

pecie ejerce sobre la naturaleza. El problema central está en que ni siquiera hoy se puede pensar en la polarización entre «los dos mundos» a los que se refiere Domènech, ya que junto al proletariado «clásico» se desarrolla cada vez más la figura social creciente del «precariado» o lo que en el Sur se conoce como «proletariado informal» o «pobretariado», haciéndose así más compleja y difícil la convergencia entre «integrados» y «excluidos». Pero no deja por ello de ser necesaria la recons-

trucción de una nueva «economía moral de la multitud» que permita insertar una concepción republicana de la ciudadanía o demandas como la Renta Básica dentro de una estrategia ofensiva de superación del capitalismo en la que pueda llegar a reconocerse el demos.

Esperemos, pues, que el autor nos siga «provocando» de vez en cuando con obras como ésta, tan necesarias para encontrar alguna luz en los tiempos tan sombríos como los que estamos viviendo.

#### NOTAS

1. «Entrevista con Antoni Domènech. El doloroso olvido de la fraternidad», por Carlos A. Suárez, *El Periodista*, 18 de junio de 2004.

2. «The fraternal social contract», en John Keane (ed.), *Civil Society and the State*, Verso, Londres-Nueva York, 1988.

3. Para una recreación de ese momento histórico y del esfuerzo por lograr la «re-significación por parte de las mujeres del lenguaje revolucionario» me remito, por ejemplo, al capítulo IV titulado «Revolución francesa y crisis de legitimación patriarcal» de *Tiempo de feminismo*, de Celia Amorós, Cátedra, Madrid, 1997.

4. He abordado sucintamente el pensamiento de Jaurés sobre los temas de la guerra y la paz en el capítulo IV de *Guerra, paz y sistema de estados*, Libertarias, Madrid, 1990.

5. *Las antinomias de Gramsci*, Fontamara, Barcelona, 1978.

6. Puesto que Domènech critica con razón la excesiva acritud con que Trotsky alude a los dirigentes del POUM Nin y Andrade, conviene recordar que tras los acontecimientos revolucionarios de julio de 1936, y ante la expectativa (luego frustrada) de su viaje a Barcelona, Trotsky escribe una carta en la que muestra su voluntad de alcanzar un «acercamiento sincero y duradero» con ellos, ya que considera que no hay que dejarse llevar por «reminiscencias del período anterior» («Il faut surmonter les divergences passées», 16 de agosto de 1936, *La Révolution espagnole* (eds.), De Minuit, París, 1975).

7. Véase entrevista mencionada.

## SOCIALISMO Y REPUBLICANISMO, DESDE LA FRATERNIDAD

Javier Peña

Universidad de Valladolid

### La radicación histórica de la fraternidad

Han pasado más de diez años desde que Antoni Domènech comenzó a hacer públicas sus reflexiones e indagaciones so-

bre la noción de fraternidad<sup>1</sup> hasta la aparición de *El eclipse de la fraternidad*. Que, por cierto, no es tanto un libro sobre la fraternidad como un libro escrito desde la idea de fraternidad. Pues la tarea llevada a cabo en estas páginas no es

un análisis del significado de la fraternidad como concepto ético-político, como quizá esperaba el lector, sino, como advierte el subtítulo de la obra —*Una revisión republicana de la tradición socialista*—, una original reconsideración del itinerario histórico del socialismo desde el proyecto fraternal del republicanismo democrático de 1789 y 1848, del que aquél sería heredero y continuador. Además se nos ofrece, como fruto indirecto, una no menos interesante revisión implícita de la tradición republicana —o quizá más exactamente de ciertas interpretaciones de la misma habituales hoy en el mundo académico—, que se muestra con un nuevo rostro al enfocarla desde la perspectiva del socialismo.

El concepto de fraternidad sirve aquí como clave o «tema» de una rica reconstrucción histórica. El autor no ha querido hacer una exposición sistemática —algo así como una «teoría de la fraternidad» à la Rawls—, sino que ha preferido considerar este concepto en su encarnación histórica —aunque tampoco puede entenderse este trabajo como una «historia de la fraternidad» dentro del género de la «historia de las ideas». (A decir verdad, se trata de una peculiar mixtura, de difícil calificación.) Y esta opción por la historia se dice basada en un modo de concebir la filosofía política y, en particular, las ideas políticas.

Domènech se cuida de advertir desde las primeras líneas del prólogo que su trabajo es indirectamente resultado de su insatisfacción respecto al modo habitual de hacer filosofía política en nuestros días. Es decir, podemos añadir nosotros, el modo de una reflexión desmemoriada, que toma los conceptos en abstracto, desentendiéndose de su formación y su encarnación históricas. Un enfoque en el que la referencia a la historia de las ideas políticas sirve a lo sumo de introducción

ornamental, ya que sobreentiende que lo que de verdad cuenta es el significado de los términos en el estricto presente y entre los interlocutores actuales. Frente a esta manera de entender la filosofía política, él propone una filosofía política consciente de la historia; de la de los conceptos y de la de las instituciones, debates y luchas en las que se han ido fraguando. Está convencido de que los conceptos filosófico-políticos son esencialmente históricos, y de que el uso ahistórico de los mismos conduce a una mala comprensión y a una distorsión ideológica de su significado. A su juicio, no se puede hacer buena filosofía política sin tener en cuenta la historia.

Bien pensado, nada tiene de extraño semejante postura si tenemos en cuenta la formación intelectual y la orientación del autor; ya que tanto el socialismo —cuya corriente teórica central se ha concebido a sí misma como un materialismo *histórico*— como los teóricos actuales del republicanismo han coincidido, aun si desde presupuestos diferentes, en entender las ideas en su radicación histórica efectiva. Pero es que además la conveniencia, y hasta la necesidad, de entender las ideas políticas como ideas formadas y operantes en una coyuntura histórica se muestran con especial claridad en esta investigación. Aunque todos los términos abstractos procedan a fin de cuentas de una metáfora, como nos hizo ver Nietzsche, parece que la idea de fraternidad permanece más ligada todavía a ese origen metafórico que sus dos compañeras en la divisa acuñada por Robespierre, la libertad y la igualdad, que han adquirido con el tiempo un sentido político y jurídico más preciso y más desprendido de ese origen. La metáfora de la fraternidad evoca aún vívidamente la comunidad familiar de la que procede, la cercanía y el afecto entre los próximos, y se presta a cierta ambigüedad en cuanto al ámbito de referencia y la na-

turalidad del vínculo. Se diría que tanto puede servir para referirse a la comunidad doméstica como a la hermandad gremial, al vínculo afectivo entre los miembros de la nación o la clase —los «hermanos proletarios»—, a la fraternidad universal de los hijos de Dios o a la ciudadanía cosmopolita.<sup>2</sup> La idea de fraternidad, llena de sugerencias, se resiste a la definición estricta (y este libro no colma la insatisfacción del lector al respecto). Por eso resulta obligado precisar el sentido y alcance de la apelación a la misma en cada caso, atendiendo al contexto y a los presupuestos desde los que se hace.

La tesis que en el libro se sostiene es que la invocación de la fraternidad en los días de la Revolución Francesa hay que entenderla en el marco histórico de la lucha contra la sociedad señorial del Antiguo Régimen europeo. Al adoptar una metáfora conceptual procedente del ámbito familiar, los revolucionarios estaban mostrando de forma plástica e intuitiva la contraposición entre la aspiración a la universalización de la libertad de todos en la igualdad civil republicana, por un lado, y la sociedad del Antiguo Régimen, fundada en relaciones de dominación y dependencia, una sociedad de señores y siervos en la que la subordinación al «pater familias» en el ámbito doméstico era la pauta de las relaciones de dominación en el ámbito civil y político. De manera que, lejos de reducirse a una blanda apelación afectiva, la consigna de la fraternidad encarnaba un proyecto revolucionario de transformación social. Y por eso a la luz de esta potente metáfora se puede entender mucho mejor todo el proyecto posterior del socialismo.

Domènec se muestra particularmente interesado en distinguir esta concepción emancipadora de la fraternidad de la que por medio de Pablo de Tarso se extiende en el cristianismo de la época del Imperio

romano. Ésta se refiere a una hermandad entre todos los hombres, de base religiosa, al margen de la desigualdad material o política de quienes forman parte de la «gran familia» social, y que por tanto resulta perfectamente compatible con una apología del patriarcalismo y del paternalismo del propietario, reconocido como «hermano mayor», tal como sucede, a su juicio, en el corporativismo católico del siglo XX. Estas dos concepciones no pueden entenderse, según el autor, como distintas manifestaciones de una aspiración común; pues mientras la fraternidad republicana persigue unir a las clases domésticas y subalternas en la igualdad de la sociedad civil, la segunda pretende ordenar la vida civil según las normas de la sociedad doméstica, patriarcal y jerárquica.

Ahora bien, la concepción republicana jacobina de la fraternidad incluye, además de la dimensión igualitaria emancipadora, una aspiración universalista: pretende comprender a todos los individuos de la comunidad nacional o estatal, pero también en último término a todos los pueblos de la tierra. Y esta aspiración universalista, fundada en el universal «derecho a la existencia» de los discriminados, entra en conflicto con la dimensión de *pertenencia* propia de la fraternidad, que parece definir forzosamente la comunidad precisamente por un vínculo real que hermana a sus miembros frente a otros con los que está en conflicto; por tanto, como una comunidad particular que excluye a otros. Hay aquí una tensión no resuelta entre el universalismo teórico y el particularismo efectivo —que, por otra parte, constituye igualmente un problema para todo cosmopolitismo, sea el estoico o el ilustrado— que, como se explicará más abajo, podría ser útil tener en cuenta para entender los avatares de la fraternidad en el socialismo.

### Una lectura republicana del socialismo...

La «lectura republicana» que Domènech hace de la tradición socialista (entendida aquí ésta en un sentido amplio, que comprende anarquismo, comunismo, laborismo y socialdemocracia) entiende, como ya se ha señalado, que el socialismo es heredero y continuador de un proyecto revolucionario democrático, el de las revoluciones francesas de 1789 y 1848, que pretendía la civilización de todos los ámbitos de la vida social, mediante la universalización de la libertad republicana: es decir, la sustitución de la subordinación a un poder despótico por la igual libertad de todos como ciudadanos en todos los ámbitos de la vida social: el familiar, el civil y el político.

La conexión entre socialismo, democracia «fraternal» y tradición republicana es, en primer lugar, un dato histórico. El discurso de las revoluciones contemporáneas enlaza con los esquemas políticos clásicos —«tanto los conventuales franceses como los *founders* americanos han entendido el mundo contemporáneo y han comprendido su propia obra contemporánea como palingénesis de la libertad republicana antigua»—;<sup>3</sup> y difícilmente podría ser de otro modo, si tenemos en cuenta que, por más que nos extraña hoy, el liberalismo es un producto decimonónico. Por otra parte, en los «clásicos» del socialismo, empezando por el propio Marx, es claramente visible tanto el conocimiento y la simpatía por la tradición republicana<sup>4</sup> como la conciencia de continuidad respecto a la propuesta de «democracia fraternal» de la revolución de 1848, aun si las circunstancias les movieron a un cambio de planteamiento del que resultó el «eclipse de la fraternidad».

Pero lo que importa destacar sobre todo es que el significado e intención de las propuestas revolucionarias del republica-

nismo democrático y, a fin de cuentas, del proyecto histórico del socialismo, no se entienden cabalmente sin acudir a la concepción de lo político característica de la tradición republicana, fundada en último término en su propia idea de la libertad.

Hemos de recordar que, mientras desde la perspectiva liberal (que domina en el discurso teórico político contemporáneo), la libertad se entiende como ausencia de intromisión de cualquiera, pero señaladamente de los poderes públicos, en el ámbito de autonomía privada definido por los derechos del individuo,<sup>5</sup> y la esfera política tiende a ser comprendida desde la perspectiva *jurídica* de las relaciones entre titulares de iguales derechos, al margen de sus circunstancias sociales, la tradición republicana ha entendido siempre que la esfera política está asentada en su suelo social. La libertad republicana es, según la conocida expresión de Pettit,<sup>6</sup> no dominación. Sólo es libre quien no tiene señor, un *dominus* que puede comportarse arbitrariamente como el amo de la casa, sino que es *sui iuris* —que aquí podemos traducir por «señor de sí mismo», sujeto autónomo. Sintomáticamente, el término «dominación» remite también, como «fraternidad», a la vida doméstica, y a la condición de un «dominus» cuyo poder en todos los ámbitos y, en definitiva, cuya libertad están ligados a su *propiedad*.

Y así, frente a la ficción jurídica napoleónica que iguala civilmente (aunque no políticamente) a propietarios y no propietarios como sujetos de derechos capaces de relaciones contractuales libres (lo que Domènech denomina «oligarquía isonómica»), la teoría republicana vinculó desde antiguo la libertad de los individuos con las bases institucionales —materiales y sociales— que les permiten una existencia social autónoma: no se pueden desligar personalidad jurídica libre y propiedad. Domènech

hace notar cómo históricamente todos los republicanos, fuesen cuales fuesen sus posiciones políticas, han partido de una descripción de la sociedad escindida en clases o grupos de intereses «materialmente arraigados e históricamente cristalizados», y su proyecto ha tratado de ajustar, componer o excluir algunos de esos intereses. Lo que está claro para cualquier republicano, sea de derecha o de izquierda, es que quien depende civilmente de otro no puede participar en la vida política. Y por tanto, podríamos añadir, que no se puede entender la esfera política al margen de la esfera social, como ya advirtió Marx en *La cuestión judía*. Por ejemplo, la democracia ateniense fue, como observa perspicazmente su crítico Aristóteles, el gobierno de los libres *pobres* —y no simplemente el «gobierno de la mayoría».7 Y siglos más tarde, el republicano Harrington afirmaba que una república equitativa debía sustentarse sobre una ley agraria que estableciera un equilibrio de dominio, de tal manera que no hubiera quienes por sus propiedades superaran al conjunto del pueblo.8 No se puede entender la vida política si se deja de lado el conflicto de intereses materiales.

En este sentido, la tradición republicana proporciona los presupuestos conceptuales que permiten entender la profundidad de la divisa de la fraternidad, de la misma propuesta revolucionaria de 1789 y 1848 —un fraternidad no meramente «política»— y la continuidad entre la «democracia social» republicana y el socialismo, mientras que ese trasfondo aparece, en cambio, velado en el liberalismo decimonónico. Pero, por otra parte, no se puede pasar por alto que la conclusión que de esta conexión entre la libertad y sus bases materiales extrajeron la mayor parte de los republicanos fue la de que la libertad está sólo al alcance de los propietarios. Puesto

que la disposición de una propiedad moderada —y en particular la propiedad agraria: los republicanos modernos tienen como modelo al mediano propietario agrario, y recelan de la economía financiera— es la condición de posibilidad del juicio independiente y de la virtud, entendida ésta como excelencia personal y como disposición cívica, la propuesta de la corriente dominante en la tradición republicana resulta de hecho elitista, pues aun en las mejores condiciones, las de la «república de propietarios» de Jefferson, deja fuera de la ciudadanía, y con ello de la fraternidad, a la mayor parte de la población. Además, de esas mismas premisas se ha seguido a menudo en la tradición republicana un profundo recelo frente a la democracia, entendida como gobierno de una multitud movida por impulsos irracionales. —por una mayoría de sujetos no virtuosos, incapaces de gobernar racionalmente sus deseos y de mirar en la dirección del bien público—, recelo que se traduce en un conjunto de medidas institucionales contramayoritarias como las que los federalistas propusieron en la primera república americana y que, en general, caracterizan al Estado liberal de Derecho.

Quiero decir con esto que debe tenerse en cuenta que el proyecto democrático fraternal de los jacobinos tiene no sólo elementos de continuidad, sino también de ruptura, con el grueso de la tradición republicana. Pues lo que propone es la universalización de la libertad; es decir, que la condición de ser *sui iuris* se extienda a todos como ciudadanos activos, plenos. Y esto suponía, como advierte Domènech, tanto la superación de la subordinación propia de la *loi de famille* vigente en el ámbito doméstico, como la reconducción de la *loi politique* al orden civil, la plena incorporación a la sociedad civil republicana de cuantos vivían por sus manos, en cumplimiento de las promesas de

la libertad republicana antigua. En otras palabras, la igualdad política de los ciudadanos, con la consideración de los magistrados y funcionarios públicos como meros agentes fiduciarios de la ciudadanía —en una relación de responsabilidad y control, no de mera «confianza»— y el acceso al ámbito civil de los subalternos del ámbito doméstico (lo cual, al menos potencialmente, debía incluir también a las mujeres), que debían tener garantizado el «derecho a la existencia» mediante una justa redistribución de la propiedad. Pero esto requería la soberanía popular; no hay que olvidar que la recepción jacobina de la herencia republicana se produce en buena medida a través de un libro memorable, el *Contrato social* de Rousseau, cuya lección fundamental es que la libertad republicana sólo es posible como autonomía pública, es decir por la soberanía activamente ejercida conjuntamente por los ciudadanos.<sup>9</sup>

En otras palabras, la lección de Robespierre —frente a los defensores de la «república representativa»— fue que la realización de la libertad republicana, al menos para la mayoría, sólo podía darse como democracia. Y unas décadas después, los revolucionarios de 1848 habían aprendido esta lección de la mano de la misma experiencia histórica del desarrollo de las sociedades industrializadas. Porque la restauración posnapoleónica había vuelto a desligar lo político y lo social, estableciendo la ilusión de la igualdad civil en la «oligarquía isonómica» a la que ya nos hemos referido, al tiempo que en la empresa capitalista, pese a la apariencia de la libertad de empresa, la figura del patrono representaba un nuevo dominio señorial, y la situación de los trabajadores asalariados era de mera semilibertad, análoga a la de la sociedad preindustrial.

Frente a este estado de cosas, la revolución de 1848 renovó la metáfora de la fra-

ternidad, tan unida a la idea de democracia. La «democracia política» que proclamaba significaba el control político del pueblo, que permitiría intervenir en las relaciones sociales, regular el derecho de propiedad y el patronazgo. Y fue esta igualdad de libertades políticas propia de la democracia lo que aterrorizó a los burgueses, temerosos de que condujera a la subversión de la sociedad civil —afirma el autor. Pues «si todos los varones adultos eran iguales civilmente, si todos habían accedido igualmente a la sociedad civil, ¿por qué no el sufragio universal, por qué no la libertad política para todos, ricos y pobres?».<sup>10</sup>

De este proyecto de emancipación universal simbolizado por la consigna de la fraternidad es del que es deudor y continuador el socialismo. Sin embargo, como observa Domènech, la misma revolución de 1848 mostró también que persistía una escisión profunda en el seno del «demos», fundada en la cuestión de la propiedad. La igualdad «fraternal» en la esfera política no eliminaba la persistencia de la dependencia social, de la desigualdad civil entre clases, que hacía imposible la fraternidad entre ellas. Por eso, la libertad e igualdad habrían de fundarse en el futuro, según el programa socialista, no ya en la universalización de la propiedad privada (acaso posible en algunas sociedades preindustriales como la de Córcega para la que Rousseau esbozara un proyecto de Constitución, pero no ya en las sociedades europeas transformadas por la revolución industrial), sino en la apropiación común de los medios de existencia social.

En ese momento se inició el tan aludido eclipse de la fraternidad. Paradójicamente, el socialismo heredaba la tarea histórica de la emancipación universal al mismo tiempo que arrinconaba el término que la había expresado en las proclamas revolucionarias. La fraternidad sólo podría

ser real en una futura sociedad sin clases o, hasta entonces, entre los miembros de las clases explotadas. Entre tanto, la invocación de la fraternidad universal no haría sino cumplir la función ideológica de hacer creer en una ilusoria conciliación por encima de los antagonismos de clase.

Ciertamente, el socialismo se veía a sí mismo como heredero de la tradición republicana democrática, base compartida de las diversas tendencias del movimiento obrero en Europa y América.<sup>11</sup> Hubo incluso un momento histórico excepcional, la Comuna de París, en el que se renovó la unidad republicana de 1848 y se expresó en la práctica la aspiración utópica de una fraternidad que comprendiera todo el *demos*, una república que superase toda escisión política y social. Es tal vez el modelo que debería haber inspirado al socialismo, según Marx: un modelo no estatista, ni meramente obrerista de sociedad.<sup>12</sup> Y es también el que prefiere Domènech, que se cuida de señalar la distancia entre la concepción marxiana del socialismo y el capitalismo de Estado; en realidad, el socialismo sería la plena y consecuente democratización de la vida económica, en la que la división del trabajo sería exclusivamente técnica, y los dirigentes de las empresas serían administradores fiduciarios, de acuerdo con la visión republicana de la autoridad; y lo mismo ocurriría en el terreno político, donde el aparato burocrático estatal habría de ser sustituido por la «administración de las cosas».

Pero el rumbo que históricamente siguió el socialismo —especialmente la socialdemocracia alemana— se basó en la tesis, expuesta por primera vez por Liebknecht, de la existencia de *dos mundos* sociales, mutuamente excluyentes: el del capital y el del trabajo, el de la burguesía y el del proletariado. Y éste vendría a ser, según Domènech, su pecado capital. Por-

que con ello el socialismo cortaba la posibilidad de tender puentes entre la clase obrera y las capas medias para construir la nueva sociedad civil, desviándose de la tradición de la democracia social, según la cual la clase obrera industrial debía impulsar a todos los dominados en la tarea de la «civilización» de la sociedad civil; se mantuvo empeñado en negar cualquier diferencia en el bando «burgués» y confiado en el inexorable hundimiento del capitalismo. Es verdad que pudo llegar a convertirse en una verdadera fortaleza en el seno de la sociedad civil burguesa, y en cierto modo hasta en una sociedad completa (con prensa, locales, asociaciones, etc. propios, además, de alcanzar una considerable presencia en los parlamentos, y aun en los gobiernos); pero no podía ofrecer al conjunto de la sociedad una alternativa de emancipación. (Y a la larga, además, no podría aguantar solo el embate de la gran burguesía industrial y su recurso, en último término, al fascismo).

El lector puede encontrar en este libro una viva narración de señalados acontecimientos y avatares teóricos de la historia del socialismo europeo: no voy a detenerme en ese relato, del que otros, mejores conocedores que yo de esa historia, podrán dar cuenta con más fundamento. Me limitaré a una reflexión sobre esa tesis central de que el fracaso del proyecto socialista se debió en último término a su incapacidad de articular un proyecto de emancipación *universal*, capaz de incorporar a buena parte de las clases medias (y en este punto recobra un especial interés, claro está, la figura teórica de Gramsci). Cabe preguntarse si el énfasis del socialismo marxiano en la crítica a la falsa o incompleta universalidad del Estado en la filosofía de Hegel, de las declaraciones burguesas de derechos, o de la democracia formal burguesa, así como la de la inanidad de la retórica humanista de cris-

tianos y socialistas «utópicos», por encubrir o desconocer la realidad de una división social en clases que hace imposible la realización de la reconciliación universal que predica, no pudo, por más justa que fuese dicha crítica, haber contribuido a clausurar el proyecto socialista en un horizonte de clase, y a que quedara en segundo plano la aspiración universalista de un proyecto revolucionario que pretendía serlo, no ya para una sola clase, como en el pasado, sino para todas. Aparece aquí la tensión ya mencionada entre la dimensión universalista implícita en la idea republicana democrática de la fraternidad en la igualdad, potencialmente abierta a cualquiera, y la realidad particularizada y forzosamente excluyente de la comunidad fraternal, hija del conflicto que escinde las sociedades.<sup>13</sup> Me parece además que la dificultad de articular el realismo político, que entiende la política a partir del hecho insuperable del conflicto (como ocurre de Maquiavelo a Schmitt) con el componente utópico de un proyecto de emancipación, como el de la fraternidad, que apunta a una reconciliación en la igualdad, sigue en pie. Y la invocación de la fraternidad no puede suprimir esta tensión.

### **...y una lectura socialista del republicanismo**

Como decía al comienzo, me parece que hay también en este libro una determinada lectura del republicanismo que, simplificando, podríamos calificar de «socialista». Con ello no me refiero, por supuesto, a una reducción del republicanismo a socialismo, sino a una revisión de la tradición republicana que enfoca con particular atención aquellos aspectos en los que la teoría social republicana aparece más claramente como precursora de, o al menos próxima a, el modo en que la teoría socialista aborda la política y su relación

con la vida económica y social. No tanto por la naturaleza de las propuestas concretas como por la afinidad en partir de la conexión entre la política y las condiciones materiales de la vida social, y el reconocimiento realista del carácter conflictivo de la vida social y política, en particular de la competición por el poder.

Sin duda, es perfectamente válida una aproximación semejante al republicanismo, y la avalan sus mismos «clásicos», desde Aristóteles —quien, como hemos recordado, era plenamente consciente de los presupuestos socioeconómicos de los regímenes políticos, como se pone de manifiesto en numerosos pasajes de su *Política*—<sup>14</sup> a Rousseau, cuya comprensión de la naturaleza conflictiva de la sociedad moderna, y de las raíces económicas de la misma, han hecho que un crítico marxista como Colletti le atribuyera el mérito de haber esbozado «los primeros y fundamentales capítulos de una crítica de la sociedad burguesa moderna»,<sup>15</sup> pasando por Maquiavelo, el ya mencionado Harrington, o el propio Montesquieu.

Pero además —y no es a mi juicio el menor de los méritos de este libro— con este enfoque se traen a la luz precisamente aquellos rasgos básicos de la tradición republicana que han quedado en tanto desdibujados en la actual revitalización del republicanismo. Buena parte del floreciente «republicanismo académico» actual deja a menudo en segundo plano, si no desatiende por completo, la cuestión de las condiciones sociales y económicas de posibilidad de la libertad republicana, es decir, de la situación de no dominación de quien es *sui iuris*, y de las medidas y acciones políticas necesarias para garantizarla, y se centra en cambio mucho más en lo relativo a los controles limitadores del poder político, la división y equilibrio entre poderes y, en general, la problemática del «Estado

de Derecho». Hasta el punto de que a veces se hace difícil establecer una clara distinción entre ese republicanismo y el liberalismo, de manera que se llega a hablar de un «liberalismo republicano», al tiempo que se considera, por ejemplo, que Rousseau representa una desviación «populista» del republicanismo.<sup>16</sup>

Pues en estas páginas se deja ver —aunque quizá no tan explícitamente como uno hubiera deseado— que ha habido y hay más de un republicanismo o, mejor dicho, que el republicanismo como teoría de la libertad tiene dos claves: el «imperio de la ley» frente al poder arbitrario, y el gobierno de sí mismo o autonomía, que en principio no son incompatibles, pero que en la práctica no siempre conviven armoniosamente. Hay un republicanismo aristocrático, preocupado por frenar el desarrollo de ese poder arbitrario. Su temor, históricamente, es que las masas, que por sus deficiencias intelectuales y morales no pueden hablar con la voz de la razón, dominen arbitrariamente e impongan sus intereses de facción. Su alternativa es el gobierno de la ley, que corresponde expresar a la minoría dotada de virtud. Y hay un republicanismo democrático, el de Rousseau y —sobre todo— el de Robespierre, que entiende que los ciudadanos sólo pueden evitar la dominación si gobiernan conjuntamente su propia vida, en un marco institucional, legal y social que les permita ser dueños de sí mismos, *sui iuris*. Obviamente, sólo éste último puede ser un republicanismo de la fraternidad, y a éste se remite prioritariamente el socialismo en su andadura histórica. Aunque en todo caso el republicanismo, cualquier republicanismo, no puede reducirse a una teoría «jurídica» del Estado, porque su sustancia misma es una idea de la libertad como autonomía real.

Esto no obsta para reconocer que el socialismo no atendió debidamente en su

trayectoria histórica a esa otra lección del republicanismo, cuyo valor no empañó el hecho de que se formulara a menudo en defensa de un interés de facción: que para asegurar la libertad hay que evitar que el poder político se separe de la sociedad, y ello requiere, no sólo combatir la desigualdad social y económica, sino articular mecanismos de control y participación y garantías legales que hagan real la libertad e igualdad políticas de todos y cada uno de los ciudadanos e impidan la dominación arbitraria de unos pocos. Si descartamos la existencia de una virtud política puramente espontánea, se hace necesaria una cuidadosa y compleja ordenación institucional de la fraternidad.

Para terminar, podríamos preguntarnos qué queda hoy de la vieja metáfora. Afirma Domènech en el prólogo a su libro que la de la fraternidad es una historia inacabada; que hoy la lucha continúa y «el futuro está abierto». Ciertamente, la aspiración a una convivencia igualitaria sin dominación permanece insatisfecha, y la actual globalización muestra con especial claridad la creciente dificultad de lograr el control político democrático que refrene al menos el despotismo de los poderes económicos y sociales, que campan por sus respetos una vez rotas las débiles amarras del Estado social. También es verdad que no faltan quienes, aun sin ilusiones, se muestran dispuestos a continuar la lucha, movidos por un impulso de emancipación que parece inseparable de una conciencia de la propia dignidad, y concientes de que ésta es una tarea colectiva. Después de todo, se podía decir que la metáfora de la fraternidad, aun si irremediablemente imprecisa, resume mejor que ninguna otra el sentido de un proyecto de sociedad sin dominación de sujetos libres e iguales cooperantes, que, con diversas manifestaciones, atraviesa la historia contemporánea.

## NOTAS

1. Me refiero a «...y fraternidad» (*Isegoría*, n.º 7, abril 1993, pp. 49-77). Véase también «Cristianismo y libertad republicana» (*La balsa de la medusa*, n.º 51-52 (1999), pp. 3-48).

2. M.X. Agra ofrece al respecto una reflexión crítica en «Fraternidad. (Un concepto político a debate)» en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3 (mayo de 1994), pp. 143-166.

3. Domènech, *El eclipse...*, p. 60.

4. Recuérdense las consideraciones de Domènech sobre «el Marx republicano» y el «Marx liberal» en *De la ética a la política* (Barcelona, Crítica, 1990).

5. Paradójicamente denominados «derechos civiles».

6. P. Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Trad. de A. Domènech. Barcelona, Paidós, 1999.

7. Es muy ilustrador a este respecto el capítulo segundo del libro *Libertad republicana, democracia y propiedad* (de Aristóteles a Jefferson).

8. Cf. Harrington, *Oceanía*, Preliminares.

9. De manera que la justa reivindicación de

Robespierre no debería empequeñecer el lugar que corresponde a Rousseau en esta historia de la fraternidad.

10. Domènech, *El eclipse...*, p. 113.

11. Por cierto, es de elogiar la atención que se presta en este libro a las vicisitudes históricas y los desarrollos teóricos del republicanismo en América Latina, tan poco conocido entre nosotros.

12. Véase la *Crítica del programa de Gotha*.

13. Dejo deliberadamente de lado el conflicto entre la fraternidad nacional y la conciencia internacionalista de los movimientos y organizaciones socialistas, tan dramáticamente puesto de manifiesto en Europa con la I Guerra Mundial.

14. Véase *Política*, III, 8, 1279b 16- 1280a 6 y, en general, la descripción de los regímenes del libro IV (en especial la exposición sobre la oligarquía y la democracia).

15. L. Colletti, «Rousseau, critico della società civile» en *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1975, p. 237.

16. Así en Pettit, *op. cit.*

## COMENTARIOS CRÍTICOS A LOS COMENTARIOS CRÍTICOS

Antoni Domènech

Agradezco a la *Revista Internacional de Filosofía Política* y a su Director, Fernando Quesada, el espacio que ha abierto para discutir mi libro sobre *El eclipse de la fraternidad*, así como la oportunidad que se me brinda para participar en la discusión.

Particularmente agradecido estoy, obvio es decirlo, a Antonio Santesmases, Jaime Pastor y Javier Peña por el trabajo que se han tomado con sus aportaciones críticas a este debate. Las tres son, por su naturaleza intelectual y por su propósito, muy distintas. La discusión que plantea Peña es la más teórica y filosófica, pero también la más afín; así que no hay muchas críticas a las que pueda contestar, por lo que me re-

duciré en lo esencial a algunas apostillas aclaratorias o complementarias. Los comentarios de Pastor y, sobre todo, de Santesmases son de intención y formato más directamente políticos, y aunque yo no estoy muy seguro de que una revista académica como ésta sea el lugar más apropiado para discutir todo lo que parece haberles llamado más la atención de mi libro, procuraré no defraudarles demasiado.

### 1. Sobre el comentario de Antonio Santesmases

Tengo la impresión de que con la aportación de Santesmases ocurre, como a me-