

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-

nudo en la crítica cultural y literaria hispánica, que hay que guardarse más de las loas que de las censuras. En el caso de Santesmases, el desacierto de los elogios creo que explica en buena medida los yerros de sus críticas.

Santesmases arranca su exposición cargando las tintas contra filósofos como John Rawls y Philip Pettit, manifestando su extrañeza por mi dedicación —también como traductor— a este tipo de autores en los últimos años y elogiando por contraste mi libro, mi concepción de lo que debe hacer la filosofía política y el tipo de republicanismismo de inspiración y raíces socialistas que yo defiendo.

Particularmente contundente se muestra Santesmases en la crítica del republicanismismo académico de Pettit, y por contraste, en el elogio del mío:

[...] el libro de Toni sale cuando sigue arrematando el debate en España acerca de las virtudes del profesor australiano. ¡Cuánto mejor sería que nuestros políticos de izquierda [¿los actuales dirigentes de su partido, del PSOE?] leyeran este libro de Domènech y no las elucubraciones del autor de *Republicanism*!

La contribución de Pettit en los últimos años, así como la de otros destacados filósofos políticos y iusfilósofos académicos neorepublicanos, más especializados que Pettit (Cass Sunstein, Holmes, Michaelman, William Simon, Carol Pateman, etc.), ha tenido al menos la virtud de volver a plantear, con toda su centralidad, el problema de la libertad republicana no sólo como un problema histórico, tal y como lo venían elaborando desde hace muchos años determinados historiadores profesionales, desde Hans Baron hasta Pocock y Skinner, pasando por Albert Mathiez, Charles Beard y Frank Gilbert (qué fue la tradición republicana y cuándo, cómo y por qué se hizo invisible la

exigente libertad republicana tradicional y fue substituida en el XIX por la laxa libertad liberal), sino también en su dimensión técnico-filosófica.

Como acertadamente señala Javier Peña, mi diferencia básica con los filósofos neorepublicanos norteamericanos, incluso con los que me parecen más refinados, tiene que ver con su incapacidad para entender la conexión conceptual que en la tradición republicana —en la oligárquica y en la polítéica, no menos que en la democrática— ha existido siempre entre la noción de libertad y la organización institucional de la propiedad.¹

Lo que no significa que no reconozca el interés de sus contribuciones técnicas y el intelectualmente estimulante papel que algunas de ellas han desempeñado en los últimos años. Eso debería haberle quedado claro a Santesmases, si más no, con la lectura de los tres primeros capítulos de mi libro, capítulos que parece haber ojeado a lo sumo superficialmente. Además, Santesmases parece desconocer por completo no sólo esas discusiones técnico-filosóficas de los últimos años, sino también la larga elaboración que del problema del eclipse de la tradición republicana han hecho los historiadores de las ideas y de los conceptos políticos desde los años veinte del siglo pasado.

Sólo eso explica su incompreensión de mi tesis de la raíz republicana del antiestatismo de Marx y su desacuerdo con mi...

[...] conexión entre el pensamiento de Marx y de Engels y la tradición republicana, que creo no responde totalmente a la realidad.

Santesmases entiende por «república» y «republicanismismo» su actual acepción vulgar (marxista vulgar, o liberal vulgar, o periodística vulgar, o académica vulgar, tanto da), no un concepto histórico-filológicamente bien perfilado y filosóficamente

te definido con rigor técnico. Para Santesmases «república» y «republicanismo» es lo que vinieron a significar esos términos a partir del último tercio del XIX, es decir, Estado burocrático burgués moderno (digamos, la III República francesa), no lo que significaban antes del eclipse de la tradición republicana, la cual nunca distinguió entre la sociedad civil y el Estado (*vita civilis sive política*),² esforzándose, en cambio, por presentar normativamente, y por disolver, al soberano como un mero *trustee* (Locke), como un puro agente fiduciario de los ciudadanos (propietarios) libremente asociados.

Pero para entender el pensamiento filosófico-político de Marx (y varias otras cosas) es esencial comprender el profundo arraigo intelectual y moral del barbudo de Tréveris en la tradición republicana, muy particularmente en la democrática robespierrana, y en el modo en que ésta última concibió la democracia fraternal: como vigencia sin límites de la *loi civil*, es decir, como civilización completa de la vida social toda, como erradicación simultánea de la esclavitud y la dependencia material instituidas en una *loi de famille* subcivil (eso significaba la consigna de «fraternidad») y como eliminación del despotismo de una *loi politique* supraordinada a la vida civil (es decir, como destrucción del Estado burocrático moderno, heredado de las monarquías absolutas). Esa idea del significado de la democracia republicana —como tantas otras— la mamó Marx desde su más tierna adolescencia, paternalmente instruido por el que empezó siendo el primer admirador de la deslumbrante inteligencia del niño prodigio y acabó convirtiéndose en su suegro, el barón Von Westphalen. Así, por ejemplo, a la temprana edad de 25 años escribía Marx:

Los franceses modernos han entendido esto así: que en la verdadera democracia el Es-

tado político perece. Lo cual es correcto, en el sentido de que, como Estado político, como constitución, no vale para todos.³

Santesmases critica, esta vez seguramente con razón, el poco espacio que dedico en mi libro a la concepción marxiana de la «dictadura del proletariado». Y aquí hay dos cosas que decir. Primero: la noción de «dictadura» de Marx es una noción republicana, es la noción de una dictadura comisaria, en el linaje de la institución romano-republicana del *dictator*, el agente al que, en situación de guerra civil, el senado republicano encargaba por un período limitado de tiempo (seis meses), y en calidad de mero agente fideicomisario del «pueblo romano» fideicomitente, el mando de la república. Es un anacronismo confundir esa noción republicana tradicional, «comisaria», de dictadura con la noción de dictadura «soberana» (Stalin) o quasisoberana (Mussolini, Franco, Hitler) característica del siglo XX, y que en cualquier caso presupone —y consagra— la existencia del Estado burocrático moderno como algo definitivamente separado de (y enfrentado a) la sociedad civil.

Segunda: las tesis de Lenin en *El Estado y la Revolución* son ortodoxamente marxistas en este sentido. Por eso pudo nada menos que Kelsen decir que la concepción leninista del Estado, heredada de Marx, era «anarquista». Otra cosa es lo que ocurrió después de 1917. Santesmases parece dar a entender que la edificación de una tiranía totalitaria soberana como la de Stalin tiene directamente que ver con una ausencia, en Marx, de «teoría del Estado», y con la consiguiente desorientación que eso produjo en los bolcheviques, una vez en el poder. Eso es otro anacronismo, que otorga, además (al estilo de los ideólogos liberales de la guerra fría), a las ideas —en este caso, y para colmo, ¡a la ausencia de ellas!— un papel

irrealistamente magnificado como agentes causales inmediatos de los grandes acontecimientos históricos.

Ningún socialismo obrero antes de 1914 (ni Marx y Engels, ni la socialdemocracia, ni el comunismo libertario, ni el anarcosindicalismo, ni siquiera los bolcheviques) había sido estatista, en el sentido de creer que el socialismo era estatización, parcial o total, de la economía. Como digo repetidamente en mi libro, Marx había definido el socialismo como «asociación *republicana* de productores libres e iguales», que se apropian en común de las bases materiales de existencia social. Antes de la Gran Guerra, sólo los socialistas de cátedra alemanes (duramente criticados por los socialistas obreros) y los liberales británicos de izquierda (los *liblabs*) habían pensado en la posibilidad de grandes intervenciones burocrático-estatales en la marcha de la vida económica. La Gran Guerra lo cambió todo. El éxito de las políticas económicas del llamado «socialismo de guerra» practicado por la monarquía Guillermina abrió los ojos por vez primera a todo el mundo —no sólo a los bolcheviques— sobre las posibilidades de una manipulación administrativa a gran escala de la vida económica. Lenin leyó con profusión a los economistas guillerminos y estudió a fondo las experiencias del «socialismo de guerra» alemán, del que sacó su insólita idea de un «capitalismo de Estado», como paso intermedio entre el capitalismo privado y el socialismo

En diciembre de 1918, Lenin escribía:

Aquí [en el «socialismo de guerra» guillermino] tenemos la «última palabra» en la ingeniería capitalista moderna a gran escala y en la organización planificada, subordinadas al *imperialismo júnker-burgués*. Substituíd las palabras en cursiva y, en vez de militarista, júnker, burgués y Estado impe-

rialista, poned también un Estado, es decir, el Estado proletario, y tendréis todas las condiciones necesarias para el socialismo.⁴

Y en lo que hace a la socialdemocracia, ésta pasó de aborrecer las «políticas sociales» practicadas desde arriba, desde el Estado, a empezar a considerarlas, después de la Gran Guerra, el no va más y aun el núcleo mismo del socialismo.⁵

Por último, los problemas del socialismo español. La verdad es que no he conseguido entender muy bien dónde están aquí exactamente las discrepancias de Santesmases. De sus luengas excursiones sólo alcanzo a comprender verdaderamente una cosa. Que, aunque en realidad está en lo esencial de acuerdo con mi juicio sobre los errores del PSOE en la II República, objeta que es más fácil hacer la crítica a toro pasado que metido en harina («pero esto lo decimos desde un hoy donde nos parece plausible la utopía de Manuel Azaña»). Esto es una gedeonada, que podría aplicarse a cualquier juicio histórico contrafáctico, también a los juicios críticos que hago de los socialistas alemanes y de los socialistas franceses, juicios que, en cambio, tanto parecen haberle gustado a Santesmases.

Lo que Santesmases, siguiendo a Araquistain, llama la «utopía de Azaña» no era —como fantaseaba el marxismo esquemático de Araquistain (pero espero que no de Santesmases)— la utopía de un liberal completamente ajeno a los problemas de la estructura social de su país, y sólo empeñado en instituir en el aire una república burguesa parlamentaria sin percatarse de que vivía en un «siglo de extremos». En mi libro sostengo que los republicanos españoles de izquierda (Álvaro de Albornoz, señaladamente, pero también el propio Azaña) estaban completamente en claro sobre la necesidad de proceder a reformas estructurales de la vida

económica y de la distribución de la propiedad agraria, y completamente en claro sobre la perentoria necesidad de esa transformación revolucionaria de estructuras para asentar una república parlamentaria estable. De aquí ese odio mortal que se atrajeron de la derecha, que tan «incomprensible» le resultaba a Araquistain.

Otra cosa es que los republicanos de izquierda españoles fueran luego políticamente consecuentes con eso, o que su pequeña base social de partida les permitiera grandes audacias. No rayaron, desde luego, a la altura de los protagonistas de la «utopía cardenista» en México. A poco de proclamada la II República española el 14 de abril de 1931, el general Francisco J. Múgica, íntimo político de Cárdenas, telegrafió al ingeniero Juan de Dios Bojórquez, presidente del Partido Nacional Revolucionario mexicano:

Tú que tienes prestigiada voz y alta tribuna habla claro y admonitivo a los republicanos españoles de modo que te escuche la Península y repercute el eco en París y en Roma diciéndoles que: primero. Hay que aniquilar el Clero y la Religión de Estado para acabar la monarquía. Segundo. Que deben abolir la Grandeza española para consolidar la República. Tercero. Que si no decretan la expropiación de la parcela española pagada largamente por los arrendatarios de siglos adjudicándola a los cultivadores no tendrá incentivo alguno la Revolución para el Pueblo. y Cuarto. Que la Confederación no debe ser española, sino ibérica para ganarse aliados en Portugal y consolidar su movimiento. Mientras estos puntos no figuren en programa de innovación tendremos derecho a seguir creyendo que España vive su hora de incertidumbre igual que hermanas repúblicas del sur.

Mi amigo Adolfo Gilly, el gran historiador de la revolución mexicana, ha comentado este paso así:

El general mexicano estaba proponiendo un programa jacobino para la revolución española y, de paso, previendo los orígenes de las desdichas futuras. Puede decirse que de ahí en adelante las pulsaciones de la república española acompañaron las vicisitudes políticas y sociales de México.⁶

En mi libro sostengo que el *experimentum crucis* de la factibilidad de la II República española como democracia parlamentaria fue la discusión de la propuesta de la Comisión Parlamentaria para la Reforma Agraria. Que esa propuesta —sostenida con insuficiente energía, es verdad, por los republicanos de izquierda— era fundamentalmente válida. Y que fue el necio torpedeo maximalista que de la misma realizó el ala izquierda del PSOE (los Caballero y los Araquistain), y no las ilusiones «liberales» de los republicanos de izquierda, ni menos el misterioso poder metafísico del «siglo de los extremos», lo que dejó en vía muerta al urgentísimamente necesitado inicio de la reforma agraria, exacerbando así los ánimos de la población campesina hambrienta de tierra —el grueso de la población trabajadora en la España republicana— y signando prácticamente el final de la «utopía de Azaña» como programa políticamente viable. Luego vinieron otras cosas, mucho más radicales y extremas que establecer una república democrática parlamentaria en suelo español. Tampoco creo que en esas otras cosas estuviera la «izquierda socialista» de entonces (de la que la Izquierda Socialista de Santesmases parece hoy declararse heredera) a la altura de las circunstancias. Fueron increíblemente inconsecuentes e irresponsables como revolucionarios socialistas en los meses cruciales vividos entre junio y octubre de 1934 (entre la fracasada huelga general agraria y la insurrección proletaria de Asturias). Y la sucia maniobra de Araquistain para apartar de las tareas de gobierno,

en momento tan grave y delicado como marzo de 1936, a los dos políticos profesionales más capaces de la República (el republicano de izquierda Azaña y el socialista de centro Prieto) merece un calificativo acaso más rotundo que el de irresponsabilidad.⁷

Creo que el propio Araquistain llevaba razón, y no Santesmases, cuando (¿auto-críticamente?) dijo después de la Guerra que desde las páginas de *Leviatán* (¡qué nombre!) se había limitado a «marxistizar un poco». Lo que a Santesmases le parece tal vez falsa modestia de intelectual elegante, a mí me resulta verdadera frivolidad de señorito zascandil.

2. Sobre el comentario de Jaime Pastor

Pastor centra el grueso de su comentario en lo que, en efecto, es el centro del grueso del libro: el problema de la fraternidad democrático-revolucionaria jacobina y su complejo legado a la tradición socialista obrera (que incluye al anarquismo). Pastor expresa el acuerdo general que tiene con las tesis centrales del libro, para a continuación realizar varias observaciones críticas de detalle. Comentaré las dos que me parecen más importantes.

Siguiendo el orden de Pastor, empezaré con Carol Pateman. Pateman no sólo me parece una gran filósofa política, sino que su trabajo normativo es uno de los que más me interesa actualmente. Sin embargo, su famoso trabajo sobre la fraternidad, que tanta influencia ha tenido en determinados ambientes del feminismo académico anglosajón, bien podría tomarse o por un trabajo oportunista y deshonesto intelectualmente, o —como se hace en el prólogo de mi libro— a modo de síntoma de la inexistencia en EE.UU. y en Australia, a diferencia del continente europeo y de Iberoamérica, de tradición jacobina democrático-revolucionaria fraternal: simple-

mente, Pateman, como Rawls, no saben de lo que hablan cuando hablan del papel histórico de la fraternidad revolucionaria. Atribuir a Locke, como hace Pateman, el origen de la consigna, aparte de descabellado, es fácilmente refutable: basta repasar los dos ensayos lockeanos sobre el gobierno civil, en los que, como podía haber predicho cualquiera que conociera un poco a Locke y supiera el valor y el uso preciso que los revolucionarios y las revolucionarias franceses hicieron de la metáfora conceptual ilustrada de la «fraternidad», ésta no aparece ni una sola vez. Hay varias decenas de ejemplos históricos concretos de ese valor y de ese uso en mi libro. Así que no voy a abundar en ello. Pastor reconoce todo eso, pero, incomprensiblemente, insiste en la *ideé fixe* de Pateman y de quienes la han repetido luego más o menos huecamente:

[...] es esa asimilación inicial entre «fraternitas» y «brotherhood» o hermandad exclusivamente masculina lo que es cuestionada por mujeres que participan en ella...

No hay tal, y ni Pateman ni sus repetidores han aportado un caso digno de estudio de tal «cuestionamiento». Yo simpatizo completamente con el programa que anda por detrás de las críticas de Pateman al machismo político de los movimientos emancipatorios contemporáneos. [No hará falta que insista en eso, porque dedico al asunto muchas páginas en mi libro, llegando a incoar una explicación alternativa, que tiene que ver, no con supuestos usos sesgadamente sexistas del lenguaje, sino con realidades históricas de verdadero peso (la separación de los ámbitos productivo y reproductivo después de la revolución industrial, y el peculiar modo en que se elaboró jurídicamente esa separación en la sociedad civil posnapoleónica).] Pero no me parece que se pueda de-

fender ese buen programa filosófico falseando groseramente la historia y echando oportunistamente sombras sobre consignas y metáforas conceptuales que en su momento significaron precisamente lo contrario de lo que pretende ahora, con anacronismo digno de mejor causa, el lenguaje «políticamente correcto» de algunos académicos serios y decentes que, como Pateman, ceden de vez en cuando, vaya Vd. a saber por qué, a la tentación de echarle un guiño a los Chanfallas y a las Chirinos del retablo de maravillas de la academia postmoderna. Desde luego, no me parece que sirva a la causa filosófica feminista el veleidoso descrédito de un largo y fascinante hilo rojo bilingüístico de feminismo democrático-fraternal europeo, que va, como sugiero en mi libro, desde la *philadelphía* de Aspasia en el siglo V antes de nuestra era hasta la *fraternité* de Simone de Beauvoir en el siglo XX.

Y dicho sea de pasada: es muy desgraciado que Pastor, siguiendo a otras escritoras feministas académicas anglosajonas que, como alguna vez le he oído decir a mi amiga la historiadora Florence Gauthier —en mi opinión, la máxima autoridad científica viva en Revolución Francesa—, ignoran completamente la historia de la Revolución, aluda al caso de Olimpia de Gouges, y encima ¡que me atribuya a mí el «reivindicarla»! Para «reivindicar» a la Sra. De Gouges primero habría que reinventarla postmodernamente, y el resultado sería algo así como reinventar postmodernamente a la Sra. Corday, a fin de sostener que, en realidad, asesinó al Ciudadano Marat porque la «fraternidad» republicana de éste le parecía la aspiración a un contrato excluyente entre varones. Olimpia de Gouges, aunque habló de derechos de la mujer (¡propietaria!), nunca, que yo sepa, perdió una palabra sobre la fraternidad, y si la hubiera llegado a perder, lo único que en verdad podía mo-

lestarle era la igualación fraternal de propietarios y no-propietarios, y no otra cosa. Fue una monárquica convencida, enemiga fanática de la República y abogada acérrima de Luis XVI cuando la Revolución condenó a muerte al monarca. En cambio, las escritoras académicas *middle class* anglosajonas no parecen haberse interesado tanto por el club de mujeres republicanas jacobinas revolucionarias, ni por algunas de sus figuras más fascinantes (como la actriz-ciudadana Claire Lacombe, por mencionar una que aparece en mi libro), sobre las que, como es natural, la *histoire loyale* académica —«moderna» y «postmoderna»— de la Revolución ha echado un ominoso manto de silencio.⁸

La segunda y última cuestión que tocaré se refiere a las valoraciones de la III Internacional y al papel de Trotsky y el trotskismo. Es natural que Pastor haga especial hincapié en esto, puesto que no sólo viene de esa tradición política, sino que él es uno de sus más agudos, finos y honrados representantes hoy en España. Yo tengo una discrepancia fundamental con la valoración y el balance final que hizo Trotsky —y con él, el trotskismo— de la III Internacional. Obnubilado tal vez por el gran papel que atribuyó a Trotsky como dirigente revolucionario y como teórico del socialismo, Pastor parece haber pasado eso por alto, lo que luego le lleva a consideraciones un tanto desenfocadas respecto de lo que yo sostengo en otros aspectos.

Para decirlo sumariamente: en mi opinión, la III Internacional se acaba donde en realidad comienza, con el II Congreso de 1920. El III Congreso de 1921 y su incoherente política de Frente Único obrero está ya más allá de lo que puede parecer razonable. Mientras que en la valoración de Trotsky, en cambio, no hay discontinuidad alguna entre el II y el III Congreso, y la III Internacional tendría

una política realista y correcta más o menos hasta 1924. Yo creo, al contrario, que en el verano de 1921, cuando se realiza el tercer Congreso, Lenin y Trotsky, los dos gigantes de la *Realpolitik* revolucionaria del siglo XX, tendrían que haberse percatado ya —después de los fracasos de marzo de 1921 en Alemania y de septiembre de 1920 en Italia— de que los ritmos de la Revolución socialista en Europa occidental no iban a ser los por ellos urgentemente necesitados, y deberían haber admitido un hecho, y sacado todas, absolutamente todas las consecuencias del mismo. Éste: que el interesante y audaz experimento de la creación de los partidos comunistas y la consiguiente escisión del movimiento obrero socialista mundial promovidos en el II Congreso había fracasado. En aquellos momentos históricos, era incompatible propugnar una política de frente único con la socialdemocracia, de un lado, y de otro, insistir machaconamente en la estrictísima separación organizativa del movimiento obrero mundial. Tanto la extrema izquierda (Korsch, el primer Rosenberg, Bordiga, Gorter) como la derecha comunista (Tasca, Paul Lévi, el segundo Rosenberg) vieron eso con meridiana claridad. Y sin llegar a romper con la III Internacional, Gramsci no tardó mucho en sacar parecidas conclusiones.

Yo creo que la obsesión con una política como la del Frente Único obrero, que era incoherente desde el comienzo mismo, contribuyó en buena medida a esterilizar la visión y la acción revolucionarias del último Trotsky.

Pastor alude a las diferencias de Trotsky con Andrade, Joaquim Maurin y Andreu Nin, exacerbadas por aquél hasta el paroxismo después de que éstos entraran en la coalición frentepopulista española en febrero de 1936. Trotsky acertó de lleno en la crítica de uno de los aspectos de la política del Frente Popular impulsada por

la III Internacional después de 1935: era, en efecto, una nueva maniobra de Moscú concebida al servicio de las necesidades de su nueva política exterior, después de que fracasara el primer intento de Stalin para entenderse con Hitler, y —más monstruosamente aún— al servicio de las necesidades de política interior (purgas y procesos contra la vieja guardia bolchevique). Pero no vio el otro lado, el positivo, dejando entonces que lo pudieran manipular tranquilamente a su sabor los estalinistas, afianzándose éstos así en una crecida base social: la necesidad, fuertemente sentida por las más variadas capas y estratos de los pueblos trabajadores del mundo, y particularmente europeos, de forjar un gran frente democrático antifascista después de la subida de Hitler y de Dolfuss al poder y de la consiguiente destrucción de los movimientos obreros alemán y austriaco. Andreu Nin y Joaquim Maurin, que, huelga decirlo, no tenían la capacidad ni el genio de Trotsky, pero que vivían en estrecho y honrado contacto con la realidad social y política de su país, sí comprendieron perfectamente esa necesidad, contradijera ella o no los esquemas claros y distintos del Frente Único obrero. Por lo demás, y a propósito de genialidad, creo que al poco entendimiento del viejo maestro revolucionario con sus díscolos ex discípulos del POUM contribuyó no poco la más grave de las limitaciones psicológicas de Trotsky como político: era un genio, ciertamente, pero no toleraba —y acaso siquiera concebía— que los demás no lo fueran.

3. Sobre el comentario de Javier Peña

Javier Peña es un destacado cultivador de la filosofía política y un veterano estudioso de la tradición histórica republicana. Es evidente que ha leído a fondo todas y cada una de las casi 500 páginas de *El eclipse*

de la fraternidad, y en su minucioso comentario el lector habrá encontrado no sólo un competente y simpático resumen del libro, sino también varias observaciones críticas de gran finura, agudeza y profundidad filosóficas. Por obvios motivos de espacio, me limitaré a comentar dos, y no tanto para responder a sus críticas, como para complementar lo que Peña parece echar de menos en mi concepción metodológica del carácter histórico de los conceptos filosófico-políticos, de un lado, y, del otro, en mi afirmación de la naturaleza metafórica del concepto de fraternidad.

(Dejaré para otra ocasión el delicado problema de la tensión «particularismo/universalismo» —la fraternidad republicana no es ni «nacionalista» ni lo que ahora se llama «cosmopolita», sino lo que el socialismo llamó «internacionalista», es decir, heredera del cosmopolitismo genuino, el ilustrado del XVIII— y «realismo/utopismo» —la política republicana es realista, no utópica, ni hiperrealista—).

Tal vez unos cuantos ejemplos aclaren el problema del carácter esencialmente histórico del grueso de los conceptos filosófico-políticos. Es corriente en las discusiones de muchos filósofos políticos decir, por ejemplo, que Kant o Adam Smith eran «liberales», o que Herder o Hegel eran «nacionalistas», o —por salir de la mera historia de las ideas— que las democracias occidentales actuales son «liberales». En un sentido estricto —que a primera vista puede parecer irrelevante filosóficamente— estos tres lugares comunes son históricamente falsos.

- *Liberalismo* es un concepto que se acuña en España en 1812 (en las Cortes de Cádiz); por lo tanto, en rigor histórico, nadie podía ser «liberal» antes de esa fecha.

- *Nacionalismo* es un concepto que se acuña —en Francia— en el último tercio del siglo XIX —y que en la Alemania de

1910, por ejemplo, todavía era prácticamente desconocido—; por lo tanto, en rigor histórico, nadie podía ser «nacionalista» antes de esa fecha.

- Salvo, parcialmente, en Inglaterra, y más generalizadamente, en la Francia de la III República, las primeras democracias —con sufragio universal al menos masculino y gobierno controlable por el parlamento— aparecieron en Europa tras el derrumbe de las viejas monarquías constitucionales en 1918: ahora bien, precisamente entonces es cuando desaparecen en toda Europa —también en Inglaterra (en la República francesa nunca existieron)—, como partidos con posibilidades de ganar unas elecciones y de gobernar, los partidos políticos liberales tradicionales (el partido nacional-liberal alemán, el partido liberal inglés, el partido liberal austriaco, el partido liberal italiano y —tras la llegada de la democracia en España en 1931 con la II República— el partido liberal español) que habían dominado la escena política europea en las monarquías constitucionales de anteguerra. Las *democracias liberales* serían, entonces, por sorprendente paradoja, los sistemas políticos que enterraron a *todos* los partidos liberales europeos sin excepción...

Podría pensarse que todo eso es pura pedantería histórica, y que podemos manejar todas esas palabras anacrónicamente, a-históricamente, sin perder por ello rigor conceptual y capacidad de discriminación filosófica. Tengo eso por un grave error. Los conceptos filosófico-políticos son conceptos esencialmente históricos, *metodológicamente hablando*, y el creer que se puede jugar con ellos como si no lo fueran —como hace buena parte de la filosofía política académica actual— trae consigo las conocidas consecuencias perniciosas que tiene en otros campos del saber el tratamiento a-histórico de los

conceptos esencialmente históricos. (El concepto de «especie» en la biología darwinista es histórico: no hay modo, si se acepta la teoría darwinista de la evolución, de definirlo en términos de condiciones necesarias y suficientes: tratar de definir las especies en esos términos a-históricos —como trataron de hacer, por ejemplo, los taxónomos sistemistas de los años sesenta— implica abrir al creacionismo la puerta trasera de la biología.)

En nuestro caso, y por seguir con los tres ejemplos: 1) el «liberalismo» (no se sabe si el conservador de tipo europeo tradicional o el de izquierda de tipo norteamericano posterior a los años treinta del siglo XX) se anexionaría toda la tradición republicana moderna (el mejor Locke, Adam Smith, Kant, etc.); 2) la idea de un «nacionalismo» a-históricamente considerado serviría para camuflar el gran cambio del capitalismo a partir de los años ochenta del siglo XIX, con la aparición de los mercados oligopólicos de competición imperfecta que dieron lugar a la quiebra de la sociedad civil liberal clásica de mediados del XIX, quiebra de la que resultó el «nacionalismo» propiamente dicho, el colonialismo, el belicismo y el imperialismo más descarnados (así como los nacionalismos antiimperialistas y anticoloniales del rimero de revoluciones e insurrecciones campesinas que ha sido el siglo XX); y 3) con la idea de las «democracias liberales» se borraría inopinadamente el hecho de que la «democracia» y su exigencia de república y sufragio universal fue durante todo el siglo XIX el enemigo mortal del «liberalismo», apegado al sufragio rígidamente censitario y a las monarquías constitucionales parlamentariamente incontrolables. En mi libro, trato de mostrar que una filosofía política con consciencia histórica sirve, entre otras cosas, para librarse de muchos de esos mitos ideológicamente acomodaticios.⁹

Vamos ahora al problema específico del concepto de «fraternidad». No es cualquier concepto, sino una metáfora conceptual. Las metáforas conceptuales, contra lo que parece creer Peña, no escapan al análisis riguroso, a condición de que se las analice lingüístico-cognitivamente como tales metáforas:¹⁰ mostrando los dos ámbitos cognitivos puestos metafóricamente en relación, así como el sentido en que se ponen (cuál es el de partida y cuál el de llegada).

La de «fraternidad» es una metáfora conceptual cuyo dominio de partida es la vida familiar, privada, doméstica, y cuyo dominio-término es la sociedad civil y su esfera pública.¹¹ Ya esto es en cierto sentido anómalo. En la tradición escrita recibida de la filosofía política clásica esos dos ámbitos (la vida pública civil y la vida privada doméstica) solían relacionarse entre sí con metáforas conceptuales, ciertamente, pero de sentido inverso: el dominio de partida era la esfera civil, la comunidad política, y el dominio de llegada, el ámbito de la privacidad. Son célebres, por reducirnos a un ejemplo, las metáforas de Aristóteles proponiendo un orden doméstico en el que el padre de familia gobierna a la mujer republicanamente, a los hijos monárquicamente, y a los esclavos despóticamente. Si queremos buscar en el mundo clásico metáforas excepcionales de sentido inverso, cuyo dominio de partida sea el ámbito doméstico o familiar, apenas hallamos otro ejemplo que el de Aspasia.

Y fue Aspasia —si hay que creer a Platón en la burla que de ella hace en el *Menéxeno*— quien por vez primera usó la metáfora política de la fraternidad. Y la usó, además, en un sentido radicalmente democrático-plebeyo (de aquí el encono de Platón), es decir, como universalización de la libertad republicana y de la igualdad —entendida ésta como recipro-

cidad de ricos y pobres en la libertad. Con esta cita de Aspasia se abre mi libro:

Nosotros y los nuestros, todos hermanos nacidos de una sola madre, no creemos que seamos esclavos ni amos unos de otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos fuerza a buscar una igualdad política según ley, y a no ceder entre nosotros ante ninguna otra cosa sino ante la opinión de la virtud y de la sensatez.

Aspasia es un ejemplo supremamente revelador. En primer lugar, por tratarse de una mujer: las mujeres libres estaban inveteradamente excluidas en Atenas de la participación política; y es natural que, para ellas, el ámbito de experiencias cognitivas metafóricamente fértiles fuera el *oikos*, el espacio doméstico. En segundo lugar, por tratarse de una dirigente del partido democrático de los *thetes*, de los pobres libres: nada menos que «maestra y concubina» de Pericles, al decir de quienes pretendían degradar a la democracia plebeya ática difamando a ambos. Pues, aunque la democracia radical no otorgó plena libertad política a las mujeres en Atenas, sí les dio —para indignación de todos los grandes filósofos políticos y de enemigos encarnizados de la democracia como el comediógrafo Aristófanes— plena e igual libertad de palabra política (*isegoría*) en el ágora.

En el mundo postclásico, y particularmente en las monarquías helenísticas postalejandrinas, encontramos también la metáfora política de la *philadelphía*, de la fra-

ternidad. Pero con un contenido muy distinto, que pasó al judío helenizado Pablo, y a través de él, a un cristianismo que se difundió muy rápidamente por todos los territorios del Imperio romano, colonizando cognitivamente a velocidad de vértigo las mentes de las «clases domésticas» subalternas. Se trata de un mundo, el postclásico, en el que han desaparecido casi por completo las experiencias de la libertad republicana antigua, y la «fraternidad» expresa en él, no el ideal republicano-democrático aspasiario (y siglos después, robespierrano) de una universalización de la libertad republicana, merced a la cual los seres humanos se hermanan horizontalmente emergiendo a la vida civil y rompiendo las verticales barreras segmentantes de los patriarcados domésticos. Sino, al revés: el imperativo monárquico-imperial de una vida pública —política— regida patriarcal y despóticamente, como un *oikos* o como un *domus*, y en la que todos —amos y esclavos, tiranos y súbditos— deben, encima, quererse «fraternalmente» en tanto que miembros de una misma familia.¹² «Familia» viene de «fámulo», esclavo; y en ese mundo imperial postclásico, a pocos les resultaría ya natural limitarse a decir, con el moderado Aristóteles, que, excluidas de la *pólis*, las mujeres deben ser sin embargo «gobernadas republicanamente» en el *oikos*, sino que lo que se usa es decir, con el extremista Pablo, que las féminas-fámulas deben ser forzadas, también en el *oikos*, a obedecer «en silencio, con toda sujeción».¹³

NOTAS

1. Exceptio parcialmente de esa crítica a William Simon y a Carol Pateman. He criticado los aspectos insuficientemente institucionales de la noción de libertad como no-dominación del filósofo Philip Pettit en María Julia Bertomeu y Antoni Domènech, «Algunas observaciones sobre método y

substancia normativa en el debate republicano» [prólogo al libro *Republicanism and democracia* (Bertomeu, De Francisco y Domènech, comps., Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, pp. 21-40)]. Y en *El Eclipse de la fraternidad* (pp. 70-71) he criticado al constitucionalista neorepublicano Cass Sun-

stein por su incapacidad para entender la raíz institucional clasista del programa de división de poderes de los federalistas norteamericanos.

2. En mi libro cuento cómo y por qué la distinción normativa entre lo «político» y lo «civil» fue introducida por Montesquieu; por qué la distinción de Montesquieu fue ignorada durante todo el siglo XVIII y, finalmente, por qué fue luego recuperada por el liberalismo doctrinario monárquico-constitucionalista del XIX.

3. De la misma época es su menos conocida carta a Ruge (del 9 de mayo de 1843): «Hombres, eso serían seres espirituales, hombres libres republicanos. Los filisteos [burgueses] no quieren ser ninguna de las dos cosas.» (MEW, vol. 1, p. 338.)

4. Eso no quiere decir, ni mucho menos, que de la «idea» leninista-guillermina del «capitalismo de Estado» se siguieran las posteriores monstruosidades estalinistas de la colectivización forzada y las matanzas masivas de campesinos (que se cobraron entre 1929 y 1933, y sólo en Ucrania, más víctimas que en toda Europa la primera guerra mundial, según el cálculo realizado por Robert Conquest en su clásico *The Harvest of Sorrow*, Londres, Pimlico, 1986). Las cosas son harto más complicadas, como puede aprenderse, entre otras, de la lectura del mejor análisis institucional global, hasta la fecha, de la compleja dinámica que llevó a la creación del Estado centralmente planificador totalitario soviético, el del economista Paul Gregory, que ha tenido acceso a los documentos desclasificados del Kremlin: *The Political Economy of Stalinism*, Cambridge, C.U. Press, 2004.

5. Quizá haya que recordar a los lectores más jóvenes (a quienes han enseñado que la socialdemocracia es política e históricamente coextensiva con el Estado de Bienestar) que las «políticas sociales» empezaron su larga carrera no como aliadas de la autoorganización de los trabajadores, del socialismo y de la democracia social, sino como su antídoto. No sólo en la autocrática Alemania Guillermina; también en la monárquico-parlamentaria Inglaterra victoriana. Uno de los pioneros británicos de las políticas sociales desplegadas desde «arriba», el gran político imperialista conservador Balfour, sostenía en 1890: «La legislación social no sólo ha de ser distinguida de la legislación socialista, sino que es su más directo antagonista y su más eficaz antídoto.» Sólo después de 1918 empezaron a aceptar los socialistas continentales y los laboristas británicos las «políticas sociales» desde arriba, y sólo después de 1918 todo el mundo empezó a aceptar —le gustara o no— que esas políticas eran factibles a gran escala.

6. Adolfo Gilly, *El cardenismo. Una utopía mexicana*, México, D.F., Cal y Arena, 1994, pp. 391-392.

7. Véase el comentario de Burton Bolloten en las pp. 85-86 de su monumental *La Guerra Civil española: Revolución y contrarrevolución*, Madrid, Alianza, 1989.

8. Creo que todos y todas las y los socialistas deberíamos prestar mucha atención al *Manifiesto para la renovación de la historia* que acaba de publicar el viejo y sabio Hobsbawm, apelando a «reconstruir el frente de la razón» y a tomar una cautelosa distancia, por simpáticos y bienintencionados políticamente que nos puedan parecer, respecto de los relativismos y las falsedades y exageraciones «políticamente correctas» procedentes de la academia postmoderna: «El relativismo ejerce atracción sobre la historia de los grupos identitarios. Por diferentes razones, la invención masiva de contraverdades históricas y de mitos, otras tantas tergiversaciones dictadas por la emoción, alcanzó una verdadera época de oro en los últimos treinta años. Algunos de esos mitos representan un peligro público —en países como India durante el gobierno hinduista, en Estados Unidos y en la Italia de Silvio Berlusconi, por no mencionar muchos otros nuevos nacionalismos, se acompañen o no de un acceso de integrismo religioso. De todos modos, si por un lado ese fenómeno dio lugar a mucho palabrerío y tonterías en los márgenes más lejanos de la historia de grupos particulares —nacionalistas, feministas, gays, negros y otros— por otro generó desarrollos históricos inéditos y sumamente interesantes en el campo de los estudios culturales, como el “boom de la memoria en los estudios históricos contemporáneos”, como lo llama Jay Winter. *Los Lugares de memoria*, obra coordinada por Pierre Nora, es un buen ejemplo.» (Puede verse el *Manifiesto* de Hobsbawm en www.rebelión.org, del 17 de diciembre de 2004.)

9. Peña se percató muy bien de cuán importante es para mí la diferencia entre la historia de las ideas (políticas) y la historia de los conceptos (políticos). La historia convencional de las ideas políticas suele ser tan mala —y tan plagada de anacronismos arbitrarios— porque vive de espaldas a la historia de los conceptos políticos. Una aportación fundamental a la historia de los conceptos políticos ha sido en los últimos años la investigación de Reinhart Koselleck y su equipo. Cfr. su monumental diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 6 volúmenes, Stuttgart, Klett-Cotta, 1998.

10. Para una interesante aplicación de la teoría cognitiva de las metáforas conceptuales al análisis político, cfr. George Lakoff, *Moral Politics*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1996, libro que cito varias veces en el *Eclipse*, y cuya última parte (la VI) con-

tiene una devastadora crítica, desde el punto de vista de la psicología cognitiva, de la filosofía política académica corriente.

11. La «historicidad» le sobreviene a esta metáfora conceptual por el hecho de que tanto el dominio de partida como el dominio-término están históricamente indexados.

12. 1 Pedro, 2, 16-18: «*Amad la fraternidad. Temed a Dios. Honrad al rey. Siervos, sed sujetos con todo temor a vuestros amos; no solamente a los buenos y humanos, sino también a los rigurosos*». (Cito, como siempre, según la traducción de don Cipriano de Valera.)

13. Pablo, *Tim.*, 2, 11.