

... y fraternidad*

TONI DOMÈNECH
Universidad de Barcelona

La fraternidad es el pariente pobre de la tríada democrático-republicana moderna. No sólo políticamente. También filosóficamente: mientras que los conceptos de «igualdad» y «libertad» han sido concienzudamente explorados, «fraternidad», si-

gue pareciendo una noción amorfa. Este artículo presenta una reivindicación política, a la altura de finales del siglo XX, de la fraternidad, e intenta dibujar filosóficamente, tras un preámbulo histórico, un concepto algo preciso y proteico de ella.

Toute institution, toute doctrine qui console et qui élève les âmes doit être accueilli; rejetez toutes celles qui tendent à les dégrader et à les corrompre. Ranimez, exaltez tous les sentiments généreux et toutes les grandes idées morales qu'on a voulu éteindre; rapprochez par le charme de l'amitié et par le lien de la vertu les hommes qu'on a voulu diviser [...]

Le véritable prêtre de l'Être suprême, c'est la Nature; son temple, l'univers; son culte, la vertu; ses fêtes, la joie d'un grand peuple rassemblé sous ses yeux pour resserrer les doux noeuds de la fraternité universelle et pour lui présenter l'hommage des coeurs sensibles et purs [ROBESPIERRE, *Floreal*, año II].

La fraternité, c'est le droit par-dessus le droit [...] pour être frères, il faut être [JULES MICHELET, *Journal*].

Pariente pobre de la tríada republicano-revolucionaria moderna, cenicienta de los valores emblemáticos fundacionales de la tradición democrática en la que —mal que bien— seguimos orientándonos, ¿qué puede aún pro-

* Este artículo fue escrito en enero de 1992 con ocasión del acontecimiento académico mencionado en la nota 37. En los meses transcurridos desde entonces he tenido la fortuna de recibir numerosos comentarios críticos que han enriquecido mi propia visión del asunto. En el coloquio que siguió a la conferencia, Lidia Falcón sugirió hacer un tratamiento conceptual aparte de la «sororidad», es decir, introducir más explícitamente el feminismo en la reflexión sobre la fraternidad. En abril de 1992 fui invitado por Victoria Camps y Anna Estany a repetir la conferencia en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Barcelona. Los comentarios de las anfitrionas, así como unas sugerencias de Daniel Quesada y Salvador Giner me resultaron muy útiles. El texto de la conferencia mereció también una epístola personal de mucho interés de Carlos Thiebaut. El estudiante de doctorado Jordi Mundó tampoco se quedó corto a la hora de criticar el texto. Casi ninguna de las críticas o sugerencias aludidas —y otras varias que sería prolijo mencionar— ha podido ser recogida aquí, por pertinente o atinada que a mí mismo me pareciera. Pues el escrito de enero de 1992 se ha convertido entre tanto en un manuscrito con dimensiones ya muy cercanas a las de un libro. Me parece que lo mejor es, entonces, seguir el consejo de Juan de Mairena, tener el valor de los propios defectos, y dar a la imprenta, con leves retoques, lo que ahora no me parece sino embrión insuficiente e imperfecto de un libro futuro sobre *Justicia, amistad y compasión*. Barcelona, noviembre de 1992.

meternos la fraternidad que no nos hayan prometido ya —y no siempre cumplido— la libertad y la igualdad? ¿A qué molestarse hoy en ocuparse de ella?

No figura como voz en ningún diccionario de ciencia política, en ningún diccionario de filosofía, ni siquiera en la mayoría de diccionarios de la Revolución francesa.¹ Apenas hay bibliografía monográficamente consagrada a ella.² A diferencia de sus compañeras, la libertad y la igualdad, ni siquiera está plenamente recogida como tal por las sucesivas declaraciones de los derechos humanos que fue adoptando la Revolución.³ Tampoco quienes se han interesado por la fraternidad consiguen ponerse de acuerdo ni en el papel que desempeñó durante la Revolución, ni en lo que constituía su legado a la democracia social y al socialismo del siglo XIX, por no hablar de las discrepancias sobre su significado doctrinal y filosófico.

Por otra parte, si los conceptos aparentemente perfilados y distintos de «libertad» e «igualdad» han dado de sí la muchedumbre de disputas sobradamente conocidas, ¿qué no habría de ocurrir con cualquier intento de redignificación de un concepto manifiestamente amorfo como el de «fraternidad»? Es más: si puede haber dudas razonables sobre la posibilidad de encontrar formulaciones de los conceptos de «libertad» e «igualdad» que los hagan compatibles buscando un compromiso no irénico entre ellos, ¿no es razonable pensar que la reviviscencia de la noción de «fraternidad» tiene por fuerza que añadir más confusión a este asunto, hacer más difícil el compromiso entre la libertad y la igualdad? E incluso si esto no fuera así, en el supuesto de que consiguiéramos construir e investir de dignidad filosófica a un concepto de «fraternidad» que no estorbara, sino que ayudara a aunar dos conceptos interesantes de «libertad» e «igualdad», incluso en ese caso, ¿qué habríamos ganado con ello? ¿Qué relevancia política y práctica podría tener para nuestro mundo de 1992 la reelaboración ético-filosófica de un concepto de «fraternidad» que contribuyera a la mutua simpatía de los conceptos de «libertad» e «igualdad»?

La libertad —un determinado concepto de ella— parece hoy el valor central, el que se ha impuesto rotundamente a los otros dos, señaladamente a la igualdad —o a determinados conceptos de ella—: ¿no es sospechoso, pues, que, precisamente ahora, nos pongamos a hablar de la fraternidad? ¿Cómo no ver en ello una forma taimada de que los igualitaristas derrotados —es decir, los partidarios de algún tipo de compromiso entre igualdad y libertad— reintroduzcamos bajo otra divisa y de contrabando las ideas iliberales que el tribunal de la historia (o de la Historia, con mayúscula fukuyamesca) ha condenado para siempre?

Me propongo en esta conferencia proporcionar algunos argumentos para contestar por la negativa los interrogantes que acabo de plantear re-

tóricamente. Trataré, pues, de pleitear *pro fraternitate* del siguiente modo: *primero*, mostrando que puede construirse un concepto no amorfo de «fraternidad» y que ese concepto podría llegar a tener tanto interés y profundidad filosófica como cualquier concepto perfilado de «libertad» e «igualdad»; *en segundo lugar*, sugiriendo —sólo sugerir: argüir en un tema tan complejo, rebasaría por completo los límites de esta conferencia—, que un buen concepto de «fraternidad» —el que aquí se defenderá— tiene consecuencias positivas para cualquier intento de compromiso entre conceptos de «libertad» e «igualdad»; y *en tercer lugar*, mostrando la relevancia y la pertinencia políticas del concepto de «fraternidad» para enfrentarse a algunos de los fenómenos más inquietantes del mundo en que vivimos, es decir, para poner a la tradición democrática heredera del año I (1793) a la altura de los tiempos del año CC (1992).

I. Utilidad de un perfil histórico del concepto

Un concepto proteico puede comenzar a perfilarse de muchos modos, hay siempre mil ángulos desde los que atacarlo. Puesto que se trata de un concepto históricamente radicado, me parece que lo mejor es empezar preguntándose qué podían tener en mente los revolucionarios que introdujeron la noción de «fraternidad» en la escena política desde el comienzo, desde 1789. Y la respuesta es aparentemente sencilla; la da, por ejemplo, la cita de Robespierre con que va encabezado este trabajo: la fraternidad cumple la tarea de unir a los individuos, de ligarles o vincularles a otros, de acercarlos o unirles afectivamente *par la charme de l'amitié* o por sus *doux noeuds*. La libertad o la igualdad no presuponen vínculo afectivo positivo alguno entre los individuos; tampoco presuponen necesariamente lo contrario; son neutrales o indiferentes al respecto. Dos individuos pueden ser libres o iguales en algún respecto entre sí sin necesidad de ser amigos o de sentir el mínimo aprecio mutuo. Se ha dicho a veces que la fraternidad intentaba mitigar el individualismo de la libertad y de la igualdad;⁴ pero se acerca más a la verdad —por ahora— decir que la fraternidad se proponía como cemento o nexo necesario o privilegiado de una sociedad de individuos libres e iguales. Y ese nexo o cemento social era revolucionario (y por lo tanto, al menos en principio, no antiindividualista) en el sentido de que se proponía para reemplazar o complementar los nexos o lazos sociales espontáneos recibidos de la tradición: las normas sociales, los hábitos de conducta heredados de los mayores, las *mores* de los súbditos.

Dicho esto, salta sin dilación la pregunta cuya respuesta nos llevará derechamente al núcleo de nuestro asunto. La pregunta, obvia, dice: ¿cómo es posible que la fraternidad se proponga como alternativa o complemento revolucionario a los nexos y vínculos sociales tradicionales?

¿Acaso la inventaron Mirabeau y Fauchet, Roederer y Camille Desmoulins, Robespierre y los *sans-culottes*? ¿No es la de fraternidad una idea evangélica, cristiana, y por consecuencia, tradicional por excelencia?

Sí y no, y en el matiz que se dé a esta respuesta ambigua va empeñada la viabilidad de un concepto no ambiguo y filosóficamente solvente de «fraternidad». Sí, por lo pronto: el primer uso políticamente efectivo de la idea de fraternidad acontece en las ceremonias federativas y de la mano, sobre todo, de sermones de curas «constitucionales» o «patriotas», como Fauchet y Lamourette. Pero no: la fraternidad alcanza su apogeo con el gobierno del partido de la Montaña, en plena ofensiva «descristianizadora» o repaganizadora jacobina, en 1793, año I, con las iglesias de París convertidas en templos republicanos, con las fiestas mensuales «decadarias» y con el culto a la Razón y al Ser Supremo deísta.⁵

Podría pensarse que hay dos conceptos de «fraternidad» en la Revolución, uno, el federativo y girondino, cristiano, y otro, el de los *montagnards* y la *sans-culotterie*, pagano. Pero el deísmo *montagnard* es una excrecencia de la doctrina cristiana; y no puede decirse que los dirigentes girondinos tuvieran poco aprecio por la cultura moral pagana clásica. Quizá la idea girondina de la fraternidad sea distinta de la jacobina, pero es incierto que el criterio adecuado para distinguirlas sea la dicotomía fraternidad cristiana / fraternidad pagana. Una mezcla de ambas está en los dos partidos revolucionarios. Pero como aquí no estamos haciendo historia de la Revolución, sino intentando clarificar filosóficamente un concepto, dejaremos de lado lo que pueda separar y distinguir la fraternidad jacobina de la girondina, para prestar atención a lo que ambas mezclan y confunden, es decir, a las diferencias que podría haber entre un concepto clásico («pagano») y un concepto cristiano de «fraternidad». Los revolucionarios, herederos de la Ilustración, pretenden la reviviscencia del *éthos* republicano antiguo en ruptura más o menos abierta con la doctrina cristiana. Comprender bien lo que distingue a ambas culturas morales puede ayudar de paso también a entender por qué los dirigentes conventuales no estuvieron a la altura de su pretensión.

II. «Éros» y «philia»

La relación fraternal entre individuos es, como ya se ha dicho, una relación afectiva. Por lo tanto, la concepción que se tenga de ella dimana de la idea filosófica más genérica de la naturaleza de las relaciones o de las disposiciones afectivas, es decir, del amor.

La noción clave del amor en el sentido de la filosofía antigua es el *éros* de ascendencia platónica. Y *éros* es la aspiración del hombre al bien supremo, a la buena vida, y presupone al menos tres cosas: a) que el hombre es capaz de divisar o conocer ese bien; b) que el hombre es capaz de querer

orientar su vida de acuerdo con ese bien; y *c*) en estrecha conexión con el punto anterior, que el hombre es capaz de vivir efectivamente una vida buena porque es capaz —hasta cierto punto— de elegirse a sí propio y modelarse a sí mismo en consecuencia.

Los avatares de ese concepto erótico del amor como amor al bien en la evolución de la filosofía antigua son, como puede suponerse, muy complejos y enrevesados. Pero, para lo que nos interesa aquí, pueden resumirse en cuatro estadios del modo que sigue:

I) En el primer estadio se plantea el problema de que la vida buena del sabio que ha conseguido autoelegirse y automodelarse es una vida «autárquica», es decir, autosuficiente. ¿Para qué entonces buscar la relación con los demás, para qué los amigos? Si el sabio es autárquico no necesita nada, tampoco amigos. El *éros* parece no ya desvinculado, sino conceptualmente incompatible con la *philia*. (Este es el problema que plantea y no resuelve —siquiera incoativamente— el *Ly'sis* de Platón.)

II) En el segundo estadio se plantea el problema, por decirlo así, de la «unidad de las almas distintas», de si el amor erótico —la aspiración al bien— no significa aspiración a una especie de unidad total perdida con otras almas, de si no es ese amor expresión de cierta nostalgia de esa unidad. (Este es el problema del *Banquete*.)

III) En el tercer estadio se plantea el problema de la «amistad perfecta» (*téleia philía*) elaborado por Aristóteles de un modo que aún resulta impresionante y conmovedor para quien lo lea sin prejuicios. Puesto que las ideas aristotélicas sobre la amistad tienen —a diferencia de las nociones platónicas que acabamos de mencionar— implicaciones ético-sociales directas, vale la pena describirlas con detenimiento.

Por lo pronto, para Aristóteles, la amistad es lo que mantiene unidas (*synechein*) a las ciudades (*E.N.*, 1.155 a). Pero esa unión entre los hombres que proporciona la amistad no es vista a la manera del *Banquete* como unión mística total de las almas, sino de una manera mucho más problemática, compleja y articulada —también socialmente articulada—. De hecho, puede decirse que la teoría de la unión amistosa es el núcleo de la filosofía moral y política del Estagirita.

La amistad entre dos hombres puede ser, para Aristóteles, utilitaria (si los hombres buscan sólo satisfacer con ella el mutuo interés o la mutua ventaja), placentera (si buscan el placer a través de ella), o «perfecta» o «completa» si la relación con otro se hace «por el otro mismo», y no por alguna ventaja instrumental que se espere obtener de él. Los problemas de «unidad» interesantes se plantean a propósito de esta última, y a ellos prestaremos ahora atención.

Toda teoría de la amistad que quiera justificar la idea de que queremos a alguien «por sí mismo», y no por alguna ventaja de cualquier tipo que podamos obtener de él o encontrar en él, parece irremisiblemente

confrontada al siguiente dilema: o bien tiene que ser capaz de ofrecer una descripción completa del individuo objeto del amor —de su identidad, o de su «esencia», si así quiere expresarse—, lo que parece muy difícil; o bien, tiene que intentar dibujar un conjunto de rasgos que basten para justificar el amor suscitado, pero entonces parece muy improbable que pueda ser resistido el reproche de que el objeto amado no es amado «por sí mismo», sino por los rasgos resaltados en el dibujo, por la excelencia o los méritos de esos rasgos, y no «por sí mismo». —Que esos rasgos no tengan utilidad para, o no generen placer al sujeto que los ama sólo añadiría misterio a esa relación amistosa, y no sería una solución del dilema.—

Es instructivo entender la teoría aristotélica de la amistad como una negativa desafiante a dejarse atrapar en ese dilema: pues Aristóteles lo coge por los dos cuernos, propone una respuesta que le permite escapar por sus dos lados a la vez. La doctrina de la *téleia philía* contiene una noción bastante precisa de la identidad de los sujetos, y además, fundándose precisamente en esa noción, hace compatible el aprecio de las excelencias del amigo con el amor hacia ese amigo «por él mismo».

La solución aristotélica consiste básicamente en sostener: 1.º Que la identidad de los sujetos está en gran parte contenida en su carácter, y que ese carácter es en gran medida resultado de las acciones de los individuos. (Hay que reparar bien en este punto porque contiene una brillante idea muy alejada de la sensibilidad psicológica cristiana y moderna: el punto [1.º] equivale a sostener no sólo que el hombre es el padre de sus acciones, noción tópicamente admitida por la cultura cristiana y moderna, sino también, y sobre todo, que el hombre es, por decirlo con don Quijote, «el hijo de sus obras», o por expresarlo con Aristóteles mismo, que el hombre existe o es merced a su actuar y a su obra [E.N., 1.168 a].) 2.º Que ese carácter es, por lo tanto, (auto)modelable, es decir, que es, al menos parcialmente, (auto)elegible, en lo que consiste precisamente la virtud o excelencia personal (la *areté*).⁶ 3.º Que aunque no todas las acciones de los individuos son resultado de elecciones deliberadas y meditadas, en cambio, sólo las acciones resultantes de elecciones deliberadas pueden contribuir a la automodelación eficaz, por lo pronto dotando al individuo de una unidad. Pues ocurre 4.º que el hombre incapaz de deliberar sobre los deseos que le conducen a la acción no elige su acción, sino que ésta es resultado sin más de sus deseos espontáneos, y éstos ni son constantes ni están de acuerdo entre sí: en cambio, el hombre virtuoso capaz de deliberar sobre los motivos de su acción, es decir, sobre sus deseos, eligiéndolos, educándolos y, por así decirlo, filtrándolos, ese hombre consigue el acuerdo en sus deseos, y sólo de él puede decirse propiamente que es «uno e indivisible», mientras que el hombre acrático, incontinente o perverso «no es uno, sino múltiple, y en el mis-

mo día es otra persona e inconstante» (*E.E.*, 1.240 b). De aquí que el hombre vicioso no pueda realizarse, actualizarse o definirse unitariamente como persona en sus acciones: sus obras meramente reflejan y prolongan la trama inconsistente de su existencia actuando a su vez retroactivamente sobre ella —y definiéndola— en un sentido crecientemente desagregador. Esto lleva al hombre vicioso a enfrentarse a sí mismo, pues al estar disociados sus deseos y sentimientos se hace posible «que un hombre sea su propio enemigo» (*E.E.*, *ibid.*). Es el caso entonces 5.º que, puesto que «la disposición que uno tiene para consigo lo tiene también para el amigo» (*E.N.*, 1.771 b), o para el otro, los viciosos no puedan realizar en su relación con los demás unidad de ningún tipo, lo que acarrea la paradoja de que sujetos cuya existencia o modo de ser no es unitario, sino «divisible», indefinido y disoluto, precisamente por ello se encastillen, en su relación con los demás, en posiciones o disposiciones separadas y más o menos hostiles unos respecto de otros.⁷ Mientras 6.º que, en cambio, el hombre virtuoso, cuya existencia o modo de ser puede hasta cierto punto identificarse con sus obras⁸ está unitariamente integrado y por eso mismo puede hallar la unidad con otros individuos virtuosos: pues las acciones y la vida misma que se gozan en compartir (*syzen*), contribuyen a definir su ser, y así, a unir sus existencias, a fundir sus personas. Por eso puede salir elegantemente Aristóteles del segundo cuerno del dilema filosófico en que se ve acorralada toda teoría de la amistad desinteresada sosteniendo finalmente 7.º que querer a otro «por sí mismo» equivale a quererle por su excelencia, pues el «sí mismo», su identidad, está definida por su carácter excelente, por su virtud, y por las acciones y elecciones que de ella fluyen: «De aquí que sin inteligencia y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección. [...] la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y tal principio es el hombre» (*E.N.*, 1.139 a-b).

Hasta aquí debería quedar claro que Aristóteles consiguió desarrollar una brillante y potente teoría del amor o de la amistad no instrumental. Pero eso no basta para dar respuesta al viejo problema planteado por Platón en el *Lysis*: la amistad no instrumental entre hombres virtuosos es posible, pero ¿es necesaria? ¿Para qué necesita el sabio autárquico y autosuficiente, que se basta a sí mismo para ser feliz, de la amistad? Aristóteles ha abordado en varias ocasiones este problema desde el punto de vista de su teoría de la «amistad perfecta» y no siempre lo ha solventado del mismo modo. Pero no le haremos injusticia demasiado grave si resumimos así el tenor general de sus varios argumentos:

Quizá los dioses puedan prescindir de los otros, pero en el mundo sublunar en el que viven las limitadas criaturas que somos los humanos, la *philia* es necesaria porque es prácticamente imposible llegar a la virtud, a la buena vida, es decir, a la felicidad, y acercarse a la autarquía, sin el

concurso de los otros. El otro nos puede ayudar en dos sentidos decisivos: primero, porque para automodelarse y autoelegirse es necesario autoconocerse, y dadas las dificultades que entraña la empresa de conocerse a sí propio, la capacidad de autoengaño que tenemos, etc., el amigo puede venir en nuestro auxilio desde el inicio de esa espinosa senda: el amigo es nuestro *heterós autós*, nuestro *alter ego*, es una suerte de espejo, sólo a través del cual podemos saber cómo es nuestra propia faz. —Este es el argumento principal en la *Ética eudemia*.— Por otra parte, y este es el argumento que me parece fundamental para nuestros propósitos, las relaciones entre los individuos contribuyen decisivamente al mutuo troquelamiento de su carácter (y, por lo tanto, en gran parte, a la configuración de su identidad o modo de existencia). Al modelarse mutuamente los individuos, las fronteras de su identidad espontánea, de su «peor yo», se diluyen decisivamente: no sólo es el amigo *heterós autós*, el «otro yo», sino que, merced al mutuo troquelamiento, las fronteras entre los dos «yoes» se alteran, fijándose, por un lado —al integrarse «unitariamente» la personalidad de los hombres—, y superponiéndose, por el otro —al «compartir» la vida— (*E.N.*, 1.772 a).

Evidentemente los hombres no sólo se modelan mutuamente en el buen sentido, por así decirlo, sino también en el malo: una amistad utilitaria o meramente instrumental, y por supuesto una abierta enemistad, modela también a los individuos que la sostienen. Pero el punto crucial de la «amistad perfecta» es, en mi opinión, éste: en la relación de amistad perfecta lo que está en juego es la aspiración (erótica) de los individuos a la excelencia, y por lo tanto, el mutuo modelamiento consciente de los individuos en la dirección y en el sentido de esa aspiración. Los individuos enzarzados en una relación de amistad no interesada aspiran a su excelencia, y con ella, a su unidad como individuos, a modelarse como personas «unas e indivisibles», «ejercitándose y corrigiéndose mutuamente». Paradójicamente, al conseguirlo, al acercarse a la unidad consigo mismo, el hombre virtuoso funde o une (más o menos completamente) su persona con la del amigo excelente al compartir con él (más o menos parcialmente) las acciones virtuosas —es decir, todas las acciones hechas «por ellas mismas»—. También los viciosos se hacen semejantes por mutuo troquelamiento, pero como su modo de existencia no es uno e indivisible, precisamente al hacerse semejantes, aparece la división entre ellos, y sus vidas y modos de existencia divergen y se separan.

Hay que apresurarse a decir, sin embargo, que esa unidad entre los amigos (que Aristóteles ha expresado repetidamente con fórmulas muy conocidas, tales como «una sola alma (*psyché*)» (*E.E.*, 1.240 b; *E.N.*, 1.168 b), o el amigo como el «otro yo» (*E.E.*, 1.245 a; *E.N.*, 1.166 a, 1.170 b), no debe confundirse con la unidad mística que Platón desarrolla en el *Banquete*. Por lo pronto, la unidad con el otro de la amistad perfecta no nece-

sita —ni puede— ser total: «El amigo quiere ser [...] otro yo. Sin embargo, existe una separación, y es difícil que surja la unidad. Pero, según la naturaleza, la semejanza es muy estrecha [...]», de modo que los amigos pueden realizar la unión parcialmente, en determinados rasgos, compartiendo determinadas acciones, o pensamientos, o sensaciones, pero no otras (E.E., 1.245 a). Por eso puede decir Aristóteles (en aparente contradicción con su propia doctrina) que «con todo, y pese a ella, un amigo desea existir como un yo separado» (*ibid.*). La aspiración (erótica) a la unidad total con el otro (y por lo tanto a mi extinción como yo, a mi conversión en una persona sin yo, aspiración explícita o implícitamente común a varias sabidurías)⁹ es coextensiva con una aspiración (erótica) a la unidad de mí mismo como persona, pero esa aspiración sólo puede cumplirse para Aristóteles imperfectamente, no perfectamente (no conseguimos nunca llegar a ser «unos e indivisibles», ni tampoco conseguimos nunca ser una sola alma con nuestros amigos), y parcialmente, no completamente (sólo conseguimos la unidad con «partes» de nuestros amigos [E.E., 1.245 a 34-35]).¹⁰ (Observemos al paso cuán confundente resulta traducir *téleia philía* por «amistad perfecta» o, a veces, por «amistad completa», pues precisamente la amistad entre humanos no puede llegar a ser nunca para Aristóteles ni «perfecta» ni «completa».)

Ahora bien, esa «imperfección» e «incompletitud» de la amistad «perfecta» o «completa» aristotélica tiene consecuencias muy importantes para su ética social (o para su filosofía política, o para su teoría de la justicia, según quiera cada uno rotular la cosa). Si su amistad perfecta fuera «perfecta», quedaría socialmente reducida al minúsculo puñado de individuos que gozaran del ocio y tuvieran el talento suficiente como para dedicar su vida entera al autoconocimiento, a la meditación y al automodelamiento, es decir, a la «franja lunática» que fue en la Atenas clásica su patriciado fértilmente contemplativo. Que Aristóteles pueda presentar la amistad como aquello que «mantiene unidas a las ciudades» (E.N., 1.155 a) es, en cambio, consecuencia del hecho de que la *téleia philía* se da entre los hombres en partes y en grados muy distintos, no sólo del hecho de que, junto a la amistad perfecta o desinteresada, se den también relaciones de amistad instrumental entre los hombres.

No me parece ahora necesario vincular expresamente ese carácter «imperfecto» de la *téleia philía* con el resto de la ética social aristotélica. Más adelante tendremos ocasión de decir algo al respecto. Podemos pasar ya, pues, al cuarto y último estadio de la reflexión antigua sobre el amor.

IV) Los filósofos del período clásico no usaron éticamente el término «fraternidad». Ni en Platón ni en Aristóteles puede encontrarse el menor indicio de que la *philadelphía*, el amor entre hermanos, la fraternidad, tenga relevancia filosófica alguna. La *philadelphía* como concepto ético-social

aparece en el período helenístico de la mano de la Stoa junto a otros conceptos de connotaciones semejantes, como por ejemplo, el de *philantropía*. Lo que más nos interesa aquí retener es que ese amor fílico que la Stoa nos pide para con nuestros hermanos —los hombres en general— no es ya, a diferencia del amor aristotélico por los amigos, un amor erótico. No es que en las filosofías helenísticas, en general —y en la Stoa, en particular—, no haya lugar para el amor erótico como aspiración al bien; al contrario, hay un refinamiento progresivo y evidente de la elaboración de ese problema. Pero la Stoa regresa en cierto sentido al estadio del *Lýsis*. Derrumbada la *pólis*, destruida la cultura republicana clásica, en el mundo cosmopolita e imperial de las monarquías postalejandrinas, no hay lugar para una *philia* erótica. Sólo queda espacio, o bien para la aspiración erótica solitaria a la sabiduría entendida como autarquía o autosuficiencia *strictu sensu*, o bien para una afirmación muella e incolora del amor indiscriminado (es decir, no erótico, independiente de la aspiración automoderada al bien) por el género humano. Y la Stoa ocupa precisamente esos dos espacios disponibles. La fraternidad estoica escinde, así, ética (entendida como cura de sí propio, como *epiméleia tes psychés* socrática) y política (entendida como ética social). El mandato estoico de amar a todos los otros hombres sin distinción de raza, credo o pertenencia étnica ha tenido una influencia inmensa en la posteridad, como veremos a continuación, pero no sin antes repetir una vez más que el amor instanciado por ella no es un amor erótico, un amor que aspira a la excelencia y que, por eso mismo, ama la excelencia.¹¹ Y si ese amor es, como sostienen los filósofos estoicos, desinteresado, entonces se enfrentará al terrible dilema filosófico del que tan airoosamente hemos visto salir hace un momento a la *téleia philia* aristotélica.

III. *Ágape* cristiano y «*philadelphía*» helenística

Ese dilema consistía, como se recordará, en que el defensor del amor desinteresado parece obligado, ya a definir descriptivamente de un modo completo la identidad del objeto al que se ama «por sí mismo» (cosa harto difícil), o bien, en caso alternativo, a definir algunos rasgos sobresalientes del objeto amado (cosa que produce la legítima sospecha de que ese objeto no es amado «por sí mismo», sino por esos rasgos más o menos arbitrariamente resaltados en nuestra descripción). El concepto cristiano del amor propone una salida de ese dilema muy distinta de la aristotélica, y de esa salida vamos a ocuparnos ahora con algún detenimiento.

El amor cristiano por excelencia no es el *éros*; es el *ágape*. El paradigma del amor agápico es el amor gratuito que profesa Dios a todas sus criaturas independientemente de sus méritos o excelencias. Dios quiere al virtuoso y al vicioso por igual, y por eso, como dijo Agustín en una for-

mulación llamada a ejercer un inextinguible influjo en la posteridad, distribuye gratuita o caprichosamente la gracia que permite la salvación de los hombres (*gratia gratis data*). Y es el reflejo de ese amor agápico con que Dios ama a los hombres lo que permite a éstos amar a Dios, por un lado, y la *philia* entre ellos, por el otro. Este último punto es crucial y explica la particular tensión conceptual que el *ágape* cristiano mantiene con el *éros* clásico. Pues, según la visión antropológica del cristianismo, que procede fundamentalmente de las epístolas paulinas, el hombre es por sí propio incapaz de aspirar al bien, el hombre es una naturaleza «caída», y todo lo bueno que pudiera haber en él (incluida la aspiración al bien) le ha sido gratuitamente regalado, sin mérito alguno de su parte, por el amor agápico divino. O bien entonces no hay amor erótico posible al alcance de la naturaleza humana (pretender lo contrario sería *hýbris*, soberbia pagana), o bien, si hay algo parecido a él, no es sino un reflejo del amor agápico que Dios nos profesa. El cristianismo medieval optará por la segunda respuesta forjando un compromiso irénico y conceptualmente insostenible entre *éros* y *ágape*. Ese compromiso es la *caritas*: los cristianos pueden aspirar (eróticamente) al bien gracias a la semilla agápica depositada en sus almas por el Espíritu Santo. Lutero, y tras él, todo el cristianismo reformado, renunciará a esa síntesis precariamente filosófica restaurando el verdadero espíritu paulino-agustiniano expresado en la primera solución: el *éros* clásico es incompatible con el *ágape* evangélico.¹²

Teniendo esto presente, se puede averiguar el modo por el que intenta eludir la cultura moral cristiana el dilema filosófico de los amores desinteresados. La respuesta cristiana a ese dilema consiste en escapar de él por su primer cuerno, apuntando a una noción de individuo que debería operar como definición completa del mismo. Puesto que esa noción es un dogma, no puede ser filosóficamente discutida, y así se cierra el problema: o se acepta el dogma (y entonces es posible concebir el amor fílico agápico como amor desinteresado) o no se acepta. El dogma es que los individuos han sido creados por Dios a su imagen y semejanza, y que en el acto mismo de la creación queda completamente definida su identidad. Esto se puede llevar lo suficientemente lejos como para afirmar —a la manera agustiniana, recuperada por el cristianismo protestante— la predestinación de los individuos: desde el momento mismo de la creación de su alma los individuos están predestinados a salvarse o condenarse; nada de lo que piensen, sientan o hagan por sí mismos tiene la menor posibilidad de influir causalmente en su salvación o en la configuración de su propia identidad como persona, sino que su salvación —y su misma identidad existencial— es el resultado de la distribución gratuita y caprichosa (agápica) de la gracia divina. La identidad de los individuos está, pues, fijada y preestablecida por Dios *ab initio et ante saecula*.¹³

Piénsese lo que se quiera de esa «solución» al dilema de los amores desinteresados, lo cierto es que el nudo gordiano de esta guisa cortado por la teología moral cristiana ha tenido una influencia histórica inmensa en la configuración de la cultura europea moderna. Por lo pronto, para quitar relevancia o interés filosófico al problema del amor: que un autor tan hostil a la doctrina cristiana como Voltaire haya podido declarar en su *Diccionario filosófico* que «el amor es una materia poco filosófica» habla por sí mismo de esa influencia. Pero, especulación filosófica aparte, también puede rastrearse esa influencia en elaboraciones éticas prácticas. En otro autor no menos hostil que Voltaire a la cultura moral cristiana, en Marx, podemos legítimamente sospechar la influencia de la solución agápica: es difícil —aunque no imposible—¹⁴ rechazar la idea de que la asociación de hombres libres que es el comunismo marxiano, en la que se tomará de cada uno según sus capacidades y se dará a cada uno según sus necesidades (e independientemente de sus excelencias), es una realización laica del amor agápico evangélico. Y en Nietzsche, que es un Voltaire elevado al cubo en punto a anticristianismo, podemos encontrar el apotegma siguiente, cuya discusión nos llevará un poco más lejos en la apreciación de las consecuencias, para la ética social, del *ágape* cristiano:

Más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al que está por venir; más elevado aún que el amor a los hombres es el amor a las cosas y a los fantasmas.¹⁵

Nietzsche juega aquí con el hecho de que el adjetivo sustantivado «prójimo» se expresa en alemán como un superlativo (*der Nächste*: el más próximo); y así, al más próximo puede contraponérsele «el más lejano» (*der Fernste*) en el espacio y en el tiempo, en el género y en la diferencia (el alejado, el que está por venir, y aun las «cosas» y los «fantasmas»). Pero si prescindimos de este juego de lenguaje propiamente intraducible, la idea que Nietzsche expresa como crítica al amor cristiano al prójimo no puede ser más candorosamente cristiana: pues el amor agápico, precisamente por ser gratuito, no tiene dificultad alguna en extenderse por el espacio y por el tiempo: a los más alejados y aun a los por venir. Porque el «prójimo» cristiano es cualquiera. Cualquiera es nuestro hermano: criaturas, hijos de Dios padre, todos somos hermanos (y estamos hermanados en y por Dios Hijo) en el reino de la gracia, y podemos querer al Padre y a nuestros hermanos sólo merced a la gracia con que (agápica, gratuitamente), nos ha obsequiado el Espíritu Santo.

Así recupera agápicamente el cristianismo la *philadelphía*, la *fraternitas*, estoica, la cual le había preparado ya el terreno al desvincular la *philia* (es decir, el aprecio o el afecto por otros) del *éros* (es decir, de la aspira-

ción del hombre virtuoso al bien supremo). El amor agápico al prójimo es el núcleo de la fraternidad cristiana.

Y podemos amar agápicamente al prójimo, al otro, a cualquier otro, de una forma desinteresada, «por él mismo», porque se cumplen estos dos requisitos: 1. El otro está definido *ab integro* en su identidad existencial, como nosotros en la nuestra; nuestras respectivas existencias están, pues, configuradas independientemente de nuestras acciones y elecciones (no somos hijos de nuestras obras, sino sólo, y como mucho, padres de ellas),¹⁶ y por consecuencia, son existencias monádicas, condenadas a (o bendecidas por) un eterno existir separado.¹⁷ Amar a otro «por él mismo» significa, pues, para el cristianismo, amarle como criatura de Dios. Llamaremos a este primer requisito el «dogma de la existencia *ante saecula* de los individuos». 2. El segundo requisito del amor filico agápico hacia el otro es que, puesto que ese amor no es sino un pálido reflejo del amor agápico divino hacia nosotros mismos, debe estar subordinado al amor a Dios. Una relación filica entre hombres que pase por delante del amor a Dios, o que sea meramente independiente de él, no puede ser una relación buena, desinteresada. Pues, si se prescinde de la fuerza que nos da el amor agápico divino, no hay la menor posibilidad de querer desinteresadamente al otro. Este es el sentido que debe extraer un cristiano de la terrible condena bíblica a la *philia* no mediada por la devoción a Dios: «Maldito el varón que confía en el hombre, y pone carne por su brazo, y su corazón se aparta de Dios. Pues será como la retama en el desierto, y no verá cuando viniere el bien; sino que morará en las securas, en el desierto, en tierra despoblada y deshabitada. Bendito el varón que se fía en Dios, y cuya confianza es Dios» (Jeremías, 17, 5-7).¹⁸ Llamaremos a este segundo requisito el «dogma» del origen agápico-divino del amor desinteresado hacia el otro».

De los dos requisitos dogmáticos, el más importante es el primero. Pues es perfectamente concebible que un ateo substituya el dogma del origen agápico-divino del amor desinteresado por un dogma de fe en la bondad de la naturaleza humana o en cualquier otro equivalente funcional de ella. En cambio, ese mismo ateo no podría prescindir, para fundar agápicamente el amor desinteresado, del dogma de la existencia *ante saecula* de los individuos. Tal como he presentado el asunto, y sobre todo, después de haber visto la compacidad filosófica del tratamiento aristotélico de nuestro problema, puede maravillarnos el hecho de que un ateo, o un agnóstico, o hasta un moralista laico, se resista a abandonar el dogma de la existencia *ante saecula* de los individuos. Pero precisamente: del enorme e insospechado embrujo ejercido por el *ágape* evangélico sobre la posteridad da un buen indicio la negativa del pensamiento laico moderno —aun del más radical— a emanciparse de ese dogma en el que en gran medida sigue basándose el tipo de individualismo más característico de

nuestra cultura moral y política contemporánea. Pues sólo la fundación en éros de la *philia* desinteresada estaría en condiciones de —y conceptualmente obligada a— emanciparse de él.¹⁹

IV. ¿Es posible una fraternidad erótica?

A diferencia de la *philia* erótica aristotélica, la *philia* agápica cristiana (incluida su *philadelphia*, la fraternidad evangélica) no desempeña ningún papel en la ética social o en la justicia terrenales. Leibniz no pudo ser más consecuente al excluir la «justicia completa» (que para Aristóteles va indisolublemente unida a la amistad, a la *teleia philia*; y para Leibniz —que la llama *iustitia universalis*—, al cristiano amor al prójimo) del reino de la naturaleza, desplazándola al reino de la gracia, es decir, aplazándola hasta las calendas de la ciudad de Dios ultraterrena. (Porque la tierra toda, como el hombre mismo, es naturaleza «caída»: no hay propiamente lugar en ella para una institucionalización puramente humana del amor filico agápico.)²⁰ Leibniz, como en general todo el pensamiento político moderno, reduce, pues, la justicia —o la ética social— a lo que para Aristóteles no es sino «justicia parcial»: la justicia conmutativa o correctiva y la justicia distributiva. Eso quiere decir que la ética social queda totalmente desvinculada del problema del amor filico (sea erótico o agápico), y por supuesto también de todos los problemas de la ética privada relacionados con las virtudes y la buena vida de los individuos; o, si se prefiere, que el mandato evangélico de la fraternidad es expulsado de la ética pública para ser recluido en el asilo de la ética privada: el *ágape* trasciende a la justicia social, y por lo tanto, queda fuera del ámbito de aplicación de ésta.²¹ Y quiere decir también que la ética social se desentiende del problema de «mantener unidas» las *póleis*, del problema de los «nexos» sociales, del problema, en una palabra, de la *homonoia*, de la concordia o unidad de la sociedad.

Venimos así a un punto importante que nos devuelve a la Revolución francesa: la aparición de una noción de fraternidad en la escena política a partir de 1789 es una novedad radical en el sentido de que reintroduce en la dimensión pública o social de la ética lo que el pensamiento cristiano-moderno había mandado al exilio de la vida privada y particular de los hombres: el amor filico entre ellos, por un lado, y, por el otro, la cuestión de los lazos o nexos que deben unir a los individuos en sociedad.

Es verdad: ese amor filico que la consigna de *fraternité* desenvuelve al ámbito de la vida pública está impregnado de *ágape* cristiano, como ya hemos tenido ocasión de comentar. Pero no es menos cierto que presenta rasgos inequívocamente eróticos.²² El más importante de los cuales es la insistencia con que sus abogados ligan la fraternidad al concepto —central para la República revolucionaria— de la «virtud» ciudadana: la «*charme* de

la amistad», el «lazo de la virtud» y los «dulces» —es decir, contagiosos—²³ «nudos de la fraternidad universal» van de consuno. La fraternidad estoica —el antecedente helenístico de la fraternidad evangélica— no estaba vinculada a la virtud, al esfuerzo erótico de automodelación del sabio, sino ínsita en la natural sociabilidad del hombre (la célebre *oikeiosis*). Y en esa natural sociabilidad —totalmente independiente del laborioso cultivo de la virtud— basaba la Stoa su esperanza de aproximar a los hombres en la cosmópolis (mientras que, como se recordará, Aristóteles esperaba de la «amistad perfecta» erótico-virtuosa el ligamen o la concordia de la *pólis*). La Revolución francesa es cosmopolita, y se entiende a sí misma como tal (sobre todo su ala izquierda, el partido de la Montaña); no como emancipación de un pueblo, de una *pólis*, de una nación, sino como el comienzo de la liberación de la humanidad entera: se comprende, pues, que haya recuperado el ideal cosmopolita de la fraternidad *universal*.²⁴ (Los «árboles de la fraternidad» se plantaban en las fronteras —para resaltar la pretensión universalizadora, no nacionalista, de la Revolución—; Robespierre instruye en 1793 su famosa causa contra el Comité de la Constitución «por haberse limitado a reflexionar para un puñado de criaturas humanas ubicado en un rincón del globo»; Roederer quiso consagrar la «fraternidad de los colores» buscando por todo París un negro al que integrar como miembro del jurado del tribunal del departamento parisino junto a los católicos, protestantes y judíos que ya encarnaban en él la «fraternidad independiente del culto religioso profesado».) Pero la Revolución entiende también esa liberación republicanamente, es decir, como la constitución de los hombres en sociedad bajo un régimen en el que todos sus ciudadanos «gobiernan y son gobernados»: se comprende, pues, que haya recuperado el ideal de la virtud ciudadana de las Repúblicas antiguas. (A partir de 1791 se populariza el hábito de saludarse como «hermanos y amigos»; por lo tanto, como hermanos en tanto que «amigos», en tanto que conciudadanos virtuosos.)²⁵

¿Son esos dos ideales compatibles? ¿Es posible 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 entre los hombres?²⁶

Ese es el verdadero problema filosófico-político que se le planteó a la fraternidad republicana en 1792 y en cuya solución fracasaron los revolucionarios, como nos da a entender el indicio incontrovertible de ese fracaso que es la progresiva desaparición de la idea de fraternidad del escenario político posterior a la primera mitad del siglo XIX; libertad e igualdad la desplazan por entero. Las causas históricas de ese fracaso no nos interesan aquí. En cambio, conviene darse cuenta de que los ingredientes agápicos de la *fraternité* la condenaban a un conflicto conceptualmente insolventa-

ble con cualquier noción seria de libertad e igualdad republicanas. Pues en cuanto se abandona o se debilita la idea de que la «*charme* de la amistad», el «lazo de la virtud ciudadana» y los «dulces nudos de la fraternidad universal» son eróticos, es decir, tienen fuerza ética motivacional propia, y que por lo tanto, pueden promoverse socialmente de un modo indirecto —mediante la instrucción pública gratuita y obligatoria, por ejemplo, como hizo la propia Revolución—, pero no incentivarse exógenamente —mediante recompensas utilitarias o instrumentales de algún tipo—, y menos imponerse por la fuerza administrativa a los sujetos; cuando se debilita esa idea, entonces aparece el ágape en su más siniestra faceta: la santa inquisición que va a forzar a los hombres a ser libres, a ser morales, a amarse los unos a los otros, y a lo que haga falta. El amor erótico es esencialmente endógeno en los individuos, por eso tiene fuerza motivacional propia, por eso no puede advenir nunca de esa suerte; pero quien cree en el amor agápico y en su origen exógeno-divino está siempre tentado por la impiedad de suplantar milagreramente a Dios en la tarea de infundir capacidad amoratoria en las almas de sus criaturas con el primer medio expeditivo que halle al alcance —incluidos, por supuesto, el potro dominico de tortura y la guillotina jacobina—.

¿Y qué decir hoy, a las puertas del siglo XXI, de este asunto? ¿Cómo no ver la actualidad de muchos de los problemas que planteó y dejó sin resolver la fraternidad revolucionaria? ¿Acaso no es hoy para nosotros un problema el racismo xenófobo en el Occidente fundado en un determinado concepto de libertad menospreciador de los otros dos valores republicanos modernos? ¿No es hoy un problema la aparición de inmensas bolsas de pobreza en el corazón de unos países ricos cuyas poblaciones parecen alimentar crecientemente, y en nombre de ese mismo determinado concepto de libertad, la idea de que no tenemos obligaciones morales positivas con nuestros semejantes, que nuestros semejantes son «otros», radicalmente «otros»? ¿No levanta de nuevo, amenazador, su vuelo el narcisismo prefascista de los nacionalismos particularistas en el Este que abrazó un determinado concepto de igualdad menospreciador de los otros dos valores republicanos modernos? ¿Y qué decir del tercer mundo abandonado a su suerte por los pueblos supuestamente libres y autosatisfechos del hemisferio norte de la Tierra? ¿Qué decir del resurgir allí de fundamentalismos fanáticos tras el fracaso de las promesas hechas en nombre de la libertad y de la igualdad? ¿No están llamando a gritos esos problemas a un replanteamiento, a la altura de los tiempos presentes, de la idea de fraternidad universal como una de las dimensiones de la ética pública? ¿Y no están urgiendo también a la reconsideración de esa dimensión problemas específicamente nuevos, ignorados por los revolucionarios de 1792, como la explotación inmisericorde de la naturaleza y la consiguiente amenaza ecológica de nuestros días? ¿No plantea esto el problema de la responsabili-

dad para con las generaciones futuras, es decir, el problema de una fraternidad «universalísima» que se extiende hasta nuestros bisnietos y hasta los bisnietos de nuestros bisnietos?²⁷

Si la respuesta a todas esas preguntas es, como yo creo, afirmativa, entonces tenemos que enfrentarnos a dos cuestiones: la primera tiene que ver con la posibilidad política o ético-social de arraigar plenamente la fraternidad en el suelo de *éros*, evitando los cortocircuitos jacobinos; la segunda, estrechamente vinculada a la primera, con la «composibilidad» de libertad, igualdad y fraternidad. En lo que sigue me limitaré básicamente a elucidar la primera cuestión, pero de un modo tal que dará alguna pista tanto sobre cómo puede estar la fraternidad erótica en armonía con las otras dos dimensiones de la ética pública republicana, cuanto sobre el perfil que deberían tener una igualdad y una libertad compatibles con el concepto de fraternidad aquí defendido.

V. «Isegoría» y derechos de existencia

Queda dicho: la promoción social de la *philia* erótica no puede servirse ni de los incentivos instrumentales exógenos, ni menos de la fuerza, por muy «legítima» que ésta sea. (Venir en su auxilio por esos medios es una imposibilidad conceptual, no meramente física o moral.) ¿Qué puede entonces hacerse por ella con medios político-sociales? ¿Qué medios político-sociales que no sean incentivos o coacción político-administrativa directa tenemos a nuestra disposición? Una respuesta obvia es: los derechos de los hombres y de los ciudadanos. Amparándose precisamente en la *universalidad* de éstos —que es la universalidad por la ley— podría acaso la fraternidad erótica conseguir lo que para ella —por no ser gratuita— es mucho más difícil que para la fraternidad agápica, su universalización. Y ciertamente la Revolución los usó para promover algunos avances sociales que afectan más o menos remotamente a la disposición filica de los individuos, como por ejemplo el ya mencionado derecho a la instrucción pública gratuita. Pero este tipo de derechos sólo muy indirectamente afectan a la fraternidad. Y la fraternidad, como tal, no aparece directamente aludida como derecho u obligación en ninguna de las Declaraciones de derechos del período revolucionario.

¿Cómo iba a hacerlo? ¿Cómo puede ser la fraternidad un derecho? Evidentemente de ninguna manera. La libertad y la igualdad sí, porque pueden acoplarse a genitivos: libertad de reunión, libertad de expresión, igualdad de oportunidades, etc. Pero la fraternidad va sola; no puede refugiarse en un genitivo para buscar su tutela jurídica. Mas eso solo no bastaría para obstruir la protección jurídica de la fraternidad por otras vías menos expeditivas pero quizá no menos directas. La verdadera dificultad, la dificultad filosóficamente interesante y pertinente es esta: pare-

ce que las garantías jurídicas tienen inevitablemente la forma siguiente: el «individuo *X* tiene derecho a *Y* (a reunirse con quien quiera, o a expresarse como quiera, o a tener las mismas oportunidades de acceder a un cargo público que cualquiera, o a hacer con su propiedad lo que le dé la gana, etc.)». El problema de esa forma es que presupone sin más la existencia del individuo *X* y se limita a definir con precisión su derecho *Y*. Pero la existencia del individuo *X* es precisamente un problema interesante —y que no puede presuponerse sin más— para la *philia* erótica, y por consecuencia, para el concepto de fraternidad que estamos defendiendo aquí. Hay una tensión aparentemente insalvable entre el derecho y la virtud, entre la ley y la *philia* erótica: pues el derecho parece adicto al dogma de la existencia *ante saecula* de los individuos.

La justicia, el derecho, sería prescindible si todos los hombres fueran plenamente virtuosos —un tema recurrente en el pensamiento antiguo y en la ética social republicana moderna (basta pensar en Rousseau)—; la virtud, llevada al límite, haría innecesario el derecho; y tal parece como si el derecho quisiera defender su propia existencia dejando a la virtud sin tutela.

Pero no hay que precipitarse. El derecho no es, por lo pronto, un invento cristiano-moderno; nuestra tradición jurídica es heredera directa de la greco-romana. ¿Y cómo va a estar un producto de la cultura antigua inextricablemente ligado al dogma cristiano-moderno de la existencia *ante saecula* de los individuos?

Precisamente la república democrática ateniense arranca, tras la revolución plebeya que la alumbró en el 461 a.n.e., con la proclamación de dos derechos que revisten mucho interés para nuestro asunto porque ilustran sobre el modo de liberar la interpretación del derecho de supuestos ontológico-existenciales absurdos. Esos dos derechos con que inaugura el partido de los pobres libres la democracia ateniense son la *isegoría* y la *akolasía*. La esclavitud puede entenderse como muerte social del individuo esclavizado; la sociedad le condena a su inexistencia como tal individuo a todos los efectos del trámite social, según la feliz formulación de Orlando Patterson en su gran estudio histórico-antropológico sobre la esclavitud.²⁸ Pues bien: la democracia ateniense revoca legalmente esa situación, no aboliendo la esclavitud, pero sí concediendo dos derechos de existencia social a los esclavos: la igual libertad de palabra en el ágora (*isegoría*) y la protección absoluta frente a los castigos físicos por parte de sus propietarios (*akolasía*).

Pero tan importante como lo anterior es que la *isegoría* redefine también los derechos de existencia social de los libres: redefine la identidad de las mujeres dándoles entrada al ágora y concediéndoles también a ellas, ya que no el derecho a voto, sí el derecho a la palabra, redefine la existencia social de los *adýnatoi*, de los libres pobres, no dándoles entrada al ágora o libertad de palabra, que ya la tenían, sino garantizándoles *igual*

uso de la palabra que los ricos (por ejemplo, asegurando que el tiempo de uso de la palabra sea igual para todos, o, más radicalmente aún, liberando con dinero público del trabajo a los candidatos políticos plebeyos para que puedan dedicarse a la vida política con la misma intensidad que los ricos); y por último, y esto es bien interesante, redefine en cierto modo la existencia social de los ricos libres exponiéndoles a la actividad modelatoria que es el uso de la palabra por los esclavos, las mujeres y los plebeyos.

La *isegoría* indignó al patriciado ático enemigo de la democracia, el cual se libró a una campaña difamatoria cuyo orquestador más brillante fue el comediógrafo Aristófanes, quien degradó la *isegoría* a huera *parresía* —cotilleo y bla bla— de esclavos y mujeres. En Platón encontramos la misma hostilidad aristofanesca a la supuesta locuacidad parrésica de la *isegoría* democrática.²⁹ Hay que esperar a la ecuanimidad y magnanimidad intelectuales de Aristóteles —no precisamente amigo de la democracia— para ver reconocida la eficacia fílica y modeladora de la *isegoría* democrática.

[...] pero no hay amistad respecto de lo inanimado, ni tampoco justicia. No es posible tenerla tampoco con un caballo o con un buey, o con un esclavo en cuanto esclavo, porque no se tiene nada en común con ellos. El esclavo es, en efecto, un instrumento animado, y el instrumento, un esclavo inanimado. En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio, y por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre. Por eso se dan en mínima (*micrón*) medida en las tiranías las amistades y la justicia, y en la medida mayor (*pleíon*) en las democracias, donde los habitantes de la ciudad (*pollà*), siendo iguales, tienen muchas cosas en común [E.N., 1.161 b 1-10].³⁰

Nótese bien: Aristóteles está diciendo aquí que la democracia ha dado existencia humana —no instrumental— a los esclavos al dejarles participar en las tareas deliberativas del ágora, es decir, en actividades no utilitarias, que se hacen «por sí mismas», y por lo tanto, virtuosas. Eso abre la posibilidad de la «amistad perfecta» con ellos (y con las mujeres, habría que añadir), y por implicación de su propia doctrina, la posibilidad de la mutua modelación en la excelencia, de la mutua redefinición de la identidad existencial. Con lo que podemos concluir, llevando ya evidentemente el agua a nuestro molino, que, así entendida, la *isegoría* de la Atenas democrática reúne en un solo derecho la tutela de una cierta libertad (de expresión), de una cierta igualdad de oportunidades (igualdad en la oportunidad de usar públicamente la palabra) y de una cierta fraternidad erótica (al darles a los hombres la oportunidad de compartir actividades virtuosas, hechas por sí mismas, y de modelarse mutuamente a través de ellas).

La *isegoría* de la democracia ática puede parecer hoy poca cosa sólo a los aficionados a recorrer impacientemente la historia con botas de siete leguas (que suelen ser también los más acomodaticios y satisfechos con el presente). Recordémosles, para empezar, que en la Constitución esclavista dieciochesca del Estado norteamericano de Virginia, redactada por el muy ilustrado y liberal Locke, los esclavos negros seguían condenados a la inexistencia social total. Recordémosles también que hasta finales del siglo XIX la mayoría de los países europeos civilizados y liberales mantuvieron el sufragio censitario que excluía a los pobres radicalmente de la vida pública. Recordémosles que hasta bien entrado el siglo XX tampoco la mayoría de los países europeos civilizados reconocían a las mujeres el derecho a la palabra y al voto políticos. Recordémosles que todavía hoy, a finales del siglo XX, ninguna democracia reconoce plenamente el derecho a la participación política de nuestros *metekos*, los trabajadores inmigrados procedentes en su mayoría del tercer mundo. Y finalmente, recordémosles lo más importante: que todavía hoy, a finales del siglo XX, ninguna democracia reconoce el derecho isegórico ático a la igualdad en el uso de la palabra.

Pues libertad de expresión no es *isegoría*. La *isegoría* intentaba garantizar jurídicamente la igualdad de oportunidades de todos los habitantes de la ciudad (incluidos los esclavos, los *metekos*, las mujeres y los pobres) para hacer uso de la palabra en la deliberación política pública, dándoles así a todos la misma oportunidad de influirse mutuamente, de modelar mutuamente la configuración de sus existencias e identidades como habitantes de Atenas. En cambio, la libertad de expresión se limita a tutelar el derecho negativo de todos los individuos a no ser perseguidos por intentar influir y modelar a otros mediante la manifestación de las propias opiniones, pero no ampara jurídicamente la igualdad de oportunidades de los ciudadanos para hacer oír su voz y para influir en otros. Hay una obvia asimetría entre mis oportunidades para influir con mis opiniones políticas a los editorialistas de *El País*, o a los propietarios de Antena 3, pongamos por caso, y las oportunidades que ellos tienen para modelar mis opiniones y configurar, de algún modo, la identidad de mi modesta existencia política como súbdito de la Monarquía española. Hay una obvia asimetría entre mis oportunidades para influir a los consumidores de *sprays* hidrocloro-fluorados con mis opiniones acerca del daño que causan a la capa de ozono y las oportunidades que tienen las grandes empresas que los fabrican para moldear las opiniones y los deseos de los consumidores con su publicidad televisiva y configurar así su identidad existencial como consumidores. Vivimos en un mundo lleno de asimetrías informativas de este tipo, las cuales, desde el punto de vista que aquí nos interesa, pueden compendiarse diciendo que unos pocos disponen de inmensas capacidades manipulatorias para modelar las opiniones de los más y configurar sus

identidades existenciales como ciudadanos políticos, como consumidores, como trabajadores, etc.

El que esas asimetrías terroríficas no parezcan *prima facie* incompatibles con la idea de democracia que tenemos actualmente; en nuestro ejemplo: el que la mera libertad de expresión nos parezca ya democrática, se debe en gran medida a la interpretación, natural en nuestra cultura cristiano-moderna, de los derechos básicos como derechos que suponen sin más la existencia *ante saecula* de los miembros de la sociedad, pero nunca como derechos que podrían tutelar y amparar precisamente las oportunidades de los sujetos para configurar su propia existencia y contribuir a configurar (fílicamente) la existencia de los demás. La posibilidad de derechos que definan ámbitos de configuración de existencias parece fuera del alcance de la ley. Y sin embargo, no es así. Ni lo fue en la antigüedad clásica, como hemos visto, ni lo es ahora. No puedo tratar aquí este complejo asunto de la manera sistemática que merecería, de modo que me limitaré a enfocarlo alusivamente, de forma similar a como he tratado la *isegoría* ática, discutiendo algunos ejemplos que me parecen especialmente ilustrativos:

Cuando se abolió legalmente la esclavitud en América, la democracia americana dio un paso hacia el reconocimiento de la existencia de los individuos esclavizados, los constituyó en miembros de la sociedad. Lo mismo que la *isegoría* de la democracia ática, el triunfo del abolicionismo canceló la «muerte social» de los esclavos. Pero, lo mismo también que la *isegoría*, la existencia social con que les dotó no fue plena o satisfactoria mírese como se mire. La *isegoría* no les liberó totalmente como esclavos; pero el abolicionismo, que les liberó como esclavos, ni siquiera les garantizó el pan que requería una existencia mínima de hombres libres. (De aquí que muchos quisieran volver a las antiguas haciendas esclavistas, retornar a su condición de esclavos.) La abolición jurídica de la esclavitud puede, pues, entenderse como la proclamación de un derecho de existencia, y precisamente si lo miramos como tal, la abolición de la esclavitud aparece como una conquista innegable, pero no como una conquista radical y esencialmente superior a la conquista que fue la *isegoría*.³¹

Otro ejemplo, que enlaza históricamente con el anterior: Es conocido el problema que supone aún hoy para los descendientes de aquellos esclavos, los negros norteamericanos, encontrar un empresario blanco que les contrate. El racismo latente en la sociedad americana, sobre todo en el sur, lleva a que, a igualdad de exigencia salarial, los empresarios tiendan a contratar a trabajadores blancos. Eso hace que los trabajadores negros acaben trabajando a cambio de salarios más modestos que los blancos, lo que es manifiestamente injusto. El poder público puede inhibirse del asunto y no intervenir para contrarrestar esa injusticia (es la solución predilecta de los liberal-conservadores). O puede intervenir, ya fijando mí-

nimos salariales, ya protegiendo jurídicamente el principio «a igual trabajo, igual salario» (es la solución predilecta de la izquierda igualitarista americana). Pero entonces tendrá que enfrentarse al efecto perverso siguiente: crecerá el paro de la población negra porque los empresarios racistas contratarán sólo a blancos, lo que no puede sino dar fuelle y argumentos a la hipócrita retórica liberal-conservadora para presentarse no como racista, sino como astuta previsora de ese efecto perverso de las políticas laborales igualitaristas. Para evitar que esto último ocurra son necesarias disposiciones legales dimanantes de un derecho de existencia que ampare la existencia social plena de la comunidad negra, o de las otras comunidades —étnicas, o de otro tipo— socialmente discriminadas, es decir, de comunidades a cuyos miembros la sociedad —o los poderes civiles institucionalizados—, por una u otra causa, niega o limita su existencia social *por el mero hecho de pertenecer a ellas*. Lo importante de este punto que acabo de establecer es que el derecho de existencia no se vincula aquí a individuos biológicos, lo que aún podría dar pábulo a que los creyentes en el dogma de la existencia *ante saecula* de los individuos interpreten el derecho de existencia al modo tradicional, como derecho del sujeto *X* a *Y*; sino que se vincula a una comunidad entera. Y no puede proceder de otro modo, pues los individuos de raza negra, o india, o amarilla, o las mujeres, o los homosexuales, etc., no son discriminados socialmente *qua* individuos, sino por el hecho de que su existencia como individuos está socialmente identificada por su pertenencia al *unicum sui generis* que es su comunidad. Por eso el poder público que quiera luchar de verdad contra la discriminación racial, sexual, confesional, o del tipo que sea no tendrá más remedio que proceder a disposiciones legales que partan de un *derecho de existencia de la comunidad discriminada*: por ejemplo, disposiciones que establezcan cuotas; en el caso concreto que hemos discutido al comienzo de este ejemplo, el del paro entre la comunidad negra, cuotas obligatorias de empleo de negros en las empresas, cuotas que pueden ser más o menos proporcionales al peso demográfico de esa comunidad según la radicalidad con que se esté dispuesto a enfrentar el asunto del racismo en el mercado de trabajo. El problema de las cuotas de participación de las mujeres en la vida de los partidos políticos, que tanto revuelo levantó en España hace unos pocos años, es exactamente el mismo: establecer unas cuotas obligatorias de participación de las mujeres en los cargos de responsabilidad política más o menos proporcional a su peso demográfico. Estar dispuesto a establecer esas cuotas, por moderadas que sean, es estar implícitamente dispuesto a reconocer un derecho de existencia a la comunidad de mujeres, un derecho que la consagra jurídicamente como tal, que la ampara como tal y como tal la defiende de la discriminación social.

Es instructivo darse cuenta de que los miembros de esas comunidades

a las que acabamos de aludir, que son discriminados en virtud de la identificación social de su existencia como miembros de esas comunidades, pueden pertenecer simultáneamente a otras comunidades, de modo que tienen, por así decirlo, varias identidades existenciales socialmente definidas: hay mujeres ricas y mujeres pobres, mujeres protestantes, católicas, judías, musulmanas, homosexuales, heterosexuales, blancas, negras, amarillas, pielrojas, gitanas; y hay negros ricos y negros pobrísimos, negros protestantes, católicos, judíos, musulmanes, homosexuales, heterosexuales, negros varones y negros mujeres, etc. ¿Qué significa eso? Sencillamente lo siguiente: que si estamos dispuestos a conceder derechos de existencia a esas comunidades, los individuos biológicos que son sus miembros tenderán a quedar configurados ontológico-jurídicamente, por así decirlo, como puntos de intersección de las diferentes comunidades a las que se han concedido derechos de existencia.

¿Suena eso raro? Sólo si estamos atrapados en el dogma de la existencia *ante saecula* de los individuos. Sólo si nos negamos a mirar la realidad social y a nosotros mismos cara a cara reconociendo lo que ya a finales del siglo XIX, mucho antes de que empezara a hablarse de «derechos de tercera generación», había observado, con la agudeza psicológica y la profundidad sociológica que siempre le caracterizaron, el filósofo alemán Georg Simmel:

Globalmente considerada, la creencia en el yo absoluto, en el alma substancialmente unitaria, permite que —también en la ética— surja de una manera más áspera de lo que realmente es el caso la contraposición entre el interés propio y el altruista. Pero en cuanto aquella idea metafísica del alma se disuelve merced al progreso del conocimiento que supone la comprensión de la unidad del alma como suma de representaciones sueltas e inconexas, entonces el paso siguiente sólo puede consistir en reconocer que el yo, también en esa forma, no es sino el punto de intersección de círculos sociales, el resultado de movimientos sociales.³²

Aceptado eso, podemos sin embargo sentirnos incómodos con una aparente tensión conceptual entre la consideración del «yo» como una entidad existencialmente escindida y problemática y la aspiración erótica clásico-antigua (en la que se fundaba, como hemos visto, la *téleia philía* aristotélica) a la unidad del hombre virtuoso. Podría pensarse que esa tensión viene del hecho de que la reflexión ética clásica estaba hincada en una *pólis* relativamente homogénea, y en cualquier caso, sin el menor asomo de la «diferenciación social» (un concepto central en la sociología de Simmel) característica de la complejidad de nuestras sociedades «cosmopolitas» contemporáneas. Y así, volvería a aparecer el problema de la fraternidad revolucionaria de 1792: ¿cómo fundar una *philía* erótica «cosmopolita»? Pero la tensión es, en efecto, sólo aparente: es seguro que en la *pólis* ática los fenómenos de diferenciación social eran infinitamente

menos relevantes que en nuestras sociedades. Pero también es seguro que los fenómenos de «diferenciación psicológica» eran muy parecidos: por eso a ningún filósofo clásico —tampoco a Aristóteles— se le ocurrió jamás partir como de un dato de la existencia de un yo unitario *ante saecula*.³³ Al contrario, es esencial para la comprensión erótico-racional de la ética el partir del hombre escindido, con «múltiples yoes», que aspira (eróticamente) a la unidad consigo mismo y a la unidad —mística, como en Platón; filica, como en Aristóteles— con los demás. Y lo mismo que el hombre que aspira a la *eudaimonía* virtuosa no puede sino partir de su escisión, también la democracia republicana —que aspira a fundarse en la virtud ciudadana— tiene que partir del reconocimiento de lo que hay, tampoco ella puede engañarse fingiendo que parte de aquello a lo que aspira.

La democracia no puede, ciertamente, forzar esa unidad del hombre consigo mismo y con los demás —lo que sería una contradicción en los términos—; pero puede, mediante la promulgación de derechos negativos de existencia por el estilo de los mencionados en la discusión del ejemplo de las comunidades discriminadas, abrir los espacios de libertad necesarios para que los hombres mismos puedan perseguirla.³⁴ La democracia no puede tampoco incentivar instrumental y selectivamente a los ciudadanos para que realicen esa unidad —también eso sería una contradicción en los términos—; pero puede, mediante la promulgación de derechos sociales positivos de igualdad, interpretados existencialmente al modo mencionado en la discusión de la libertad isegórica de expresión,³⁵ abrir los espacios de igualdad necesarios para que los hombres puedan perseguirla.³⁶

En una palabra: la democracia republicano-cosmopolita puede y debe, si quiere merecer ese nombre, crear espacios en los que los hombres configuren por ellos mismos el sentido de su existencia, adquieran su propio concepto de buena vida en la autodefinición de esa existencia, y lo realicen automodelándose y modelándose mutuamente en condiciones aceptables de libertad e igualdad, es decir: fraternalmente.³⁷

NOTAS

1. La excepción es el *Dictionnaire de la Révolution Française* editado por François Furet y Mona Ozouf. De esta última es precisamente la voz «Fraternité», pp. 731-741.

2. David Marcel: *Fraternité et Révolution française*, París, Aubier, 1987, es una excepción importante. También el libro clásico de Albert Soboul sobre *Les sans-culottes* hace interesantes aportaciones a la comprensión del uso y de la función política de la fraternidad a partir de 1792.

3. La Declaración de 1791 contiene una alusión a las fiestas nacionales que habrán de organizarse para «conservar el recuerdo de la Revolución francesa, mantener la fraternidad entre los ciudadanos y vincularles a la Constitución, a la Patria y a las leyes». (Véase la útil

compilación de Guy Lagelée y Jean-Louis Vergnaud, *La conquête des Droits de l'Homme. Textes fondamentaux*, París, Le Cherche-Midi éd., 1988, p. 66.)

4. Esa fue la interpretación corriente entre los historiadores del siglo XIX, con la importante excepción de Jules Michelet, el historiador que más atención prestó a la fraternidad —hasta el punto de convertirla en el valor central de la Revolución—, y para quien, precisamente, la fraternidad no se contraponía al individualismo de la libertad y la igualdad, sino que lo supera-conservándolo (por decirlo con jerga hegeliana): la fraternidad es para él «un derecho por encima del derecho». Cf. Michelet, *Journal* (ed. establecida por Paul Viallaneix), 2 vols., París, Gallimard, 1959-1962.

5. El más profundo estudioso de la obra paganizadora de la Revolución y de sus conflictos con la Iglesia fue Albert Mathiez. Cf. sus investigaciones generales: *La Révolution française*, Lyon, La manufacture, 1989 (ed. orig. 1922); *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, 2 vols., París, Payot, 1973 (ed. orig., 1927). Pero sobre todo la gran investigación de juventud que constituyó su tesis doctoral: *La Théophilanthropie et le culte décadaire*, París, Felix Alcan, 1903 (reimpreso en Ginebra, Slatkine-Megariotis reprints, 1975).

6. Aristóteles pone tres condiciones para la acción virtuosa: «las acciones de acuerdo con las virtudes no están hechas justa o morigeradamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace reúne ciertas condiciones al hacerlas: en primer lugar si las hace con conocimiento; después, eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace en una actitud firme e inmovible» (*E.N.*, 1.105 a 27-33). Podría decirse que al hacer las acciones cumpliendo las condiciones primera y segunda el individuo modela su carácter, de modo que le va poniendo en condiciones de cumplir la condición tercera. La virtud se convierte entonces en la «urdimbre del carácter», según la afortunada expresión de Nancy Sherman en su reciente estudio de la teoría aristotélica de la virtud (*The Fabric of Character*, Oxford, Clarendon Press, 1989). También es útil el cap. 4 de A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

7. He tratado este problema en mi libro *De la ética a la política. (De la razón erótica a la razón inerte)*, Barcelona, Crítica, 1989, presentando (en el cap. II, dedicado a la «tangente ética») la analogía estructural entre el juego del dilema del prisionero jugado contra uno mismo (contra los «yoes» futuros) y contra los demás.

8. Nótese que las acciones virtuosas, es decir, hechas «por ellas mismas», no instrumentalmente, no tienen por qué estar limitadas a un conjunto irrelevante de obras hijas del ocio. Pues cualquier cosa puede hacerse por sí misma. Podemos emprender una acción como medio para conseguir otra cosa, de modo que desde este punto de vista, la acción es instrumental; pero si esa acción la ejecutamos con el suficiente esmero y atención, acabamos ejecutándola «por ella misma», independientemente de que tenga luego un valor instrumental para otra cosa. El cómo ejecutemos una acción (con el esmero del virtuoso, o con la desidia del chapucero) es lo que determina la calidad de la acción (su valor sustantivo o meramente instrumental). El cómo la ejecutemos depende, pues, de nuestra disposición psicológica, de nuestro carácter; pero nuestro carácter depende también, a su vez y a la larga, de cómo ejecutemos nuestras acciones. (Observemos al paso que esta extensión del argumento aristotélico no sería aceptada por Aristóteles mismo. Pues es característico del sesgo patricio de su pensamiento el que se niegue a aceptar que las acciones técnicas o poéticas, aunque se hagan por sí mismas, contribuyan a la automodelación virtuosa del actor. Hay que esperar a la glorificación postrenacentista del *homo faber* para que aparezca un aristotelismo —el de Shakespeare o el de Marx— que conciba el trabajo, también el trabajo manual, como fuente de «autocreación» humana —por decirlo con Hegel—.)

9. Aunque explícitamente sólo en el budismo. Cf. el gran estudio de Steve Collins, *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982. Pero nótese que la idea está especialmente implicada por Aristóteles: si mi ser se realiza o actualiza a través de acciones virtuosas, que se hacen «por sí mismas», y si es el compartir ese género de acciones lo que hace a la amistad, lo que une o funde a los amigos, entonces mi «yo» se «expande» (otra versión admisible de *enérgεια*) hasta un punto en que desaparece

propriadamente como tal y tiendo a convertirme en una «persona sin yo». Para una visión empírica, desde el punto de vista de la psicología contemporánea, de este problema de apariencia «metafísica», cf. M. Csikszentmihalyi, *Beyond Boredom and Anxiety. The Experience of Play in Work and Games*, San Francisco, Jossey-Bass, 1974; es útil también la colección de ensayos, editada por el mismo autor, *Optimal Experience*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989.

10. Podría plantearse aquí la objeción de que, si sólo coincidimos parcialmente con nuestros amigos, nada evitaría que llegáramos a tratarles instrumentalmente, igual que tratamos instrumentalmente a partes de nosotros mismos (p. ej., mi yo presente ahorra y se sacrifica para que mi yo futuro pueda cobrar una buena pensión). En el cap. IV del libro de Price, ya mencionado (*Love and Friendship...*), puede encontrarse una buena réplica a esta objeción.

11. En su célebre *De fraternitate*, Plutarco, tan pronto siempre a la polémica con los filósofos estoicos, apunta a una idea interesante desde varios puntos de vista. Plutarco entiende la fraternidad a la manera clásica, es decir, como asunto doméstico sin relevancia ético-social. Pretender extrapolar ese afecto doméstico a toda la sociedad es para Plutarco tanto como introducir el principio democrático de distribución igualitario, independientemente de la excelencia y de los méritos de los ciudadanos —principio que para Plutarco, como para Platón y para Aristóteles es injusto—. Plutarco vincula, pues, polémicamente la idea estoica cosmopolita de fraternidad a la «injusticia» del igualitarismo democrático. Y no es improbable que la idea de vincular fraternidad e igualdad, tan cara a Rousseau —un lector empedernido de Plutarco—, venga de este paso plutarquiano (*De frat.*, 484 B-C). Más adelante tendremos, sin embargo, ocasión de mostrar que el igualitarismo de la democracia ateniense no estaba ni mucho menos tan alejado como pretende Plutarco del aprecio por la excelencia y la virtud ciudadana.

12. Heinrich Scholz, *Eros und Caritas* (Tubinga, Mohr, 1928) y Anders Nygren, *Agape and Eros. A Study of the Christian Doctrine of Love* (Chicago, Chicago Univ. Press, 1982 [primera edición sueca, 1930]) son los dos tratados clásicos, desde el punto de vista de la teología protestante.

13. Para las paradojas lógicas que esta comprensión de la relación entre Dios y sus criaturas racionales acarrea, cf. Domènech, *De la ética a la política*, op. cit., cap. I.

14. Cf. Domènech, *De la ética...* (op. cit., pp. 330 ss.) para la tesis de que hay un Marx republicano-clásico capaz de sortear esa imputación y un Marx liberal-moderno incapaz de hacerlo. También, Domènech, «*Summum ius summa iniuria*» (en Thiebaut, ed., *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 1991) para la idea de que si, en la divisa comunista, «necesidades» y «capacidades» están conceptualmente desvinculadas —como es el caso en el Marx «liberal-moderno»—, entonces la idea del comunismo sólo puede entenderse agápicamente, como realización laica del reino de Dios en la tierra.

15. *Also sprach Zarathustra*, en Werke (ed. Schlechta), Francfort/Berlín/Viena, Ullstein, vol. II, p. 598.

16. La máxima evangélica «por sus obras les conoceréis» no puede inducir aquí a confusión: sus obras permiten conocer la naturaleza —preexistente a ellas— del actor, revelándola, pero no configuran la personalidad del mismo.

17. Es instructivo darse cuenta de que el griego clásico carecía de un verbo especializado en expresar la idea de existencia. El verbo *esti/einai/on*, el verbo «ser», cumple, junto con las funciones predicativas y copulativas habituales, también las funciones existenciales. Pero en la semántica de ese verbo no está contenida la noción de un existir separado. Curiosamente —para desdicha de heideggerianos—, nuestro verbo «existir» viene del verbo griego *existasthai*, que no cumplía funciones existenciales porque se limitaba a significar —al menos en la época de Platón y Aristóteles— «estar separado de», o incluso «estar de pie». Ese verbo pasó al latín (*existere*) con funciones existenciales y reteniendo la connotación griega originaria de «separación». (Cf. Russel M. Dancy, «Aristotle and Existence», en S. Knuutila y H. Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, pp. 50 ss.) Podemos imaginar lo que significó para los escritores filosóficos latino-cristianos encontrar en un mismo verbo juntos el ser (contenido en el radical latino *sistere* —consistir, insistir, resistir, etc.—), la función existencial y la conno-

tación de separación a la hora de interpretar y defender una doctrina originariamente moldeada por el idioma hebreo. Véase, por otro lado, para los problemas de identificación existencial en hebreo, sobre todo para la correcta interpretación del «Yo soy el que soy» (Ex., 3, 11-15), Arthur Gibson, *Biblical Semantic Logic* (Oxford, Blackwell, 1981, pp. 159 ss.).

18. Si el lector sigue leyendo (hasta Jer., 17, 10: «Yo Jehová, que escudriño el corazón, que pruebo los riñones, *para dar a cada uno según el fruto de sus obras...*» [subrayado mío, A.D.; sigo, como siempre, la versión castellana de don Cipriano de Valera]), notará que el Dios del Antiguo Testamento no siempre es compatible con el amor agápico. Pues el amor agápico es un invento específicamente cristiano (evangélico), lo que le distingue crucialmente de religiones emparentadas como la judía y la islámica. Con razón ha podido afirmarse que la cristiana es la religión del amor por excelencia. Véase para este punto Irving Singer, *The Nature of Love*, vol. I, *From Plato to Luther*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1984.

19. La demolición filosófica más completa de ese dogma (o mejor dicho, del sentido común natural que lo puede alimentar) puede encontrarse en la tradición de pensamiento budista. (Cf. Steve Collins, *Selfless Persons*, *op. cit.*) Pero también algunos filósofos occidentales le han puesto reparos decisivos: Hume, cierto Kant, cierto Schopenhauer, cierto existencialismo ateo (quizá pueda interpretarse así la idea heideggeriana y sartriana del *Mitsein* que arranca del análisis fenomenológico de la consciencia contenido en la quinta meditación cartesiana de Husserl), Georg Simmel (cuya importante aportación a este tópico ha sido injustamente olvidada), Russell y, en nuestros días, filósofos morales como Derek Parfit (*Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984) y filósofos de la mente y científicos cognitivos como Francisco Varela, Evan Thompson o Eleanor Rosch (véase de estos últimos, *The Embodied Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991, una fascinante reivindicación de los viejos *insights* budistas desde el punto de vista de la neurofisiología y de la psicología cognitiva más recientes.)

20. La institucionalización terrena de ese amor filico agápico sólo puede ser la Iglesia. Por eso la fraternidad cristiana pierde en la tierra el predicado de «catolicidad»; no puede ser universal y transconfesional.

21. Piénsese, por ejemplo, en la parábola del hijo pródigo: el amor agápico del padre por su hijo pródigo no sólo trasciende cualquier noción de justicia, sino que puede decirse incluso que tiene resultados abiertamente injustos para el hermano mayor que no abandonó el domicilio paterno ni dilapidó su mitad de la hacienda.

22. En cambio, para Marx, la fraternidad sería una excrecencia típicamente cristiana. Cf. la crítica marxiana al socialismo «fraternal» de Louis Blanc (en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, trad. O.P. Safont, Barcelona, Ariel, 1968, p. 73), cuyo socialismo —que propuso a Blanc como ministro del trabajo después de la Revolución de 1848— no podía, según Marx, «comprender [...] cómo la burguesía se cierra a cal y canto contra él, ya gima sentimentalmente sobre los dolores de la humanidad, ya anuncie cristianamente el reino milenarista y la fraternidad universal [...]».

23. Para la controversia sobre la «dulzura» en la Ilustración francesa, de Montesquieu a Rousseau, cf. A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, México, FCE, 1980.

24. Recuérdese, sin embargo, lo dicho en la nota 20.

25. Cf. M. Vovelle, *La mentalité révolutionnaire*, París, Messidor, 1989, pp. 99 ss.

26. O, dicho de otra forma: ¿es posible una *philia* no patriótica, es decir, una *Patrie* cosmopolita?

27. Este caso se puede explotar filosóficamente del modo que sigue. Por un lado, esa fraternidad universalísima hacia las generaciones futuras tiene consecuencias retroactivas sobre la fraternización en la generación presente: pues mis bisnietos compartirán mis genes con los genes de quién sabe qué individuos biológicos de mi generación. Por otro lado, esta fraternidad universalísima ilumina biológicamente de otro modo lo que barruntamos psicológicamente, a saber, que la identidad del yo a lo largo del espacio y el tiempo es ilusoria; pues, desde el punto de vista biológico, no somos sino fortalezas provisionales construidas por genes para mantenerse, reproducirse y perpetuarse. Cf. J. Maynard Smith, *Evolution and the Theory*

of Games, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1982. Las ideas de Maynard Smith las divulgó eficazmente el *best-seller* de Dawkins, *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 1986.

28. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1982.

29. Para *isegoría*, *akolastía* y democracia ática, cf. Jaqueline Bordes, *Politeta*, París, Les belles lettres, 1982, sobre todo, pp. 152 ss. Para la vinculación entre *isegoría* y derechos de existencia me han sido muy útiles varias conversaciones con Serge-Christophe Kolm. Véanse las breves —pero penetrantes— líneas que a este asunto dedica en «Free and Equal in Rights», *Cahiers du C.E.R.A.S.*, École des Ponts et Chaussées, n.º 80, pp. 68-69.

30. Me aparto en este paso de todas las traducciones que conozco en dos puntos que tienen cierta importancia: la versión habitual de *pollá* por «ciudadanos» no puede mantenerse en este paso, porque los esclavos no son ciudadanos; por eso prefiero traducir «habitantes de la ciudad». En segundo lugar, yo he traducido *micrón* y *pleíon* como superlativos («la medida mínima» y «la medida mayor»), cuando se trata gramaticalmente de un adjetivo calificativo y de un adjetivo comparativo. Pero Aristóteles está contraponiendo dos formas extremas o polares (en su propia clasificación) de régimen político, la tiranía (degeneración de la monarquía) y la democracia (degeneración de la timocracia). Y creo que los superlativos rinden mejor al castellano que los calificativos y los comparativos las connotaciones de polaridad de la tipología aristotélica. (En este último caso, sigo la vieja traducción decimonónica de Azcárate, que sabía sobradamente griego como para no confundir un comparativo con un superlativo, pero que probablemente quiso recoger también en su traducción la connotación tipológica mencionada.)

31. De hecho, por una ironía de la historia (o de la Historia), la diferencia consiste en que la antigua *isegoría* da derechos de existencia que no restringen la esfera de libertad del mercado (los esclavos protegidos por la *isegoría* y la *akolastía* siguen perteneciendo a la esfera del intercambio mercantil, pueden ser comprados y vendidos en cualquier momento). Mientras que la manumisión abolicionista moderna restringió la libertad mercantil de comprar y vender individuos pertenecientes a la especie *homo sapiens*.

32. *Einleitung in die Moraltwissenschaft*, I, en *Gesamtausgabe*, vol. 3, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 164. Ya hemos tenido ocasión en la nota 19 de mencionar las aportaciones de Simmel a la consideración del «yo» como una «superstición» (*Aberglaube*): véase, por ejemplo, *op cit.*, pp. 136 ss.

33. Sorprende en la actual disputa liberalismo *versus* comunitarismo, que atraviesa buena parte de la filosofía política anglosajona, la ingenuidad de las dos partes en este punto. Los «comunitaristas» (McIntyre, Sandel, Taylor) acusan a los «liberales» de mantener una concepción del individuo como totalmente desarraigado socialmente. En cambio, ellos sostendrían que el individuo está *embebed* en su comunidad. A partir de aquí uno podría esperar de los comunitaristas un análisis *à la* Simmel de la diferenciación sociológica y de la múltiple escisión del yo. Pero suele encontrarse, en cambio, por un lado, con la idea de que la comunidad define un yo más bien unitario; y por el otro, con la muy conservadora idea de que lo único que puede hacer el individuo es conocer, ayudado por los recursos que su tradición cultural pone a su alcance, en qué consiste ese yo que la comunidad le ha definido (pero en ningún caso autoelegirse o modelarse). Por su parte, el frente liberal de izquierda (Rawls, Dworkin) viene a responder que la protección de los vínculos comunitarios entre los individuos puede realizarse tratándolos como un bien público más —en el sentido técnico de esta expresión en la teoría económica—, es decir, sin necesidad de derechos como los que aquí hemos llamado de existencia. Pero ya hemos visto que no hay posibilidad seria de proteger esas comunidades sin el reconocimiento expreso de sus derechos de existencia. (Para el debate liberalismo/comunitarismo en este sentido es útil el artículo de Will Kymlicka «Liberalism and Communitarianism», en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, n.º 2 [junio 1988], pp. 181-204, así como el libro de P. van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, París, Seuil, 1991, especialmente pp. 267 ss. Ambos autores se alinean en el frente liberal.)

34. Piénsese en lo que implicaría el reconocimiento del derecho subjetivo a la nacionali-

dad (por ponernos en el extremo: yo tengo derecho a ser turco y a educar como turcos a mis hijos aunque viva en Barcelona: la Generalitat debería poner entre paréntesis su discurso de «integración» y normalización y proteger ese derecho de existencia mío y de los míos). Desvincular la pertenencia étnica del principio de territorialidad es obligar a los nacionalismos a divorciarse del *Blut und Boden* nacionalsocialista.

35. Pienso en derechos sociales de segunda generación interpretados existencialmente. Eso abre las puertas a la consideración de la protección jurídica del trabajo no alienado, es decir, a la protección del ámbito no heterónomo de la vida económica (p. ej. sector público voluntario, *non-profit organizations*, asignación universal de recursos, etc.).

36. Michelet, «la fraternité c'est un droit par-dessus le droit»; «pour être frères il faut être» (*Journal, op. cit.*).

37. Nota de agradecimientos aristotélicos. Este trabajo ha sido preparado para una intervención en el Ciclo de Humanidades en homenaje al prof. Aranguren de la Universidad Autónoma de Madrid (30-I-1992). Sin embargo, al hacerlo, he conseguido familiarizarme y divertirme lo suficiente con él como para que pueda decirse que lo he hecho «por él mismo», independientemente del objetivo para el que estaba planeado. Carme Castells, Andrés de Francisco y Rafael Grasa me han proporcionado bibliografía importante de una manera totalmente desinteresada, por amor al tema mismo. Con el reconocido traductor de Aristóteles Miguel Candel he discutido en muchas ocasiones sobre varios de los asuntos aquí tratados por amor a la discusión misma y por amor a la filosofía clásica. Precisamente por eso creo que puedo decir, aristotélicamente, que después de haber escrito estas páginas mi amistad con los mencionados se ha robustecido y nuestras personas, en alguna medida, se han unido un poco más.