeno puro, independiente de otros fenómenos sociales, el intercambio competitivo intervino en un entorno institucional que estaba dominado por la propiedad individual y hereditaria. En este contexto, el antagonismo que la competencia colocaba en el centro de las relaciones, enfrentaba a individuos y grupos de riquezas desiguales y, sobre todo, desiguales de poder: (...) La situación era inaceptable, desde el origen de las riquezas desiguales de cada parte (y su posterior acumulación) no estaba justificada. Además, en un contexto no regulado, estas desigualdades solo podrían aumentar, afectando, por ejemplo, categorías cada vez más numerosas como la burguesía y clases medias, que pronto serían amenazadas con la "ruina" por la "oligarcas industriales". Y, finalmente, esta situación de desequilibrio llevó a consecuencias sociales y morales extremas: el "exterminio" de los pobres y "la explotación del hombre por el hombre", ejemplificada por la indigencia, la pauperización, la prostitución, la corrupción y crimen, todos que no tenía lugar en ninguna sociedad civilizada. (Frobert, 2014: 290)³

² “Competition revealed itself to be inefficient. The equilibrium between supply and demand could not be achieved in an unregulated system, so competition produced periodic crises, poorly oriented efforts, and wasted resources. Moreover, the system was unstable since it placed antagonism at the center of economic and social transactions. Consequently, because of this asymmetry of power between the actors, competition inevitably led to monopolies, which place profitability above efficiency and the interests of a minority above the collective wealth of society. Finally, as a short-sighted system without forecasting, the regime of competition did not encourage major innovations that should mark the rhythm of social evolution.” (Frobert, 2014: 289)

³ “Competition was also synonymous with injustice. Far from being a pure phenomenon, independent of other social phenomena, competitive exchange intervened in an institutional environment that was dominated by individual and hereditary property. In this context, the antagonism that competition placed at the center of social relationships pitted individuals and groups of unequal riches and, above all, power—the owners of the means of production and the nonowners—against each other. The situation was unacceptable, since the origin of the unequal riches of each party (and their later accumulation) was not justified. Moreover, in an unregulated context, these inequalities could only increase, affecting, for example, more and more numerous categories such as the bourgeoisie and middle classes, who would soon be threatened with “ruin” by the “industrial oligarchs.” And, finally, this imbalanced situation led to extreme social and moral consequences—the “extermination” of the poor and “the exploitation of man by man,” exemplified by destitution, pauperization, prostitution, corruption, and crime—all of which had no place in any civilized society.” (Frobert, 2014: 290)

Emerge aquí una idea que se repite en varios autores: la contraposición entre la fraternidad y la competencia. La fraternidad se erige como una alternativa a modos de ser más individualistas y competitivos, en la medida que promueve el trabajo en común y la solidaridad entre los seres humanos.

En esa línea, cabe destacar de la concepción misma de Pecqueur sobre la fraternidad: “La fraternidad es, por sí sola, el principio social generador por excelencia. La igualdad y la libertad delimitan y concretan la fraternidad; son, por así decirlo, su peso y su medida. Sobre la igualdad y la libertad solo se puede construir el egoísmo, la ley y el federalismo; en la fraternidad, se puede incorporar devoción, deber y unidad.” (Frobert, 2014: 296)⁴

Me resta aún referirme a algunas lecturas actuales sobre la fraternidad y realizar un comentario final.

3. LECTURAS ACTUALES SOBRE LA FRATERNIDAD

En la actualidad, me parece que son tres las principales lecturas e interpretaciones sobre la “fraternidad”. En orden de relevancia son: la del filósofo norteamericano John Rawls, la de la filósofa e historiadora de la ética española Victoria Camps y la de la filósofa francesa, avocada en Estados Unidos, Veronique Munoz-Dardé.

La referencia a Rawls tiene que ver con su obra fundamental *Teoría de la justicia* (1971). Realizaré una breve contextualización de la misma, con el fin de comprender el análisis que hace Rawls de la fraternidad. Como es sabido, uno de los objetivos de la *Teoría de la justicia* es contrarrestar el predominio del utilitarismo, llevando “la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción”. (Rawls, 2006: 9) Para ello, Rawls considera que la justicia debería ser la primera virtud de las instituciones sociales: en ese marco, sus preguntas centrales son ¿cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales? y ¿cómo se alcanzan las oportunidades económicas y las condiciones sociales? La justicia, en consecuencia, se tiene que entender como “imparcialidad” (fairness), o en una traducción más libre, como “equidad”. Dicho planteamiento tiene un conjunto de supuestos, que no podemos detallar en este espacio, pero

⁴ “Fraternity alone is the generative social principle par excellence. Equality and liberty delimit and specify fraternity; they are, as it were, its weight and measure. Upon equality and liberty one can only build egoism, law, and federalism; into fraternity one can graft devotion, duty, and unity.” (Frobert, 2014: 296)

que, al menos podemos bosquejar. Uno de ellos, y quizás uno de los centrales, es la inviolabilidad de la persona humana. La justicia, sostiene Rawls, “no permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutados por muchos.” (Rawls, 2006:20) Además, si lo que está en juego es la distribución de bienes, hay que reconocer un conflicto de intereses. Se hace necesario, entonces, un conjunto de principios de la justicia que sean reconocidos por todos. A propósito de uno de esos principios se desarrolla la reflexión de Rawls sobre la fraternidad. Sin embargo, es necesario decir un par de cosas previas. La primera tiene que ver con el método para alcanzar los mencionados principios: Rawls lo denomina el velo de la ignorancia.⁵ La idea directriz de Rawls es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Los principios de la justicia son aquellos postulados “que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como definitivos de los términos fundamentales de su asociación.” (Rawls, 2006:28) Se determinan, entonces, los principios de la justicia, que Rawls propone de la siguiente manera:

1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos. 2. Las desigualdades sociales han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. (Rawls, 2006: 67-8)

A este segundo principio, se la ha denominado el “principio de la diferencia” y respecto de ese, Rawls realiza la comparación con la “fraternidad”. En dos palabras, la fraternidad emerge “debilitada” ante el mencionado principio. Así lo expresa Rawls:

En comparación con la libertad y la igualdad, la idea de la fraternidad ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática. Se ha pensado que no es un concepto específicamente político y que por sí mismo no define ninguno de los derechos democráticos, sino que más bien transmite ciertas actitudes teóricas y formas de conducta sin las cuales

⁵ Rawls se refiere al velo de la ignorancia de la siguiente manera: “Supondré que los miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen tras un velo de la ignorancia.” (Rawls, 2006:29)

perderíamos de vista los valores expresados por estos derechos. O, en estrecha relación con esto, se sostiene que la fraternidad representa cierta igualdad en la estimación social que se manifiesta en diversas convenciones públicas y en la ausencia de hábitos de deferencia y servilismo. (Rawls, 2006: 107)

Para Rawls es indudable que la fraternidad implica todas estas cosas, así como un sentido de amistad cívica y de solidaridad moral, pero, a su juicio, entendida de esta manera no expresa ninguna exigencia definida. Una alternativa viable para la fraternidad sería, según Rawls, asociarla a su principio de diferencia.

Una vez aceptado, podemos asociar las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los dos principios del siguiente modo: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad al principio de diferencia. (Rawls, 2006: 108)

Esto es, la fraternidad, dentro del esquema rawlsiano, podría asociarse a la preocupación que tenemos por aquellos más pobres o más vulnerables, sustentada en ciertos valores humanos fundamentales como el respeto a la dignidad de la persona humana, que ya mencioné.

Por otro lado, Victoria Camps, toma distancia tanto de Rawls como de Muñoz-Dardé⁶, a quien me referiré de inmediato. Camps considera que, de los tres valores revolucionarios franceses, la fraternidad es el que más corta vida tuvo. A su juicio, “rápidamente fue ignorado por la filosofía y por la política, debido sin duda a sus connotaciones religiosas y, sobre todo, a la dificultad de convertirlo en un principio normativo.”

⁶ La crítica a Muñoz-Dardé es la siguiente: “Muñoz-Dardé rechaza explícitamente la concepción de la “fraternidad-crítica”, así como la de la “fraternidad-virtud” porque, dice, en este último caso, no es algo que deba formar parte de la “naturaleza política del hombre”. Es decir, comparte, en este punto, el rechazo de Rawls a un “humanismo cívico” de raíz aristotélica. No acabo de ver por qué. Tampoco lo veo justificado en Rawls.” (Camps, 2018, 145) Y respecto de Rawls agrega: “Si lo entiendo bien, Rawls viene a decir que sin la idea de fraternidad quizá no se explicaría esa tendencia de los individuos de una sociedad bien ordenada a admitir desigualdades sólo con la condición de que los más desfavorecidos se beneficien de ellas. ¿Pero de dónde sale dicha tendencia, que no es tan obvia? ¿Es tan inherente a la condición humana como lo es, por ejemplo, la compasión y que sólo precisa ser redirigida adecuadamente? ¿Es un valor que se adquiere en las sociedades que luchan por adecuar sus instituciones a los principios de la justicia? ¿Es un valor imprescindible para adquirir el sentido de la justicia? ¿O ambas cosas a la vez? Y, en el caso de constatar el fallo o la falta de ese valor, ¿qué se puede hacer para promoverlo?” (Camps, 2018: 145)

(Camps, 2018: 143) En otras palabras, es factible legislar o reivindicar la libertad (garantías constitucionales) y la igualdad (derechos sociales), pero no parece tan sencillo hacerlo sobre la fraternidad, la que es, más bien, comprendida como una conducta esperable (no obligatoria) de los seres humanos.

Por otro lado, en una lectura más actual, Victoria Camps hace mención, incluso, a que el término “fraternidad” gozaría de una cierta impopularidad dentro de los sectores feministas, porque su origen latino es “frater”, es decir, “hermano”, discriminando con ello a las “hermanas” y a la “sororidad”. De ahí que “la noción fue pronto sustituida por otra, la de solidaridad, que carecía de connotaciones religiosas y machistas y parecía más apropiada para llenar el vacío que no cubría el principio de igualdad.” (Camps, 2018: 143) Si este es el escenario en que se ha tematizado la noción de “fraternidad”, cabe preguntarse, sostiene Camps, por el sentido y el alcance de su recuperación. La propuesta de Camps, al respecto, es que la fraternidad puede ser vista como una virtud, en el sentido aristotélico del término, es decir, como la expresión de hábitos que expresan el carácter o modo de ser de los individuos.

Si lo que refleja la necesidad de fraternidad es la dificultad de conseguir la síntesis de lo universal y lo particular, si conseguir la coexistencia en uno mismo del punto de vista parcial e imparcial es un deber moral, porque sin esa condición la moralidad personal no se sabe qué es ni en qué consiste, ¿no se deduce de ahí que ese esfuerzo –esa manera de ser, esa actitud- debe formar parte de la condición moral y política del ser humano? ¿Y si es así, no estamos hablando de una virtud? Es un hecho que la fraternidad entre los humanos es inexistente, pero la ética nos dice que sería bueno que existiera. ¿No es pensarla, en tal caso, como una virtud que debe ser adquirida, una “obligación moral” imprescindible para proteger a la sociedad de los excesos de individualismo y egoísmo?” (Camps, 2018, 145)

A juicio de Camps, la fraternidad es una virtud (o un deber moral) que debe ser cultivada por todos y cada uno de los ciudadanos que se enorgullecen de serlo. Una virtud adquirida a través de la educación y a través de un *ethos* social y cultural que la reconozca como algo valioso. Finalmente, para Camps la dificultad mayor se encuentra en la construcción de este “ethos social fraterno” que depende de cambios estructurales de la sociedad, la que no debiera incentivar exclusivamente el éxito económico individual.

Por último, Veronique Munoz-Dardé lleva bastante tiempo estudiando el tema de la fraternidad en la filosofía. Específicamente, desde su tesis de doctorado que se denomina *La Fraternité: un concept*

politique? Essai sur une notion de justice politique et sociale. (1994). Algunas de esas ideas se encuentran en el artículo “Fraternity and Justice”, que está en el libro denominado *Solidarity* editado por Kurt Bayertz, (1999). Munoz-Dardé pretende, particularmente, superar la lectura sentimentalista de la fraternidad, esto es, como una conducta meramente esperable, una actitud del espíritu, “de las convenciones, de las formas de conducta, o de comportamientos movidos por el sentimiento” (Muñoz-Dardé, 1994: 85).

Me detendré, brevemente, en cómo la filósofa construye su argumentación. Una primera cuestión que llama la atención es que para Munoz-Dardé la fraternidad, en comparación con la libertad y la igualdad, es percibida como un “concepto esencialmente poco discutido” (essentially uncontested concept), es decir, un concepto que no es tan debatido, en detalle, como los de libertad e igualdad; la razón es que se utiliza la fraternidad como un “último recurso retórico” (ultimate rhetorical resource)⁶. Con todo, Munoz-Dardé profundiza en las causas del olvido de la noción de “fraternidad”, su causa sería que los otros conceptos que caracterizan a la Revolución Francesa, esto es, el de la libertad y el de la igualdad, enfatizarían más los derechos individuales de las personas. “En contraste con la “celosamente fría virtud de la justicia” (Hume), la fraternidad expresaría la respuesta a una necesidad, a una aspiración o a un tipo de bien no contenido en el lenguaje de los derechos individuales que conducen a la igual autonomía de cada individuo, pero no a una preocupación sentida por el bien de los demás.” (Munoz-Dardé, 1999: 84)⁷. Por ello, es que con el concepto de fraternidad busca Munoz-Dardé superar la tensión entre lo individual y lo universal. Así lo plantea:

Como la expresión de un problema, que provisionalmente definiré como el de la tensión entre el punto de vista impersonal – el que define las instituciones equitativas como aquellas que se apoyan en el igual valor de todas las hermanas y hermanos – y el punto de vista personal de cada uno de los hermanos y hermanas sobre lo que consideran que es el sentido de su vida, primero, para ellos mismos, y después, para los demás. Definida así, la noción de fraternidad pondrá el acento más nítidamente sobre los elementos conflictuales y de tensión que sobre el consenso y la solidaridad grupal, de la que se distinguirá conceptualmente. (Munoz-Dardé 1994: 113-114)

⁷ “In contrast with the “cold jealous virtue of justice” (Hume), fraternity would express the response to a need, an aspiration or a type of good not contained in the language of individual rights which conducive to equal autonomy of each individual but not to a felt concern for the good of others.” (Munoz-Dardé, 1999: 84)

Este es quizás, el más importante aporte de Muñoz-Dardé: pensar la fraternidad en el marco de la tensión entre lo individual y lo general o con el lenguaje tradicional, entre la persona y la sociedad, donde ninguna prima sobre la otra. Como sabemos no hay persona sin sociedad, ni sociedad sin persona.

4. COMENTARIO FINAL: LA FRATERNIDAD, DE AUSENCIAS Y RENDIMIENTOS

En la presente reconstrucción, he intentado hacer dos cuestiones, por un lado, responder a la pregunta por los motivos de la ausencia de la fraternidad en la discusión filosófica y, por otro lado, tratar de diseñar algunos rendimientos que el concepto podría brindarnos en la actualidad. Respecto del primer punto, he mostrado algunos matices y momentos que el concepto de fraternidad ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía. Historia del concepto muy distinta a lo que acontece en la teología, donde goza de un cierto lugar y prestigio. Sin duda alguna, su ausencia en la reflexión filosófica tiene que ver con su asociación con el cristianismo y su asociación con nociones como la “solidaridad” o la “equidad”. Como demostré en el desarrollo del texto, una de las razones que explicaría la ausencia de la fraternidad en la discusión filosófica sería el triunfo del socialismo científico (Marx y Engels), en desmedro de otras formas de socialismo, más cercano al cristianismo, como el denominado “socialismo fraterno” (Blanc, Pecqueur y Vidal).

En relación al segundo punto, permítanme una última reflexión a propósito de nuestro país: en tiempos de pandemia, de crisis constitucional, de estallido social, de polarización política, de sequía y de daños medioambientales, etc., nos hemos enfrentado con los límites de un modelo neoliberal con ajustes. A su vez, hace un poco más de tres décadas atrás, vimos caer estrepitosamente las economías centralmente planificadas. Tal parece que la economía del futuro, quizás más ética, no debería fundamentarse exclusivamente ni en el mero estatismo, ni en la pura iniciativa individual. Una alternativa que conjuge los elementos individuales con los elementos generales parece ser razonable, en lo que algunos denominan economía social de mercado y que refieren a la Escuela de Friburgo i.Br., en Alemania (Eucken, Böhm y Grossman). En este marco, la categoría de “fraternidad” puede jugar un rol inesperado en nuestro país, para superar los desafíos económicos, políticos y sociales que enfrentamos como sociedad. La fraternidad permitiría volver a

pensar la asociación, la cooperación, el aunar las voluntades, cohesionar grupos y personas frente a sociedades altamente individualistas. En definitiva, volver a comprometer a las personas con proyectos comunes.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1998). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos
- Blanc, L. (1849). *Catéchisme des socialistes*. Paris: Au Bureau du Nouveau Monde.
- Camps, V. (2018). La fraternidad, condición de la justicia. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 7, 139-149.
- Dommench, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Akal.
- Frobert, L. (2014). What Is a Just Society? *History of Political Economy*, 46(2), 281-306.
- Munoz-Dardé, V. (1994). *La Fraternité: un concept politique? Essai sur une notion de justice politique et sociale*. Tesis doctoral.
- Munoz-Dardé, V. (1999). Fraternity and Justice. En K. Bayertz (ed.), *Solidarity* (pp. 81-97). Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.