

**EL CONCEPTO DE SOLIDARIDAD Y SU
MULTIPLICIDAD SEMÁNTICA. A LA MEMORIA
DE ANTONI DOMÈNECH**

**THE CONCEPT OF SOLIDARITY AND ITS
SEMANTIC MULTIPLICITY. IN MEMORY OF
ANTONI DOMÈNECH**

María Julia BERTOMEU*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de La Plata. República Argentina*

RESUMEN: El propósito de este trabajo es tomar prestado un aspecto (parcial) de la perspectiva metodológica koselleckiana para inquirir sobre algunos de los “estratos semánticos” contemporáneos que se articulan en la idea político-jurídico de solidaridad, y sondear si acaso el periodo de eclipse del concepto moderno de fraternidad –y del esplendor de la idea de solidaridad en el discurso político y social–, podrían ser considerados como un momento de “fractura entre el espacio de la experiencia y el horizonte de expectativa” en el sentido de las dos principales categorías de análisis de Koselleck. Para ello me propongo indagar en la siguiente cuestión: ¿sería posible pensar –con todas las cautelas y respetos (metodológicos) del caso– que entre los estratos semánticos propios del concepto de fraternidad se haya filtrado un intersticio -la solidaridad política - que en un principio fue compatible con el concepto republicano y democrático de fraternidad pero que luego –en su apogeo– acabó sustituyendo a la fraternidad republicana revolucionaria?

PALABRAS CLAVE: fraternidad, eclipse, solidaridad, estratos semánticos.

* María Julia Bertomeu: mjbertomeu@gmail.com

ABSTRACT: The purpose of this paper is to borrow a (partial) aspect of Koselleck's methodological perspective in order to (1) inquire into some of the contemporary semantic strata around the political and legal idea of solidarity; and (2) examine whether the period of the eclipse of the modern concept of fraternity (and the flourishing of the idea of solidarity in social and political discourse) could be interpreted as a moment of "fracture between the space of experience and the horizon of expectation", as these categories of analysis are used by Koselleck. My plan is to examine the following issue: whether it is plausible to think –with all the methodological caution and respect that the case requires –that among the semantic strata that belong to the concept of fraternity the notion of political solidarity has leaked through a gap, and whether this concept of political solidarity –which was initially compatible with the republican democratic concept of fraternity –at its height ended up replacing the revolutionary republican concept of fraternity.

KEYWORDS: fraternity, eclipse, solidarity, semantic strata.

1. Introducción

Mediante el uso de una elocuente metáfora sobre la historia de la tierra a través de sus diferentes estratos, Reinhart Koselleck logró iluminar el tema los estratos (*Schicht*) semánticos concentrados en los conceptos políticos normativos; abriendo así una ruta metodológica interesante –y por lo mismo polémica– para el análisis y la comprensión de tales conceptos fundamentales (*Grundbegriffe*) en lengua alemana. Su idea fue, brevemente, que los variados estratos semánticos provenientes de tiempos distintos (como capas geológicas) permanecen activos e interactúan en un mismo concepto histórico-político. Los conceptos fundamentales, a su vez, incluyen estratos profundos procedentes de significados pasados, así como también expectativas de futuro de diferente calado, nos dice Koselleck. Y uno de los méritos de su propuesta de historia conceptual –que nos interesa especialmente aquí– es que admite comparar los variados tiempos observables en el plano lingüístico con la marcha o la historia de los acontecimientos (*Ereignisgeschichte*).

La historia conceptual –según piensan los autores del *Lexikon*– se interesa por la posible convergencia entre un concepto y la historia; e incluye tanto el análisis de los múltiples significados de un concepto, como los diferentes conceptos que se utilizan para caracterizar a un mismo fenómeno. Cabe recordar, sin embargo, que de acuerdo con la muy sensata interpretación koselleckiana no todas las palabras son conceptos históricos, no todos los conceptos (históricos) son conceptos fundamentales y no cualquier experiencia produce historia (de los conceptos), sino sólo aquellas que logran engendrar una *fractura* entre el espacio

de la experiencia y el horizonte de expectativa futura, entendiéndolas –al espacio de experiencia y al horizonte de expectativa– como categorías históricas formales que sólo sirven para explicar la posibilidad de historias posibles, aunque no las historias mismas.¹ Cuando la experiencia del pasado y la expectativa de futuro ya no se corresponden, preciso es salvar ese bache para no obstruir el cauce de vidas y acciones; y la modernidad, según Koselleck, fue justamente ese tiempo nuevo en el que las expectativas frustradas se alejaron de todas las experiencias pasadas.²

Pues bien, me interesa indagar en la siguiente cuestión: ¿sería posible pensar –con todas las cautelas y respetos (metodológicos) del caso– que entre los estratos semánticos propios del concepto de fraternidad se haya filtrado un intersticio –la solidaridad política– que en un principio fue compatible con el concepto republicano y democrático de fraternidad pero que luego –en su apogeo– acabó sustituyendo a la fraternidad republicana revolucionaria?³

El propósito de este trabajo, entonces, es tomar prestado un aspecto (parcial) de la perspectiva metodológica koselleckiana para:

1. inquirir sobre algunos de los “estratos semánticos” contemporáneos que se articulan en la idea político-jurídico de solidaridad y

2. sondear si acaso el periodo de eclipse del concepto moderno de fraternidad –y del esplendor de la idea de solidaridad en el discurso político y social–, podrían ser considerados como un momento de “fractura entre el espacio de la experiencia y el horizonte de expectativa” en el sentido de las dos principales categorías de análisis de Koselleck.

¹ Koselleck caracteriza a la experiencia como un pasado-presente; son los acontecimientos pasados que pueden ser recordados, racionalizados y aplicados en conductas que se transmiten de generación en generación. La expectativa, en cambio, es un futuro-presente o el aún-no, entendida como la suma de las proyecciones presentes sobre lo que podría ocurrir, porque se desea, se teme, se padece o se proyecta.

² No pretendo juzgar la pertinencia de la concepción koselleckiana sobre la modernidad, ni evaluar tampoco las posibles objeciones a su enfoque metodológico sobre la historia de los conceptos políticos en lengua alemana. Me interesa indagar si la concepción contemporánea de la solidaridad política puede verse como una continuidad o como una ruptura con el concepto de fraternidad republicana democrática moderna, que recoge el *Lexikon*. Sobre la fractura entre el espacio de la experiencia y el horizonte de expectativa, Koselleck, (1993).

³ En un interesante artículo del año 2013, Gerardo Pisarello expuso una hipótesis similar, también bajo la influencia de la doctrina de la fraternidad desarrollada por Domènech, pero desde un punto de vista del constitucionalismo contemporáneo. Se trata de un artículo muy interesante e informado del que también me he nutrido.

2. La solidaridad en algunos de sus estratos semánticos contemporáneos

En su opúsculo *Solidarité* del año 1896, el efímero primer ministro socialista francés Léon Bourgeois –uno de los fundadores del solidarismo–, nos decía lo siguiente sobre los usos de la solidaridad, ese concepto político emergente a finales del XIX:⁴

El término solidaridad está presente hoy en día por doquier, tanto en discursos como en escritos políticos. Al comienzo la palabra se usó como una simple variante de la fraternidad, el tercer término de la divisa republicana. Pero a medida que lo reemplazaba, el sentido que le adjudicaron tanto escritores, como oradores y la opinión pública fue tornándose parcial, menos profundo y más estrecho. ¿Es sólo un vocablo?, ¿se trata de una palabra nueva? ¿O simplemente de un capricho del lenguaje? ¿Sería correcto decir que la palabra enuncia una nueva idea que conlleva una evolución del pensamiento global? (...) es como si las propias sílabas (de solidaridad) trajeran la solución para todos los problemas (Bourgeois, 1896, 6-7).

Pues bien, la cita advierte sobre la ubicuidad de la solidaridad en discursos y escritos políticos en la época de la redacción del opúsculo;⁵ presenta a la solidaridad como una síntesis compleja de significados particulares, como un vocablo cuasi imprescindible y mágico de cuyo poder transformador Bourgeois se permite dudar. La cita de Bourgeois es un testimonio valioso para nuestra hipótesis de la mutación de una idea, que comienza con una *variación* y culmina con un *reemplazo* del término fraternidad por el de solidaridad. Y en este reemplazo, nos dice el autor, el término perdió profundidad y

⁴ Para la historia del concepto de solidaridad en Francia recomiendo el trabajo de Herrera (Carlos, 2013, 66). Según Herrera, “el origen etimológico de la palabra solidaridad proviene de una deformación de *solidum*, por el cual los jurisconsultos romanos se referían a la obligación que nacía entre distintos deudores de un todo (...) El concepto de solidaridad se desplegará con mayor ambición en tiempos de construcción de un orden democrático, en particular como fundamento material de la Tercera República francesa, bajo la pluma científica de Émile Durkheim (...) y poco después, de Alfred Fouillée y la inspiración –más directamente política– de Léon Bourgeois”. Para la historia del concepto de solidaridad en el XIX europeo es importante también el texto de Marie-Claude (2007).

⁵ No tiene importancia menor que Bourgeois dude sobre si se trata de un término, una palabra, un vocablo o una nueva idea; aunque obviamente no tuviera noticia de las discusiones contemporáneas sobre la historia de las ideas y de los conceptos.

amplitud, aunque sus propias *silabas* se propusieran como la solución para todos los problemas sociales.⁶

Bourgeois hizo un interesante repaso de los distintos significados que –en su momento– estaban activos en el concepto, pero procedían de doctrinas socio-políticas del pasado.⁷ Nos dejó dicho que

... los partidarios de posiciones diversas dentro del horizonte político y filosófico reivindican la palabra, y cada uno de ellos la vincula con diferentes doctrinas del pasado. Para los socialistas cristianos significa la aplicación de los principios evangélicos; para algunos economistas implica la armonía económica. Para ciertos filósofos es la ley “bio-sociológica del mundo”, para otros es “la ley del acuerdo o del entendimiento”, o “de la unión para la vida”, mientras que los positivistas lo reducen a una sola expresión, el “altruismo”. Sin embargo, todos confluyen en un pensamiento fundamental: entre todos los individuos existe un lazo necesario de solidaridad; y el estudio estricto de las causas, condiciones y límites de esta solidaridad proporciona la medida de los derechos y deberes de cada uno hacia los demás, y de todos hacia uno, y hace posible garantizar las conclusiones científicas y morales del problema social (Bourgeois, 1896,14).

El texto habla de usos superpuestos e históricamente confluyentes que reclaman fuentes pasadas diversas, aunque todas presentes en un momento (europeo) de finales del XIX; introduce una nueva acepción de la solidaridad ligada a deberes (aun cuando no necesariamente exigibles en términos de obligaciones); y observa que la solidaridad entendida como un lazo social se juzgó imprescindible en esa precisa circunstancia –especialmente en Francia–,

⁶ Del reemplazo del concepto de fraternidad por el de solidaridad, y muy especialmente de la original hipótesis de Antoni Domènech sobre el “eclipse” de la fraternidad, me ocuparé en el punto 3.

⁷ El apretado texto de Bourgeois expone de manera precisa, aunque no exenta de dificultades –entre otras la comisión de una falacia naturalista por aceptar las consecuencias normativas de un dato biológico sobre la supuesta lucha por la existencia–, tanto su propia lectura sobre la evolución de las ideas políticas y sociales de la solidaridad; como una doctrina científica (natural) y una doctrina práctica de la solidaridad; para concluir con una propuesta (normativa) cuasi contractual de la solidaridad, fundada en una deuda de los hombres con la asociación humana, con un capital construido por generaciones anteriores. Mi referencia a Bourgeois se limita a su reconstrucción evolutiva de la idea de solidaridad, aunque preciso es reconocer el mérito y la actualidad de algunas de sus ideas, por ejemplo, que cada generación es usufructuaria de un legado cultural, económico y social –bien común–, del cual se derivan derechos y deberes.

como un modo de garantizar respuestas científico-morales para el “problema social”.

Sobre la preocupación del momento por el “problema social”, recordemos que unos años antes Alfred Menger publicó un libro interesante (y por eso mismo polémico) sobre *El derecho al producto íntegro del trabajo en su desarrollo histórico*, en el que preguntaba inquisitivamente si la “cuestión social” era una cuestión de estómago, de reorganización económica, de educación, si se trataba de un tema estético o moral; y respondía de manera contundente –y explícitamente enfrentado a Marx y Engels– que para el socialismo la cuestión social era principalmente un tema jurídico⁸; la transformación de las reivindicaciones en leyes, y muy especialmente leyes que sortearan la incompatibilidad entre el derecho patrimonial (del momento) y el derecho a la existencia, el derecho al trabajo y el derecho al producto íntegro del trabajo; que –en su opinión– eran las reivindicaciones que debían ser urgentemente atendidas con leyes sociales especiales.⁹

Pues bien, se afirma con frecuencia –Bourgeois entre ellos– que el concepto político de solidaridad es el heredero del también político concepto fraternidad. Claro está que para evaluar la pertinencia de tal hipótesis es preciso aclarar qué se entiende por ambos conceptos de fraternidad y solidaridad; y muy especialmente en qué momento y por qué causas se produce el desplazamiento o eclipse del concepto de fraternidad y el esplendor de la solidaridad.

⁸ Menger formuló una elaboración jurídica del socialismo, que “contribuiría a facilitar la realización, por procedimientos pacíficos, de las modificaciones indispensables de nuestra organización jurídica”. En la Alemania de Weimar, estos programas se conocieron con el nombre de “derecho social” o las leyes obreras. Así, la idea de transformación jurídica se vehiculará en la socialdemocracia alemana de Weimar, a través de la categoría de “derecho social”. En América, y específicamente en Argentina, “la reivindicación de lo jurídico encarna también la estrategia reformista del socialismo argentino, en donde, como dice Herrera (2001), esta problemática se desarrolla bajo la denominación de “nuevo derecho” o “derecho obrero». Como expondremos brevemente en el Excurso final, ese “socialismo jurídico reformista” tuvo también sus diferencias importantes, que incluso podrían considerarse como distintos estratos dentro de un concepto normativo naciente.

⁹ Fue Menger un conspicuo representante del socialismo jurídico alemán y europeo en general. Del otro lado del Océano, los socialistas argentinos Alfredo Palacios y Carlos Sánchez Viamonte defendieron también un nuevo derecho laboral socialista frente a los “optimistas” del derecho liberal.

3. Sobre el eclipse de la fraternidad republicana

Expresamente –y a modo de homenaje al gran pensador republicano reciente y tempranamente fallecido– este apartado lleva (en forma parcial) el nombre del valiosísimo libro de Antoni Domènech de 2004.¹⁰

En lo que sigue glosaré algunas de sus principales tesis, que han nutrido mis investigaciones desde hace ya dos décadas.

i) A diferencia del concepto de la libertad y de la igualdad republicanas, el de fraternidad es una “metáfora conceptual”.¹¹

ii) Fraternidad significaba (cuando se acuñó la divisa en 1790) la universalización de la libertad republicana y de la reciprocidad en esa libertad que es la igualdad republicana.

iii) Pero la fraternidad republicana revolucionaria se eclipsó por dos motivos: Primero, porque la sociedad civil pos-napoleónica dio una apariencia de libertad e igualdad civiles, de libertad e igualdad, esto es, independientes de las bases materiales (la propiedad): de ahí salió la libertad “liberal” en el siglo XIX. Segundo, porque, después del fracaso de la II República francesa de 1848 –la llamada República “fraternal”–, los socialistas políticos, legítimos herederos del legado del republicanismo democrático tradicional, consideraron con buenas razones que, en la era de la industrialización, no era ya viable el viejo programa democrático-fraternal revolucionario de una sociedad civil fundada en la universalización de la libertad republicana por la vía de universalizar la propiedad privada (Domènech, 2013b).

¹⁰ Deseo advertir –tomando prestadas palabras de Descartes cuando amonestaba a los “discípulos-intérpretes” –que no pretendo aferrarme a doctrina ajena ni encontrar –en sus textos– soluciones para problemas de los cuales no habla y en los cuales acaso no pensó nunca.

¹¹ Una metáfora conceptual, dice Domènech (2013), tiene un propósito cognitivo que es entender un ámbito de la realidad más o menos desconocido, remoto o abstracto a partir de un dominio que nos resulta más conocido o familiar (concreto). Toda metáfora, entonces, tiene un dominio de partida (fuente) y un ámbito de llegada (meta) u objetivo. Ahora bien, su tesis es, para decirlo brevemente, que las distintas metáforas de la fraternidad forman parte de un amplio abanico de metáforas que conectan bidireccionalmente el ámbito privado de la familia con el ámbito público de la sociedad civil o política, y que incluso expresiones metafóricas que vinculan en la misma dirección estos dos dominios (por ejemplo, la vida familiar y la vida política) pueden arraigar en metáforas conceptuales totalmente distintas. ¿Por qué? Pues porque la categorización de esos dominios está indexada cultural (vinculada a distintas experiencias de clase) e históricamente.

i) En los tempranos 80 del pasado siglo, el lingüista chomskiano George Lakoff y el filósofo Mark Johnson publicaron el interesante texto *Metaphors We Live By* que, en cierto modo, produjo una ruptura con la idea de la metáfora entendida como una “anomalía semántica”, sólo no anómala cuando se usa en su propio ámbito, el lenguaje poético y creativo; pero sin relevancia para el espacio de la cognición. Ambos autores (aunque no los únicos, pero aquí no viene al caso) se percataron del uso rutinario de las metáforas en el lenguaje cotidiano y, también, de que su uso informa sobre el modo en que se organiza la mente humana. La hipótesis principal del texto fue que no sólo describimos, sino que también comprendemos un concepto desconocido o abstracto, a partir de otro concepto que pertenece a un dominio más conocido o familiar, como lo es el ejemplo que utilizan reiteradamente los autores: recurrir a la metáfora de la guerra para caracterizar una disputa argumentativa (Lakoff-Johnson, 1980, 4).

Pues bien, nutriéndose parcialmente de tal polémica de la lingüística contemporánea, y de sus consecuencias para el ámbito político normativo, Domènech nos legó una original idea de la fraternidad revolucionaria francesa como metáfora cognitiva:

Las expresiones metafóricas que contienen la palabra fraternidad vinculan obviamente el ámbito privado del *oikos* o la *domus*, y el ámbito público de la *koinonía políté*, de la *res pública*, de la sociedad civil o política (Domènech, 2003,16).¹²

Por cierto, hay una diferencia abismal entre utilizar la metáfora de la fraternidad a partir de una concepción del *oikos o domus* (entendido como un ámbito privado sub-civil con jerarquías naturales entre el propietario y los desposeídos), para explicar las relaciones de subordinación y obediencia en la esfera civil y política; y utilizar la metáfora de la fraternidad como consigna democrático revolucionaria. Como dice Domènech:

el punto decisivo de la fraternidad democrática jacobina, lo que la convierte en una innovación política radical respecto de la entera tradición republicana (incluso de la democrática) es su reticencia a aceptar la habitual distinción entre la “ley civil” y la “ley de familia”. Por lo mismo

¹² Sobre el concepto de fraternidad como metáfora, véase también el interesante trabajo de Muñoz-Dardé (1999). La autora reconoce la tensión ínsita en la metáfora de la fraternidad, por pretender aunar el ámbito de la hermandad en la familia con el de las relaciones de parigualdad entre ciudadanos en la esfera pública.

que “fraternidad” quiere decir universalización de la libertad/igualdad republicana, quiere decir también: allanamiento de todas las barreras de clase derivadas de la división de la vida social en propietarios y desposeídos. Lo que implica: una redistribución tal de la propiedad que asegure el “derecho a la existencia” (Domènech, 2004, 87)¹³

La universalización de la libertad republicana, entonces, significó en la Francia revolucionaria que los que habitaban la esfera sub-civil –aquellos que, con una frase feliz y poco conocida Kant identificó como “los que están por debajo de la esfera del contrato”, porque no son sujetos por propio derecho”–, ingresaran hermanados en la lucha por los propios derechos a una sociedad civil de libres e iguales recíprocamente, entendiendo por tal la garantía universal del “derecho a existir”¹⁴ sin pedir permiso a otros.

Entonces –y esta tesis es fundamental para la interpretación domenechiana– no hay sólo una sino distintas metáforas conceptuales –incluso opuestas en su diseño cognitivo y político– que se expresan con la palabra fraternidad. Domènech siempre fue muy generoso al sugerir ejemplos históricos –los conceptos normativos están históricamente indexados nos dejó dicho una y otra vez–, y esta generosidad nos aclaró la abierta oposición entre la metáfora de la fraternidad revolucionaria francesa y la de la fraternidad cristiana. En la Primera *Carta* de Pedro, por ejemplo, y en el marco de un exhorto al sometimiento de los “hermanos” a toda autoridad humana, “tal como lo quiere el señor”, Pedro aconseja la fraternidad y, en el mismo texto, incita a los siervos a obedecer a los patronos (buenos y malos), porque es una gracia soportar el sufrimiento debido a una injusticia; y a las mujeres a soportar dócilmente las órdenes de sus maridos. Es en semejante trama conceptual que Pedro habla de la fraternidad cristiana,

¹³ Me he ocupado en otro trabajo del uso –y de la crítica feminista a tal uso–, del concepto de fraternidad en relación con las mujeres. Véase: Bertomeu (2012). Agradezco a Concha Rolán haberme sugerido incluir esta referencia. Si bien no conozco a fondo la interesante discusión feminista sobre la sororidad como remedo de la fraternidad; me he nutrido en este punto –desde hace muchos años– de conversaciones y textos de mi colega y gran amiga Alejandra Ciriza (Mendoza, Argentina). Ambas compartimos nuestra admiración por Nancy Fraser y por Ellen Maiksins Wood, en lo que hace a nuestra –incluyo a Fraser y a Wood– desconfianza por la propensión a la fragmentación de la lucha política inherente a la actual coyuntura del capitalismo global. Para decirlo con palabras de Ellen, “en el volvernos hacia adentro, concentrándonos en nuestras propias opresiones locales y particulares”. Ciriza (2007). Maiksins Wood (2000).

¹⁴ Al tratar el concepto de solidaridad, me referiré al interesante rescate de la idea de “derecho a la existencia” por parte de Anton Menger en su olvidado texto de 1891.

y también de sus conceptos funcionalmente equivalentes: la misericordia y la humildad:

“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”

Por cierto, exhortar a amos y siervos a unirse fraternalmente en el temor a Dios; a los siervos a sujetarse a sus amos, y a las mujeres a ser dóciles ante la autoridad de los maridos, es precisamente lo opuesto al contexto conceptual en el que se gestó la fraternidad republicana revolucionaria: contexto que incluye como inseparables compañeras de viaje a la libertad y la igualdad entendidas justamente como ausencia de toda dominación arbitraria (sub-civil, civil y política); como unión fraternal de los libres e iguales. Todo ello en las antípodas de la fraternidad cristiana, asociada con la humilde y temerosa sujeción a reyes, maridos, amos y dioses.

ii) Entonces, si atendemos al concepto político republicano de la fraternidad, preciso es pensarlo en el contexto conceptual e histórico en el que se gestó. Dicha interpretación contextualizada, a su vez, nos permitirá entender cuándo y por qué se eclipsó la fraternidad política revolucionaria, y por qué tal eclipse coincidió con el auge del concepto político de solidaridad, entendida como un simple coto ante lo que se suponía el “individualismo” de la libertad y la igualdad.

Hemos dicho antes que en 1790 –según la tesis de Domènech con la que acuerdo– fraternidad significaba la universalización de la libertad republicana y de la reciprocidad en esa libertad, que es la igualdad republicana. Expresado de manera muy concisa: para la tradición republicana revolucionaria francesa –y para toda la tradición republicana europea en general (democrática o no democrática) –la libertad es lo opuesto a la esclavitud y, por tanto, a la dominación (arbitraria) real o potencial. Sólo es libre quien no depende de otro particular para vivir, es decir, quien goza de una existencia social autónoma garantizada, esto es, si tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien, sin tener que pedir cotidianamente permiso a otros.

Este concepto de libertad, además, supone que todos gozan (por igual) de un núcleo de derechos constitutivos que nadie puede arrebatarse, ni puede él

mismo alienar a voluntad porque se trata de derechos inalienables, como la libertad. Y la igualdad –entendida como la reciprocidad en la libertad– supone entonces que todos son portadores de esos mismos derechos inalienables, y son libres en un sentido preciso del término: son *sui iuris* porque no dependen de otros para vivir, no están arbitrariamente dominados o también, que tienen garantizado su derecho a la existencia.

Es en este contexto conceptual –y no en otro– en el que se entiende la unión fraternal de los *alieni iuris* (los que no son sujetos de derecho) y, por eso mismo, emergen en la sociedad civil de los *sui iuris* (propietarios), exigiendo a la República (y a sus mandatarios) el reconocimiento por igual del derecho a la libertad. Es así que el declive de la fraternidad, y el derrumbe de la igual libertad de todos entendida en términos de la garantía del derecho a la existencia, van de consuno. Cuando el liberalismo del XIX acuñó el afamado concepto de libertad negativa, entendido como una interferencia real y actual (y no potencial con lo que se excluye toda amenaza de dominación), y el de la igualdad como un requisito legal formal de “igualdad de oportunidades ante la ley”, indiferente ante las desigualdades materiales entre poseedores y desposeídos; el camino estaba expedito para que comenzara a circular un concepto político de solidaridad separado de su conexión causal con la fraternidad revolucionaria y, por eso mismo, con la libertad (inalienable) entendida como la capacidad de ser sujeto por derecho propio (Metz, 1999, 193 ss.).

iii) Por último, y para concluir con este apartado, recordemos que una buena parte del olvido de la tradición democrática republicana antigua, y especialmente del carácter emancipatorio del valor político de la fraternidad, es un producto del triunfo del liberalismo en la primera mitad del siglo XIX. Entre otras cosas, porque sus parientes cercanas y compañeras de lucha –la libertad y la igualdad–, ya no parecían estar necesitadas de su compañía, luego de haber sido depreciadas mediante intentos relativamente exitosos por convertirlas en premisas básicas de una concepción liberal de democracia que cristalizó en el primer tercio del XIX, y que es compatible con todo tipo de subordinación civil. El liberalismo decimonónico logró depotenciar el carácter revolucionario de la tríada, a fuerza de pergeñar un concepto de libertad –la desafortunadamente famosa libertad negativa de los modernos de Benjamin Constant, luego popularizada por I. Berlin –entendida como ausencia de interferencia (real y actual pero no disposicional) compatible con todo tipo de dominación arbitraria. El olvido se debe, también, a que esta tradición escindió el potente vínculo trazado por el republicanismismo histórico entre libertad e igualdad –en esta tradición, la

igualdad no competía con la libertad sino que era, justamente, “la reciprocidad en la libertad” –imponiendo así un modo de entender a la igualdad como un anodino concepto de “igualdad de oportunidades” o “de carreras abiertas” para todos, y olvidando así de manera consciente que ambas– la libertad y por esa misma razón también la igualdad– son incompatibles con la dependencia civil o política que soportan quienes carecen de todo tipo de propiedad personal.¹⁵

4. ...¿Y solidaridad?¹⁶

Hemos dicho ya –siguiendo justamente la periodización propuesta por Domènech–, que en los tiempos en que Bourgeois escribió el Panfleto y Menger su texto, los finales del XIX, se eclipsaba la fraternidad política hija de la Revolución Francesa, al mismo tiempo que en Francia –y casi vicariamente en Alemania, Inglaterra y en nuestra América– nacía una filosofía social que comenzaba a moldear un concepto de solidaridad para una Europa políticamente convulsionada, con un capitalismo, desigualdad y pobreza crecientes y alarmantes.¹⁷

Ahora bien, los procesos de cambio conceptual –especialmente de aquellos conceptos que despuntan su trayectoria en un momento de “fractura entre el espacio de la experiencia y el horizonte de expectativa” en el sentido koselleckiano –, transitan etapas diversas –históricamente indexadas y geográficamente disímiles–.¹⁸ Incluso –

¹⁵ Agradezco a Julio César Guanche un comentario aclaratorio sobre la necesidad de no olvidar la capacidad de renovación que tuvo el liberalismo luego de la Primera Guerra y de la Gran Depresión –un liberalismo preocupado por la cuestión social– cosa que explicaría parcialmente la posición de Diguit e incluso de Durkheim, ambos socialistas.

¹⁶ Un texto de Domènech de 1993 lleva por título: *...y fraternidad*. También a modo de homenaje me he permitido nombrar este nuevo apartado de un modo similar, pero para introducir –entre signos de pregunta– el concepto de solidaridad.

¹⁷ Sobre este punto véase Stjerno (2004). La solidaridad, heredera depotenciada y tibia sucesora de la fraternidad revolucionaria, no es un concepto fundamental en la *Geschichtliche Grundbegriffe* y sí lo es la fraternidad (*Brüderlichkeit*). El diccionario traza la historia conceptual de la fraternidad, desde los orígenes en la cristiandad, entendida como una forma de ligazón de las relaciones entre las comunidades sacerdotales; su posterior desacralización en la Edad Media (lazos sociales propios de las comunidades de artesanos, aprendices, comerciantes). La expansión del concepto siempre estuvo asociada a la idea de cohesión social o comunidad, religiosa en un primer momento y políticamente revolucionaria en el periodo de la revolución francesa. Véase Schieder (1972).

¹⁸ Sobre la indexación histórica y la localización geográfica (europea-occidental) del concepto de solidaridad: Metz (1999). La tesis de Metz –que apoya con datos y textos lo ocurrido en Francia, Gran Bretaña y Alemania– es que la solidaridad es un término que nace para lograr consensos en tiempos de crisis, cosa que la ubica geográfica e históricamente en la Francia de

como en su momento dijo Koselleck–, sucede con frecuencia que conservando un mismo soporte léxico –como acontece, por ejemplo, con palabras como democracia, libertad, igualdad– se produce un cambio conceptual que obedece a un proceso social y político, que está en la raíz de una determinada fase de la historia conceptual. Con la libertad, la igualdad y la democracia ocurrió, sin duda, que un mismo soporte léxico estuvo (y está) presente a través de los cambios conceptuales resultantes de fenómenos sociales y políticos muy diversos. Con el concepto de solidaridad –salvo algunas pocas excepciones– también se creyó necesario cambiar el soporte léxico de la fraternidad por el de solidaridad, además del contenido conceptual. Fue necesario que perdiera toda conexión con un concepto de fraternidad heredero de grandes revoluciones democráticas, que puso en cuestión a la gran propiedad privada que desposeía a la mayoría, al trabajo asalariado, los privilegios y la desigualdad económica y social. Como hemos dicho antes –con palabras de Domènech– la fraternidad significó la universalización de la libertad e igualdad republicanas y, por eso mismo, la eliminación de barreras y privilegios derivados de una vida social fracturada por la división entre propietarios y desposeídos.

Pues bien, el concepto político de solidaridad –a diferencia del de solidaridad entre personas–, siempre se piensa inserto en un contexto conceptual que necesariamente incluye una determinada “estructura institucional” dentro de la cual –y en consideración de cuestiones relativas a bienes sociales y no simplemente particulares–, son necesarias acciones (o leyes) solidarias e instituciones (públicas y también privadas) que atiendan las penurias de otros grupos vulnerados o vulnerables.

Sin embargo, ¿es legítimo afirmar que cuando la palabra solidaridad política reemplaza a la fraternidad republicana revolucionaria, el concepto pierde su radicalidad emancipatoria, entendiéndolo por tal radicalidad los intentos de eliminar –y no simplemente de aminorar– las trabas que impiden la igual libertad de todos, entendida esta libertad como el efectivo goce de una libertad no arbitrariamente dominada?

Dijimos antes que no sólo hay uno sino varios conceptos de solidaridad política, que es la que nos ocupa. Para comenzar con un ejemplo significativo, las pocas veces que Marx utilizó la palabra solidaridad, lo hizo como un equivalente conceptual del de fraternidad y en un sentido emancipatorio, con

la Tercera República, y especialmente en Bourgeois a su entender el representante del ala izquierda del liberalismo político francés de la época.

un alcance universal que incluía la lucha fraternal de los sempiternos *alieni iuris*, en este caso los proletarios de todos los países a quienes exhortaba a unirse solidariamente como hermanos. Así, por ejemplo, en 1864, en el “Manifiesto Inaugural” de la AIT, Marx utilizó como consigna política al concepto de solidaridad –de acción y de derrota– entre los “hijos del trabajo”, algunos de los cuales huyeron desesperados a la república allende del océano, mientras la derrota de sus “hermanos” del continente llevó al abatimiento en las filas de la clase obrera inglesa; y otros, los más activos hasta entonces, fueron seducidos por el halago temporal de un trabajo más abundante y de salarios más elevados, y se convirtieron así en “esquiroles políticos”. Y sobre este punto concluía Marx que si bien no hubo completa solidaridad de acción entre la clase obrera de la Gran Bretaña y la del continente, hubo –en todo caso– solidaridad en la derrota. (Marx, 1864).

Este concepto de solidaridad, completamente afín al de la fraternidad revolucionaria –incluso por el uso de las metáforas familiares como hijos y hermanos (solidarios e insolidarios)–, fue uno de los estratos semánticos que a finales del XIX convergían en torno a una palabra que lentamente se transformó en uno de los conceptos político-normativos ubicuos en el lenguaje político europeo del momento. Recordemos que incluso años más tarde (1872) cuando pronunció un discurso en el Congreso de los trabajadores celebrado en Amsterdam en 1872, Marx consagró a la solidaridad como el principio fundamental de la Internacional:

Ciudadanos, pensemos en el principio fundamental de la Internacional: la solidaridad. Lograremos la gran meta que nos proponemos si establecemos sobre bases firmes entre los trabajadores de todos los países este principio vivificante. La revolución debe ser solidaria, y encontramos un gran ejemplo de ello en la Comuna de París, que ha caído porque en todos los grandes centros, en Berlín, Madrid, etc., no se ha levantado simultáneamente un gran movimiento revolucionario a tono con el nivel superior de la lucha del proletariado parisino (<https://www.marxists.org/espanol/>).

Es este, sin duda, un concepto de solidaridad de clase –la clase de los “hijos del trabajo” que exigen a los señores de la tierra y los señores del dinero poder vivir sin tener que pedir permiso–. Y es un ideal de emancipación de y para los *alieni iuris* que bajo distintos nombres pueblan y poblaron la tierra, que se eclipsó junto con la fraternidad, y dio lugar a un concepto de solidaridad entendido como un coto a un supuesto “individualismo de la libertad y de la

igualdad”. No se trataba ya de la conquista del poder político por parte de la clase obrera, sino de impedir que la dominación ciega ejercida por las leyes de la oferta y la demanda –el contenido de la Economía política burguesa, según Marx–, impidiera la concordia social e incluso contribuyera a la pacificación de la sociedad. Como dejó dicho Domènech en su texto de 2004 –a propósito de este periodo de eclipse de la fraternidad republicana, al que calificó inteligentemente con el nombre de un “contratejido institucional de autodefensa dentro del orden social vigente–:

No fueron arietes para derribar la fortaleza capitalista o promesas de reconstrucción de la sociedad toda que contuvieran en germen la estructura social sucesora del capitalismo. Eran valiosas y a veces eficaces y hasta poderosas organizaciones de autodefensa de la clase social –la de los trabajadores industriales y especialmente industriales–. Pero constituir un contratejido institucional de autodefensa dentro del orden social vigente no es lo mismo que encarnar la promesa de un orden social nuevo y alternativo (Domènech, 2004, 222).¹⁹

A ese contra-tejido institucional de autodefensa pertenecen varias de las importantes “leyes sociales” que a comienzos del XX buscaron –y parcialmente lograron– una “solidaridad” incluso sin socialismo –para expresarlo con palabras de Paolo Grossi, el gran historiador del derecho europeo–. Se lograron novedades jurídicas importantes, pero dentro del universo burgués y sin pretender verdaderas soluciones socialistas. Ejemplo de tales leyes para enfrentar “problemas sociales urgentes” –incorporadas en Europa incluso por estados absolutistas como la Alemania de Bismarck– fueron las de accidentes y seguridad del trabajo, de regulación de la jornada laboral para mujeres y niños, seguros por invalidez y formas de regular las negociaciones entre empleadores y empleados.

¹⁹ En palabras de Polanyi, se trata de un proceso de “doble movimiento”: el contra-movimiento protector –las leyes sociales ancladas en la solidaridad– tendientes a contrarrestar los efectos desastrosos de una economía del *laissez faire*. Nancy Fraser (213) resume ejemplarmente la posición de Polanyi: “En la primera mitad del siglo XX, los enfrentamientos sociales que rodearon la crisis formaron lo que Polanyi denominó un “movimiento doble”. En su opinión, los partidos políticos y los movimientos sociales se coligaron a un lado o al otro de una línea divisoria simple. De un lado, se situaron las fuerzas políticas y los intereses comerciales que defendían la liberalización de los mercados y la ampliación de la mercantilización; del otro, un frente de amplia base e interclasista, que incluía obreros urbanos y terratenientes, socialistas y conservadores, que buscaba “proteger a la sociedad” de los estragos del mercado”. Agrazco la referencia a Polanyi, sugerida por Julio Martínez Cava.

Para concluir este apartado: el cambio conceptual y léxico del tercer término de la tríada revolucionaria francesa (la palabra y el concepto de solidaridad por la palabra y el concepto de fraternidad) fue un fenómeno paralelo al del cambio conceptual –pero no léxico– de los términos libertad e igualdad. Así se explica que –y a pesar de los usos muy distintos del concepto político de solidaridad– por lo general se lo entienda como una forma de rendir tributo –aunque sea simplemente verbal– a un ideal de comportamiento no individualista, ni competitivo ni excluyente; atribuyendo entonces estas últimas características a sus compañeras de ruta: la libertad y la igualdad.²⁰

Ahora bien, en la tríada revolucionaria francesa los conceptos de “libertad, igualdad y fraternidad” se consideraron siempre complementarios. Para la tradición republicana democrática histórica, la libertad siempre fue lo opuesto de la dominación y de la interferencia arbitraria por parte de los poderes públicos y privados; la igualdad era la reciprocidad en esa libertad no dominada –igual libertad para todos– y la fraternidad no era otra cosa que el hermanamiento de quienes no eran igualmente libres en sus luchas por la conquista de esa libertad.

Sin embargo, ocurrió

i) que Benjamin Constant, el liberal tenaz crítico del jacobinismo (y posteriormente I. Berlin) acuñó la problemática distinción entre “libertad positiva” y “libertad negativa”, y la distinción derivada de ésta entre “derechos negativos” (a no ser interferidos) y derechos positivos (a ser asistidos);

ii) que la igualdad se entendió como una presumida “igualdad de oportunidades” abiertas para todos, incluso para quienes no tienen una existencia social autónoma garantizada, esto es, que no tienen algún tipo de propiedad que les permita subsistir bien sin tener que pedir cotidianamente permiso a otros;

iii) y que la solidaridad política tuvo que venir en auxilio –con leyes sociales– para tratar de integrar a los grupos particulares de explotados y dominados por el ya triunfante orden social capitalista, pero sin pretender eliminar las raíces de la dominación arbitraria por parte de los poderes públicos y privados.

La distinción antes esbozada entre una “solidaridad fraternal radical revolucionaria”, como la de Marx; y una “solidaridad moderada” –para utilizar una expresión feliz de Steinvorth–, o una “solidaridad sin socialismo”, parafraseando a Grossi; da cuenta, al menos, de dos estratos semánticos presentes

²⁰ Sobre este punto, véase el interesante artículo de Steinvorth, (1999, 29 ss.).

en el concepto de solidaridad; y también da cuenta de que el triunfo de un concepto “moderado” de solidaridad –el solidarismo jurídico e incluso el Estado de bienestar en la segunda mitad del XX–, que podrían explicarse en términos de una *fractura* entre el espacio de la experiencia y el horizonte de expectativa futura koselleckianos. En cierto sentido podríamos concluir, con Koselleck, que el concepto de solidaridad política es un concepto “fundamental”, porque se volvió imprescindible e irremplazable en la cultura política occidental de fines del XIX y principios del XX, y, asimismo, porque conecta y sintetiza de manera harto compleja varios significados diferentes (Koselleck, 2003)²¹.

5. Excurso: Solidaridad: Una discusión de finales del XIX en Argentina

Paolo Grossi ha dicho, con acierto, que el así llamado “socialismo jurídico” no fue propiamente una escuela, sino un movimiento formado por personas de culturas (políticas) diferentes, cuyo objetivo común era promover la solidaridad, en el interior del edificio burgués, pero sin pretensiones de derribarlo, cuanto más modificarlo. Tal fue el caso de Menger, a su entender, quien bregó por realizar las rectificaciones necesarias en el edificio legal defectuoso, uno de cuyos mayores problemas era el carácter general y abstracto de un derecho que sólo beneficia a los ricos.²²

Dijimos también que una parte importante del solidarismo, con o sin socialismo, pretendía lograr cambios en la distribución de la riqueza sin tocar la propiedad de los medios de producción, e incluso en algunos casos usando como herramienta al derecho (civil) burgués, con mayores o menores enmiendas.

Ahora bien, en las filas de ese movimiento solidarista político-jurídico, también hubo intersticios (semánticos) que conservaban la memoria del republicanismo democrático histórico en el que se gestó la fraternidad; incluso en situaciones sociales y políticas distintas. Así podrían leerse algunos textos

²¹ Adoptamos la traducción de algunos textos de Koselleck de Blanco Rivero (2012).

²² Recordemos que, en 1887, Engels y Kautsky publicaron en *Die Neue Zeit* un artículo crítico sobre el socialista jurídico Menger –el jurista austríaco experto en derecho procesal–, respondiendo, a su vez, a su feroz crítica a Marx y el socialismo alemán. En efecto, Menger criticó a Marx porque ninguna crítica a las instituciones existentes está justificada mientras no se haya mostrado suficientemente la posibilidad de un estado mejor: las naciones jamás se decidirán a una experiencia social profunda, si no se ha construido antes una doctrina del Estado socialista con datos tomados de la experiencias (Menger, 1944, 117).

rioplatenses de finales del XIX y principios del XX, y muy especialmente el editorial del primer número del diario socialista *La Vanguardia* –en abril de 1894–, cuando Juan B. Justo –Director del Diario, fundador del Partido Socialista Argentino y de la cooperativa el Hogar Obrero–, se expresaba sobre la solidaridad en los siguientes términos:

Suprimida toda solidaridad de sentimientos e intereses entre los patrones y los trabajadores, éstos que antes disfrutaban con cierta libertad de los medios de vida que ofrece el país, tienen ahora que someterse a la dura ley del salario, si no quieren morir de hambre. El trabajador despojado de toda otra cosa no puede ofrecer en cambio de los medios de subsistencia que necesita, más mercancía que su fuerza de trabajo, y esa fuerza de trabajo es comprada, como cualquier cosa, por el capitalista al más bajo precio posible y en la cantidad que le conviene. La existencia de la población trabajadora viene a depender de leyes idénticas a las que rigen la producción y el cambio de una mercadería cualquiera, la lana o las vacas, por ejemplo. Como en el mercado de los cambios el valor natural de una mercancía cualquiera es señalado por su precio de costo, el valor natural de la fuerza de trabajo consiste en los medios de vida necesarios para producir esa fuerza. Es decir, el jornalero no recibe como recompensa el producto de su trabajo, ni el valor equivalente, sino la parte que le es estrictamente necesaria para mantenerse, para seguir sirviendo como animal de carga. Todo lo demás se lo apropia el capitalista, cuya ocupación principal es la de gastar ese exceso de bienes de una manera más o menos antisocial (Justo, 1894).²³

Hay varias cosas interesantes en esta extensa cita. En primer lugar:

i) que la solidaridad sólo es posible, cuando todos “disfrutan con libertad de los medios de vida que ofrece el país”, cosa que no ocurre cuando la gran mayoría tiene que someterse a la dura ley del salario (y a la venta de su fuerza de trabajo). No hay solidaridad, entonces, entre patrones y trabajadores porque no hay intereses o sentimientos comunes.

²³ El texto citado es continuación de algunas reflexiones de Justo sobre las transformaciones operadas en la República Argentina a finales del XIX. El trabajador despojado y la dura ley del salario son una consecuencia de la pérdida de la propiedad común y del latifundio, de que las carreteras reemplazan al ferrocarril, los grandes puertos suprimen el cabotaje, entre otras muchas causas.

ii) que la libertad compatible con la solidaridad supone que todos tienen asegurados los medios de subsistencia, sin tener que venderse como un animal de carga en el mercado.

iii) que entre el trabajador “animal de carga”, y el capitalista que se apropia de casi la totalidad del producto de su trabajo para gastar en exceso de bienes; entre ellos no hay solidaridad posible.

En la propuesta de Justo, la solidaridad es “la cooperación libre –y no la cooperación forzada capitalista– para la acción”; es el ámbito en el que los proletarios adquieren derechos y contraen obligaciones entre sí, entre iguales que no están sujetos a la relación extorsiva de un salario. En ella actúa la clase trabajadora como consumidora, empleadora y productora: como dueña de los medios de producción. (Justo, 1932, 49-50) Esta idea de solidaridad –por decirlo con Koselleck– se despliega aún dentro del marco conceptual al que pertenece la fraternidad republicana revolucionaria: en primer lugar porque asocia la libertad con algún tipo de propiedad –propiedad común, pequeñas chacras, talleres, trapiches –que garantice la existencia; y en segundo lugar, porque se mueve en un marco conceptual republicano –el propio de la fraternidad revolucionaria moderna– para el cual el trabajo asalariado es incompatible con la libertad. El antagonismo entre patrones y trabajadores, en esta perspectiva, consiste en que los primeros se adueñan privadamente de los medios de vida necesarios para la subsistencia, con lo cual los trabajadores –sin medios de trabajo y que viven de un salario–, no tienen otra posibilidad que vender su fuerza de trabajo y enajenar, así, una parte de su libertad que pasa a depender de la voluntad arbitraria del patrón.

Pues bien, como ha dicho Koselleck, sólo cuando un término o idea se carga de connotaciones particulares diversas se convierte en un concepto (Koselleck, 1993, 117). Veamos entonces otras connotaciones particulares y diversas de la palabra solidaridad devenida en concepto:

Cuando en 1911 León Diguít visitó Argentina invitado para dictar una serie de conferencias en la Facultad de Derecho de Buenos Aires, expuso ante una élite profesional mayoritariamente conservadora su teoría de la solidaridad social y de la función social de la propiedad.²⁴ En ese momento se pusieron de manifiesto las diversas connotaciones del concepto de solidaridad social, entre ellas la de interdependencia, según Diguít. Si bien nuestro objetivo no es la solidaridad

²⁴ Sobre la visita de Diguít a la Argentina, recomiendo el ilustrativo texto de Herrera (2014).

social (ni tampoco personal) sino jurídico-política, el nombre de solidaridad social, para Diguít, no deja de tener claras connotaciones político-jurídicas. De hecho, su principal objetivo era, en ese momento, difundir su más tarde famosa noción jurídica de propiedad social.²⁵

La tesis principal de Diguít sobre la solidaridad, estuvo en las antípodas de la que había expuesto Justo en el diario *La Vanguardia* unos años antes. Y lo estaba en un punto que considero decisivo para este nuevo estrato semántico de la solidaridad naciente, y que habría de imperar luego. Mientras Justo habló de la solidaridad (fraternidad) como incompatible entre patrones y trabajadores; Diguít se empeñaba en formular una solidaridad o una interrelación –que es su soporte léxico preferido–, anclada en las necesidades comunes entre los hombres y en la división del trabajo (los hombres tienen aptitudes y necesidades diferentes). La solidaridad producto de la división social del trabajo– en palabras de Diguít pero en clave durkheimiana– supone entonces la cooperación.

Pues bien, este estrato semántico nuevo en el concepto de solidaridad supone dos afirmaciones incompatibles con la fraternidad republicana, y que triunfan a costa de su destierro definitivo: i) que es posible la cooperación solidaria entre los que tienen la riqueza y quienes no la tienen (entre propietarios y proletarios) y ii) que el nuevo derecho obrero –y muy especialmente la reducción de la jornada de trabajo– nada tiene que ver con la lucha de clases, ni con proteger al trabajador frente el capitalista que lo explota. Se trata simplemente –con un argumento utilitarista y contrario a los derechos subjetivos– de resguardar el valor social que representa de la vida humana, y de ningún modo de proteger al trabajador contra el empresario. Como bien señala Herrera: “No por nada el periódico socialista *La Vanguardia* criticó a Diguít por ignorar –aunque en realidad le reprochaba más bien silenciar su doctrina ante una conservadora Facultad de Derecho– que la moderna lucha de clases conducía a una armonía, y no se la podía contraponer a la interdependencia, como aquel pretendía” (Herrera, 2014, 170).

Este concepto pragmático-utilitarista del concepto de solidaridad –que considera al trabajo como una relación cooperación y dependencia mutuas, haciendo abstracción de la diferencia de intereses entre los propietarios de los medios de producción y los desposeídos que sólo pueden vender la fuerza de

²⁵ Las conferencias fueron publicadas en París unos meses después y en la segunda edición de 1920, en cuyo prólogo Diguít decía, entre otras cosas, que la propiedad capitalista, y especialmente la propiedad real, adquiriría paulatinamente en los tiempos modernos una función social. Diguít (1920).

trabajo y, por tanto, dependen de los primeros- se impuso en el lenguaje político cuando se eclipsó el concepto republicano de igual libertad entendido como capacidad de poder vivir sin depender de otros.

El estrato semántico triunfante de la solidaridad –ese contra-tejido que tuvo conquistas jurídicas importantísimas en la historia reciente, la más cercana de ellas la creación del hoy desafortunadamente asediado y contrahecho Estado de Bienestar– todavía impera como un concepto político recortado del momento político y social en el que tuvo origen. Aunque, como todo concepto político-social valedero a largo plazo, se ha convertido en deficitario respecto a la historia social reciente.²⁶

La apelación a la solidaridad en el discurso –y en las prácticas políticas propias del actual capitalismo financiero feroz– no hace otra cosa que frustrar las expectativas sedimentadas en el concepto, en parte porque ha perdido la riqueza semántica de los comienzos. Recobrar su riqueza semántica supondría, también, recuperar las raíces democráticas del republicanismo histórico para el pensamiento político normativo.

6. Conclusión

Este trabajo pretendió responder a una cuestión que siempre me inquietó: ¿por qué dos conceptos normativos distintos, ambos modernos, aunque no estrictamente contemporáneos –la fraternidad y la solidaridad–, finalmente fueron considerados sinónimos, incluso luego de que la solidaridad reemplazara a la fraternidad como soporte léxico y conceptual? Mi hipótesis es que cuando el liberalismo del XIX acuñó el afamado concepto de libertad negativa, entendido como una interferencia real y actual (y no potencial, con lo que se excluye toda amenaza de dominación), y el de la igualdad como un requisito legal formal de “igualdad de oportunidades ante la ley”, indiferente ante las desigualdades materiales entre poseedores y desposeídos; el camino estaba expedito para que comenzara a circular un concepto político de solidaridad separado de su conexión causal con la fraternidad revolucionaria y, por eso mismo, con la libertad (inalienable) entendida como la capacidad de ser sujeto por derecho propio.

²⁶ Obviamente existen otros desplazamientos semánticos del concepto de solidaridad, uno de los cuales consistió en privatizar la solidaridad transformándola en una cuestión de beneficencia, entendida como un (falso) sustituto de la solidaridad política, esa lucha por reivindicaciones de derechos y leyes sociales que acabamos de describir.

El desplazamiento –léxico y conceptual– del concepto de fraternidad por el de solidaridad, entonces, tuvo que ver, entre otras cosas con: 1) cambios conceptuales de los otros conceptos clave con los que se asociaba la fraternidad –aquello que Koselleck denomina el contexto conceptual–, en este caso con los conceptos de libertad e igualdad que, aun conservando el mismo soporte léxico, variaron de manera definitiva su significado conceptual; y 2) con el contexto político en el que se gestó el desplazamiento, a fines del XIX y principios del XX, y que hemos intentado ejemplificar mediante el “socialismo jurídico” de Menger, el socialismo de Juan B. Justo o el de Diguít; siguiendo la elocuente idea de Koselleck, de que sólo cuando un término o idea se carga de connotaciones particulares diversas se convierte en un concepto. Finalmente concluimos que el estrato semántico nuevo (y triunfante) en el concepto de solidaridad, incluye dos afirmaciones que son incompatibles con la fraternidad republicana, a saber: i) que es posible la cooperación solidaria entre los que tienen la riqueza y quienes no la tienen (entre propietarios y proletarios) y ii) que el nuevo derecho obrero –y muy especialmente la reducción de la jornada de trabajo– nada tiene que ver con la lucha de clases, ni con proteger al trabajador frente el capitalista que lo explota. Probablemente estemos asistiendo hoy a un nuevo eclipse conceptual: al eclipse del concepto de solidaridad encarnado en el nuevo derecho obrero, ese contratejido institucional que logró conquistas sociales importantes, entre ellas el Estado de Bienestar.

Descansa, querido compañero.

Agradecimientos

Agradezco muy especialmente a mis colegas, amigas y amigos de Barcelona, todos ellos buenos conocedores de la obra de Toni Domènech. A María Victoria Costa (William and Mary), Fabiana Erazun (Universidad del Comahue, Argentina), Aylin Torres Santana (Ecuador), Julio César Guanche (Ecuador), a Concha Roldán (Madrid) y a mi hermana. Todos ellos también son, parcialmente, hacedores de este homenaje.

Bibliografía

- BAYERTZ, KURT (1999). *Solidarity*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- BERTOMEU, MARÍA JULIA (2012). “Fraternidad y mujeres. Un ensayo de historia conceptual”. *Estudios de Filosofía*, Vol. 46.
- BLAIS, MARIE-CLAUDE (2007). *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris: Gallimard.
- BLANCO RIVERO, JOSÉ (2012). “La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, *Sattelzeit*, temporalidad e histórica”. *Politeia*, Vol. 49, 35.
- BOURGEOIS, LÉON (1896). *Solidarité*. Gallica.bnf.fr/Bibliothèque nationale de France. Consultado en enero de 2018.
- BRUNNER, OTTO, CONZE, WERNER, KOSELLECK, REINHART (1972-1987). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- CIRIZA, ALEJANDRA (2007). “Apuntes para una crítica feminista de los atolladeros de género”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 8/9, pp. 23-41. www.cricyt.edu.ar/estudios.
- DIGUIT, LÉON (1920). *Les transformations générales du droit privé depuis le Code Napoléon*. Versión castellana: Diguit, Léon (1921) *Las transformaciones generales del Derecho Privado después del Código de Napoleón*, Madrid: Francisco Beltrán.
- DOMÈNECH, ANTONI (1993) “...y fraternidad”. *Isegoria*, Vol. 7, pp. 49-78.
- (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.
- (2013). “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo revolucionario”. *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 46, pp. 14-23.
- (2013b). Entrevistador Carlos Suárez. “Entrevista política a Antoni Domènech”. <http://www.sinpermiso.info/textos/entrevista-politica-a-antoni-domnech>.

- FRASER, NANCY (2013). "Triple movimiento". *New Left Review*, Vol. 81, pp. 125-130.
- HERRERA, CARLOS MIGUEL (2001). "Socialismo Jurídico y Reformismo político en Carlos Sánchez Viamonte". *Revista de Estudios Políticos*, Vol. 113, pp. 295-324.
- (2013). "El concepto de solidaridad y sus problemas político-constitucionales. Una perspectiva iusfilosófica". *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 46, p. 63.
- (2014). "León Diguít en Buenos Aires: sociabilidad y política en la recepción de una teoría jurídica". *Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, Vol. 8, pp. 147-177.
- JUSTO, JUAN B. (1894). "Editorial" del primer número del diario socialista *La Vanguardia*. [https://es.wikipedia.org/wiki/La_Vanguardia_\(peri%C3%B3dico_de_Argentina\)#/media/File:aVanguardia.Numer1.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/La_Vanguardia_(peri%C3%B3dico_de_Argentina)#/media/File:aVanguardia.Numer1.jpg). Consultado en febrero de 2018.
- (1932). *Discursos y escritos políticos*, Buenos Aires: W.M. Jackson.
- KOSELLECK, REINHART (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- (2004). "Historia de los conceptos y conceptos de historia". Versión castellana de Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (edit). *Historia de los conceptos. Ayer*, Vol. 53/1.
- LAKOFF, G. Y JOHNSON, M. (1980). *Metaphors We Live By*, Cambridge: Cambridge U.P.
- MARX, KARL (1872). "Información periodística del discurso pronunciado en un Mitin celebrado en Ámsterdam el 8 de septiembre de 1872". <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/ecdh72s.htm>. Consultado en febrero 2018.
- MENGER, ANTON (1944). *El derecho al producto íntegro del trabajo en su desarrollo histórico*, Buenos Aires: Americalee.
- METZ, KARL (1999). "Solidarity and History. Institutions and social concepts of solidarity in 19th Century Western Europa", en Bayertz (1999).
- MUÑOZ-DARDÉ, VERONIQUE (1999). "Fraternity and Justice", en Bayertz (1999).
- MEIKSINS WOOD, ELLEN (2000). "Trabajo, clase y estado en el capitalismo global", OSAL Vol.1.
- PALACIOS, ALFREDO (1929). *El nuevo Derecho*, Buenos Aires: Claridad.
- PISARELLO, GERARDO (2013). "Solidaridad e insolidaridad en el Constitucionalismo contemporáneo: elementos para una aproximación", *Revista de Estudios Sociales*, Vol. 46, pp. 86-97.
- SCHIEDER, WOLFGANG (1972). "Brüderlichkeit". En Brunner, Conze (eds.), Vol. 1, pp. 552-581.

- SEBASTIÁN, J.F. Y ONCINA, F. (2009). “Un texto fundacional de Reinhart Koselleck”. *Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana*. En Koselleck, “Dossier”, *Anthropos*, pp. 92-105.
- STEINVORTH, ULRICH (1999). “The concept and the possibilities of solidarity”, en Bayerertz (1999).
- STERNO, STEINER (2004). *Solidarity in Europa. The History of an Idea*, Cambridge: Cambridge U.P.

Recibido: 28/01/2018

Aceptado: 1/03/2018



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

