



Aportes de Hermann Cohen a la urgente y necesaria fraternidad¹

Ángel Viñas Vera²

Recibido: 23 de enero 2023 / Aceptado: 1 de junio de 2023

Resumen. La fraternidad formó parte de la triada revolucionaria francesa, pero no ha tenido el mismo despliegue que los otros dos ideales ético-políticos, es decir la igualdad y la libertad. El presente artículo muestra, por un lado, el estado de la cuestión sobre la fraternidad como categoría ético-política, las causas de su olvido, así como sus rasgos esenciales. Por otro, esta investigación muestra el valor de la filosofía de Hermann Cohen y su aporte al debate actual sobre la fraternidad. Esta se enriquece con la lectura que Cohen hace de la tradición judía. La categoría del prójimo es central en su obra y ayuda a revisar y ampliar el ideal revolucionario de la fraternidad.

Palabras clave: fraternidad; ética; Cohen; igualdad; libertad.

[en] Hermann Cohen's contributions to the urgently needed fraternity

Abstract. Fraternity was part of the French revolutionary triad, but it has not had the same impact as the other two ethico-political ideals, namely equality and liberty. This article presents, on the one hand, the state of the question of fraternity as an ethico-political category, the causes of its neglect and its essential features. On the other hand, this research shows the value of Hermann Cohen's philosophy and its contribution to the current debate on fraternity. This is enriched by Cohen's reading of the Jewish tradition. The category of the neighbour is central to his work and helps to revise and expand the revolutionary ideal of fraternity.

Keywords: fraternity; ethics; Cohen; equality; freedom.

Sumario. 1. Introducción; 2. El olvido de la fraternidad; 3. Elementos de la fraternidad en el debate actual; 3.1. Prolegómenos a la fraternidad; 3.2. Rasgos de la fraternidad; 3.3. La fraternidad por descubrir; 4. Cohen: aportes al debate sobre la fraternidad; 4.1. La idea de la religión y su vinculación con lo social; 4.2 El prójimo y la fraternidad; 5. Conclusiones; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Viñas Vera, Á. (2024): "Aportes de Hermann Cohen a la urgente y necesaria fraternidad", en *Revista de Filosofía* 49 (2): 463-476.

¹ El presente artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación "Existencia estética e ironía en Kierkegaard", financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España (Ref. PID2020-115212GB-I00).

² Universidad Loyola Andalucía
avinass@uloyola.es
<https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>

1. Introducción

¿Por qué seguir hablando de fraternidad hoy? ¿No es suficiente con seguir pensando y desarrollando los ideales de la libertad y la igualdad? El objeto de este artículo es repensar la categoría ético-política de la fraternidad, sus rasgos esenciales, el estado actual del debate filosófico y el aporte de Cohen a la comprensión de esta categoría. La cuestión es aguda y no exenta de dificultad. Como Chalier indica (2007, p. 6) al abordarla: “¿De qué se trata? ¿De un hecho, de un sentimiento, del resultado de un proceso, de un valor o quizá de una ideología?” Este análisis nace de la convicción de que la fraternidad puede y debe seguir jugando un papel decisivo en el pensamiento filosófico³. Esta convicción muestra, a la vez, que no es suficiente con el despliegue de la libertad y la igualdad. El desarrollo de esta investigación mostrará las razones de este planteamiento, así como lo que aporta el pensamiento de Hermann Cohen.

El pensamiento judío contemporáneo es amplio y con muchos matices. Dentro de él se encuentra Hermann Cohen. Nosotros hacemos nuestro, como punto de partida, el planteamiento del académico García-Baró (2007, p. 61), especialista en la tradición judía: “Los tres libros más importantes del pensamiento judío contemporáneo son, sin duda, *La religión de la razón, a partir de las fuentes del judaísmo*, de Hermann Cohen; *La estrella de la redención*, de Franz Rosenzweig; y *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Levinas.”⁴ Nos centraremos, sobre todo, en Hermann Cohen en su *socialismo mesiánico* que puede entrar en diálogo con la tradición socialista y republicana, y enriquecer el debate sobre la fraternidad.

¿Por qué he seleccionado el pensamiento de este autor? La tesis que aquí se defiende, y que será mostrada en el desarrollo del artículo, es que en el pensamiento judío contemporáneo y, en concreto en Cohen, hay un planteamiento ético y político que responde a algunos de los grandes problemas de la fraternidad como categoría ético-política. La fraternidad es una reciprocidad entre iguales que se reconocen como tales más allá o antes de todo contrato social. Pero, a la vez, la fraternidad es un deber, una tarea ética que debe institucionalizarse para que pueda llegar a ser una realidad social y política. Cohen no defiende una fraternidad religiosa como base insoslayable de la ética pública, sino la necesidad de pensar la humanidad en toda su profundidad, es decir, mostrando el carácter esencialmente ético de esta. Como indica Chalier (2007) y Bouthors-Nancy (2019), el judeo-cristianismo, y Cohen es un ejemplo de ello, puede ayudar a repensar los vínculos esenciales entre seres humanos, el elemento comunitarista de la fraternidad, su dimensión ética, la universalización de esta categoría, tomando como punto de partida al otro y, en especial, al pobre, al huérfano y la viuda.

Los puntos esenciales de nuestro artículo son, en primer lugar, la recuperación de las ideas claves del ideal revolucionario de la fraternidad y el olvido que ha sufrido esta categoría; en segundo lugar, los elementos esenciales de la fraternidad como categoría ético-política y en tercer lugar, el pensamiento de Cohen sobre la idea de prójimo como base para una fraternidad hoy.

³ Sabemos que el feminismo contemporáneo ha cuestionado si la fraternidad no debería ser completada o revisada desde la categoría de la sororidad. Véase las referencias de María José Bertomeu, “Esplendor y eclipse de la fraternidad. En Homenaje a Antoni Domènech”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento nº 7 (2019), p. 12-13.

⁴ Evidentemente alguien podría echar en falta otros autores judíos como E. Stein, H. Arendt, M. Buber, etc. El tener que acotar el ensayo, la imposibilidad de acometer una empresa superior y la afirmación citada del especialista en pensamiento judío, me hacen tomar esta decisión metodológica.

2. El olvido de la fraternidad

¿Qué es la fraternidad? ¿Cómo se ha ido articulando en la historia? Excede, con mucho, los límites de este artículo un despliegue histórico detallado de la categoría política de la fraternidad⁵. La Revolución Francesa es un hito decisivo en la deriva contemporánea de esta, con independencia de la valoración que aquella nos merezca. En la revolución se consagró la tríada sobre la fraternidad, libertad e igualdad, pero no todos estos ideales tuvieron el mismo desarrollo posterior. La fraternidad fue soslayada, como indica Puyol (2018, p.5): “El triunfo liberal de la Revolución trajo consigo el encumbramiento de los ideales de libertad individual e igualdad de oportunidades y ante la ley, y marginó el germen revolucionario de la fraternidad”. ¿Cuáles son las razones de este despliegue desigual?

La fraternidad revolucionaria buscaba la emancipación real de todos los ciudadanos, en especial de las clases subalternas, humilladas y en estado de dependencia de otras. Así lo dice Domènech (2019², pp. 172-173): “El sentido político más característico que cabe atribuir a la elusiva consigna política revolucionaria de «fraternidad» a partir de 1790 es éste: la plena incorporación, a una sociedad civil republicana de libres e iguales, de quienes vivían por sus manos, del pueblo llano del viejo régimen europeo”.

¿Por qué se eclipsó la fraternidad en la modernidad? Es un tema amplio, pero recojamos, al menos, las siguientes razones. En primer lugar, la evolución política posterior a la revolución francesa fue relegando a un segundo lugar las concreciones materiales de la libertad y la igualdad. Por otro lado, la revolución no fue un ejemplo práctico de la fraternidad al acabar con la vida de muchos seres humanos que eran considerados enemigos de la patria. La fraternidad buscaba no sólo eliminar las injusticias, sino la consecución de un ideal positivo. El ideal fraterno no buscaba sólo acabar con lo malo de una sociedad injusta radicalmente, sino crear una nueva sociedad.

El mismo Rawls reconoce en su *Teoría de la justicia* (2012, p. 105) el lugar secundario que ha ocupado la fraternidad: “En comparación con la libertad y la igualdad, la idea de fraternidad ha tenido un lugar menor en la teoría democrática”. Lo que no podemos hacer nuestro es el encuadre sobre la fraternidad que él ofrece seguidamente: “Se ha pensado que no es un concepto específicamente político y que por sí mismo no define ninguno de los derechos democráticos, sino que más bien transmite ciertas actitudes teóricas y formas de conducta sin las cuales perderíamos de vista los valores expresados por estos derechos.” Situar el tema de la fraternidad en las actitudes teóricas subjetivas y sin impacto directo en la democracia es cuestionable. La asunción de la fraternidad en el principio de diferencia rawlsiano no sólo adolece de la dificultad de situarla en las desigualdades asumibles, sino que es difícil fundamentar una fraternidad desde una comprensión del individuo como la suya. Es difícil justificar la fraternidad cuando se parte de un individuo que no está situado comunitariamente, sino que está intentando articular el interés personal y las fuerzas externas del Estado y/o las comunidades. Es cierto que Rawls afirma: “Sin embargo, el principio de diferencia parece corresponder al significado natural de

⁵ Remitimos al estudio de Antoni Domènech (2019). Se agradece al propio autor que indique su punto de partida y su enfoque preferente: “El punto de vista y la tradición política partisana del autor -un socialista sin partido- resultarán evidentes al lector desde la primera página”, p. 22.

fraternidad: a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados” (Rawls, 2012, p. 105). Este autor nos sirve de ejemplo ya que muestra que una comprensión de la libertad y la igualdad excesivamente formales conlleva a una minusvaloración de la fraternidad.

En segundo lugar, el olvido de la fraternidad también es objeto de estudio desde corrientes más comunitaristas que llevan a plantear la naturaleza de los vínculos sociales, las comunidades emancipadoras, la crítica a una individualización excesiva de la libertad o una reducción excesiva de la importancia de las condiciones sociales para la fraternidad. Así lo enfatiza Gerald Cohen (2011, p. 20): “La comunidad pasa a estar sometida a presiones cuando prevalecen grandes desigualdades. Por ello, si se pretende que la sociedad exhiba el carácter socialista que hace atractivo al campamento, es necesario que el dominio de la igualdad socialista de oportunidades se vea templado por un principio comunitario.” Este autor, que utiliza en este libro como ejemplo el del campamento para analizar los límites y posibilidades del socialismo, apuntar la insuficiencia de la igualdad de oportunidades socialista y enfatizar la apelación necesaria al principio de comunidad, es cierto que no hace una reivindicación explícita de la fraternidad, pero al mostrar la importancia del principio comunitario apunta al debate sobre aquella. Esto es así porque lo que está defendiendo es la mutua ayuda necesaria en una sociedad, la creación y consolidación de una comunidad que no puede ser regulada sólo desde la igualdad de oportunidades o los derechos individuales (Vergés, 2018). Una fraternidad que no tuviera en cuenta el papel decisivo y activo de la sociedad civil y de las comunidades no es posible. ¿Qué entiende por comunidad G. Cohen? “«Comunidad» puede significar muchas cosas, pero el requisito de la comunidad que es central aquí es que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuide, y que además se preocupe de que a unos les importen los otros” (Cohen, 2011, p. 30). Esta reciprocidad va más allá de la lógica del mercado y de las institucionalizaciones de la igualdad y la justicia. ¿Cómo articular el que las personas quieran y les importe cuidar de los demás? Sin una apuesta clara por las potencialidades de la sociedad civil, no podremos conseguir una sociedad fraterna, ya que la institucionalización de las condiciones materiales de la fraternidad es un requisito necesario, pero insuficiente.

Las tradiciones religiosas monoteístas muestran que la deriva ideológica de la post-ilustración ha arrinconado la religión a la esfera privada, deslegitimándola como fuente de sentido para la vida en común. Esto también es causa del olvido de la fraternidad en la vida social. Los nuevos análisis sobre la religión y su papel en el espacio público, por ejemplo los aportes de Taylor (2021)⁶ y la articulación de la ética de mínimos y de máximos en Adela Cortina (2005)⁷, ayudan a ver el aporte de las religiones a la construcción de una sociedad fraterna. Reducir la religión al espacio privado y alejarla del debate público, así como de las luchas emancipadoras no hace bien ni a la sociedad que lo realiza ni a las propias religiones. Lo que debemos seguir pensando es la relación entre religión, ética y política. Sabemos que es problemática la articulación de la laicidad tanto en la cultura norteamericana como europea, pero la religión ha sido capaz de crear vínculos, comunidad y vida social necesaria para una sólida fraternidad.

⁶ Véase en especial, el capítulo 5: “¿Qué significa el secularismo?”

⁷ Véase en especial el capítulo 9: “Semblanza de la ética cívica”.

3. Elementos de la fraternidad en el debate actual

¿Cómo se piensa la fraternidad hoy? ¿Cuáles son sus elementos esenciales? ¿Es la institucionalización jurídico-política de la igualdad y la justicia? Son múltiples las preguntas que surgen a la hora de plantear la esencia de la fraternidad.

3.1. Prolegómenos a la fraternidad

Considero necesario indicar algunas condiciones posibilitadoras, es decir, que ayudan a poder pensar la fraternidad. En primer lugar, es necesario pensarla a partir de la unidad de la humanidad. Esta unidad básica habría que pensarla como algo no construido por contrato social, sin que por ello necesariamente sea recibida pasivamente de alguna divinidad o de la mera naturaleza. Esa unidad apunta más a un hecho moral que debe ser asumido y aceptado, y que ayuda a pensar la fraternidad. Necesitamos una filosofía política que piense esta naturaleza humana si queremos que la fraternidad sea efectiva. Es relevante este elemento ante el desafío del multiculturalismo y la importancia de acoger lo peculiar de cada tradición. Será difícil construir la fraternidad si enfatizamos en exceso las diferencias identitarias de cualquier tipo: culturales, políticas, de género, etc. Como vemos en ciertos movimientos emancipatorios, se ha subrayado en exceso la dimensión política del deseo, la configuración cultural de toda comunidad, la inconmensurabilidad de las tradiciones culturales porque sólo son comprensibles desde las condiciones en las que han nacido y son comprendidos, etc. (Ovejero, 2018) Las tradiciones religiosas y los movimientos emancipatorios daban por supuesto que todos éramos seres humanos y que, por eso, eran inaceptables las injusticias y humillaciones. Algunas revoluciones, sin embargo, han puesto en el centro el patriotismo, la categoría del ciudadano, la importancia del propio país. La revolución francesa no se vio libre de estos problemas al enfatizar la identificación entre ciudadano-patriota y los enemigos de la patria, por otro lado. Es cierto que habrá que ver cómo se articulan unos derechos humanos universalizables para que no se haga desde una cultura hegemónica, eurocéntrica o androcéntrica. Pero lo que debe hacer un pensamiento que quiera construir una sociedad fraterna es mostrar como base ineludible la unidad de todos los seres humanos. El pensamiento de Hermann Cohen es una apuesta inequívoca por esta.

El segundo prolegómeno clave es el aporte que puede jugar la religión en el espacio público a la hora de poner las bases para una fraternidad inclusiva. Los planteamientos de las religiones monoteístas, por ejemplo, con sus declaraciones a favor de la fraternidad como el *Documento sobre la fraternidad humana* firmado por el Papa Francisco y el Gran Imán de Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb⁸ animan a impulsar y defender una fraternidad universal más allá de las diferencias de cualquier tipo. La revolución francesa y el despliegue posterior de la idea de fraternidad ha ido progresivamente separándose de la fundamentación religiosa. El aporte de lo religioso puede venir por otros caminos que por la reproducción de la imagen familiar (no hay hermanos, sin padre) en el ámbito político. El pensamiento judío, y en concreto el de Cohen, y su énfasis en colocar la religión unida a lo ético, puede ayudar a articular la fraternidad y la religión.

⁸ Consultado el 14/1/2022 https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html.

El tercer prolegómeno esencial es que toda visión de lo humano que erradique su dimensión ética esencial no puede servir de sustento a una fraternidad universal⁹. Si el ser humano es comprendido como un ser sin ética porque esta o es un peligro para la convivencia o un peligro para la salud psíquica del ser humano, entonces es imposible hablar de fraternidad como ideal ético-político. El peligro de la tecnocracia es querer organizar una sociedad donde los seres humanos sean comprendidos como a-morales. Reducirlo todo al poder y saber de los técnicos, sean estos psicólogos, ingenieros, economistas del mercado u otras disciplinas, es acabar con la posibilidad misma de la fraternidad. La tecnociencia, aunque pueda ayudar, no puede hacernos más fraternos. Por eso no es posible la fraternidad sin abordar el tema de las virtudes, como hace Camps (2018, pp.142-145) y Napoli (2018, pp. 83-86).

3.2. Rasgos de la fraternidad

¿Es la fraternidad un vínculo entre seres humanos, un hecho pre-moral que debe ser asumido? ¿Es la fraternidad un ideal ético-político que debe ser institucionalizado para que no se quede en disposiciones más o menos subjetivas?

La caracterización que Angel Puyol (2018, pp. 91-106; 2004, pp. 115-130) realiza nos ayuda como punto de partida para ver el aporte de Cohen. Afirma Puyol (2018, p. 92): “El ideal público de fraternidad se define como un *vínculo* y una *relación* entre los miembros de una comunidad humana que les impele a vivir como *iguales* y a *ayudarse mutuamente* en caso de necesidad”. El primer rasgo es que la fraternidad es un concepto relacional, que surge de un vínculo entre seres humanos. ¿Qué tipo de vínculo es el que está a la base? Nos indica Puyol (2018, p. 93): “El vínculo fraterno se da cuando los individuos comparten algo fundamental entre ellos, algo que les proporciona aquello que son o que desean ser dentro de la comunidad”. La clave para este autor no es tanto el carácter voluntario o involuntario de este rasgo común. Lo decisivo para la fraternidad política no es una comprensión antropológica o metafísica concretas, sino “la libre asunción individual del rasgo fundamental común que iguala a sus miembros como si fuesen hermanas y hermanos” (Puyol, 2018, p. 94).

El segundo rasgo es la igualdad fraternal, que no es exactamente lo mismo que la igualdad política. Se relaciona fundamentalmente con el ideal de igualdad relacional o social, es decir: “La igualdad no debe ser entendida únicamente como igualdad distributiva o como parte únicamente de una teoría de la justicia distributiva, sino sobre todo como el modo en que los individuos se relacionan entre sí y cómo las instituciones les tratan” (Puyol, 2018, p. 97). La igualdad fraternal habla de un ideal a conseguir, una lucha contra todo aquello que atenta contra la igualdad de los seres humanos por el hecho de serlos. Es un ideal ético-político que afecta a las relaciones entre seres humanos y entre estos y las instituciones. La fraternidad no sólo dice que somos iguales, sino por qué debemos comportarnos como iguales unos con otros.

⁹ Un ejemplo de estas tesis la tenemos en Malo (2021, p. 85): “Si repasamos todos estos aspectos comentados, se nos hace evidente el lado oscuro de las convicciones morales y de nuestra mente moral. La historia está repleta de atrocidades justificadas invocando los principios morales más elevados y perpetradas sobre personas que estaban igualmente convencidas de su superioridad moral. La justicia, el bien común, la ética universal y Dios han sido utilizados para justificar todo tipo de opresión, asesinato y genocidio. Dado que las convicciones morales se asocian a considerar que el fin justifica los medios y a apoyar la violencia, es una prioridad de la ciencia investigar cómo promueven formas constructivas, pero también destructivas, de acción política”.

El tercer elemento es la ayuda mutua. Esto significa que el ideal político de la fraternidad no sólo es posible por los vínculos entre los iguales, ni sólo por la igualdad fraternal que va más allá de otras comprensiones de la igualdad, sino que la fraternidad es un deber: el deber de ser fraterno. Esta ayuda y reciprocidad no puede ser asimétrica ni puede ser confundida con la lógica del mercado, del intercambio de individuos auto-interesados y que confluyen en el espacio común. Según Puyol (2018, p. 101) esta ayuda mutua no significa compasión o caridad porque: “Cuando la ayuda mutua se justifica por la caridad o la compasión, se quiebra la creencia de que lo que justifica dicha ayuda es la pertenencia a una sociedad de iguales”. Por eso concluye en la misma página que: “La ayuda fraterna exige como condición la inexistencia de asimetría en las relaciones sociales”. Evidentemente, la asimetría que no puede ser defendida es la superioridad de quien ayuda a quien es ayudado, una especie de supremacía del rico sobre el pobre en lo material, y de paso, en lo moral. Cuando vayamos a Cohen veremos una manera diferente de comprender la compasión que no conlleva la crítica expuesta.

3.3. La fraternidad por descubrir

Antes de traer a colación el planteamiento de H. Cohen voy a reaccionar al camino recorrido, hacer un breve balance y mostrar las preguntas que siguen abiertas después de los anteriores análisis.

En primer lugar, es necesario repensar el carácter pre-político de la fraternidad. No podemos basar un ideal ético-político en un hecho natural porque nos veríamos envueltos de una u otra forma en una suerte de falacia naturalista. Además, podría llevarnos a una adhesión a una antropología o metafísica concretas. Pero si bien es cierto todo esto, no es suficiente con querer ser fraternos, o que la fraternidad surja de un cierto pacto social o de una decisión libre individual. La fraternidad ético-política supone el reconocimiento de que somos iguales y que esta igualdad no la puede eliminar nada ni nadie. El poder político podrá mancillarla y despreciarla; los poderes económicos querrán comprarla y convertirla en mercancía. La fraternidad remite a un previo a nuestra libertad que siendo así no tiene por qué ser concebido como una naturaleza que tenga derechos y deberes como el *isunaturalismo* ha querido defender. Es necesario pensar lo pre-político de la fraternidad sin convertirlo en algo que esté implícito en una única comprensión concreta de la naturaleza humana.

En segundo lugar, no parece posible la fraternidad sin una implicación personal activa del ser humano. El debate que suscita Victoria Camps (2018, pp. 142-145) sobre la virtud de la fraternidad es relevante no sólo por el camino que ella transita, sino porque pone el énfasis en la fraternidad como tarea. ¿Cuáles son los resortes individuales que hacen que una persona viva como hermano, hermana con otros, en reciprocidad, reconociendo la igualdad radical y considerando la tarea de la fraternidad como un deber no opcional?

En tercer lugar, sabemos que la filosofía política moderna intenta salir del debate metafísico y antropológico de otros tiempos, aunque no es menos cierto que todas tienen sus presupuestos no siempre reconocidos. El debate de la fraternidad, sin embargo, no puede soslayar que hay maneras de comprender al ser humano que imposibilitan aquella. Sin una antropología relacional, es decir, sin una visión del ser humano que lo comprenda abierto a los otros, en relación de interdependencia recíproca será muy difícil articular el ideal de la fraternidad. ¿Es posible la fraternidad

sin una antropología humanista básica? La lógica de la fraternidad, por ejemplo, se opone a la lógica pura del mercado aplicada a la manera de comprender el ser humano.

4. Cohen: aportes al debate sobre la fraternidad

Uno de los más ilustres representantes del neokantismo de Marburgo vinculó la tradición judía con el pensamiento kantiano. Al hacerlo, abrió un camino fecundo donde la filosofía no sólo se alimentaba de la tradición griega y cristiana, sino la que viene del Talmud.

Su interpretación del monoteísmo lleva aparejada la defensa de la unicidad de cada ser humano. Es imposible colectivizar al individuo porque perderíamos lo específico de cada uno. Como indica Chalier (2007, p. 27): “la idea de fraternidad está unida a la idea del ser humano, pero no entendido como especie o género, sino como individualidad única en cada caso. Cada ser humano es único y específico. Desde ahí hay que plantear la fraternidad si queremos que sea un reconocimiento real de cada ser humano en lo propio suyo”. Cohen (2004, p.100) muestra la centralidad de la fraternidad en la tradición judía de manera paradójica: “Resulta significativo que en el monoteísmo sea el fratricidio el primer pecado humano: el asesinado es el hermano y el hermano, el asesino.” Y poniendo las bases de una fraternidad universal termina el citado texto Cohen: “La comunidad de sangre es un vínculo poco fiable entre los seres humanos”.

¿Cómo articular la unidad de la humanidad, clave para un planteamiento fraterno, y la unicidad de cada ser humano como hemos indicado anteriormente? Cohen lo hace desde dos grandes enfoques: desde el origen común y desde el final de la historia. Todos somos hijos de Adán y Noé. La raíz última está en Adán-Eva y en Noé. La unidad de la humanidad no se da por participar de una misma fe o prácticas morales, sino por un origen común. El pueblo de Israel se constituye por su relación con los extranjeros. Lo realmente decisivo no es sólo esta relación, sino la figura del forastero. Es este el que hace que el nacionalismo ético no tenga cabida en el pueblo de Israel y, también, que su universalismo no sea abstracto sino teniendo en cuenta la situación histórica de los forasteros. Incluso aunque el extranjero caiga en el pecado: “No juzgues abominable al edomita, que es tu hermano” (Dt 23, 8). El edomita es “el enemigo por excelencia de Israel” (Cohen, 2004, p. 92), pero eso no puede justificar dejar de considerarlo hermano, así como con el pueblo egipcio. ¿Cómo se entiende al forastero? “No es concebido como esclavo, sino como un huésped que reclama la piedad de la hospitalidad” (Cohen, 2004, p. 92). Y al forastero residente, que nace del extranjero y el forastero, “se le concedió plena igualdad de derecho” (Cohen, 2004, p. 93). Por eso trae Cohen a colación el texto bíblico: “La misma ley vale para el nativo y para el forastero que vive en nuestro país” (Ex 12, 49). Así queda disuelta la diferencia entre nativo y forastero, unidad radical de todo ser humano. Esto es un punto decisivo, como afirma Cohen (2004, p. 93): “Con el que comienza aquí la humanidad, en el campo del derecho y del Estado”. El israelita no es sólo hijo de Abraham, sino hijo de Noé. Este enfoque es también decisivo a la hora de comprender la precomprensión antropológica y de la realidad que pone las bases de una fraternidad universal. Y son estas ideas las que le llevan a Cohen a afirmar (2004, p. 94): “*El hijo de Noé es el precursor del derecho natural* a tener Estado y

libertad de conciencia”. En la legislación del Talmud, concluye Cohen (2004, p. 95), “no dejemos de encontrar esta ecuación decisiva: forastero = noéjida = justo de las naciones”. Así lo expresa la siguiente sentencia bíblica: “No torcerás el derecho del emigrante ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda; recuerda que fuiste esclavo en Egipto” (Dt 24, 17-18).

Pero este enfoque debe ser completado con el mesiánico, como indica Balcarce (2013, p. 19): “Porque Revelación y Moralidad coinciden, el ideal mesiánico, lejos de defender la singularidad del pueblo como privilegio, consigna a la tarea de la unión de la humanidad hermanada a través de la figura de Noé”. Somos una humanidad porque el ideal mesiánico, de paz y justicia es al que somos todos convocados e impelidos. Nuestra común humanidad no sólo está dada por origen, sino que es atraída y llamada desde el futuro ideal, la sociedad justa y reconciliada.

¿Qué tipo de mesianismo es el que defiende? Es uno de corte no-escatológico, es decir: “Allí surge su concepción sobre un mesianismo no-escatológico como sinónimo de mesianismo secularizado en el tiempo moderno” (Taub, 2011, p. 95). Por su dimensión mesiánica y su comprensión de este; por su ideal ético y la concreción histórica de este proceso; por ser un discurso que afecta a toda la humanidad simbolizada en el forastero, la viuda y el pobre; por la relevancia del Estado para la concreción e institucionalización de prácticas éticas que afectan a las tierras, las relaciones comerciales, la atención a los pobres, el derecho y la ley; por todas estas razones es llamado su pensamiento un socialismo mesiánico. Es decisivo en este planteamiento el enfoque emancipador de los pobres. Cohen plantea que el punto de partida de lo humano, es decir, donde se reconoce la humanidad de una manera más clara y evidente es en el huérfano, el pobre y la viuda. Es decir, el sufrimiento injusto es la clave para descubrir lo humano. La humillación y la violencia a los pobres muestra lo in-humano. Es una universalización de la tarea ética desde los más pobres, donde está violentado el derecho. Con este énfasis del profetismo y de la pobreza, coloca las bases para el tema de la fraternidad, como indica García-Baró (2007, p. 86): “El profetismo, a diferencia de la mística y la política estricta, no localiza ni en la muerte ni en la guerra, como éstas hacen, la clave del fenómeno del dolor y la miseria, sino en la pobreza.” ¿Qué idea de religión hay aquí y cuál es su relación con la ética? ¿No caemos aquí en una justificación religiosa de la fraternidad que la hace realmente difícil en una sociedad plural como la nuestra?

4.1. La idea de la religión y su vinculación con lo social

La clave del monoteísmo judío, según Cohen, es que coloca el tema de Dios en la cuestión moral y no en la naturaleza ni el ser. Esto, que es coherente con el planteamiento kantiano, lo descubre Cohen en la tradición judía, donde la ética y la religión están unidas. El punto de conexión está en la centralidad del prójimo, la relación de un hombre con otro hombre, como dice Cohen (2004, p. 41): “El monoteísmo dice que no son mis hermanos el árbol, la roca y el agua”. Pero este monoteísmo no lleva a cualquier comprensión de la humanidad y la fraternidad: “Si amo a Dios *no amo el universo de forma panteísta*, no amo a los animales, los árboles y la hierba como a criaturas semejantes a mí, sino que amo a Dios únicamente al *padre de los hombres*; y en adelante el término religión de *Dios como padre* tiene este significado superior, esta sucinta expresión social: Dios no es sólo el creador y autor, sino que es ante todo *el protector y el apoyo de los pobres*” (Cohen, 2008, p. 113)

La experiencia religiosa esencial es la cuestión social, la relación con el sufrimiento del otro. La compasión, categoría central en Cohen, es la tarea de humanizar al que la realiza y al que la recibe. Pero esta compasión no puede ser comprendida desde la clave psicológica y, menos aún, para consolidar una superioridad de quien la realiza: “La compasión tiene que ser despojada de la pasividad de los sentimientos reactivos y reconocida como actividad plena y entera” (Cohen, 2004, p. 108). Es decir, que la compasión no es un sentimiento que reacciona a algo que ve y le afecta, sino que tiene una naturaleza activa, como subraya Taub (2011, p. 97): “Dentro del sistema coheniano, la compasión constituye un papel preponderante. Ella tiene que ser despojada de los sentimientos reactivos y reconocida como actividad plena y entera. La voluntad moral, «la voluntad pura», está determinada por este factor del afecto”. La compasión es activa porque humaniza, porque descubre la humanidad tanto en el otro como en la propia. La compasión habla de la tarea siempre por realizar para recuperar la común igualdad, la fraterna igualdad. La compasión pone en el centro la primacía de la pobreza como clave del mal, ella es una acción muy peculiar porque no es una acción reactiva sino recíproca, como explica Cohen (2004, p. 108): “Pero en cuanto acción recíproca, la reacción también se dirige hacia una meta. Esta meta es la comunidad en la que nace el prójimo. La compasión obra esa reacción que es acción recíproca.” Es decir, que la compasión es un *factum* de la voluntad pura que descubre al prójimo. E insiste (2004, p. 109): “Todo malentendido metafísico y ético de la compasión procede del error que consiste en pensar que la compasión sólo es un reflejo y procede y es motivada exclusivamente por mí mismo.” Y su planteamiento es otro: “Por el contrario, nosotros reconocemos el vínculo que une la compasión con el problema del prójimo”. Por eso es cierto lo que dice García-Baró (2007, 88): “Originalmente la compasión es el dolor por el dolor del otro inocente; ahora vemos que este dolor es también en nosotros mismos una resonancia de nuestra tan comprometida y precaria inocencia.” La compasión humaniza y nos humaniza.

El profetismo juega un papel decisivo en esta filosofía que subraya la dimensión ético-política de la compasión. La huérfana, la viuda, el pobre son el lugar clave de la acción ética. Al hacer esto, muestra cómo el camino de la humanización y la unidad humana se hace desde los últimos: “En el pobre se ve el síntoma plástico de la enfermedad del Estado” (Cohen, 2004, p. 108). En la tradición judía, como Cohen muestra, la primera experiencia de la fraternidad es el asesinato de Caín. De la fraternidad se sabe antes por su vulneración, por su negación, su humillación y su rechazo. No hay víctimas sin alguien que las hizo serlo. La tarea del pueblo de Israel es, por un lado, no olvidar que fueron forasteros y humillados en otros países, y por otro, no olvidar jamás a los forasteros y pobres con los que se encuentra. La figura del noéjida y el mesianismo recuerdan a Israel que es más lo que les une a los demás pueblos que su singularidad. El mesianismo es, como resume Cohen (2004, p. 16): “A secas el reinado del bien sobre la tierra”.

4.2 El prójimo y la fraternidad

Cohen escribe en *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, en su capítulo VIII, la centralidad del prójimo en su planteamiento ético. El prójimo enseña que el “tú, el descubrimiento del tú” es anterior a la conciencia del yo (Cohen, 2004, p. 11). ¿Cómo se convierte el otro en un tú? ¿Qué hace posible su descubrimiento? “Y uno se pregunta si no será precisamente por prestar atención al sufrimiento del

otro por lo que este otro deja de ser un Él y se transforma en un Tú” (Cohen, 2004, p. 13)¹⁰. Este elemento es esencial para poder compaginar, a la vez, la unidad de la naturaleza humana y la individuación del otro. No hay problema ético superior al del prójimo, como continúa Cohen (2004, p. 88): “De este modo, ética y religión, en el concepto de hombre, se basan en el concepto de prójimo”. Esto nos coloca en una fraternidad universal, aunque la categoría central para Cohen es la de prójimo y no la de aquella. Por eso dirá Cohen (2004, p. 91): “La igualdad de los compatriotas descansa sobre la igualdad de los seres humanos”. Esto tiene repercusiones en el derecho: “El concepto de noéjida es el fundamento del derecho natural y, por cierto, no sólo como expresión del derecho objetivo, sino también como determinación del sujeto del derecho” (Cohen, 2004, p. 94). Y si eso es así, entonces se sigue su última repercusión en el Estado: “*El hijo de Noé es el precursor del derecho natural a tener Estado y libertad de conciencia*” (Cohen, 2004, p. 95).

¿Cuál es el desafío a esa fraternidad, cuál es la experiencia histórica que la pone en duda? “La diferencia social entre rico y pobre es la gravísima cuestión que se plantea a la idea del ser humano, a la unidad y a la igualdad de los seres humanos” (Cohen, 2004, p. 98). Los profetas, al denunciar esto, no sólo están mostrando el escándalo teológico, sino la inhumanidad de esta situación. No se puede tomar conciencia del prójimo si se es indiferente al prójimo que sufre, al pobre: “La pobreza es la principal representante de la desgracia humana” (Cohen, 2004, p. 103). Esto le lleva a mostrar que en esta filosofía la muerte no es el principal sufrimiento ni la principal desgracia. Y, por otro lado, el sufrimiento social es el sufrimiento espiritual por antonomasia.

Cohen coloca en el centro de la reflexión la categoría del prójimo y, en ella, podemos ver los rasgos que pueden alimentar una reflexión sobre la fraternidad. En primer lugar, porque muestra la unidad de todos los seres humanos. Formamos una única humanidad que es anterior a todas las divisiones que puedan provenir por concepciones religiosas y políticas. En segundo lugar, al mostrar su visión del prójimo y el sufrimiento del pobre, impide que la categoría de la común humanidad pueda ser entendida de forma abstracta y al margen de los condicionamientos históricos. Del hermano nos hacemos cargo cuando lo descubrimos, sobre todo, en su pobreza y humillación. La compasión, en tercer lugar, aporta al debate sobre los vínculos y la reciprocidad algo relevante. La humanidad que está en juego ante el pobre no es sólo la del humillado, las clases sometidas, sino de quien los somete. La compasión no se hace desde la superioridad de quien la práctica, sino desde la común humanidad que está en riesgo, que está echándose a perder por la existencia de nuestro hermano asesinado o humillado. El prójimo pone de manifiesto, en cuarto lugar, que el sufrimiento social exige una respuesta que va más allá de las relaciones interpersonales.

¿Qué lugar ocupa, pues, el Estado y la justicia en este planteamiento? El Estado tiene una función ética esencial y la ética es la base de este: “En todo el *mosaísmo* se entrelaza el *socialismo* con las *instituciones del derecho* y el *Estado*. Y el profetismo agudiza esta oposición interna, característica de aquella edad del mundo” (Cohen, 2008, p. 103). La justicia es el fundamento del Estado y el centro de su ética social (Cohen, 2004, p. 332). Esta es entendida como base de la vida en común, de la sociedad civil: “La justicia en cuanto justicia es el principio del orden social, el cual constituye la primera piedra de las leyes noéjidas” (Cohen, 2004, p. 333). Es esto lo

¹⁰ El subrayado es suyo.

que manda el Deuteronomio 1, 16: “Escuchad y resolved según justicia los pleitos de vuestros hermanos”. De la justicia no está exento ningún hermano, sea ese forastero o israelita. La primera consecuencia directa de esta manera de entender la justicia conectada con el derecho natural anteriormente mencionado es “la relativización de la propiedad, ese baluarte del egoísmo, el eudemonismo, el oportunismo y todo aquello que se apone a la moralidad religiosa” (Cohen, 2004, p. 333). Es en la justicia donde, por ejemplo, se basa el Shabat, las leyes sobre el año jubilar y el reparto de las tierras, etc. El Shabat recuerda a Israel que fue esclavo y se instauró para los esclavos, como liberación del peso del trabajo y la esclavitud. Los profetas no dejaron de insistir en la centralidad de la justicia en sus diatribas contra los reyes, los sacerdotes, el mismo pueblo elegido, etc. No es la falta de piedad o de amor, sino los delitos contra la justicia, que es la base de vida de la comunidad. La sociedad y el Estado no se identifican, ya que aquella tirará e impedirá que este se convierta en un régimen al margen de la ética. Esta dicotomía, que supone una crítica al poder que se puede ver en el profetismo bíblico, es clave para no sucumbir al positivismo jurídico ni al *iusnaturalismo* abstracto y ahistórico.

5. Conclusiones

El objeto de este artículo era repensar la categoría ético-política de la fraternidad, analizar sus rasgos esenciales y el debate actual, así como valorar el aporte de Hermann Cohen a ella. Es el momento de mostrar las conclusiones de nuestra investigación.

En primer lugar, coincidimos con los análisis que subrayan el olvido de la fraternidad en comparación con el despliegue histórico y político que han tenido los otros dos ideales revolucionarios, la libertad y la igualdad. Este olvido ha tenido razones históricas, filosóficas y religiosas. La consecuencia directa de este olvido es que la libertad y la igualdad no han podido asumir el ideal de la fraternidad. Esta es la voluntad continuada de que nadie viva en condiciones inhumanas, de servidumbre y humillación ni en el espacio público ni en el privado.

La segunda conclusión es que los rasgos esenciales de la fraternidad la hacen inasimilable a la libertad y la igualdad. Aquella se describe como una categoría que se articula como un vínculo recíproco, una igualdad fraternal que va más allá de la igualdad de oportunidades o relacional. En tercer lugar, la fraternidad habla de ayuda mutua, el deber de actuar como hermanos y hermanas unos con otros. Esta categoría, pues, no se deja encasillar ni asumir en una comprensión ni liberal ni socialista de la libertad, así como tampoco en las comprensiones de la igualdad mencionadas. La doctrina liberal se centra en el individuo como sujeto de intereses donde los vínculos comunitarios no son esenciales ya que se originan por alguna decisión individual y social. Por otro lado, las bases materiales de la libertad, que el socialismo ha querido subrayar siempre como inexcusables para una comprensión realista de la libertad, no son suficientes para asumir las demandas fraternales ya que, aunque la fraternidad revolucionaria apuntaba a esas condiciones materiales, no puede dar cuenta suficientemente de los vínculos, de la reciprocidad y la ayuda mutua. Por decirlo de manera muy resumida podríamos decir que a la doctrina liberal le falta desarrollar lo comunitario de la fraternidad y a la doctrina socialista enfatizar más lo ético de la fraternidad.

En tercer lugar, hemos mostrado el aporte de Cohen al concepto de fraternidad. En primer lugar, la radical igualdad de toda la humanidad, un vínculo que nos une antes del ejercicio de nuestra libertad y previo a las divisiones de pueblos, culturas, religiones, etc. En segundo lugar, esta universalidad tiene su punto central en la figura del prójimo, y en concreto, del pobre. Así evita que su igualdad universal, la fraternidad humana no sea un concepto abstracto y alejado de las condiciones históricas. La fraternidad es una categoría ética que supone reconocer al hermano en el sufriente y humillado. Ahí es donde está la carga de la prueba. Esta experiencia asimétrica que descubre la compasión como acción recíproca posibilita repensar la ayuda mutua y el vínculo ético. Por un lado, muestra la primacía ética del pobre. En segundo lugar, muestra la inhumanidad en la que viven los que hacen que el pobre lo sea. Y en tercer lugar, muestra el ideal fraterno mesiánico en el cual ya no habrá pobres.

6. Referencias bibliográficas

- Balcarce, G. (2013): “Hermann Cohen: Una lectura ética del mesianismo”. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, (15) 12-24.
- Bauman Z. (2005): *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Madrid: FCE.
- Bouthors J-F. y Nancy, J-L. (2019): *Démocratie ! Huc et nunc*. Paris : Éditions François Bourin.
- Camps, V. (2018): “La fraternidad, condición de la justicia”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*. Suplemento (Suplemento 7), 139-150. <https://doi.org/10.6018/daimon/333491>.
- Cohen, G. (2011): *¿Por qué no el socialismo?* Madrid: Katz.
- Cohen, H. (2004): *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos.
- Cohen, H. (2004b): *El Prójimo*. Barcelona: Anthropos.
- Cohen, H. (2008): *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- Cortina, A. (2005): *Alianza y Contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta.
- Chalier, C. (2007): *La fraternidad. Claro-oscuro de una esperanza*. Valencia: Editorial Diálogo.
- Domènech, A. (2019²): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Akal.
- García-Baró, M. (2007): *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme.
- Malo, P. (2021): *Los peligros de la moralidad. Por qué la moral es un peligro para las sociedades del siglo XXI*. Barcelona: Deusto.
- Napoli, S. J. (2018): “El ideal político a través de los siglos: Schiller y Cohen en torno a la fraternidad y la revolución del sentimiento”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (Suplemento nº7) 75-90. <https://doi.org/10.6018/daimon/330501>.
- Ovejero, F. (2018): *La deriva reaccionaria de la izquierda*. Barcelona: Página Indómita.
- Puyol, A. (2004): “La herencia igualitarista de John Rawls”. *Isegoría*, (31) 115-130. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2004.i31.457>.
- Puyol, A. (2018): “Presentación. Libertad, igualdad ¿y fraternidad?”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (Suplemento nº7) 5-10. <https://doi.org/10.6018/daimon/337791>.

- Rawls, J. (2012): *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, Primera edición electrónica.
- Taub, E. (2011): “Universalidad y mesianismo: para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen”. *Revista Pléyade* (8) Julio-diciembre, 85-102.
- Taylor, Ch. (2021): *El futuro del pasado religioso*. Madrid : Trotta.
- Vergés, J. (2018): “Liberté, égalité y ... ¿cómo se llamaba el tercero, hermano?”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (Suplemento nº7) 132-135. <https://doi.org/10.6018/daimon/330231>.