

Fraternidad, liberalismo y socialismo para el siglo XXI: un enfoque desde la teoría política

Alicia García Ruiz
Universidad Carlos III de Madrid (UC3M)*

Recibido: 01/07/2021
Aceptado: 15/07/2021

Resumen: En este trabajo se propone cruzar dos miradas políticas, una desde el liberalismo político y otra desde el pensamiento socialdemócrata, con el fin de proporcionar líneas de renovación conceptual y acción política que ambas corrientes, tras el diagnóstico de su crisis actual, pueden y deben afrontar para poder contribuir de modo conjunto a una reconstrucción de la vida democrática en el mundo postpandémico. Se propone que tal tarea puede realizarse sobre el terreno común de una política fraternalista.

Palabras clave: Liberalismo, socialismo, fraternidad, igualdad, libertad.

Fraternity, Liberalism and Socialism for the 21st Century: an approach from Political Theory.

Abstract: In this paper we propose to cross two political views, one from political liberalism and the other from social democratic thought, in order to provide lines of conceptual renewal and political action that both currents, after the diagnosis of their current crisis, can face in order to contribute jointly to a reconstruction of democratic life in the post-pandemic world. It is proposed that such a task can be accomplished on the common ground of a fraternalist politics.

Keywords: Liberalism, socialism, fraternity, equality, liberty.

Sumario: 1. Introducción: una herencia emancipatoria en tensión. 2. Fraternidad desde una perspectiva liberal compleja (I). 3. Fraternidad desde una perspectiva socialdemócrata renovada (II). 4. Bibliografía.

* alicgarc@hum.uc3m.es

1. Introducción

Pocas veces la reactivación de un concepto de la teoría política coincide de modo más certero con una época en la que es plenamente necesario nutrirse de la experiencia histórica acumulada en su interior. Este es el caso de la noción de fraternidad, el tercero de los pilares de la tríada revolucionaria francesa y aquel cuya interpretación histórica siempre ha sido más difícil de establecer. La razón de este rasgo elusivo en un concepto al que incluso se ha intentado rebautizar a cuenta de sus supuestos excesos o manifiestas insuficiencias (como solidaridad, en el primer caso, como sororidad en el segundo) estriba probablemente en el hecho de situarse a medio camino entre la ética y la política. Nunca ha sido fácil contestar a la pregunta sobre si la fraternidad es un valor moral o un valor político. Nuestra respuesta desde el enfoque adoptado en este trabajo es que constituye ambas cosas y no deben ser concebidas como excluyentes: la fraternidad es tanto un valor ético de carácter relacional como un valor político de carácter reivindicativo.

Si en décadas pasadas tuvo cierto sentido un escrúpulo de origen liberal acerca de si se puede considerar un principio público una determinada virtud cívica parece claro que, conforme han ido avanzando los años con el estallido de diversas crisis económicas y el crecimiento desorbitado de la desigualdad social, el planteamiento de la necesidad de establecer unas bases éticas para la organización de la cosa pública que incluyan la promoción de unas determinadas virtudes ciudadanas está tomando más fuerza que nunca por sobrados motivos, no sólo de convicción sino de prudencia política dada la gran conflictividad social que se adivina en el horizonte inmediato. La fraternidad es, pues, el gran término, el valor cívico, que está retornando al tablero de juego de los conceptos políticos, si bien esta vez no lo hace bajo la sospecha de ser un difuso sentimiento o un valor de benevolencia con carácter privado sino como lo que es: un valor público que ha de ser institucionalizado mediante su correspondiente traducción a un programa político viable. Puede y debe, en consecuencia, haber programas políticos fraternales que combatan las periódicas reapariciones de la vieja dualidad del Antiguo Régimen entre ciudadanos activos y pasivos, garantizando la ciudadanía plena mediante un sistema de derechos efectivos concebidos desde una perspectiva sensible a la percepción de las capacidades para realizarlos. La perspectiva axiológica de la fraternidad es el marco en el que tal programa político habría de ser concebido.

Para sustentar esta afirmación recurriremos a recordar el valor histórico-político de este concepto en el marco de la mencionada tríada revolucionaria, y lo haremos de la mano de E. Balibar y su proposición conceptual de un término que aúne las nociones de libertad e igualdad en una misma proposición, aquel que denomina igualibertad («egaliberté»). Como es sabido, Balibar señala que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano inaugura un espacio simbólico sobre el que se alza el imaginario político moderno posterior a la misma, descansando la totalidad de su arquitectura conceptual jurídico-política sobre el primer artículo en el que se afirma que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en cuanto a sus derechos». Balibar enfatiza este artículo de la Declaración con un objetivo muy específico: combatir las interpretaciones que han tendido a poner el acento sobre cada una de las nociones en juego, esto es, libertad e igualdad, como si fueran excluyentes. Arremete de este modo contra determinadas corrientes del pensamiento liberal que entienden la libertad como algo desgajado de la reivindicación igualitaria, entendiendo que tanto la una como la otra no pueden ser experimentadas en la vida política histórica y material de modo independiente: las extensiones prácticas de una y otra son, por tanto, iguales en términos políticos.

El objetivo fundamental de esta operación es evitar una forzosa elección sesgada entre las dos, subrayando la relación de coimplicación que ambas mantienen en el contexto social práctico donde la Declaración ha de actualizarse en cada época. No hay, en síntesis, políticas de la libertad a secas frente a políticas igualitarias que puedan desentenderse de la libertad. Es un contrasentido. La proposición de la «egaliberté» que lanza Balibar constituye así un neologismo que viene a poner nombre al entrelazamiento histórico ineludible entre ambas condiciones de la vida pública: el espíritu de la Declaración descansa sobre la figura de ciudadanos libres e iguales, que no pueden ser lo uno ni lo otro de manera separada. Importa señalar que la figura del ciudadano que se invoca no es la de un ciudadano entendido como contrapuesto al ser humano en cualquiera de las formulaciones de un supuesto estado natural, sino como una identidad entre ambos: hombre y ciudadano coinciden porque el vínculo político es consustancial entre los dos. El hombre no pasa a ser ciudadano por ninguna condición concedida o que deba adquirir, lo que aquí hay expresado es «un derecho universal a la política» (Balibar, 2017, p. 101), esto es, a la condición ciudadana. Es en este punto donde, entonces, se plantea la pregunta por el tipo de vínculo que se institucionaliza entre esos ciudadanos, la interrogación por la forma de socialización que lo establece. Aquí es donde entra en juego la fraternidad. Balibar señala que si bien «la ecuación de la libertad y de la igualdad es indispensable para la refundación moderna, subjetiva, del derecho» no basta para «garantizar su estabilidad institucional. Se requiere *una mediación* que adopta las formas bien de la *fraternidad* (de la comunidad) o bien de la *propiedad* (del comercio)» (Balibar, 2017, p.107) Un exceso de la comunidad absorbida por la forma Estado puede degenerar en nacionalismo, mientras que una socialización exclusivamente regida por el comercio disuelve la capacidad misma de vincularse. La única manera de retener la capacidad de mediación de la fraternidad como elemento que tercia entre la libertad y la igualdad sin caer en unas relaciones sociales colectivizantes en exceso es, a juicio de Balibar, concebir libertad e igualdad como «expresiones del ser comunitario de los hombres, de las instituciones en las cuales la comunidad persigue su propia realización» (Balibar, 2017, p.108). En otras palabras, la «formación de una comunidad libre de individuos que luchan juntos contra las desigualdades sociales» (Balibar, 2017, p. 112). Conceptos de libertad e igualdad no solo formales expresados en términos de derechos sino también sustanciales, expresados en términos de condiciones materiales de vida.

Como se puede apreciar, este objetivo de una comunidad libre de individuos que cooperan para combatir las desigualdades que ponen en peligro la cohesión social sólo puede ser conseguido si se atiende a tensiones dinámicas entre todos los términos mencionados, de modo que fuerza a un replanteamiento desde la línea del liberalismo y desde la línea del socialismo, en la medida en que ambas tradiciones han de reemprender una conceptualización del vínculo entre los seres humanos como algo más allá de la mera voluntad, como una realidad ontológica que define el carácter intrínsecamente relacional del ser humano, como justamente han señalado las filosofías del cuidado, que podrían interpretarse como la condición de un programa político fraternal, condición previa y más allá de la formalización de todo vínculo político, una reflexión prepolítica y metapolítica (García Ruiz, 2016). La temible pandemia que padecemos fuerza a repensar estas dimensiones de fraternidad desde el punto de vista de la teoría política, en la medida en que se ha puesto de manifiesto más que nunca la interdependencia y el rumbo suicida del individualismo posesivo, por su abstracción respecto a la realidad humana. Acometamos, por tanto, una breve descripción de los movimientos de renovación que se establecen en estas tradiciones de pensamiento. La tarea no puede ser más históricamente urgente.

2. Fraternidad desde una perspectiva liberal compleja (I)

Uno de los retos históricos más ineludibles a los que se enfrenta el liberalismo del siglo XXI, como ha sostenido recientemente un teórico liberal tan destacado como Timothy Garton Ash en un artículo reciente, «The future of Liberalism» es una reformulación profunda del mismo en clave igualitaria (o si se prefiere, de combate contra la desigualdad), propósito que sólo puede ser emprendido tomando una perspectiva solidaria o fraternalista de las relaciones sociales. Garton Ash participa de este modo en una corriente contemporánea de pensamiento liberal en la que la idea de libertad se considera indisolublemente unida a un programa político de provisión de capacidades para ejercerla de hecho y en el que las instituciones públicas deben comprometerse en esta tarea que compete al corazón mismo del liberalismo, en tanto garantes y custodios de derechos fundamentales. En este liberalismo solidario e igualitarista no sólo la redistribución sino la predistribución son objeto de preocupación y participación del ciudadano liberal, que lejos de ser un agente económico puramente racional y egoísta es concebido antes que nada y sobre todo como un ciudadano comprometido con una sociedad justa, esto es, con la participación en la lucha por la máxima virtud cívica, la justicia, y el combate contra el vicio más destructivo de la vida pública, la tolerancia de la injusticia, tal como en su día propusieron pensadores liberales tan notables y de amplia sensibilidad hacia la cuestión social como John Rawls y Judith Shklar, respectivamente. En esta línea, libros muy recientes como el de W. Edmunson, *John Rawls: Reticent Socialist* o el de G. Gatta *Rethinking Liberalism for the 21st Century: The Skeptical Radicalism of J. Shklar*, permiten leer el valor del liberalismo político de estos autores desde una perspectiva izquierdista que ni siquiera ellos mismos no se atribuían. Si los dos libros anteriores son interesantes y sintomáticos en este sentido, el último libro de H. Rosenblatt, *The Lost History of Liberalism*, es crucial. Nos habla de una *historia perdida* del liberalismo, colocando con potente erudición histórica acentos fundamentales en la línea de interpretación del liberalismo que venimos describiendo.

La interrogación principal que Shklar efectúa al ciudadano contemporáneo que se autoconsidera como liberal es tan sencilla como aplastante: ¿Puede y debe un liberal político comprometerse profundamente con la sociedad en la que habita? Su respuesta es rotundamente afirmativa en función de la primacía (de fuerte raigambre ciceroniana) que concede a la condición misma de ser un ciudadano. Para ello, efectúa una enérgica defensa del concepto de libertad positiva que va mucho más allá de la acostumbrada interpretación de la libertad, esto es, como mera reivindicación de no injerencia en la vida de los ciudadanos. Por el contrario, el concepto de libertad cívica de Shklar implica precisamente lo opuesto: ahondar en la condición civil de los derechos, lo cual pasa por una consideración profunda de la obligación política, muy lejana de la caricatura del individualismo posesivo aislado de su contexto y autosuficiente. Lo más sugerente del liberalismo de Shklar para la coyuntura histórica actual es sin duda que esta consideración está afinada en la clave de una filosofía de lo común acompañada de la caracterización de un temperamento liberal acorde con el compromiso político inherente a esta concepción. Derechos y deberes están indisolublemente unidos en su pensamiento, de tal manera que no encontramos en ella la reivindicación tan escorada hacia un individualismo corrosivo que suele aparecer en muchas versiones más incívicas del liberalismo, sino un delicado entramado que liga los derechos de los individuos al marco normativo donde éstos se ejercen y adquieren su sentido, esto es, un marco común de obligaciones y dones mutuos.

Esta poderosa dimensión moral es la razón por la que Shklar defiende de un modo tan enérgico la necesidad de ir más allá de un concepto estrictamente negativo de libertad como no interferencia a un concepto de libertad positiva, que permita la extensión práctica

de los derechos civiles a todos los miembros de la sociedad. En este punto es extremadamente crítica con el trazado que de la libertad negativa hace Isaiah Berlin y sus seguidores «la espantosa forma en la que la dibuja Berlin» (Shklar, 2021, p.39) porque este paso de compromiso cívico no está presente. Entendámonos bien, no se trata de que rechace la noción de libertad negativa sino de que la considera incompleta, puesto que la concibe como inseparable de la libertad positiva y demanda por tanto una concepción que las articule correctamente. La sustentación de esta postura es extremadamente potente, ya que no elige la vindicación un punto de vista normativo abstracto sino histórico, fiel a su habitual modo de razonar, basado en los males mostrados por la experiencia política de gobiernos abusivos, que a su juicio son fundamentalmente dos: el miedo y la crueldad arbitraria. Para ello invoca el gran pecado original de Estados Unidos que fue la esclavitud. Shklar argumenta que en Estados Unidos la libertad toma la forma de los derechos debido a su pasado esclavista. Distingue así entre la «libertad de los amos» y «la libertad de los esclavos». El concepto de libertad que aquí sostiene Shklar es el de una «libertad expresada en derechos y cualquiera que los reclame sabe que la libertad existe como contrapunto de la esclavitud» (Shklar, 2021, p. 41). Como relata Shklar, los esclavistas norteamericanos consideraban justos sus derechos absolutos sobre la población negra y desde luego se preocupaban en extremos por su libertad de expresión o por su propio derecho a no ser interferidos en el ejercicio de sus libertades de propietarios. Pero el uso principal que hacían de su libertad, como señala la pensadora, era esclavizar a otros seres humanos. Por eso, cuando, gracias a una teoría de los derechos que combina las dos libertades, la positiva (que Shklar interpreta como la que inspiró a los antiesclavistas) y la negativa, que se hizo extensiva a toda la población y no sólo a una parte de ella, los amos dejaron de tener el monopolio de la libertad negativa y se produjo una redistribución de la misma, de modo que ni más ni menos que «se vieron obligados a vivir a la altura de los compromisos públicos que profesaban y las leyes que de hecho habían apoyado cuando éstas se aplicaban sólo a sí mismos» (Shklar, 2021, p.42).

La libertad negativa no es el máximo elemento de la vida ciudadana sino sólo una pre-condición (Shklar, 2021, p.44) «para otras cosas» abiertas por el horizonte plenamente político de la libertad positiva, esto es, un tipo de libertad que implica la liberación de los demás. Y no sólo eso: es la libertad que, a su juicio, inspira la genuina lucha liberal contra la opresión y el fomento de la figura de «ciudadanos activos en un Estado activo» (Shklar, 2021, p.171) más allá de una mera afirmación de derechos que empiezan y terminan en la figura de un individuo elevado a figura absoluta, es decir, carente de vínculos. Como afirma Shklar: «El derecho en sí no es el único ejercicio de mi libertad negativa sino también una reivindicación contra aquellos que me oprimirían a mí y a otros. Demanda una acción para constreñir a los opresores y lo hace porque oprimir a los demás está mal. Sin embargo, la ley que demanda semejante acción es en sí misma una expresión de libertad positiva en el sentido de que es inmoral quedarse sentado sin hacer nada cuando a nuestro alrededor se abusa de un ser humano. Si no actuamos para reivindicar la libertad negativa de todos, nuestra conciencia se revolverá» (Shklar, 2021, p.45)

Fundamentando así la prioridad jerárquica de la libertad positiva en la arquitectura cívica liberal, Shklar está en condiciones de ofrecer un retrato, como hemos comentado, de ese temperamento liberal que busca en el ciudadano, caracterizado por un intenso compromiso político contra la opresión de toda especie y que podríamos situar sin grandes problemas en una perspectiva fraternalista. Para ello acude a la figura del filósofo liberal T.H. Green (1836-1882) fundador de lo que se conoció como «nuevo liberalismo» y que defendió la concepción de un Estado activo en la protección de las libertades democráticas

a través del combate contra la desigualdad de oportunidades y la pobreza con el que los liberales no sólo podrían sino deberían colaborar. Green y sus compañeros «fueron liberales profundamente comprometidos con la protección de la libertad política de los ciudadanos pero su principal objetivo era hacerlo de tal modo que resultara compatible con la creciente acción del Estado para proteger a las clases trabajadoras contra la explotación y la pobreza» (Shklar, 2021, p.165) El objetivo de este Estado precursor de una cierta idea de socialdemocracia no es el de adoctrinar sino el de estar a la altura de sus principios políticos democráticos.

Para ello ha de garantizar un marco de educación ciudadana que anime a los ciudadanos a recibir una educación, facilite la existencia de tejido cooperativo y que, en definitiva, contribuya al florecimiento del ideal ciceroniano de un «buen carácter cívico» entendiendo por tal uno que «contribuya al bien común» (Shklar, 2021, p.166). Esta original relación del nuevo liberalismo con el Estado en el esquema de Green incluía la demanda de inspecciones fabriles para prevenir abusos y crueldad, pero también de educación orientada a garantizar la igualdad de oportunidades (lo que hoy denominamos «nivelación del terreno de juego») y una lucha activa contra la pobreza. En síntesis, nos encontramos ante una concepción inequívocamente liberal pero no antiestatalista, que concibe al Estado como un instrumento de redistribución con el que los ciudadanos liberales entablan una relación de compromiso cooperativo. Se trata de un verdadero ethos democrático en el que la noción de obligación cívica presente no es la de la simple obediencia sino la de una obligación social sentida hacia los otros ciudadanos, lo cual incluye el combate contra la primera instancia de opresión, esto es, la privación material y cultural que produce la pobreza. Esta fuerte implicación con la vida en común no excluye en modo alguno la idea del libre mercado, pero sí subraya la necesidad de corregir el individualismo extremo en que a su juicio había degenerado el liberalismo económico que invitaba a los ciudadanos a vivir su existencia política como lisa y llanamente seres egoístas. Desde el punto de vista de Green y sus compañeros, el Estado también debía promover que las personas comprendieran que tenían obligaciones hacia el resto de sus conciudadanos. Por todas estas razones no es ninguna excentricidad, sino más bien lo contrario, imaginar el carácter fraternalista que puede y debe tomar una reformulación actual de un liberalismo político a la altura de su época, que haga uso de su compleja y plural tradición para sacar lo mejor de sí en este convulso presente que atravesamos

3. Fraternidad desde una perspectiva socialdemócrata renovada (II)

Llegados a este punto, en el que hemos esbozado la corriente de renovación del pensamiento político liberal en una clave fraternalista, resulta forzosamente necesario dar cuenta de si es posible una reformulación similar por la parte del pensamiento socialdemócrata. Hay pocas voces más adecuadas para emprender esta empresa como la del filósofo alemán Axel Honneth en su excelente libro «La idea del socialismo: una tentativa de actualización» (2017). Se da la feliz circunstancia, además, de que, en relación con lo expuesto en el apartado anterior, Honneth es un inteligente lector del valor renovador de Shklar para la tradición liberal, habiendo argumentado con perspicacia cómo Shklar es una liberal igualitarista. Honneth expone sólidamente la honda preocupación que muestra Shklar en su obra «American Citizenship» (1991) por las capacidades materiales de los ciudadanos desfavorecidos para ejercer sus derechos cívicos. A su juicio en Shklar encontramos una sensibilidad socialdemócrata (Honneth, 2014, pp. 247-261), partidaria de una forma de economía republicana regulada desde el Estado del Bienestar, en la que si bien la pensadora no especifica el grado de intervención

estatal que tiene en mente, sin lugar a dudas lo contempla como deseable. No es poco en una liberal como Shklar y desde luego la interpretación de Honneth es bastante certera.

Tal como hemos visto en la vertiente liberal, el proyecto de renovación socialista que acomete Honneth para el siglo XXI posee una evidente veta fraternalista que lo atraviesa desde diversos puntos de entrada. A su juicio, el diagnóstico repetido durante el último cuarto del siglo XX de una profunda crisis del socialismo era en lo básico correcto al poner de manifiesto la necesidad de una renovación del pensamiento socialista pero erróneo en dar por terminada la posibilidad de abrir vías alternativas al actual estado desbocado del capitalismo. Teniendo en cuenta que hasta el propio Fukuyama en una entrevista de 2018 proponía la necesidad de un retorno del paradigma redistributivo de la mano del mejor socialismo, la apuesta renovadora de Honneth no deja de ganar valor en los últimos años.

La idea fundamental de Honneth es la de colocar el socialismo del siglo XXI en un nuevo marco teórico que le permita, por un lado, vincularse a la propia tradición emancipatoria de la Revolución Francesa de la que partió y, por otro, cumplir su objetivo de realizar la libertad social en la esfera económica, pero considerando esta vez como vectores de emancipación los derechos emanados de la tradición liberal, dado que a su juicio habrían sido erróneamente pasados por alto en el fuerte escoramiento hacia la economía del socialismo inicial, debido a un prejuicio teórico que los considera como meras abstracciones burguesas: «Sin capacidad para ver el valor emancipador de los derechos humanos y de los ciudadano, surgidos con la Revolución Francesa, veían allí sólo el permiso para la creación de riqueza privada y pensaban, por lo tanto, que podían prescindir totalmente de ellos en una futura sociedad socialista. Desde entonces, el socialismo sufre la incapacidad para encontrar por sí mismo, con la ayuda de sus propios medios conceptuales, un acceso productivo a la idea de la democracia política» (Honneth, 2017, p. 153) de modo que en esta perspectiva esencialmente preocupada por las cuestiones económicas «No se aclaraba en absoluto qué relación debía guardar la cooperación económica en libertad con la construcción de la voluntad democrática» (Honneth, 2017, p. 154).

En lo que se refiere a la perspectiva fraternalista que abordamos en este trabajo, para Honneth, la idea fundamental de los primeros socialistas era la de intentar armonizar la herencia contradictoria de la Revolución Francesa, atravesada de tensiones entre sus tres principios (libertad, igualdad y fraternidad), y en especial aquella que enfrentaba una concepción individualista de la libertad y el ideal solidario de fraternidad. Así, la ampliación de la estrecha interpretación de corte individual de la libertad hacia una concepción positiva de la misma como «libertad social» era un hallazgo histórico imprescindible para cumplir la demanda de igualdad y su correspondiente materialización mediante la ética pública y política encarnada por el ideal de fraternidad. Construir el tejido de relaciones económicas que permitieran salir de una interpretación meramente jurídica de la libertad, para dar cuenta de sus condiciones materiales, era el camino que había que seguir para los primeros movimientos trabajadores. No habría igualdad efectiva, pensaban, sin unas relaciones económicas donde la libertad no fuese libertad de unos para oprimir a otros. Había que encajar la libertad social dentro de la esfera económica. La cuestión, y la principal limitación teórica que se hace necesario corregir hoy en día, era cómo institucionalizar políticamente este encaje. Un primer paso decisivo, como ya hemos señalado, consistió en ir más allá de una libertad puramente negativa y de corte individual, trazando un concepto de libertad como una conquista colectiva, de todos y para todos, en un modo en el que se hagan compatibles, mediante los diseños institucionales adecuados, las igualmente legítimas reclamaciones de libertad de todos los miembros de una sociedad.

Conforme se desarrollaron diversas corrientes del socialismo, se fue haciendo más evidente que la libertad individual descrita por la corriente más extendida del liberalismo era un concepto insuficiente, puesto que lo que se debe entender en una clave social por libertad «no puede llevarlo a cabo una persona sola, sino que lo hace un colectivo constituido adecuadamente si que por ello deba considerárselo una entidad de mayor jerarquía que las partes» (Honneth, 2017, p. 57). Nada que ver, como acertadamente señala Honneth, con las posteriores acusaciones de colectivismo totalitario con las que determinada corriente crítica liberal ha querido más tarde identificar el pensamiento socialista, dado que, en efecto, en los principios de legitimación de las sociedades actuales «siempre, además de la idea de la libertad, se encuentran siempre determinadas ideas, por cierto vagas, de solidaridad e igualdad», es decir, son principios que ya están institucionalizados en nuestras sociedades democráticas modernas.

De este modo, «el pensamiento original del socialismo está enraizado», como afirma el autor, «en la idea de que en el futuro deberá ser posible establecer sociedades enteras según este modelo de comunidades solidarias, en el que se unifican de un solo golpe las tres demandas de la Revolución Francesa, en tensión entre sí, al interpretar la libertad individual como un complementarse en el otro de una manera que termina coincidiendo completamente con los requisitos de la igualdad y la fraternidad» (Honneth, 2017, p. 58). Así pues, el acierto del pensamiento socialista consistió, por un lado, en ampliar la noción de libertad extendiéndola más allá de una noción de «justicia social» entendida como mero deber moral, al enfatizar la necesidad de crear unas condiciones materiales para la misma y, por otro lado, en entender esta libertad de un modo positivo y relacional. No obstante, el error que le atribuye Honneth consiste en no haber desarrollado más la idea correctiva y fraternal de la libertad social para ampliarla mucho más allá de la esfera económica, incluyendo de este modo el ámbito de experiencias subjetivas y demandas (surgidas al abrigo de la revolución industrial) dibujadas por los derechos fundamentales en la órbita liberal, con su concepción de la teoría democrática. No se trataba de meras abstracciones burguesas, sino de un conjunto de ámbitos de experiencia de libertad y una cartera de derechos que constituyen posibles vectores de emancipación. No reconocer su importancia constituyó una ceguera jurídica y política, como señala el autor. Cabe preguntarse así si muchas de las actuales polémicas en el interior del pensamiento de izquierda centradas sobre términos como redistribución, reconocimiento, identidad, acaso no son desarrollos de estas tensiones aún no resueltas.

Para finalizar, y como cierre de todo lo apuntado en el marco de este trabajo, concluiremos que la reformulación contemporánea del liberalismo político, con su ampliación por la vía de la igualdad real hacia consideraciones de equidad económica y del socialismo hacia consideraciones de carácter jurídico-político-democrático, están llamadas a encontrarse en la tarea común de resolver las contradicciones internas del proyecto emancipatorio ilustrado sobre el terreno común de una política fraternalista. Si así fuera, sus cegueras mutuas se verían iluminadas por un terreno común de reformulación de nuestras formas de vivir juntos. No es una tarea pequeña para el mundo postpandémico que nos aguarda.

4. Bibliografía

- Balibar, E. (2017) *La igualibertad*. Barcelona: Herder.
 Shklar, J. (2021) *Sobre la obligación política*. Barcelona. Herder. (En prensa)
 Shklar, J. (1991) *American Citizenship: the Quest for Inclusion*. M.A: Harvard University Press.
 Shklar, J. (2018) *El liberalismo del miedo*. Barcelona: Herder.

- Garton Ash, T. (2021) "The future of Liberalism" en Prospect Magazine (January-February 2021).
- Edmundson, W.A (2017) John Rawls: Reticent Socialist. MA: Cambridge University Press.
- Gatta, G. (2018) Rethinking Liberalism for the 21st Century. London: Routledge.
- Rosenblatt, H. (2018) The Lost History of Liberalism. NJ: Princeton University Press.
- García Ruiz, A. (2017) «Fraternidad: la fuerza de las fragilidades» en García Ruiz, A. (2017) Impedir que el mundo se deshaga. Madrid: Los libros de la catarata.
- Honneth, A. (2018) «La historicidad del miedo y la vulneración. Rasgos socialdemócratas en el pensamiento de Judith Shklar» en Shklar, J. (2018) El liberalismo del miedo. Barcelona: Herder.
- Honneth, A. (2017) La idea del socialismo. Buenos Aires: Katz.