

Fraternidad. (Un concepto político a debate)

M.^a XOSÉ AGRA ROMERO

Univ. de Santiago de Compostela

[...] cuán peligroso es dejarse seducir por el romanticismo de lo simbólico.

M. LE DOEUFF

Desde el punto de vista filosófico-político, las relaciones, las obligaciones, los vínculos o las reciprocidades entre los individuos o los grupos han sido y siguen siendo un objeto de reflexión fundamental. Los conflictos, las tensiones, las guerras no sólo forman parte de un pasado histórico, pensado y expresado en los grandes textos filosófico-políticos sino también de nuestra experiencia inmediata y cotidiana, de nuestro presente. La idea de fraternidad evoca de una manera especial estas cuestiones: como una suerte de reciprocidad, de cooperación o comunidad; como un vínculo en la esfera de la familia, el trabajo o la política. Frente a la soledad, la miseria o el enemigo. Sinónimo, quizás por ello, de la solidaridad. Partimos, en una aproximación general, de que la fraternidad se caracteriza por ciertos sentimientos o afectos comunitarios, por una cierta unidad, por perseguir objetivos compartidos, aun cuando —como reiteradamente se ha señalado— no ha sido una idea sobre la que se haya producido una gran teorización, en contraste, obviamente, con las ideas de libertad e igualdad, pero que sí es fundamental, crucial, para la acción.¹ La reflexión que intentaremos aquí desarrollar tiene que ver con la idea de que la fraternidad «da que pensar» y, consecuentemente, por eso es importante para la acción, implica algo más, tiene una lógica propia. Nuestro objetivo será la puesta en cuestión de la idea de fraternidad como principio político, como virtud o ideal público. Sosten-dremos que la «metáfora de la familia» en la que, de una forma u otra, siempre se inscribe y reescribe la fraternidad, la hermandad, condiciona su conceptualización y la hace poco adecuada para el lenguaje político en la actualidad y, por lo mismo, no debiera ser confundida o asimilada a la solidaridad. El examen que proponemos no agota, por supuesto, el campo de investigación de la fraternidad, más bien sugiere la necesidad de no asumir sin más la idea de fraternidad como infradotada de contenido o de conceptualización, o, si se quiere de tradición.²

1. La tumba de Antígona

Fraternidad ética. Antígona, al igual que Caín y Abel, puede ser entendida como una de las figuras de la fraternidad. Las interpretaciones de la famosa tragedia de Sófocles, por más que introducen valoraciones diferentes, coinciden en señalar que comporta cierto modelo de fraternidad. En este primer nivel, la fraternidad nos remite inmediatamente al vínculo de la sangre, a la relación dentro de la familia, así como a la interrelación entre la familia y la ciudad. Conocida es la interpretación de Hegel de esta tragedia. En la *Fenomenología del Espíritu* Antígona representa la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos, es la ley eterna, frente a la ley de la Ciudad. En las páginas que Hegel dedica en esta obra a la familia, vemos que la define como una comunidad ética natural, mas su carácter natural sólo es ético en tanto que esencia espiritual. Su peculiaridad consiste en que su fin es lo singular como universal, «siendo lo ético lo en sí universal, la relación ética entre los miembros de la familia no es la relación de la *sensibilidad* ni el comportamiento del *amor*».³ Desde la posición de la ley divina, el ciudadano como el singular, el ser real y sustancial, en tanto que pertenece a la familia, en tanto que no es ciudadano, nos dice Hegel, es «una sombra irreal que se borra». El singular que pertenece a la familia consanguínea es el muerto. La consanguinidad, la familia, sustrae al muerto, a la singularidad vacía, de las formas naturales y materiales negativas, desposándolo con la tierra. Este es el deber último de la familia, es la ley divina. Esto es, la familia tiene como actividad particular el culto a los muertos.

En general, pues, el mundo ético supone el despliegue de las dos potencias éticas (universalidad/singularidad), de dos leyes (ley humana / ley divina). En particular, ambas leyes van a presentar también diferencias y grados. Así, en lo que respecta a la ley humana, a sus grados y diferencias, destacaremos aquí el encontrarlos con una de las expresiones de la guerra. La tendencia a la dispersión o al aislamiento de los diferentes sistemas que componen la comunidad debe corregirse, debe disolverse la forma de subsistir, de ahí la guerra.⁴ Mas la autoconservación de la comunidad requiere el reforzamiento de la ley divina y el reino subterráneo.

Tras diferenciar las tres relaciones que constituyen la ley divina en el seno de la familia (a saber, marido-esposa, padres-hijos, hermano-hermana), Hegel presenta como la relación ética por excelencia a la relación hermana-hermano, es la relación pura, sin mezcla: «Ambos son la misma sangre, pero una sangre que ha alcanzado en ellos su *quietud* y su *equilibrio*. Por eso no se apetecen ni han dado y recibido este ser para sí el uno con respecto al otro, sino que son, entre sí, libres individualidades». La fraternidad requiere un cierto grado de libertad, pero también de igualdad, unidas por la necesaria ausencia de relación natural. Por relación natural se entiende la relación natural de placer, la apetencia, que se adjudica a las madres y esposas. Mientras que «el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro

y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación, sino que el momento del *sí mismo singular* que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia». ⁵ De ahí que el hermano sea irremplazable; los hijos o el marido pueden reemplazarse, la pérdida del hermano, por el contrario, es irreparable; el deber de la hermana hacia el hermano es el deber más alto de todos.

La hermana representa la sangre y la tierra, los dones de la familia, del parentesco y del mundo subterráneo. El tránsito de la ley divina a la ley humana sólo puede efectuarlo el hermano, quien abandona la eticidad inmediata y elemental de la familia. La hermana se convierte en la directora de la casa y en la guardiana de la ley divina. Así pues, ley divina y ley humana, familia y pueblo, dos esencias éticas, dos realidades. El mundo ético se presenta, en este momento, como un mundo immaculado, sin escisión, superador de figuras precedentes y carentes de sustancia de la conciencia, esto es: «lo que la razón aprehendía solamente como objeto ha devenido autoconciencia; y lo que ésta tenía solamente en ella misma se halla presente ahora como realidad verdadera». ⁶ El equilibrio entre la *ley del corazón* y la *virtud*. ⁷ El mundo ético como infinitud o totalidad es un equilibrio quieto, un movimiento estable, en el que la *justicia* cumple una función equilibradora.

El surgimiento del *sí mismo real* rompe con el equilibrio. La ley divina y la ley humana entran en conflicto, un conflicto fundamental que desemboca en el *destino* que devora a ambas leyes y a ambas autoconciencias. Hegel hace hincapié en la *culpa* que recae sobre el individuo que viola una u otra de las leyes del mundo y el orden ético. La tragedia marca la disolución de la esencia ética. El punto de conflicto tiene que ver con la guerra, con la fraternidad. Los dos hermanos se apoderan por igual del derecho de la comunidad, pero es una igualdad que no participa del equilibrio, de la quietud, de la unidad —como se piensa la relación hermana-hermano— «su igual derecho al poder, nos dice Hegel, los destruye a ambos, que se hallan por igual fuera del derecho». Desde la perspectiva del gobierno de la ley humana no es posible la dualidad de la individualidad. Ambos hermanos mueren, se destruyen mutuamente. La comunidad atacada estará de parte de la singularidad vacía, del muerto; el gobierno le castigará. El resultado será la disolución de la esencia ética: «El espíritu manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo; la *certeza* del pueblo, segura de sí misma y que se asegura tiene la *verdad* de su juramento, que vincula a todos en uno solamente en la sustancia carente de conciencia y muda de todos, en las aguas del olvido. Con ello, la consumación del espíritu manifiesto se transforma en lo contrario y este espíritu experimenta que su supremo derecho es el supremo desafuero, que su victoria es más bien su propio declinar». ⁸

Se rompe, pues, el equilibrio y la bella armonía de la fraternidad ética (virilidad y feminidad) sustentada en el culto a los muertos, en el mundo subte-

rráneo, en el juramento que vincula a todos en uno: la muerte, la ley divina. Esta figura de la fraternidad se sustenta, por tanto, en los vínculos permanentes y duraderos de la sangre, de la tierra, de la naturaleza —en el ethos de la familia que preserva la hermana—, en los que se encuentra arraigada la ley humana. Fraternidad es mediación. El mundo ético se hunde en el destino, se destruye: lucha fratricida (la maldición del padre, Edipo), muerte de Antígona, tragedia sin solución.

Aurora de la conciencia. María Zambrano en *La tumba de Antígona* nos ofrece una bella y sugerente interpretación de la fraternidad. Los hermanos luchan entre sí y se matan mutuamente (símbolo ingenuo, nos dice, mas valedero, de toda guerra civil). Sobre la hija, Antígona, recae la herencia de Edipo y precisamente sobre ella y no sobre Ismene, ésta se verá afectada de un modo secundario (cabe destacar que en el texto de Hegel la relación entre hermanas no está presente). Antígona es «la hermana absoluta “autoadelfa” —indica María Zambrano— como dice el texto de Sófocles». La fraternidad es la verdadera protagonista:

Es la fraternidad, sin duda alguna, lo que aflora, lo que se presenta como naciente protagonista, como necesario protagonista redentor: lo que va a desatar el nudo del mal; es la relación entre una hermana sufriente, fiel, esclava y un hermano que regresa portador de la libertad, heredero sin duda, al menos en su pretensión, de la autoridad del padre según una nueva ley nacida de la lucha que se insinúa. [...] Y se nos aparece así esta relación fraternal como crucificada entre la sombra heredada, la maldición que se arrastra en las tinieblas, y la luz que se anuncia: la luz prometida.

Emerge intermitentemente esta relación de la pura fraternidad, como el voto secreto del hombre que se debate en el laberinto de los lazos de la sangre atraída por el poder o, más bien, por el anhelo de poder que ciega y enajena.⁹

Mas la fraternidad, paradójicamente, va a dar lugar a la soledad humana. La fraternidad va a ser sacrificada. Antígona se nos muestra como la aurora de la conciencia humana. En esta sugerente lectura, Antígona no se suicidó en su tumba, como relata Sófocles, sino que su tumba fue su «segundo nacimiento»: al ser enterrada viva se le ofrece la revelación de su ser en todas sus dimensiones. Su sacrificio supone la recapitulación de la historia de un linaje, de una ciudad, que posibilita la trascendencia y un sentido universal. Lo más humano del hombre es la conciencia y Antígona es su aurora, funda una estirpe, es un arquetipo:

Hace reconocibles a personajes poéticos y a humanas criaturas conduciéndolas, como ella se conduce, más allá y por encima de sí misma. Es la estirpe de los enmurados no solamente vivos, sino vivientes. En lugares señalados o en medio de la ciudad entre los hombres indiferentes, dentro de una muerte parcial que les deja un tiempo que los envuelve en una especie de gruta que puede esconder

un prado o en un jardín donde se les ofrece un fruto puro y un agua viva que les sostiene ocultamente: sueño, cárcel a veces, silencios impenetrables, enfermedad, enajenación. Muertes aparentes.¹⁰

Sacrificio, soledad, trascendencia, profecía, la «vocación» de Antígona es anterior a la diversificación entre filosofía y poesía. La lectura de María Zambrano insiste en el triunfo de la vida, del amor, de la libertad que no se dirige al poder. Antígona, soledad y vida, nace en la tumba que la tenía prisionera. El *fiat lux*, la luminosa claridad, ocupa ahora el lugar de los oscuros dioses, del sacrificio. Restauración de la unidad perdida, amor al origen. La mediación, el amor, es creación, de ahí que la soledad y la vida no puedan tener sentido más que como soledad y vida compartidas. La tumba de Antígona es el lugar de su segundo nacimiento, en ella se revela lo divino, lo sagrado, la ley que está por encima de la ley de los hombres y de los dioses.

La interpretación de la tragedia de Sófocles que lleva a cabo María Zambrano dista de la presentada por Hegel: para aquella, Antígona es aurora, es rebeldía, la fraternidad es la soledad y la vuelta al origen, la tierra y la patria soñadas es la ciudad de los hermanos; para éste es la ley de los antiguos dioses que se enfrenta a la ley de la ciudad y que, a pesar de lo sublime de la figura de Antígona, acaba mostrando vencedor a Creón. Es una forma histórica cargada de un carácter religioso: la *pietas* es la base de la fraternidad. Quizás pudiésemos sintetizar la diferenciación entre una y otra Antígona expresando el contraste en términos de la polaridad poesía-creación/filosofía-racional y, en cierto modo, situar la versión de María Zambrano en la línea de continuidad con el Romanticismo, justamente a esta versión se opondrá Hegel.

Seyla Benhabib, en su estudio «On Hegel, Women and Irony», sostiene que si se lee la Antígona de la *Fenomenología del Espíritu* tomando en consideración la versión de F. Schlegel, puede afirmarse que la conceptualización hegeliana está, históricamente hablando, más próxima de la situación y condición de las mujeres en Grecia, pero también, y fundamentalmente, Hegel está robando a sus amigos románticos un ideal, una utopía. Benhabib destaca que la Antígona de Schlegel —para quien Sófocles es el poeta— comporta el ideal del andrógino (combina la personalidad masculina y femenina), ideal que se opone a la bifurcación que se produce en la personalidad humana por la cual a los hombres les faltaría inocencia, gracia y amor, y a las mujeres independencia. Antígona, la unidad reestablecida en el andrógino, desea sólo el verdadero Dios, «en contraste con su hermana Ismene, lo femenino más tradicional, quien “sufre en silencio”. Antígona trasciende estos estereotipos y representa una mezcla de las características masculina y femenina; ella es “lo Divino”».¹¹

Padres y hermanos. Así pues, Hegel muestra una versión diferente de la de los románticos, una versión que trataría de clausurar los elementos emancipadores

contenidos en aquél (amor libre, androginia) y enfrentarse a la realidad emergente de la igualdad de género, a los esfuerzos de la emancipación femenina. En líneas generales, podemos decir, Hegel viene a reforzar la tesis de la impracticabilidad e imposibilidad de Antígona, o mejor, de su irrupción en el espacio de la política.¹² Ella desordena la política al enfrentarse a las leyes de la ciudad, en tanto que elige al hermano y no a la hermana, fraternidad y no sororidad. Antígona va más allá de la propia tradición del género. En la versión hegeliana no cabe duda de que Creón sale vencedor. La fraternidad ética acaba en tragedia y Antígona en su tumba, dentro siempre de la familia: padre, madre, hermana y hermano. Su tumba es la familia consanguínea, la sangre y la tierra a las que se debe. No hay posibilidad alguna de un «segundo nacimiento», aquel que le permitiría convertirse en aurora, en heraldo de la libertad y la igualdad, pues Hegel enterrando a Antígona, disolviendo la fraternidad, marca la tragedia, no hay futuro para ella, «su tragedia es también la tumba del pensamiento revolucionario, utópico sobre las relaciones de género».¹³

Antígona, y con ella la fraternidad, queda encerrada en el círculo de la familia consanguínea, en una forma histórica de la familia en la que los vínculos de la sangre y de la tierra no se eligen sino que la determinan. En la *Filosofía del Derecho*¹⁴ no se produce un segundo nacimiento de Antígona, sino, más propiamente, un proceso de «renaturalización».¹⁵ La hermana, la guardiana del ethos de la familia, va a ser sustituida, o si se quiere, excluida. En su lugar se sitúa la esposa y la madre, esto es lo que ahora le va a permitir estar viva.¹⁶ El fundamento de la familia moderna, conyugal, es el amor, el amor ético y no la fraternidad ética. Hegel distingue claramente las dos formas históricas de la familia y, en este sentido, es preciso destacar (como lo hacen S. Benhabib, J.B. Landes o C. Mancina) que —al igual que es combativo con el romanticismo y la emancipación de las mujeres— cuestiona también el modelo del patriarcalismo político clásico, aquel que considera análogos el poder político y el poder del padre, confundiendo lo privado y lo público, homogeneizando las relaciones de poder y autoridad en la sociedad.

Este cuestionamiento del patriarcalismo arranca de la querrela entre «antiguos» y «modernos»,¹⁷ entre patriarcalistas y contractualistas, entre monárquicos y parlamentaristas. Hobbes y Locke le dan cobertura teórica. El criterio de *generación* ya no se admite como principio legitimador del poder político del padre, los vínculos naturales son reemplazados por los contractuales. Rousseau y Kant los reforzarán. La familia y la política corresponden a espacios diferenciados.¹⁸ La fraternidad civil y política crea, mediante el contrato o pacto, el nuevo orden social y político. El matrimonio también es una relación contractual, la correspondiente al espacio privado, no político, de la familia. Hegel se distancia asimismo de las tesis contractualistas. En lo que respecta al matrimonio rechaza fuertemente que se funde en un contrato (se distancia muy especialmente de la fórmula kantiana). La familia no descansa en un contrato sino en el matrimonio como relación ética inmediata. La diferencia sexual, a través del matrimonio, deviene la relación

ética fundamental, unidad de lo natural y lo espiritual, unidad posible por la mediación del amor. El matrimonio (especialmente, dice Hegel, el monogámico) «es uno de los principios absolutos en los que se basa la eticidad de una comunidad. La institución del matrimonio figura por eso como uno de los momentos de la fundación divina o herencia de los Estados».¹⁹

La familia moderna, basada en el matrimonio, tiene como fundamento el amor —no el contrato—, la libre entrega de los dos sexos, fuera del círculo de la identidad natural (familia consanguínea), de la estirpe, por eso: «debe ocurrir, pues, entre familias separadas y entre personalidades originariamente diversas». Únicamente sobre la racionalidad y la libertad, según Hegel, puede fundamentarse el matrimonio y la familia. La familia moderna como persona universal y perdurable se despliega, como subraya C. Mancina, no a través de una actividad particular como el culto a los muertos, sino a través del matrimonio, el patrimonio y la educación de los hijos. Y así, la fraternidad ética, la relación pura y sin mezcla queda encerrada en los lazos de la familia y el linaje, en los vínculos de la sangre y la tierra. Ahora, la fraternidad en su forma moderna será la hermandad de los hombres en la esfera del trabajo y de la política. Es importante destacar, no obstante, que Hegel cuestiona el patriarcalismo clásico y el contractualismo, frente a éste la familia moderna no se constituye independientemente de la sociedad civil y el Estado, no se sustituye la fórmula estado de naturaleza - estado civil por sociedad civil - Estado, sino por una tricotomía: familia, sociedad civil, Estado.²⁰ La familia moderna es un sector parcial del mundo político, no simplemente una esfera natural. La conformación de la familia moderna supone la sustitución de los lazos de la «naturaleza orgánica exterior y la tierra paterna» por la propiedad. Convierte al individuo en hijo de la sociedad civil y a las *corporaciones* en su «segunda familia», en hermandades artificiales, puesto que la unidad no se basa en la consanguineidad sólo tiene sentido hablar de la fraternidad de los hombres, quienes en calidad de cabezas de familia asumen la representación de la familia, la libertad y la igualdad, la razón. Antígona, y con ella las hermanas, quedan encerradas en el círculo familiar, en el amor. La fraternidad deviene civil y política.²¹

2. Tiempos difíciles

*Hombres y hermanos.*²² ¿Qué ocurre cuando los vínculos de la sangre y de la tierra se sustituyen por los vínculos universales y abstractos de la ciudadanía?, ¿qué le sucede a la fraternidad? La ruptura con los vínculos de la sangre y de la tierra y el cuestionamiento del patriarcalismo político, da lugar a la tematización social y política, pública, de la fraternidad.²³ El dispositivo puesto en marcha por la teoría contractualista, a saber, la libertad y la igualdad natural de origen de todos los hombres, tiene plena expresión, como es sabido, en la Revolución Francesa. No nos detendremos en todos los aspectos que configuran y desarro-

llan el pensamiento y la práctica revolucionaria. La fraternidad discurre en este momento histórico de forma compleja, poniendo de manifiesto las tensiones que la atraviesan: del sentimiento a la razón; del juramento al terror; del vínculo deseado y querido a la exclusión; del secreto y la faccionalización a la sinceridad y la transparencia; de lo privado a lo público; del paraíso perdido a la utopía; de la fiesta al combate, a la lucha fratricida. La idea de fraternidad aparece ahora con toda su fuerza teórica y práctica y, aun cuando revestirá connotaciones morales y religiosas, aparece como idea política, como ideal. De ahí que, admitiendo que no se le ha prestado demasiada atención en comparación con las ideas de libertad e igualdad, sin embargo las tensiones que la atraviesan están en estrecha relación con la libertad y la igualdad, con la posibilidad o imposibilidad de la tríada revolucionaria. La fraternidad pública, la relación ideal entre hermanos libres e iguales, cristalizará en torno a la *nación* y el *trabajo*. Las hermanas, las mujeres, fuera del registro del trabajo y la política, quedarán relegadas al espacio privado en tanto que madres y esposas. Son los hermanos, los vínculos fraternales, los que generan una nueva familia, la gran familia patriótica y la gran familia humana.

La metáfora de la familia va a estar presente en el momento en que aflora el entusiasmo patriótico. La fraternidad, en un primer momento, se entiende como la unión de los franceses, de los patriotas, en una gran familia, en la que el rey es el poder después de Dios, los lazos se estrechan en una suerte de mística unanímista.²⁴ Tras la muerte del padre-rey, la fraternidad se vuelve republicana y democrática. Los vínculos fraternales forman parte de la dotación de la naturaleza humana, la sociedad los ha corrompido o desfigurado, se precisa pues una regeneración, recuperar la pureza y la sensibilidad. Las relaciones dulces y agradables han de instaurar la Virtud y la Felicidad. De nuevo la metáfora de la familia, esta vez se trata de la inmensa familia humana: unión de todos los hombres y de todas las naciones. La fraternidad es un sentimiento y un deber. Fraternidad ética en un sentido distinto al reflejado en Antígona. En primer lugar, las fuerzas materiales y subterráneas ya no dominan. La tierra es la naturaleza que hay que dominar y la morada: «el *espacio*, la *especie*», como señala M. David,²⁵ el origen común: la común naturaleza, la igualdad natural de origen. En segundo lugar, no se da equilibrio, si seguimos la crítica de Hegel, entre la ley del corazón y la virtud.

La fraternidad vista desde la metáfora de la familia no deja de provocar exclusiones: en el caso de la unión de los patriotas, de los franceses, los aristócratas y el pueblo llano quedan excluidos; en el caso de la inmensa familia humana, de la regeneración, aparece en escena la sospecha, no basta ser amigo para ser hermano. De nuevo surge la lucha fratricida (Caín y Abel, sería quizás ahora el modelo de fraternidad más adecuado). Aunque admitiésemos que la divisa Fraternidad o Muerte no tiene más que excepcionalmente el vínculo de una divisa autónoma,²⁶ la fraternidad-fraternización se pone en acción. La dualidad de la

fraternidad se muestra una vez más: de un lado, como virtud abstracta, como razón; de otro, la aplicación concreta e inmediata, la unidad y la unión patriótica. El juramento y la fiesta. La fraternidad une pero también divide. La fraternidad incluye, pero también excluye. En este sentido es necesario tener en cuenta las raíces cristianas de la fraternidad y la tensión fundamental entre las relaciones internas entre los hermanos y las relaciones externas, bajo la óptica de una verdadera fraternidad universal.²⁷ El ideal revolucionario conlleva que los dulces lazos de la fraternidad engendrarán una nueva sociedad: en la que florezcan la libertad y la igualdad, formando una inmensa familia. El ideal de la fraternidad universal desencadena asimismo la violencia, el rechazo de las discriminaciones políticas y sociales en el pueblo. La fraternidad conduce a la igualdad. Pasa de ser inofensiva a perturbadora, reclama la igualdad de hecho, no de derecho, entre ricos y pobres, hombres y mujeres, negros y blancos, instruidos y analfabetos.

Este desplazamiento hacia la igualdad supone que los vínculos fraternales tienen su razón de ser —en los primeros defensores del socialismo y la democracia— frente al egoísmo de la sociedad existente y como elemento necesario para el advenimiento de la nueva sociedad. Este es el sentido, al menos, que encontramos en Hobsbawm, quien destaca que la fraternidad como programa (como técnica, dice es algo más preciso) es algo vago y tenue cuyos usos fundamentales serían: afirmar la pertenencia a comunidades más amplias que las tradicionales, esto es, la pertenencia a la nación y al mundo; y un segundo uso, aquel de los primeros socialistas y comunistas utópicos que tendrían en E. Cabet su mejor exponente y que se adhiere a la crítica del egoísmo del hombre en la sociedad existente. La construcción colectivista sería la causa del olvido por parte de los líderes jacobinos de la idea de fraternidad. Se sostendría mejor en la línea jacobino-comunista (Babeuf): «Precisamente así como la esclavitud es lo opuesto a la libertad, la desigualdad a la igualdad, así el sistema competitivo o el capitalismo era lo opuesto a la fraternidad».²⁸ La fraternidad se muestra, entonces, difícil de ajustar en un esquema basado en el individualismo, de ahí su derivación al colectivismo-comunismo, aunque como programa difuso, y su mayor concreción como un concepto político fundamental en el movimiento de los trabajadores. A nuestro entender la fraternidad jacobina es fraternidad ética, en tanto que programa sustentado sobre la unidad de la nación y de la humanidad. En tanto que técnica, es fraternización y en última instancia terror. Sartre acertadamente señala la estructura bifronte de la fraternidad.²⁹ Pero también tiene que ver de una manera importante con la línea de la libertad-propiedad, a la que se oponían los defensores del socialismo y la democracia, como acabamos de señalar.

La línea individualista, no colectivista, de la fraternidad conlleva el desplazamiento hacia la libertad. Conviene, aunque sea brevemente, referirnos a la Revolución Francesa como, en última instancia, una revolución burguesa cuya impronta se dejará sentir en el curso del siglo XIX. «*L'esprit de 89*» no es simplemente el derrocamiento del Antiguo Régimen, sino la puesta en marcha de la construcción de la

modernidad. Según C. Boudet, la fraternidad es aleatoria y multiforme. En realidad, lo que sostiene es la imposibilidad práctica de la fraternidad, como *razón* de la libertad-igualdad, como relación constante. A su juicio, el espíritu revolucionario pasa de la libertad a la propiedad, tanto en el discurso formal de los derechos como —y sobre todo— en los hechos históricos. La fraternidad tendría su fundamento en la creencia en el Hombre, constituida lentamente, en la *humanidad* en la que se reconoce la libertad y la igualdad y sobre la que se asienta la búsqueda de la paz. Esa búsqueda de la paz que, en la medida en que los ciudadanos sean verdaderamente hermanos, haría innecesaria la política —la fraternidad moral de Kant: el hombre que es el fin del hombre, es el valor austero de la fraternidad, basado en el amor al otro porque le respeto, y no al contrario, sería su mejor representación—. La utopía viene a ser la levadura de la fraternidad. De donde se concluye que es necesario ser fraternales para llegar a ser libres e iguales.³⁰ Pero la fraternidad entendida como *razón* misma del hombre, como reverso práctico de todo valor ideal, plantea problemas. La dificultad radica en la puesta en acto, en las relaciones concretas. La razón, para el individuo y la humanidad, es el progreso que conducirá al Bien. Sin embargo, el progreso, en la práctica, tenderá a consagrar el *derecho de propiedad*, derecho sagrado e inviolable, recogido en el artículo XVII de la D.D.H.C. En nombre del progreso y de la razón las ciencias se ponen al servicio de la economía. El hombre moderno pondrá todos los derechos de liberarse en todos los derechos de enriquecerse. Así, el espíritu francés se significará en la Historia: «*la Révolution Française a conduit à L'Empire européen, et la République aux Colonies*».³¹ La fraternidad desemboca, pues, en la libertad de los propietarios. Llegados a este punto no es difícil entrever la razón de por qué aquella no se plasma en derechos, como es el caso de la libertad y la igualdad.

Dos son las cuestiones que nos gustaría resaltar en este momento. En primer lugar, tras la metáfora de una gran familia patriótica, de la inmensa familia de la humanidad, se articula la idea de fraternidad, no ya sobre el modelo de la familia consanguínea, sino sobre la *nación* y el imperio colonial.³² El espacio se amplía —no en vano Hegel verá la colonización como uno de los recursos de la sociedad civil civilizada. La tierra, nos dice, es la condición para el principio de la vida familiar, el mar es la condición de la industria, la salida al exterior—. Hay que dominar la naturaleza. Hay que extender la especie a través de la fraternidad. En segundo lugar, la fraternidad no es, a nuestro entender, aleatoria y multiforme, ni teórica ni prácticamente, ni en su formulación conceptual y simbólica, ni en la experiencia histórica. La fraternidad se mueve siempre en la lógica de la inclusión-exclusión, delimita la pertenencia. Se inserta y presenta el conflicto que aqueja a la estructura conceptual y simbólica del universalismo, como indica Marramao, un conflicto latente entre la lógica (general) de la ciudadanía y la lógica específica de la pertenencia: «Ya en la fase revolucionaria, la *fraternité* busca y encuentra un asidero no episódico en el referente de la *Nation*».³³ Tenemos, pues, que la nación (unidad-terror) y la propiedad-trabajo

(individualismo-colectivismo), marcan las líneas de tensión con la dimensión universalista de la fraternidad y el conflicto entre el ideal y la práctica.³⁴

En líneas generales, pues, la fraternidad sea la de la nación, la del imperio o la de la clase, repite y responde a la lógica de exclusión-inclusión y, en este sentido general, a los hombres y hermanos. En particular, la fraternidad opera como la hermandad de los hombres, se configura como un concepto o principio político que marca la línea divisoria entre la libertad y la igualdad de los hombres-varones y la subordinación, la no inclusión en la lógica de la ciudadanía a las mujeres. La fraternidad, entonces, no es aleatoria y multiforme, sino que responde a una lógica específica. Desde esta lógica, la fraternidad es mediación—reverso práctico o reciprocidad mediada— entre la libertad y la igualdad que, en última instancia, pone de relieve la imposibilidad de la realización conjunta de la tríada revolucionaria.³⁵ Así pues, la estructura conceptual y simbólica en la que se inscribe la fraternidad, e igualmente la metáfora de la familia, no puede entenderse sino como la hermandad (artificial) de aquellos que se definen y actúan como libres e iguales, ampliando la especie y el espacio según su común origen natural y político (autoridad). La fraternidad como sentimiento o como principio, adquiere importancia política con el desplazamiento de la familia consanguínea a la familia conyugal moderna, del patriarcalismo clásico a la ciudadanía universal, con el desplazamiento de las corporaciones a la fraternidad de clase y con el establecimiento del Estado-nación expansionista.

Mariana y Hércules. La fraternidad, decíamos, adquiere un mayor relieve político a partir de la Revolución Francesa, al inscribirse en la tríada revolucionaria, no obstante, la fraternidad contaba con una historia anterior. De una parte, se configura en la batalla entre teóricos del contrato social y patriarcalistas, y de otra, como pone de manifiesto A. Phillips, la simbología de la familia venía siendo habitual en la Francia anterior al período revolucionario. El patriarcado coexistía con una suerte de fraternidad, a saber, las hermandades, más concretamente aquellas organizadas en corporaciones de oficios, cuyo aspecto positivo o progresivo radicaría en ser el embrión de los futuros sindicatos. Su aspecto negativo, la exclusión: cuando los oficiales juraban lealtad a «sus hermanos» asociados también estaban jurando hostilidad respecto de los que estaban fuera. Esto provocaba un clima de enfrentamientos bastante frecuentes: «la unidad se basaba en la exclusión» y, por supuesto, las mujeres estaban excluidas. No había lugar para ellas en tanto que hermanas. La Revolución ofrece una nueva comunidad que, mediante la unión de todos los hermanos en una única nación, marcaría la ruptura con las viejas hermandades entendidas como «corporaciones individuales» o unión de unos pocos individuos.³⁶ La sustitución de las hermandades y corporaciones por una fraternidad de hombres, sin embargo, no evita las hostilidades, provocando asimismo los primeros desafíos por parte de las mujeres.

La construcción de la República, siguiendo el ideal de la Virtud y la Felicidad de los ciudadanos requiere una vía doble y complementaria: la libertad y la igualdad de los hermanos (ciudadanía) y la maternidad republicana (familia). Las mujeres han de servir a la comunidad en función de su papel de madres: educar a los hijos en el deber patriótico. Se aprecia una relación-tensión entre la teoría de las virtudes públicas, de la igualdad natural y la construcción genérica de la diferencia sexual (virtud doméstica). El modelo republicano pone especial énfasis en la idea de que las mujeres son, antes que nada, madres e hijas, su lugar apropiado es la casa. Este modelo contrasta, justamente, con la participación de las mujeres de las clases populares y con la contestación de aquellas que se reclaman como hermanas y, consecuentemente, como libres e iguales. La maternidad republicana va a ser una solución al problema del poco usual y no natural espectáculo de las mujeres en la política. El cuestionamiento de los derechos políticos, de participación de las mujeres y su relegación al espacio privado, configura, en esta nueva versión, la fraternidad como hermandad de los hombres, con lo que en el nuevo orden producido por la Revolución, la libertad y la igualdad verán ensombrecidas sus posibilidades.³⁷

El nuevo orden se hace visible en la simbólica política. La alegoría de la libertad —como la de la fraternidad y la igualdad— es representada por una mujer (se sustituye la figura del padre-rey) y al mismo tiempo choca con la imposibilidad para las mujeres de practicar aquello que representan los símbolos. Merece especial mención a este respecto la discusión llevada a cabo para sustituir a la diosa fortuna, a las diosas en general, por Hércules, la colosal figura masculina que vendrá a recordar que la revolución, como el trabajo, son fruto del obrar del hombre, el poderoso hermano que protege a sus hermanas, la libertad y la igualdad. Mariana podría verse, por parte de las mujeres, como una metáfora de su propia participación, como una invitación, de ahí que Hércules la reemplace: «el monumental masculino era ahora la única figura activa». La ilegalización y cierre de los clubs de mujeres en octubre de 1793 y la propuesta de convertir en emblema a Hércules, dan buena cuenta de la conformación del Hércules-Leviatán.³⁸ Hermandad de hombres: hermandad de trabajo. Las mujeres republicanas habrían de expresar su patriotismo, la Felicidad y la Virtud, a través de la maternidad, de la domesticidad, del cultivo de la moral doméstica de la que son guardianas: amor, fidelidad, pureza. Así se define y delimita el lugar de las hermanas. Fraternidad y domesticidad. Ahora bien, no podemos olvidar que el feminismo y la lucha de las mujeres es otra variante en el proceso de transformación de la esfera pública del Antiguo Régimen.

La construcción de la República racional y de la familia sentimental delimita claramente el espacio de la política y el trabajo frente al ámbito privado asignado a la familia y a las mujeres. No obstante, matiza A. Phillips: «La fraternidad de la Revolución Francesa era, sin duda, masculina y exclusiva, pero comparada con las manifestaciones posteriores, todavía se trataba de un

asunto bastante débil [...] incluso una hermandad de los hombres parecía un ideal inverosímil. La fraternidad, tal y como iba a ser desarrollada posteriormente por los sindicatos, iba a relatar una muy diferente historia». ³⁹ La fraternidad de la clase obrera se redefine como masculina. Los obreros empezaron a verse a sí mismos como hermanos, no en frases abstractas como la «hermandad de los hombres» sino como hombres reales, vivos, que trabajan. La unidad de clase se convirtió en la prerrogativa de los trabajadores masculinos. No se trata, pues, de una fraternidad abstracta sino basada en similitudes reales. Las características asociadas con la fraternidad se derivaban todas de un modelo masculino de trabajo: tiene lugar fuera de la casa, en el peligro y en la suciedad del taller o en la camaradería de la taberna. La metáfora de la familia, de acuerdo con A. Phillips, conlleva su propia lógica, una lógica que nos produce, dice, inquietud. Por ello tampoco la fraternidad vale para las hermanas. ⁴⁰

La metáfora familiar tiene mucho que ver con esto. Cualquiera que sea el ideal de hermandad masculina o de hermandad femenina, el lenguaje de los hermanos impone sus propias limitaciones. Identifica una herencia común, ciertas experiencias compartidas que nos apartan del resto del mundo. Levanta los límites entre mi familia y la tuya, empujándonos inexorablemente hacia dentro de los confines del *ghetto*. Algunas veces será una frase vacía —como era posiblemente el caso de la fraternidad de la Revolución Francesa—, pero cuando se vuelve real se hace divisoria, y frecuentemente reduce a una minoría a aquellos que dice unir. Así, la fraternidad de la clase obrera, reducida a la de los hombres que realizan trabajos manuales, y la hermandad de las mujeres, que puede quedar reducida a la de las «buenas hermanas». En tanto que sigamos jugando con el modelo de la familia es difícil que podamos resistirnos a estas finas discriminaciones. Podemos muy bien querer *cooperar* con aquellos que vemos como ajenos a nosotros mismos, pero reservamos nuestro afecto para los de nuestro propio mundo. La unidad que se basa en el modelo familiar puede ser una receta para el desastre. Tiende a excluir a aquellos que proceden de unos orígenes familiares diferentes y sujeta a aquellos a los que incluye dentro de las familiares tensiones de la vida en familia. En la Europa contemporánea, en donde la heterogeneidad es hasta tal punto un rasgo característico de nuestras vidas, es seguro que nos lleva por mal camino. ⁴¹

Desde estas bases, el rechazo de la idea de fraternidad implica el reconocimiento de que es necesario construir la solidaridad, empezando por entender las diferencias que nos dividen, y no circunscribiéndola exclusivamente a la unidad basada en el trabajo. La solidaridad tendrá que descansar sobre unas nuevas bases: «no en la falsa fraternidad que nos construirá como una familia sino en la unidad más compleja, que surge del reconocimiento y del hacer frente a los conflictos que pueden dividirnos». ⁴² Es necesario, por lo tanto, reemplazar la tradición de la fraternidad, abandonar la metáfora de la familia.

Vínculos domésticos, vínculos públicos. Por lo dicho hasta aquí, resulta sumamente interesante la defensa de la fraternidad que lleva a cabo Andreas Eshté,⁴³ su propuesta sobre la fraternidad se sustenta en la tesis de que la fraternidad es el menos doméstico de los vínculos posibles dentro de la familia: «la relación entre hermanos difiere del vínculo paternal en el sentido de que entre hermanos puede no desarrollarse vínculo alguno o, si se da un vínculo, puede que no sea fraternal». Lo importante a destacar ahora es que «la fraternidad es un vínculo familiar que puede existir liberado de las cadenas naturales de la domesticidad». La cuestión, para nosotros está en cuáles son los vínculos naturales de la domesticidad, qué es la domesticidad. Según Eshté, lo que caracteriza a la fraternidad es la existencia de un vínculo común específico, a saber, cuando los individuos están unidos por un fin compartido. Su argumentación discurre a favor de la fraternidad a través de una serie de distinciones: 1) entre los vínculos de amor y confianza que caracterizan a la relación padres-hijos y los de lealtad y afecto propios del vínculo fraternal. En ambos casos se trata de un vínculo común que surge del deseo espontáneamente sentido por los fines que aceptan, diferenciándolos de los motivos que mueven a aquellos que emplean los mismos medios. Diferencia pues entre la utilización de los mismos medios o bienes, y la relación que se establece entre aquellos que comparten los mismos fines. La utilización de los mismos bienes no implica compartir fines. 2) El fin compartido constitutivo de un vínculo común debe cumplir tres requisitos: a) que se produzca una identificación directa o indirecta con el otro (sigue aquí la conceptualización freudiana de la identificación); b) que el fin sea indivisible; c) reconocimiento mutuo de los participantes que comparten un mismo fin mediante un compromiso con un objetivo común, no expresado en términos de deseo o pérdida de derechos, sino como unión de sentimientos compartidos (orgullo-vergüenza). Unión, en definitiva, basada en un yo que se ve a sí mismo en otro yo, un yo que está implicado de una manera total en el vínculo común (*the whole self*).

Volviendo sobre la diferencia entre los vínculos comunes que unen a padres e hijos y a aquellos comprometidos en una causa, la diferencia fundamental entre ambos vínculos, nos dice, es la que divide a un nivel más profundo las uniones libres y las naturales. Aquellos comprometidos con una causa tienen posibilidad de elección, mientras que el vínculo entre padre e hijo es natural, de ahí que «a la luz de esta discrepancia entre vínculos domésticos y públicos, debería ser más fácil comprender por qué los vínculos naturales no son los más adecuados para servir de modelo para la fraternidad cívica».⁴⁴ Está claro, pues, que el fin compartido no viene dado de una forma natural. La diferencia se establece, precisamente, entre los *vínculos domésticos* (amor mutuo, más allá de la posibilidad de elección) que no se pueden extender a la sociedad civil y al Estado, y *vínculos públicos*, en los que sí es posible asumir la fraternidad como el menos doméstico de los vínculos familiares. Eshté encuentra en Aristóteles

un refuerzo de su posición:⁴⁵ los vínculos fraternales surgen de los fines compartidos que persiguen individuos que libremente reconocen su unión.

Entonces, se lleva a cabo una defensa a favor de la fraternidad como virtud cívica en franca oposición a aquellos que sostienen que la fraternidad debe ser cultivada en las relaciones personales.⁴⁶ Esta defensa se realiza, pensamos que no por casualidad, empleando como ejemplo el nacionalismo, y al igual que antes no concretaba una definición de la familia (salvo su carácter natural), ahora adoptará una idea intuitiva del nacionalismo: «un pueblo constituye una nación si la masa de la población posee un sentido vivido de una común cultura e historia. Y bajo ciertas circunstancias, un pueblo que es una nación surge por el sentimiento de nacionalismo». Su interés se concentra en el estado psicológico de un pueblo, no en las causas económicas o ideológicas. Desde esta perspectiva, el nacionalismo se caracterizaría por ser la unión de sentimientos: a) lealtad y afecto, b) lazos de autoidentificación, c) fines indivisibles. Así, el nacionalismo se diferencia igualmente de su versión fraternal natural, esto es, de los clanes y las tribus, como vínculo fraternal que «puede estar libre de las cadenas naturales de la etnicidad». Es más, dependiendo de la naturaleza del ideal compartido, la fraternidad cívica (no natural) puede existir en una nación y más allá de las fronteras nacionales. Este vínculo, para Esheté, no necesita o requiere de una adhesión previa ni autointerés o moralidad.

Tras someter a crítica la concepción orgánica de los vínculos humanos en sus variantes del idealismo inglés y del romanticismo, se sitúa nuevamente con Rawls, para defender que la fraternidad cívica requiere ciertas actitudes morales que se circunscriben al círculo de la comunidad humana. Sólo entre humanos tiene sentido hablar de vínculo y de adquisición de las actitudes de cuidado mutuo e interés por el bienestar de aquellos con los que se está relacionado fraternalmente. La moralidad de la fraternidad se distingue claramente de las doctrinas morales que prescriben la benevolencia universal sobre la base del altruismo. El énfasis se pone en el trato amoroso, en el «amor práctico y no patológico» kantiano, en el amor al vecino. Así pues, nos encontramos con una nueva diferenciación entre domesticidad y fraternidad: el amor sexual es un vínculo natural, el amor al vecino es moral. El objeto del «amor doméstico» es el individuo particular, mientras que, se dice, el objeto de la conducta amorosa propia de la fraternidad cívica es la cualidad compartida en cada uno de los que sienten un sentido del vínculo. No se trata asimismo de una concepción moral igualitarista, la igualdad no figura necesariamente en la fraternidad cívica. La fraternidad cívica une, pero esa unión puede darse entre individuos desiguales en derechos, poderes y talentos, como es el caso de la unión del nacionalismo. La fraternidad no implica, pues, igualdad. El trato amoroso está en función de la naturaleza e intensidad del sentido del vínculo. La noción de patriotismo de Hegel en la *Filosofía del derecho* le sirve para corroborarlo.

La fraternidad, en definitiva, para Esheté, da expresión a una forma de la

sensibilidad moral que, aun siendo distinta, está más que probada en el dominio íntimo de la familia y la amistad, representando una de las diversas formas en las que los individuos expresan libremente su común humanidad. Su análisis y defensa de la fraternidad como virtud cívica se basa en la psicología moral, en una forma de la sensibilidad moral en la que los sentimientos y lealtades son suavizados: el trato amoroso, los afectos y lealtades no exigen un fuerte compromiso moral con principios impersonales. Con ello se trataría de reforzar los lazos comunitarios sin caer en compromisos mayores que podrían provocar o derivar en la fraternidad-violencia negativa. Confiriendo fuerza motivacional a los afectos y lealtades, el *sentido* del vínculo fraternal, al igual que en el sentido de justicia de Rawls, y más concretamente su segunda ley psicológica, se parte de una cierta naturalidad o naturalización, la ausencia o presencia de ciertos sentimientos, estaría relacionada con la ausencia o presencia de ciertas actitudes naturales. Ahora bien, el problema se suscita, justamente, en lo que se refiere a las disposiciones naturales, a la idea de sociabilidad implícita y explícita. La dicotomía vínculos naturales-domésticos / vínculos artificiales-públicos es ya de por sí problemática para que, además, se establezca bajo el presupuesto de que no es necesario dar una definición de lo que es familia o nación y que puede solventarse apelando a ideas intuitivas. La dicotomía no tiene en cuenta las construcciones socio-históricas, las comunidades que nos encontramos y las que elegimos, ni los conflictos entre comunidades.

La fraternidad cívica, artificial, pública repite y reproduce los viejos esquemas: la sangre, la tierra, el amor y el patriotismo, la familia, la nación, el trabajo (para Esheté la fraternidad se da también en asociaciones de menor escala que la nación, como las de los trabajadores), en el horizonte de una unidad basada en un origen común. La fraternidad cívica descansa, pues, sobre una concepción acrítica, con presupuestos fuertes, sobre cuyas bases la artificial hermandad no puede ser otra que la de aquellos que se declaran y actúan como libres e iguales, siguiendo la lógica de la pertenencia. La fraternidad entendida como la familia o la nación artificial responde a este esquema. La comodidad de establecer una separación entre natural y artificial, público y privado sin más, escamotea la posibilidad de discusión y problematización de la familia y la nación, algo que, como es sabido, hoy está siendo contestado. La teoría feminista cuestiona abiertamente la naturalidad o naturalización de la familia sentimental moderna mostrando su construcción inseparable de la esfera pública de la fraternidad: de la hermandad de varones, así como su perpetuación en la actual filosofía política. Igualmente sucede con la definición de nación y nacionalismo, etnicidad y raza.

Bien es cierto que los análisis de la psicología moral son necesarios. Si se trata de abordar las complejas dimensiones de las relaciones humanas, el ámbito motivacional, la construcción o configuración de la sensibilidad moral es desde siempre un tema fundamental. Desde esta perspectiva pensamos que la defensa de la *fraternidad erótica* desarrollada por Toni Domènech,⁴⁷ como un intento

bien fundado de sustraer la fraternidad de un contexto problemático, aporta a la discusión elementos relevantes. Se pregunta por la posibilidad de «una fraternidad virtuosa, no fundada en un ágape filosóficamente problemático, y en cualquier caso, terrenalmente impracticable, ni en una no menos amorfa y problemática disposición humana natural hacia la sociabilidad, sino en la amistad erótica de los hombres».⁴⁸

En efecto, sería posible una amistad-fraternidad —ser hermanos en tanto que amigos unidos por los lazos eróticos— contrapuesta a la fraternidad agápica, jacobina. Los lazos eróticos se generan endógenamente, tienen fuerza motivacional propia y pueden ser promovidos indirectamente. Esto es, excluyen cualquier imposición o exigencia forzada así como un origen exógeno-divino. Los únicos medios lícitos, diríamos, radican en los derechos de los hombres y de los ciudadanos, en su universalidad y universalización. Frente a la fraternidad agápica que fracasa, y presenta serias dificultades, en su traducción en derechos, la fraternidad erótica tendría una buena base en los dos derechos proclamados por la república democrática ateniense: la isegoría y la akolasía. Tras valorar lo que esto significa para la democracia ateniense, la reflexión se centra en la compleja sociedad actual, incidiendo en la necesidad de reconocer y garantizar el reconocimiento de los derechos de existencia social de los libres, los derechos de existencia de las diversas comunidades discriminadas, garantía que debe expresarse en términos jurídicos, en disposiciones legales, en términos de derechos negativos y positivos.

Es importante destacar que en esta argumentación juega un papel fundamental no sólo la psicología moral sino también el reconocimiento de la existencia, de la identidad e identificación social de los individuos, que no son vistos como simples individuos biológicos, sino como miembros de comunidades diversas, configurados ontológico-jurídicamente como puntos de intersección de las diferentes comunidades a las que estaríamos dispuestos a conceder derechos de existencia. De donde se sigue que el *yo* es una entidad existencialmente escindida, compuesto de múltiples *yoes*, que aspira, no tomándolo como punto de partida, «(eróticamente) a la unidad consigo mismo y a la unidad —mística como en Platón; fílica, como en Aristóteles— con los demás». Esta ética erótico-racional (que aspira a la eudaimonía virtuosa) requiere una fórmula democrática, republicano-cosmopolita que cree «espacios en los que los hombres configuren por ellos mismos el sentido de su existencia, adquieran su propio concepto de buena vida en la autodefinition de esa existencia, y lo realicen automodelándose y modelándose mutuamente en condiciones aceptables de libertad e igualdad, es decir: fraternalmente».⁴⁹

No obstante, esta apuesta por la fraternidad erótica nos suscita algunas interrogantes: en primer lugar, si lo que se defiende es un vínculo comunitario basado en el amor erótico y la amistad, si se pone de manifiesto que la fraternidad no tiene, ni ética ni filosóficamente, ninguna relevancia en Platón y Aristó-

teles y, además, no se considera adecuada ni la fraternidad estoica, ni la cristiana, ni la jacobina, ¿por qué seguir entonces llamándole fraternidad?; ¿por qué, si no se quiere suplantar a Dios o al padre, utilizar una idea ético-política cargada de tradición? Quizá, y así parece desprenderse de esta propuesta, no se quiere renunciar al legado moderno: la «composibilidad», como la denomina el autor, de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero sería igualmente posible recoger ese legado practicando una sustitución, a nuestro entender necesaria, a saber: que la solidaridad ocupe el lugar de la fraternidad. Obviamente, esto no solucionaría los problemas, pero sí los situaría en un marco de reflexión y de tradición ciertamente diferente.⁵⁰

Otra de las interrogantes suscitadas se refiere al reconocimiento de una situación de asimetría, de discriminación; el punto de partida parece ser el conflicto, la heterogeneidad, y la complejidad de las relaciones con los demás y con uno mismo. Ahora bien, si se ha de conceder derecho de existencia a las comunidades discriminadas es, precisamente, porque cuestionan, contestan aquellas comunidades e identidades con las que se encuentran o bien las eligen con el objetivo de una abierta contestación, teniendo en cuenta, además, que el conflicto se da también entre comunidades. Si esto es así, si hemos de reconocer los conflictos que nos dividen —pero que también nos unen—, y la complejidad de las relaciones humanas, entonces, la creación de espacios arriba aludida, que puede y debe acometer una democracia republicano-cosmopolita, ¿puede obviar la diferenciación entre la amistad, el amor, la camaradería o la lealtad, la fraternidad y la solidaridad, y su construcción tanto socio-histórica como ético-política? Dicho de otro modo, ¿por qué cargar a la fraternidad con el amor y con la amistad? o viceversa, ¿qué es lo que propiamente corresponde a la fraternidad?⁵¹

3. Para estos (difíciles) tiempos

La fraternidad, como hemos intentado mostrar, no parece muy apropiada para estos tiempos, para el lenguaje político actual. Una y otra vez remite a la familia, de sangre o cívica; una y otra vez metafórica y simbólicamente, pero también en la práctica. La fascinación de la fraternidad, creemos, tiene mucho que ver con la construcción moderna del yo narcisista, todopoderoso, que encuentra en la relación con el hermano la experiencia humanizadora por excelencia —como S. Benhabib ha señalado—.⁵² La fraternidad, sea en su versión consanguínea, poetizada o racional, en sus formas suavizadas o violentas, responde a un modelo idealizado, fuerte y emocionalmente cargado, difícilmente sustraible a la lógica de la pertenencia. Y más idealizado aún si cabe por la falta de un análisis riguroso de la familia que sigue constituyendo un problema para la filosofía política contemporánea.

Si, como por otra parte los contractualistas clásicos objetaban a los patriar-

calistas, las relaciones de poder no son homogéneas, ¿por qué ese empeño en hacer de la fraternidad el modelo ético y político, exclusivo, de la relación propiamente humana? Y aun con todo lo que podamos problematizar la familia, ¿por qué ese empeño en extenderla más allá de las relaciones familiares y personales, y en no asumir las diferentes y varias posibilidades —no necesariamente excluyentes— con que los seres humanos tratan de dar respuesta, de construir, distintas alternativas a su constitutiva precariedad? El reconocimiento de la complejidad y diversidad de las relaciones humanas así como de la conflictiva relacionalidad no debe entenderse en el sentido del diluirse en la heterogeneidad. Mientras la soledad, la pobreza, la guerra, el racismo, nos sigan señalando los límites (límites también para el espacio y la especie), difícilmente podremos ensalzar la heterogeneidad o una esencialista unidad. Más bien tendremos que ser capaces de enfrentarnos a las constantes y diferentes formas de exclusión y a vivir con las diferencias que no necesariamente dividen. Una comunidad plenamente inclusiva u homogénea haría realmente innecesaria la política. Por eso, decíamos, la mediación, la reciprocidad, no pasa necesariamente por la fraternidad. Su sustitución por la solidaridad y, por lo tanto, la no aceptación de la identificación entre ambas, no significa renunciar a la libertad y a la igualdad y a su aplicación universal. Todo lo contrario. Ni el amor (por más que el coro en la tragedia se encargue de pregonar: «amor, invencible en la batalla»), ni la amistad, ni la lealtad, ni la fraternidad, ni tampoco la solidaridad pueden asumirse como lugares privilegiados por sí solos en los que instalarse para defender o cuestionar la asimetría, la exclusión, la pertenencia, la libertad y la igualdad.

NOTAS

1. Esta idea se encuentra expresada en E.J. Hobsbawn, «Fraternity», *New Society* (27 nov. 1975), pp. 471-473. Para este autor, «The idea of brotherhood is hard to theorise about. But it is crucial for action».

2. Trataremos de continuar la línea iniciada en «Reflexiones sobre la fraternidad», *Suplementos*, con el título *Filosofía política. Razón e historia* (coord. F. Quesada) (Barcelona, Anthropos), n.º 28 (nov. 1991), pp. 108-116.

3. G.W. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (trad. W. Roces), México, FCE, 1971, p. 264.

4. «El espíritu de la agrupación universal es la simplicidad y la esencia negativa de estos sistemas que se aíslan. Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia dando así con este trabajo que se les impone, a sentir a los individuos, que adentrándose en eso, se desgajan del todo y tienden hacia el ser para sí inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte. Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la libertad y a su

fuerza» (*ibíd.*, pp. 267-268). En relación con el problema de la guerra en Hegel puede verse: Claudio Cesa, «Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra», en VV.AA., *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 319-347.

5. *Ibíd.*, pp. 268-269.

6. *Ibíd.*, p. 271.

7. Es importante destacar aquí, a propósito de la ley del corazón, que en el apartado dedicado a la Razón, Hegel ya se había ocupado de esta ley y sus problemas: «La ley del corazón y el desvarío de la infatuación» (pp. 217-224). Seguir la ley del corazón —expresión de la necesidad interna, de la individualidad que busca un fin más elevado que el mero placer, que busca el placer en la excelencia y en el logro del bien de la humanidad— llevará al terror y a la guerra de todos contra todos, al estado de hostilidad universal (pp. 222-223). E. Cassirer, en *El mito del Estado*, ve en este capítulo de la *Fenomenología* una referencia histórica concreta a la Revolución Francesa, «la cual empezó con los más altos ideales morales —los ideales de igualdad, libertad y fraternidad— para terminar en el reinado del terror. La Revolución Francesa erigió la “ley del corazón” en supremo principio moral. Pero frente a este principio estaba una realidad, un ordenamiento violento del mundo que contradecía la ley del corazón, y una humanidad que sufría bajo este ordenamiento. La tarea primera y principal fue atacar esta realidad. [...] Pero si empezamos a aplicar esta ley al mundo real, si tratamos de realizar nuestro intento, encontramos la más fuerte y violenta resistencia. No podemos vencer esta resistencia sin suprimir por completo el orden histórico de las cosas. Y de este modo, la “ley del corazón”, en vez de ser un principio constructivo, que confirme y corrobore el verdadero orden ético, se convierte en un principio destructivo y subversivo. La Revolución Francesa ha glorificado esta destrucción» (México, FCE, 1974, p. 304). Desde esta perspectiva, se puede percibir mejor el contraste con el mundo ético como totalidad, síntesis de mundo histórico y religioso, pueblo y familia, principio de realidad y «ley del corazón».

8. *Ibíd.*, p. 280.

9. México, Siglo XXI, 1967, p. 15.

10. *Ibíd.*, pp. 22-23.

11. Seyla Benhabib, «On Hegel, Women and Irony», en Mary Lindon Shanley y Carole Pateman, *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 141.

12. Françoise Duroux, en «Les femmes et la loi. Antigone encore (I). La diké d'Antigone (II)» —en A. Campos y L. Méndez (eds.), *Teoría feminista: identidad, género y política*, San Sebastián, Servicio Editorial Universidad del País Vasco / Instituto Vasco de la Mujer, 1993, pp. 81-98— lleva a cabo un análisis de la fascinación secular de Antígona y de su actualidad. Aquí pone de relieve que, justamente, es en las palabras de Ismene en las que Sófocles manifiesta la idea de que lo que Antígona ansía es imposible. No hay, pues, sororidad. Antígona encarna no solamente la ética sino también otra política.

13. S. Benhabib, art. cit., p. 142.

14. En esta obra afirma Hegel: «Por eso, en una de sus exposiciones más sublimes —la *Antígona* de Sófocles— la piedad ha sido expuesta fundamentalmente como la ley de la mujer, como la ley de la sustancialidad subjetiva sensible, de la interioridad que aún no ha alcanzado su perfecta realización, como la ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos; como ley eterna de la que nadie sabe cuándo apareció, y en ese sentido se opone a la ley manifiesta, a la ley del estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y por ello la más trágica, y en ella se individualizan la feminidad y la virilidad» (*Filosofía del derecho* [trad. J.L. Vermal, Obs], Barcelona, Edhasa, 1988, p. 245).

15. J.B. Landes, «Hegel's Conception of the Family», en Jean Bethke Elstain (ed.), *The Family in Political Thought*, Sussex, The Harvester Press, 1982, p. 140. Esta autora sostiene que:

«Likewise, the modern battle of sexes is seen by Hegel as a degraded substitute for the conflict in ethics and tragedy between family piety (the law of woman) and public law (the law of the land and of man). The modern figure of emancipated woman who strives to achieve a formal equality with man in the sphere of bourgeois or civil society is for Hegel a pale image before the grandeur of Sophocles' Antigone» (p. 142). Pueden verse también otras aportaciones sobre Antígona en C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985; Amelia Valcárcel, *Hegel y la Ética. Sobre la superación de la «mera moral»*, Barcelona, Anthropos, 1988.

16. C. Mancina señala que Hegel tiene siempre presente la polémica con el romanticismo, a propósito del amor libre, cuya crítica, junto con la crítica al amor platónico, lleva a Hegel a convertir el amor conyugal en el verdadero amor ético. Cf. «Hegel e la famiglia moderna», *Studi Storici* (Roma) 4, vol. XXV (oct-nov. 1984), p. 1.006.

17. Ch. Hill señala la importancia de la fraternidad en la revolución inglesa y el puritanismo: «Some of the revolutionaries spoke not only of the brotherhood of Protestans, but also of the brotherhood of man». Hill comenta que el principio de la hermandad humana es proclamado como un principio que debería guiar las acciones de los Estados. Este principio fue defendido muy especialmente por Milton. Véase *Puritanism and Revolution*, Nueva York, Schocken Books, 1967, pp. 149 y ss.

18. Sobre esta disputa puede verse: C. Pateman, *The Sexual Contract*, Oxford, Polity Press, 1988; *The Disorder of Women*, Oxford, Polity Press, 1989; Mary Lyndon Shanley, «Marriage Contract and Social Contract in Seventeenth-Century English Political Thought», en Jean Bethke Elstain (ed.), *op. cit.*, pp. 80-95. Un buen ejemplo del debate lo encontramos en el *Discurso sobre la economía política* de J.J. Rousseau: «Aunque las funciones del padre de familia y del primer magistrado deben tender al mismo fin, lo hacen por caminos bien distintos; su deber y sus derechos están hasta tal punto diferenciados que no es posible confundirlos sin formarse falsas ideas acerca de las leyes fundamentales de la sociedad y sin caer en errores fatales para el género humano. [...] Mientras al primero, para obrar bien, le basta con consultar a su corazón, el segundo se convierte en un traidor cuando hace caso al suyo, por lo que deberá sospechar de su propia razón sin atenerse a más regla que la razón pública, es decir, la ley. [...] De todo lo que acabo de exponer se sigue que hay razón en distinguir la *economía pública* de la *economía particular*, y asimismo que, como el estado no tiene nada en común con la familia, a no ser la obligación común para sus jefes de procurar felicidad, no convienen a ambos las mismas reglas de conducta. He creído que estas pocas líneas bastarían para echar por tierra el odioso sistema que el caballero Filmer ha intentado establecer en una obra titulada *Patriarcha*» (Madrid, Tecnos, 1985, pp. 6-7).

19. *Filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 246.

20. C. Mancina concluye en este sentido que: «Nella sottrazione della famiglia alla sfera del diritto privato e nella sua promozione a radice dello spirito pubblico si deve quindi riconoscere uno dei momenti più alti, per originalità filosofica e produttività conoscitiva, dell'intera impresa hegeliana», art. cit., p. 1.016.

21. Conviene señalar que Hegel califica de injusto al Estado en Platón, «contiene una injusticia contra la persona, al considerarla por un principio general incapaz para la propiedad privada. La representación de una *hermandad* humana religiosa o amistosa, o incluso forzada, con *comunidad de los bienes* y eliminación de la propiedad privada, puede imponerse con facilidad a la opinión que desconoce la naturaleza de la libertad del espíritu y del derecho, y no la capta en sus momentos determinados» (*Fil. del derecho*, *op. cit.*, p. 112). También es de destacar que Hegel, como los teóricos del contrato social (J. Locke, por ejemplo, en sus dos *Tratados* argumenta, frente a Filmer, sobre la herencia), cuestiona el derecho de primogenitura. Lógicamente se trata de salvaguardar el principio de la libertad de la propiedad de los individuos fuera de la esfera

familiar. La propiedad de un individuo está en relación esencial con su relación matrimonial y sólo más remotamente con su linaje o casa (*ibid.*, p. 248). En la crítica al patriarcalismo romano Hegel incide en que la igualdad del derecho igualitario y la libertad del patrimonio tienen que ver con la familia en cuanto tal no con *este* linaje o casa. Véase, *ibid.*, pp. 254 y ss. Sobre las corporaciones como segunda raíz ética y como «honor de clase», véase, *ibid.*, pp. 313 y ss.

22. «Hombres y hermanos» es el título del capítulo IV de la famosa obra de Ch. Dickens *Tiempos difíciles para estos tiempos*. El capítulo comienza así: «¡Amigos míos, obreros oprimidos de Coketown! ¡Amigos míos y compatriotas, esclavos de una mano de hierro y de un despotismo martirizador! ¡Amigos míos, compañeros de sufrimiento, compañeros trabajadores y compañeros hombres como yo! Os anuncio que ha llegado la hora de que nos agrupemos todos como una sola fuerza unida, y que pulvericemos a los opresores que durante tanto tiempo han engordado con el saqueo de nuestras familias, con el sudor de nuestra frente, con el trabajo de nuestras manos, con la fuerza de nuestros músculos, con los derechos humanos más gloriosos que Dios creó, con los dones sagrados y eternos de la *fraternidad*» (Madrid, Cátedra, 1992, p. 253; subrayado nuestro).

23. Desde una perspectiva sociológica sobre esta cuestión, puede verse J. Duvignaud, *La solidaridad. Vínculos de sangre y vínculos de afinidad* (trad. J. Barrales Valladares), México, FCE, 1990.

24. M. David, *Fraternité et Révolution française, 1789-1799*, París, Aubier, 1987, p. 8. De los textos aportados por este autor destacamos este de C. Desmoulins: «Les soldats citoyens, sur pied depuis 5 heures du matin, mouroient de faim. Ce fut l'occasion de manifester ces sentiments de fraternité inconnus jusqu'à nos jours: pains jetés par les fenêtres reçus sur les baïonnettes, viandes froides, vin, eau-de-vie, etc. Les femmes et les jeunes filles sortaient de leurs maisons pour apporter aux fédérés toutes sortes de rafraîchissements. Les soeurs, sans craindre l'inceste, recevaient de leurs frères, des embrassements patriotiques, qui n'avaient point la tiédeur des baisers fraternels» (p. 68; subrayado nuestro).

25. Nos referimos al comentario de M. David sobre el siguiente texto de Robespierre: «Le Comité a encore absolument oublié de consacrer les devoirs de la fraternité qui unissent tous les hommes de toutes les nations et leur droit à une mutuelle assistance; il paraît avoir ignoré les bases de l'éternelle alliance des peuples contre les tyrans.

»On dirait que votre déclaration a été faite pour un troupeau de créatures humaines, parqué sur un coin du globe et non pour l'immense famille à laquelle la nature a donné la terre pour domaine et pour séjour» (*ibid.*, p. 127). M. David insiste aquí en que se acentúa la tendencia a hacer depender la fraternidad de una ética, mientras que la asistencia mutua, con la que aquella no debe ser confundida, sería un derecho.

26. *Ibid.*, p. 190.

27. Como es sabido, en la tradición judaica, la fraternidad supone la comunidad de origen: descienden de un mismo Padre, pero es una fraternidad circunscrita, territorialmente, al pueblo elegido. Mientras que el cristianismo manteniendo la igualdad de los hombres, en cuanto creados por Dios, en cuanto hijos de un mismo Padre, da un sentido universal a la fraternidad, una nueva fraternidad que responde a una nueva y mejor humanidad.

28. E. Hobsbawn, art. cit., p. 472.

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

30. C. Boudet expone esta posición en «L'Esprit de 89», *Philosophie*, XV (1989), pp. 103-115. A propósito de esto indica: «Cependant la facilité et peut-être aussi l'infantilisation d'une vie politique démocratique consisterait à prolonger la famille en société et à substituer au père réel ou à un Dieu-père des religions, un État-père comme Tocqueville l'a prophétiquement pressenti. La fraternité des citoyens n'est plus celle des frères d'une phratrie liée par l'affectivité et le sang. Nous le répétons: c'est parce que l'autre est respectable, comme figure d'Autrui

fondamental, que nous devons l'aimer en liberté et en égalité avec nous-mêmes. Cette affectivité civique est librement cultivée et consentie: elle est déjà rationnelle» (p. 108).

31. *Ibid.*, p. 115.

32. Llamamos la atención sobre la consideración de la fraternidad en el caso de las naciones poderosas, colonialistas o imperialistas, o bloques, como *hermanos mayores*, y *hermanos enemigos* tal como R. Aron recoge, pensamos que no casualmente, en los capítulos XV y XVIII de *Paz y guerra entre las naciones. 2. Historia y praxeología*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 558 y ss., y 645 y ss.

33. G. Marramao, «Paradojas del universalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid), n.º 1 (1993), pp. 7-20, p. 12.

34. Es preciso señalar que merece un examen diferenciado aquella línea no triunfante en la Revolución Francesa, más concretamente nos referimos a la representada por E.J. Sieyès y Condorcet. Ambos autores requerirían un estudio detenido sobre las cuestiones apuntadas en nuestro artículo. No debemos pasar por alto, no obstante, que los dos autores defienden la inclusión de las mujeres en la ciudadanía. Véase R. Máiz, «Las teorías de la democracia en la Revolución Francesa», *Política y Sociedad*, 6/7 (1990), pp. 65-84.

35. Véase J.P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*. Aquí seguimos el análisis llevado a cabo por Celia Amorós en «El Mito de la Revolución Francesa en el pensamiento de J.P. Sartre» (en prensa).

36. Anne Phillips, «Fraternity», en B. Pimlott (ed.) *Fabian Essays in Socialist Thought*, Londres, 1984 (trad. cast. de Carmen López Alonso, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1988, pp. 353-370). Entre las hermandades señala las propias de los monjes o las de los francmasones que florecieron en el siglo XVIII en Francia. Precisamente, la fraternidad en la francmasonería es muy interesante para ver cómo funciona la fraternidad y la simbólica de la familia, pero también la virtud de la domesticidad y el secreto fraternal en concreto. Es necesario indicar que Hobsbawm da como casi seguro que el triple lema revolucionario deriva de los francmasones (art. cit., p. 471). También puede verse M. David, *op. cit.*, esp. pp. 34 y ss. En concreto sobre las órdenes fraternales como instituciones explícitamente organizadas sobre el principio de identidad masculina en el siglo XIX y como parte integrante del sistema de relaciones de género, puede verse Mary Ann Clawson, «Nineteenth-Century Women's auxiliars and fraternal orders», *Signs*, vol. 12, n.º 1 (1986), pp. 40-61.

37. Un examen detenido de estas cuestiones lo encontramos en J.B. Landes, *Women and the Public Sphere. In the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, esp. caps. 4 y 5. Igualmente interesante e iluminador es el estudio de la naturaleza de la nacionalidad tal y como lo presenta V. Stolcke en «Una ciudadana sin ciudadanía propia: La "naturaleza" de la nacionalidad en la Francia, la Alemania y la Inglaterra del siglo XIX», en *Actas VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Mujeres y Hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. II, Madrid, Ed. Universidad Autónoma de Madrid, 1989, pp. 17-34. En este artículo se desarrolla la cuestión de la regulación legal de la nacionalidad y, resaltaríamos de una manera especial, su adquisición en virtud de los lazos de sangre (*jus sanguinis*) o en virtud del principio de territorialidad (*jus soli*).

38. Véase, J.B. Landes, *op. cit.*, y también Lynn Hunt, «Hercules and the Radical Image in the French Revolution», *Representations*, 1, 2 (1983), pp. 95-117.

39. A. Phillips, art. cit., p. 361.

40. Simone de Beauvoir finaliza *El Segundo Sexo* con estas palabras: «No es posible expresarlo mejor. Al hombre le corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en la entraña del mundo dado. Para lograr esa suprema victoria es preciso, entre otras cosas, que por encima de las diferenciaciones naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos su *fraternidad*» (trad. Pablo Palat) (Buenos Aires, Siglo Veinte, 1981, p. 518). Esta apelación a la fraternidad provoca un

fuerte rechazo en aquellas que no sólo ven la fraternidad como principio masculino sino, y muy especialmente, en las que defienden la *sororidad*, la hermandad de las mujeres, en la teoría y en la práctica. Esto es, justamente, lo que está en cuestión en la argumentación de A. Phillips contra las «buenas hermanas».

41. A. Phillips, art. cit., p. 367.

42. *Ibid.*, p. 370.

43. Andreas Esheté, «Fraternity», *Review of Metaphysics*, 35 (1981), pp. 27-44.

44. *Ibid.*, p. 33. Es importante tener en cuenta que la base de su argumentación a este respecto está recogida en «El sentido de justicia» de J. Rawls, para quien, como es sabido, el principio de la diferencia, el segundo principio de justicia, expresa el significado natural de la fraternidad. Rawls utiliza la analogía con la familia. Ya desde sus primeros artículos sostiene que las familias, las naciones, las iglesias, son ejemplos de cómo el autointerés mutuo puede ir unido a fuertes vínculos de lealtad.

45. A. Esheté nos remite a la *Ética a Nicómaco*, 1161 a, para sustentar la idea de que los hermanos, si difieren mucho en edad, más que generar un vínculo natural fraternal, su relación sería como la de los camaradas.

46. A. Esheté se refiere explícitamente a M. Weber e I. Berlin.

47. Toni Domènech, «... y fraternidad», *Isegoría* (Madrid), n.º 7 (1993), pp. 49-77.

48. *Ibid.*, p. 63.

49. *Ibid.*, p. 72.

50. Véase Gabriel Amengual, «La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad», *Revista Internacional de Filosofía Política* (Madrid), n.º 1 (1993), pp. 135-151.

51. La «amistad cívica», a nuestro entender, daría cuenta de una forma más apropiada de la propuesta defendida. Si esto es así, tendríamos que situar el contexto del debate en torno a la posibilidad de la amistad cívica como idea política adecuada para la construcción de la *polis* y la *cosmópolis* y si, efectivamente, supera los problemas de la fraternidad, en especial aquellos derivados de las exclusiones. Véase la interesante recopilación de Neera Kapur Badhwan (ed.), *Friendship. A Philosophical Reader*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1993.

52. S. Benhabib, «El otro generalizado y el otro concreto», en S. Benhabib y D. Cornell, *Teoría feminista y teoría crítica* (trad. Ana Sánchez), Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, pp. 119-150. Requeriría un estudio detenido el sugerente libro de Juliet Flower MacCanell, *The Regime of the Brother. After the Patriarchy*, Nueva York, Routledge, 1991. Mediante una combinación de los métodos psicoanalíticos y retóricos se propone abordar la crítica de los conceptos de libertad, igualdad y fraternidad. Su objetivo es analizar la dimensión estructural del régimen del hermano, el narciso, la exclusión de la hermana, su negación así como la de su pasado. Las páginas dedicadas a la ficción y el orden social y los análisis del amor en algunos textos literarios son enormemente interesantes.

M.^a Xosé Agra Romero es especialista en filosofía moral y política. Desarrolla su labor académica en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Santiago de Compostela. Es autora de John Rawls: El sentido de justicia en una sociedad democrática (1985). Ha colaborado en Convicciones políticas y responsabilidades éticas (1990), Filosofía Política. Razón e Historia (1991) y Concepciones de la Ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (1992).