

# Libertad, igualdad... ¿Qué fraternidad? Ilustración y conflicto a través del caso de Adam Smith\*

ANDRÉS MONARES  
Universidad de Chile

“La sociedad de personas distintas puede subsistir,  
como la de comerciantes distintos,  
en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo”  
Adam Smith

## Resumen

*Los filósofos morales ilustrados británicos reflexionaron sobre cómo se originaban y mantenían las sociedades en un mundo de pecado y, por ende, sin fraternidad. Los ilustrados galos mantendrán una postura similar acerca de la humanidad y por ende respecto de la fraternidad. Ello se verá a su vez reflejado en la Revolución Francesa que, si bien amplía el concepto, lo restringe a Europa.*

*Ese rechazo/relativización ilustrada de la fraternidad a raíz del pecado, se constata en Adam Smith. En su trabajo, hoy malentendido sólo como “económico”, establecerá al egoísmo cual fuente de la sociabilidad y a la vez el sentimiento que aseguraría la supervivencia de la especie.*

*La reconsideración de esos fundamentos de la Modernidad en América Latina, llevan a tomar en cuenta otros principios para la organización sociopolítica, por ejemplo, la tradición de las primeras naciones del Cono Sur.*

## Abstract

*British enlightened moral philosophers thought carefully about how societies were originated and maintained in a world of sin, and thus, without fraternity. Gallic enlightenment will keep a similar stance about humanity and thus about fraternity. That will reflect also in the French Revolution which, although expands the concept, it restricts it to Europe.*

*This enlightened rejection/relativization of fraternity because of sin, is stated in Adam Smith. In his work, today misunderstood as only “economic”, he will establish selfishness as source of sociability and also as the feeling that would assure the survival of the species.*

*Reconsideration of these bases of the Modernity in Latin America, takes to consider other principles for sociopolitic organization, for example, the tradition of the first nations of the Southern Cone.*



## I. Presentación

Las disciplinas académicas *modernas* (en la acepción cultural del término, no cronológica), tienden a buscar sus fuentes en la Ilustración. Específicamente en su vertiente francesa del siglo XVIII. La Política no escapa a lo anterior y asumirá a la Revolución Francesa de 1789 y a su discurso/promesa de "Libertad-Igualdad-Fraternidad", cual punto de inflexión en la historia de Occidente y proyecto de la *buena* Modernidad. En ese entendido la citada triada será considerada la *idea fuerza/lema* de dicha Revolución y uno de los más caros frutos del iluminismo galo.

No obstante, como lo destacan Antonio Baggio y Toni Domènech, si bien las dos primeras promesas han tenido expresión académica e institucional, la de Fraternidad ha quedado en una expectante segunda fila. Así, para Baggio sería el "principio olvidado" de la Revolución Francesa. A la fecha pareciera ser sólo un buen deseo y, en tanto eso, no ha tomado ni cauces académicos ni institucionales. Lo cual sí ha ocurrido con la Libertad y la Igualdad.

Ante los diversos posibles motivos para ese aparente olvido de la fraternidad, aquí se emprenderá una tentativa de respuesta. Para ello se acogerá la mirada que ve en la Ilustración la fuente de la Modernidad, pero entendiendo que aquella

no es un antecedente sin raíces. Específicamente, el iluminismo galo del siglo XVIII tiene de hecho sus fundamentos reconocibles y sus propios autores son quienes los ponen de manifiesto.

De tal forma, en primer término, esos fundamentos se encuentran en la Ilustración inglesa del siglo XVII. Luego, aquellas bases y las de los propios pensadores insulares anglosajones, pueden ser halladas en la Reforma Protestante del siglo XVI. En particular en la teología de Juan Calvino, reformador francés avecindado en Ginebra.

En esa perspectiva este trabajo cuestionará el supuesto olvido del concepto de fraternidad. Lo hará primeramente al asumir aquí su caracterización surgida del contexto intelectual que va del siglo XVI al XVIII en Europa Occidental, pues esta forma de entender la fraternidad presenta diferencias con la lectura universalista que de ella se hace a la fecha. En segundo lugar, aquí se cuestionará ese supuesto olvido porque el contexto antes nombrado negó o relativizó la fraternidad, recurriendo a otras formas de explicar/describir la vida sociopolítica. Esa negación o relativización de la fraternidad y la consecuente explicación/descripción ilustrada, nacen de la particular interpretación del Cristianismo realizada por Calvino.

A propósito de esa revisión se presentan múltiples opciones de explicación para el supuesto olvido de la fraternidad, las cuales no se pretende ni de lejos agotar aquí. Sin embargo, de tal revisión a su vez surgen dos cuestiones de no menor relevancia: un análisis crítico de la Ilustración y por extensión de la Modernidad a que da lugar; y la posibilidad de mirar más *lejos* de la Modernidad. Irónicamente, para los latinoamericanos esto último

es mirar más *cerca*, por ejemplo, a la tradición de las primeras naciones del Cono Sur americano y su tipo de fraternidad. La cual, sea dicho de paso, sí ha estado por milenios viva y sigue vigente para millones de personas. Tradición a la cual el sector *blanqueado* de la intelectualidad latinoamericana le ha restado importancia o la ha descartado de plano por creerla una cuestión de un prehistórico pasado no *civilizado*.

## 2. La “armonía” como problema en la Ilustración

A decir del teólogo protestante Paul Tillich, uno de los problemas fundamentales de los ilustrados fue el de la “armonía”. En particular, el modo en que ella se lograba en las sociedades; y por ende, cómo estas se originaban y se mantenían en el tiempo. El problematizar lo anterior respondía a lo que para esos pensadores era una paradoja: la armonía social perduraba “a pesar de” la maldad de los individuos pecadores. En tal sentido, el empeño de no pocos autores iluministas fue esclarecer ese proceso o mecanismo paradójico. Para explicar y describir esa situación, apelaron a los fundamentos que cruzan el movimiento: el cristianismo reformado o calvinismo.<sup>1</sup>

En tal sentido, centrando la atención en la interpretación del Cristianismo del reformador Juan Calvino como fundamento de la Ilustración, debe exponerse primeramente su teocentrismo extremo.

Según él la Deidad por su voluntad e infinito poder, creó el universo y predeterminó todos los acontecimientos desde la eternidad. Después, por medio de su Providencia, se haría presente de forma constante para llevar a cabo su voluntad o plan: “cada año, cada mes y cada día es gobernado con una nueva y especial providencia de Dios”; “Dios gobierna de tal manera todas las cosas con su secreto consejo, que nada acontece en el mundo que Él no lo haya determinado y querido a propósito”.

En segundo lugar, y en relación a lo que compete a este trabajo, es relevante considerar la visión del reformador francés acerca de una humanidad corrupta en todo su ser por el pecado original. De donde los individuos realizarán todo tipo de males, pues están “completamente bajo la servidumbre del pecado”. Por eso en cuanto a la voluntad hu-

mana, dirá de forma terminante Calvino, “bien sabemos cuanta maldad hay en ella”: “nuestra naturaleza no solamente está vacía y falta del bien, sino que además es también fértil y fructífera en toda clase de mal, sin que pueda permanecer ociosa” (Calvino 1988: 169).

En síntesis, la divina acción providencial sería una realidad evidente en toda la Creación, incluyendo a los humanos quienes “en sus consejos, propósitos, intentos, facultades y empresas están bajo la mano de Dios”. Pero, la degeneración de los individuos hace *necesario* aquel gobierno para evitar que acometan males aún mayores de los que ya realizan. Dentro de esa “corrupción universal”, aclarará Calvino, “aún queda lugar para la gracia de Dios; no para enmendar la perversión natural, sino para reprimirla y contenerla”. En otras palabras, si bien esa intervención directa no cambia la depravación de la naturaleza humana, al menos la controla en cierta medida para asegurar la supervivencia de la especie.<sup>2</sup>

Específicamente, la divinidad se sirve de la naturaleza de los individuos para cumplir sus propios designios. Por tanto, toda “la administración y gobierno del género humano” estaría predeterminada por *Su* sabia, justa y arbitraria voluntad; y sería llevada a cabo de manera providencial a través de un medio específico: “Dios no deja de llenar,

vivificar y mover con la virtud de ese mismo Espíritu a todas sus criaturas; y ello conforme a la *naturaleza* que a cada una de ellas le dio al crearlas” (Calvino 1988: 186).<sup>3</sup>

Una vez expuesta la parte de la doctrina calvinista que interesa a este trabajo, se debe volver a cómo aquella fue aplicada por los ilustrados. Puntualmente, para completar la solución al problema de la armonía. Se entiende ahora por qué era considerada una paradoja: la armonía se conseguía “a pesar de” la corrupción humana. La solución, escribe Tillich, se dará a partir del concepto de “autonomía”: la ley interior en cada cual. Si la maldad inexorable cubría de dudas el modo en que se originaban y mantenían las sociedades, la respuesta se tendrá en esa ley interna de los individuos. Ella es el medio del cual se sirve la Providencia para gobernarlos y concretar la armonía que permite su supervivencia. Haya sido esa ley interna entendida por los ilustrados a modo de razón, sentido común, conciencia o sentimientos, conseguía la armonía —*mínima*, nunca ha de olvidarse— si no era intervenida.

Tanto el continuo y directo gobierno divino del universo, como la degeneración humana que hacía necesaria esa intervención, implican dejar fuera del alcance de los individuos los medios para convivir en sociedad de forma pacífica.<sup>4</sup> Y, además, dada su específica e

inexorable condición viciosa a causa del pecado, no es siquiera imaginable pretender apelar a la fraternidad para explicar los vínculos colectivos.

Las colectividades se originan, subsisten y se reproducen por la divina acción providencial que utiliza la corrupta naturaleza de sus miembros para realizar sus designios. El agente de la sociabilidad es Dios y la consigue con el material que tiene a mano: la maldad de su *creatura*. No hay otra posibilidad dadas las características del género. De ahí que pretender otro fundamento para la vida en común sería una vana esperanza. La cuidadosa

observación empírica de la historia del mundo demostraría, a los ojos de un reformado, la degeneración irrefrenable e incurable de los individuos. Otra forma de concebirlos, además de no ser empírica, sería un ciego y fantasioso voluntarismo.

A la fecha desde el calvinismo se siguen entendiendo los problemas de la sociabilidad humana a la luz de lo espiritual. Por ende, su solución todavía queda fuera del ámbito de la deliberación racional. Esas dificultades tienen su origen y explicación en la corrupción por el pecado original. Justamente la condición que hace impensable la fraternidad:

*“Es a causa del hecho del pecado que la sociedad tiene que contender con los problemas sociales y económicos, ya que ellos son la inescapable consecuencia de la caída de Adán (...) Los desórdenes sociales y económicos son una expresión de esta básica corrupción humana y tienen que ser tratados a esta luz” (Singer 1973: 233).<sup>5</sup>*

### 3. La Ilustración británica y los mecanismos de la “armonía”

Al tenor de lo hasta acá expuesto, antes de continuar debe hacerse una importante salvedad. Es respecto al concepto de “secularización” con que a la fecha es ya común identificar el espíritu y la obra del movimiento ilustrado. El concepto debe especificarse dado que se lo malentende.

Los iluministas estaban lejos de proponer el ateísmo o la necesidad

de alejarse de la religión cristiana. Su afán combativo en tanto reformados y protestantes, era en primer lugar contra la *superstición*, o sea, el catolicismo romano. Luego, desde su postura intelectual rechazaban el *fanatismo* de ciertas sectas, pastores y teólogos reformados y protestantes. En este último sentido eran anticlericales; nunca fueron antirreligiosos.<sup>6</sup> Al contrario, los filósofos ilustrados eran profunda

y sinceramente devotos. Sin ir más lejos, Ernst Cassirer plantea que es necesario no malentender dicho

movimiento en función de su anticlericalismo:

*“...la gran enemistad contra la religión con que tropezamos en esta época no debe enturbiar nuestra mirada al punto de no darnos cuenta de que también en ella toda su problemática espiritual se halla fundida en una problemática religiosa y constituye su acicate más enérgico y constante” (Cassirer 1997: 158. Cursivas del original).*

A partir de la intensa devoción en la Europa Occidental de los siglos XVII y XVIII, es que debe entenderse la *secularización* iluminista. La Ilustración fue un movimiento intelectual que usó el dogma calvinista cual fundamento de sus sistemas filosóficos, los que a su vez eran una forma de desarrollar *filosóficamente* dicha doctrina y aplicarla a la realidad.<sup>7</sup>

Esa secularización asumía el deber de describir el mundo, es decir y por lo ya expuesto, la obligación de describir el gobierno providencial. Una obligación derivada de los propios escritos de Calvino.<sup>8</sup> De ese modo, los pensadores ilustrados intentaron determinar las formas particulares en que se materializaba esa constante intervención divina. Ese es el sentido de *su* empirismo; uno a todas luces *espiritual*. Este tipo de empirismo se esforzó por develar los mecanismos específicos utilizados por la Providencia para dirigir a la humanidad hacia el cumplimiento del plan de la Deidad. Y esa dirección, recuérdese, se

valía de la perversidad de los individuos. Imposible usar una condición inexistente como la fraternidad u otras virtudes.

Un claro ejemplo de dicha postura en el siglo XVII —e importante antecedente de Adam Smith— fue el filósofo inglés John Locke. Este, al observar la naturaleza racional de la humanidad, concluyó que Dios la dirigía hacia el cumplimiento de *Sus* designios a través del entendimiento. En consecuencia, en su *Primer Ensayo Sobre el Gobierno Civil* (1690) sostendrá que la razón era “la voz de Dios en su interior”. El entendimiento, junto con dirigir a los individuos a un estado superior —el civil o político—, se los imponía *naturalmente* a fin de controlar su maldad: “Dios nos ha asignado un gobierno [civil] para que sirva de freno a la parcialidad y la violencia de los hombres” (Locke 1997: 211-212). Sin ese tipo gobierno la especie corría el peligro de vivir una continua situación de guerra; la que incluso podía llevarla a su extinción.

Para el filósofo inglés era evidente que “no existe en la práctica ningún vicio, ninguna violación de la ley natural [la razón o “voz de Dios”], ninguna depravación moral, que no se muestre fácilmente a quien consulte la historia de la humanidad y observe los acontecimientos en cualquier parte del mundo” (Locke 1998: 107). He ahí el fundamento de su teoría política expuesta en su *Segundo Ensayo Sobre el Gobierno Civil* (1690): “por la corrupción y el vicio de los hombres degenerados”, se hace necesaria la existencia del Estado civil. Este tendrá las normativas, la legitimidad y el poder para obligar a obedecer la *ley natural-razón-voluntad de Dios*, y así facilitar la supervivencia de la especie al resguardar la propiedad.

Si bien la teoría política de Locke apela a la razón —es de hecho *racionalista*—, lo hace en el sentido de que aquella es un medio providencial para controlar la perversidad de los individuos y dirigirlos a través de su entendimiento. Su correlato es la conformación de la sociedad cual resultado de la maldad. El vicio *no desaparece* con la ley positiva y la institucionalidad que hace cumplir esas normas por medio del castigo. Sencillamente se la *controla* de forma más eficaz. La armonía social (mínima) no obedece a la concurrencia de buenos oficios, ni a nada parecido a la fraternidad.<sup>9</sup>

Locke no estaba construyendo su teoría de la nada. Antes Calvino,

en base a su extrema concepción del pecado, se había inclinado por el gobierno republicano. Sería “la forma de gobierno más pasable y segura”, pues como “gobiernan muchos, ayudándose los unos a los otros y avisándose de su deber”, es más factible controlar “el vicio y los defectos de los hombres” (Calvino 1988: 1174). Por razones similares el clero reformado inglés de mediados del siglo XVII, resaltarán la urgencia del ejercicio del poder divino en lo político: de tal manera los individuos depravados serían controlados (Walzer 2008).

Esas ideas que relacionaban el pecado y la necesaria acción de la Providencia, no eran inéditas dentro de la filosofía moral inglesa. Treinta nueve años antes de que Locke publicara sus escritos, Thomas Hobbes había hecho una propuesta similar de control: la existencia del “temor a un determinado poder”, motiva la observancia de las “leyes de la naturaleza”. Miedo del todo necesario dado que “nuestras pasiones naturales (...) nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes”. De donde el autor no tendrá duda en concluir que “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno”. Hobbes expone una estructura teológica y teórica similar a la de Locke. La diferencia es que mientras este último optó por el republicanismo como medio providencial, aquel lo

había hecho por el absolutismo. La unidad de fundamentos que se encuentra en estos autores, teóricamente adversarios, da cuenta de la común religiosidad de la época en general y de su intelectualidad

en particular. Ambos, en un claro ejemplo del espíritu de su tiempo, describieron/explicaron por igual el problema de la (mínima) armonía social sin considerar la fraternidad.

#### 4. Adam Smith y la armonía en la “sociedad comercial”

El filósofo moral escocés es llamado con justicia “padre” de la Economía de Libre Mercado. Esta teoría y práctica productivo-comercial fue tomada por la Modernidad del almacén y el taller, para transformarla en dominadora absoluta de la vida sociopolítica. Subvirtiendo siglos de historia y tradición occidental, se elevó a la Economía al estatus de gobernadora; mientras se rebajó a la Política a ser su subordinada. Con ello, en relación al tema que aquí se trata, se cristalizó para el futuro en Occidente la desaparición de la virtud de la fraternidad y el imperio del vicio del egoísmo para describir la armonía social (mínima).<sup>10</sup>

Al tenor de lo antes expuesto, se sabe que Smith en tanto ilustrado británico es un empirista presbiteriano (calvinista escocés), a quien no le interesan las vanas idealizaciones. O sea, es un devoto filósofo moral que busca por doquier —y por supuesto encuentra— la perversidad de sus congéneres.<sup>11</sup> El moralista da cuenta en su obra de la acción providencial que, a través de la autonomía o ley interior, consigue la armonía (mínima). En *La Teoría de los Sentimientos Morales* (1759) dirá que el “gran

Director de la naturaleza” se vale providencialmente del egoísmo, el más característico de los sentimientos humanos, para conformar y mantener la vida social. En todo caso, la sociedad será el medio para un objetivo más alto del “gran Conductor del universo”: la supervivencia de la especie.<sup>12</sup>

Dado el convencimiento en que “el ser humano sólo puede subsistir en sociedad” al tiempo de que su naturaleza es viciosa, seguía vigente en las islas británicas la pregunta por cómo se lograba conformar y mantener una colectividad. Smith dirá que la “sociedad de personas distintas”, ejemplo de “la miseria y depravación del mundo actual”, puede subsistir sin “el amor, la gratitud, la amistad y la estima”. En ese caso —que sería en su opinión el de los grupos que han existido y existen— “la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta”. Sin embargo, por la perversa naturaleza de esa “criatura tan débil e imperfecta” que es el ser humano, para garantizar la vida en común se hacen indispensables la justicia y los “terrores del castigo merecido que acompañan a su quebrantamiento”.

He ahí la piedra de tope para evitar la disolución de la sociedad y, por ende, la extinción de la especie. Sin aquellas salvaguardias “una persona entraría a una asamblea de personas igual que a una jaula de leones”. Sería mediante el uso de esa ley interna que son los sentimientos —del terror a los castigos penales en este caso— que el “magno, benevolente y omnisciente Ser que dirige todos los movimientos de la naturaleza” consigue materializar su designio de supervivencia de la especie. Nuevamente la base de la sociabilidad está lejos de ser la fraternidad u otra virtud. Y de nuevo el “Ser divino” utiliza el material que tiene a mano: la naturaleza malvada de la humanidad.

Ahora bien, una vez originada la sociedad, será menester resguardar su continuidad para asegurar la conservación de la humanidad. Y este es el punto donde la Economía de Libre Mercado toma su rol de sostén en dos sentidos. En primer lugar, en base a la idea de “hombre económico”, es decir, a que la naturaleza de los individuos es de índole comercial.<sup>13</sup> En segundo lugar, haciendo que esa propensión al intercambio material egoísta dé frutos al ser guiada por la “mano invisible”. Para cubrir sus caprichos y lujos los ricos necesitan sirvientes, y aunque por su egoísmo no deseen compartir su patrimonio con aquellos, deben comprar su trabajo y pagarles un salario. De tal modo, “sin pretenderlo, sin saberlo, promueven

el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie” al ser conducidos por la “mano invisible” (Smith 1997: 333).

La armonía social (mínima), en este caso la distribución material que mantiene a los diferentes rangos de la sociedad y finalmente a toda la especie, se consigue a pesar de la naturaleza malévolamente de la humanidad expresada en el vicio del egoísmo. De donde se puede ver que la “mano invisible” no es otra cosa que la Providencia, la cual utiliza esa naturaleza depravada para conseguir sus fines benévolos. He ahí la paradoja de la armonía en plenitud: el mal providencialmente gobernado consigue el bien.<sup>14</sup>

Del mismo mecanismo paradójico hablará el autor en *La Riqueza de las Naciones* (1776), cuando explique los beneficios sociales del egoísmo de los comerciantes. Estos al mercar sólo tienen en cuenta “su seguridad”, buscan “que su producto represente el mayor valor posible” y únicamente piensan “en su ganancia propia”. Mas, al seguir sus sentimientos egoístas, “en éste como en otros muchos casos”, son conducidos “por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones”. Y como se sabe que el vicio es usado por Dios para conseguir sus benéficos objetivos, no será extraño que “al perseguir su propio interés” los comerciantes y todos los *hombres económicos*, promuevan el bien “de la sociedad

de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios" (Smith 2000: 402). El egoísmo pasa a tener un rol fundamental para asegurar la supervivencia individual a través de la interdependencia de la vida en sociedad: "No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés" (Smith 2000: 17).<sup>15</sup>

De esos argumentos místicos que realzan la utilidad del vicio cuando es gobernado por la Providencia, se desarrollará la actual concepción economicista y utilitaria de la sociedad. Si esta la conforman *hombres económicos*, quienes logran sobrevivir en base a su tendencia natural a intercambiar buscando su propio interés, obviamente y como señala Smith, la sociedad toda será una "sociedad comercial". El nexo social y el medio para alcanzar sobrevivir será la competencia egoísta e individualista por lo material. La fraternidad y las virtudes no juegan rol alguno en los grupos humanos. Ya se sabe que no podrían hacerlo por la naturaleza viciosa de sus miembros.<sup>16</sup>

El punto es que la relevancia dada por la Modernidad a la Economía de Libre Mercado cual

teoría omnicomprendiva, situó en un lugar de privilegio al egoísmo y lo transformó en primordial por su *eficiencia y utilidad* automática.<sup>17</sup> Pero todavía más, se condenó a las virtudes a ser meras fantasías o vanos deseos. El egoísmo no será ya una de las tantas opciones viciosas del actuar humano. Ahora es la única relevante y el *sentimiento* en el cual se *debe* basar no sólo la organización económica, sino también la social y política. Esa es la propuesta a la vez empírica y metafísica de Smith: "La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo" (Smith 1997: 185-186).

Ese sistema armónico o de equilibrio perfecto en base a la competencia individual y egoísta, sería distorsionado por actitudes como la fraternidad (y la deliberación racional en que se sostendría). Lo harían ineficiente y, al final, llevarían desorden y caos donde el vicio antes hacía imperar el orden y la armonía (mínima). Donde el egoísmo conseguía la mantención de la especie, la fraternidad la pondría en serio riesgo cuando no llevaría al género humano a su extinción.<sup>18</sup>

## 5. La herencia británica y el caso francés

Una vez expuesto el rol fundamental que para los ilustrados británicos tenía el vicio en la

conformación y mantención de la sociedad o su fe en que la armonía (mínima) se resolvía por la manifes-

tación sin intervenciones de la autonomía o ley interior, debe hacerse una importante salvedad. En tanto empiristas los devotos pensadores iluministas creían estar describiendo la realidad. En ningún caso trataron de ensalzar el mal. No tenían duda alguna de que vicio y virtud son cuestiones diferentes. El punto es que sería imposible esperar virtud de pecadores; y por tanto, la Providencia usaría la perversidad para lograr fines benéficos. Ahí descansa la esperanza reformada. Ya Calvino había afirmado: “es un consuelo para los fieles en sus adversidades saber que nada padecen que no sea por orden y mandato de Dios, porque están bajo su mano” (Calvino 1988: 127).

Esa estructura del mal en tanto medio de *progreso* —en diversas áreas y con diferentes formas de expresión— no se limitó a las islas británicas. Una vez más un ejemplo citable se tiene en Kant (2000), por lo demás un reconocido anglófilo. Expone el autor en su “Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita” (1784) que la “Naturaleza” o la Providencia fomenta la “incompatibilidad”, “la vanidad maliciosamente porfiadora” y “el afán insaciable de poseer o de mandar”. De esa forma, despiertan “todas las excelentes disposiciones naturales del hombre”, sus “impulsos naturales”: “las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia absoluta, de donde nace tanto daño, pero que, al mismo tiempo, conducen

a nuevas tensiones de las fuerzas y, así, a nuevos desarrollos de las disposiciones naturales”. Todo ello, según el pensador prusiano, deja en evidencia el “ordenamiento de un sabio creador y no la mano chapurera o la envidia corrosiva de un espíritu maligno” (Kant 2000: 48).

La paradoja reformada-ilustrada del mal alcanzando el bien y del vicio obteniendo la virtud, es a tal grado importante en la Modernidad que terminará explicando el *progreso* humano en general. El antagonismo, la contraposición, el conflicto o la lucha, marcarían los argumentos de la posterior vida intelectual moderna que explicaría/describiría los medios y mecanismos del avance de la especie. Estos medios y mecanismos ciertamente tomaron diversas formas a través del tiempo y en los diferentes países. Pero, de una u otra manera, todas esas explicaciones/descripciones fueron fieles al fundamento religioso original y a la estructura lógica derivada de aquella base. En todas ellas la fraternidad está ausente como forma de relacionarse socialmente y más todavía en tanto fundamento de la organización sociopolítica.<sup>19</sup>

La expresión hoy más relevante de dicha paradoja metafísica, dado su dominio ideológico-práctico de buena parte del planeta, es la Economía de Libre Mercado. Para esta *ciencia*, aunque se haya desdibujado la verdadera naturaleza de la “mano invisible”, todavía la com-

petencia individual y egoísta por el lucro desemboca en el progreso material. El que los economistas ortodoxos ignoren lo religioso a partir de su cientificismo, no implica que sus propuestas dejen de ser una mera adecuación a un lenguaje técnico de los fundamentos y lógica providencialista reformada. La Economía sólo es el más gráfico ejemplo de una Modernidad que, atada a los principios ideológicos de la Reforma Protestante, se abandonó al vicio para conseguir su singular tipo de *progreso* en las diferentes esferas teórico-prácticas.

En segundo lugar, cuando se supone la decisiva influencia de los ilustrados franceses en la Revolución de 1789, se debe recordar el fuerte sentimiento anglófilo de aquellos pensadores. Además de las referencias que en tal sentido se pueden encontrar en el ya clásico estudio citado de Ernst Cassirer, es posible acudir aquí al ejemplo de Newton, filósofo natural que explícitamente buscó probar la existencia y Providencia de Dios. Gracias a Voltaire fue tal su fama en Francia que “aun sus adversarios jesuitas” admitieron que “todo París vibra con Newton, todo París tartamudea Newton, todo París estudia y aprende Newton” (Zajonc 1995). En cuanto a Locke, filósofo moral que manifiestamente buscó demostrar que la Providencia dirigía a la humanidad, considérese que según Condorcet (1990) su caracterización del entendimiento

“ha hecho una revolución en la filosofía de toda Europa”. Y en el caso de Rousseau, si bien francófono aunque ciudadano ginebrino, su republicanismo de *El Contrato Social* es en el fondo una repetición de las ideas lockeanas (Monares 2011).<sup>20</sup>

Vistas así las cosas, además de la posición e identidad socioeconómica, es posible esperar en los ilustrados galos y en los británicos una similar estructura religiosa e ideológica general. Por ende, también un rechazo a la fraternidad en sí y/o a su expresión universal.<sup>21</sup>

Tal vez pueda afirmarse que la Revolución Francesa *amplió* el concepto de fraternidad al bajo pueblo, pero parece indudable que aquella no tenía un sentido universal. En apoyo de esta afirmación se puede recurrir a la posición de los gobiernos revolucionarios respecto de la esclavitud, esa negación extrema de la fraternidad, la cual se mantuvo en las zonas caribeñas bajo autoridad de Francia. Si se asume que Rousseau tiene algún grado de paternidad o al menos cierta influencia en la Revolución Francesa, deberá recordarse que en *El Contrato Social* (1762) señala terminante: “Las palabras *esclavo* y *derecho* son contradictorias y se excluyen recíprocamente”. Si el pensador ginebrino fue en verdad un referente de los revolucionarios, claramente en relación a los *negros* su obra fue letra muerta.<sup>22</sup>

El mantenimiento de la esclavitud en las posesiones francesas se da a pesar de que la Asamblea Constituyente adopta ya en 1789 la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. En forma de “principios sencillos e incontestables” la *Declaración* afirmaba “derechos naturales, imprescriptibles e inalienables”. La Asamblea —invocando la “presencia del Ser Supremo” y “la esperanza de su bendición y favor”— reconoció y declaró como “sagrados” los derechos del hombre y del ciudadano.<sup>23</sup> En consecuencia, podría parecer evidente que los esclavos *negros* no eran ciudadanos galos. Mas, los *progresistas* revolucionarios franceses habrían estimado que ni siquiera eran hombres. Para esos republicanos la esclavitud sería inaceptable...

*“No puede cabernos en la cabeza que siendo Dios un ser infinitamente sabio, haya dado un alma, y sobre todo un alma buena, a un cuerpo totalmente negro (...) Es imposible suponer que esas gentes sean hombres, porque si los creyéramos hombres se empezaría a creer que nosotros no somos cristianos” (Montesquieu 1984: 249 y 250).*<sup>25</sup>

A la luz de lo expuesto acerca de la esclavitud, ha quedado manifiesto que la fraternidad revolucionaria *nunca* fue en verdad universal. De poco vale que se plantaran “árboles de la fraternidad” en las fronteras francesas como símbolo de que la Revolución no era meramente nacionalista, que Maximilien Robespierre instruyera en 1793 una causa contra el Comité de la Constitución por limitarse

sólo en Europa y entre su población *blanca*.<sup>24</sup>

La visión ilustrada —religiosa y negadora/relativizadora de la fraternidad— queda muy bien graficada en los dichos de Montesquieu acerca de la esclavitud. En *El Espíritu de las Leyes* (1748) el autor la había rechazado para Europa, pues es “tan opuesta al derecho civil como al derecho natural”. Pero la justificó en los casos de África y el Caribe, donde a raíz del clima “sólo el temor al castigo puede impeler a los hombres a realizar un deber penoso”. Desaconsejando incluso una abolición demasiado rápida. Montesquieu no dejará lugar a dudas respecto de su real postura sobre el tema:

a “reflexionar para un puñado de criaturas humanas ubicadas en un rincón del globo” o que Pierre-Louis Roederer se esforzara por encontrar “un negro al que integrar como miembro del jurado del tribunal del departamento parisino”. Todo ello choca con la prueba empírica de la mantención de la esclavitud en los territorios antillanos de la Francia revolucionaria. Por ende, no es posible aceptar que la “Re-

volución francesa es cosmopolita”, ni tampoco concluir que se “haya recuperado el ideal cosmopolita de la fraternidad *universal*” porque era “el comienzo de la liberación de la humanidad entera” (Domènech 1993: 63).

Sencillamente la fraternidad revolucionaria habría sido *ampliada* al bajo pueblo. Mientras que la fraternidad ilustrada —si puede entenderse que hubo tal cosa— desde su postura exclusiva y excluyente había sido aún más restringida: se limitaba a la burguesía. En todo caso el devenir político francés no alteró esa visión segregadora de lo no galo y no europeo. Actitud que incluso se puede encontrar entre el progresismo y/o la izquierda francesa en el siglo XIX y que siguió vigente en el colonialismo del XX (tómese en cuenta, por ejemplo, que la liberación de París en 1944 marcó la cruenta *reconquista* de Argelia).<sup>26</sup>

Por otro lado, en cuanto a las dudas acerca de la real importancia

de la fraternidad en la Revolución de 1789, también se puede considerar lo expresado por Antonio Baggio. Para este autor la triada “Libertad-Igualdad-Fraternidad” fue originalmente una propuesta más entre muchas otras de la Revolución: recién en 1848 se la habría tomado por el discurso/meta central del movimiento revolucionario de 1789.<sup>27</sup> Lo cual podría explicarse por el tono más *izquierdista* de los hechos del '48, donde se asumiría la importancia de la fraternidad entre las clases “explotadas” de todo el mundo y se manifiesta la fraternidad entre asalariados que se proclama en el “¡Proletarios de todos los países, uníos!”. Sin embargo, tampoco esta fraternidad proletaria es en estricto rigor de carácter universal; es de “clase” y en un contexto de “lucha de clases”. Además cuando en *El Manifiesto Comunista* (1848) el propio Karl Marx llama a los pueblos no europeos “bárbaros o semibárbaros”, cierra un manto de duda acerca de la realidad o el alcance de dicho supuesto internacionalismo.<sup>28</sup>

## 6. América Latina ante la fraternidad

En lo antes presentado se mostró que la dependencia religiosa de los pensadores ilustrados, eliminó la posibilidad de fraternidad universal y/o, aunque ampliada a grupos sociales subalternos, la fraternidad quedó limitada a un pequeño grupo dentro de la humanidad. En tal sentido, más allá de la ira de los positivistas por

manchar a sus héroes con la peste de la metafísica y de los europeizados por bajar del pedestal universalista a sus padrastros adoptivos, queda una sensación de vacío ante el problema de la fraternidad. Pues, guste o no, como ya se dijo, ella parecía ser una de las más caras herencias ilustradas a la Modernidad.

La opción de los modernos y/o modernizados puede ser un contraataque a los *heréticos* y a lo que desde su perspectiva sería la incomprensión de la Ilustración y/o las deficiencias analíticas de aquellos. Lo que en el ámbito académico, cuando se realiza en base a una investigación rigurosa y sin prejuicios, siempre es positivo. Sin embargo, también la opción puede ser otra: buscar *acá*, con un nuevo espíritu, lo que fue negado *allá*. La fraternidad que se nos negó desde el Occidente moderno, en tanto merecedores de ella y en tanto sujetos capaces de reflexionar acerca de ella.<sup>29</sup>

Así, se quiere ahora exponer brevemente respecto de una forma de fraternidad que, al contrario de la occidental moderna, sí ha tenido una continua expresión sociocultural durante miles de años y hasta alcanzó en el último tiempo expresión legal.<sup>30</sup> Es el “buen vivir” de las primeras naciones de los Andes Centrales del Cono Sur americano. Este modo de vivir la cotidianidad y/o forma de *contractualidad* incluso ha sido llevada al ordenamiento jurídico, a través de su inclusión en las constituciones de Ecuador el 2008 (*sumak kawsay*) y de Bolivia el 2009 (*suma qamaña*).<sup>31</sup>

Ese cauce constitucional del “buen vivir” —no debe haber confusiones— sólo ha venido a *oficializar* siglos de tradición en un formato occidental: en los códigos

de la ley positiva. Una cosa es la novedad de los actuales procesos políticos en Ecuador y Bolivia, y otra el “buen vivir” andino en sí. Este no es un mero ideal o un proyecto. Sin el ánimo de ensalzar gratuitamente, de ignorar que todas las culturas tienen luces y sombras o de soslayar que a estas alturas no existen rasgos o instituciones socioculturales *puras*, el “buen vivir” se ha materializado en diversos rasgos e instituciones socioculturales que, efectivamente por milenios, han sido usadas para guiar la coexistencia. Y no una cualquiera, sino una forma de vivir *bien*. Como expone Terence D’Altry, ese “ideal de vida mutua y de equilibrio permeaba la vida social” andina y aun es posible decir sin temor a exagerar que permea la vida de millones de personas.<sup>32</sup>

Lo que en Occidente podría llamarse de manera general “virtud” o más específicamente “fraternidad”, es entendido por las primeras naciones andinas cual una manera *obvia* de coexistir. Esta forma de concebir la vida en común, implica además alcanzar por vía racional el máximo grado de armonía social o en realidad socioambiental (lo humano es concebido dentro de un sistema mayor, en interdependencia con lo no natural humano y lo espiritual).<sup>33</sup> Es un hecho que las primeras naciones de América han tenido y tienen diversas contradicciones internas y conflictos entre pueblos, que muchas han restringido la fraternidad

al propio grupo y tenido problemas ambientales fruto de sus acciones. Pero al mismo tiempo es indudable que, a diferencia de Occidente, sí han logrado materializar por miles de años sus ideas y estructura moral en prácticas sociales, ambientales, políticas y económicas cotidianas de “buen vivir”. No se ha tratado sólo de una sublimación de un deber ser o una propuesta teórica ideal.<sup>34</sup>

Como se señaló al principio de este escrito, irónicamente las y los latinoamericanos no pocas veces dejan de mirar a su alrededor. No siendo la primera vez que en esta parte del continente se muera de sed al lado del río. Tal vez sea positivo poder aventurarse en un espacio sociopolítico que en general la academia moderna y/o modernizada no toma en cuenta en tanto sociopolítico. Por ende, no lo considera en absoluto. Con Josef Estermann, se afirma aquí que ya es suficiente de despreciar los sistemas de pensamiento no occidentales rebajándolos a pensamientos extravagantes (más cuando el criterio para reconocer una “auténtica filosofía no-occidental”... sea la propia filosofía occidental). Ya no es momento de que lo “otro”, ¡que en este caso es lo *nuestro!*, se vea enfrentado al dilema de la “absorción total” por lo occidental moderno o la “exclusión total” de lo occidental moderno.<sup>35</sup>

Esa actitud *blanqueada*, consciente o inconsciente, da lugar a

dos paradojas. En primer lugar, no deja de ser curioso que la academia mestiza o criolla deseche la formas culturales de las primeras naciones americanas, por ver en ellas el sesgo de una espiritualidad (el “animismo”) y algo ajeno (lo “indio”). No obstante, al mismo tiempo, esa intelectualidad se adhiere sin crítica y estudia con entusiasmo la espiritualidad (el cristianismo reformada) y lo ajeno (la tradición europeo-occidental) de la Ilustración. En segundo lugar, es tal la fuerza de esa postura modernizada que quienes escriben intentando asumir la interculturalidad deben reiterar en sus textos que están lejos de alguna pretensión o espíritu “esencialista”, “indigenista”, etnocentrista *al revés*, exclusivista cultural o de algún tipo de romanticismo pseudoacadémico. Deben hacer ingentes esfuerzos para convencer a la academia *blanqueada* de Latinoamérica, o a la derechamente moderna de Europa Occidental y Estados Unidos, que sus trabajos son *serios* —es decir, que son fieles repetidores del saber del *hombre blanco*— y no meras obras etnológicas con pretensiones filosóficas.<sup>36</sup>

Se espera aquí que haya quedado en el pasado el tiempo en que los cuerpos de ideas e instituciones debían adaptarse totalmente a la regla occidental moderna o desaparecer. Las circunstancias actuales invitan a la búsqueda. Quizás la *Sabiduría Indígena* de la que habla Estermann —contextualizada, revi-

sada, extendida, enriquecida desde la interculturalidad— sea un fundamento para empezar a vislumbrar, poco a poco y con mucho trabajo teórico-práctico riguroso por delan-

te, *Un Mundo Nuevo* de verdadera fraternidad universal. De hermandad entre todos los humanos y hasta con la naturaleza no humana.<sup>37</sup>

---

#### NOTAS

\* Este trabajo está basado en la ponencia presentada bajo el título “El ideal de la fraternidad en un mundo en conflicto: El caso de Adam Smith como ejemplo de la Ilustración Británica”, en el Tercer Seminario Internacional *Fraternidad y Conflicto. Enfoques, Debates y Perspectivas*, 25 al 27 de Agosto de 2010. San Miguel de Tucumán, Tucumán, Argentina. Red Universitaria de Estudios por la Fraternidad.

1 No es posible extenderse aquí en esta relevante cuestión, pero se remite al lector al clásico trabajo de Max Weber acerca de las interrelaciones entre lo socioeconómico y lo religioso, del mismo modo para este tema se puede revisar el excelente texto de R. H. Tawney para el caso inglés. Sobre la decisiva influencia del puritanismo (calvinismo británico) en el mundo moderno, en el ámbito científico se tiene la obra de Robert Merton y para lo político la de Michael Walzer. Además, respecto a la religiosidad del movimiento ilustrado en general se puede recurrir a los textos de Ernst Cassirer, Renato Espoz, Pablo Ramírez y a Monares (2011). Sin embargo, fuera de esas útiles referencias, siempre es mejor revisar los originales, pues en ellos los propios iluministas dejan ver su evidente influencia reformada. Para ejemplificar se puede recurrir a quienes son tal vez las dos figuras

más destacadas del movimiento: Isaac Newton e Immanuel Kant. El filósofo natural inglés señaló en una carta de 1692 al obispo Richard Bentley: “Cuando escribí mi tratado acerca de nuestro sistema, me preocupé cómo tales principios podrían funcionar cuando el hombre los considera para la creencia en una Deidad, y nada me regocija más que encontrar que ha sido útil para este propósito” (Newton 1978: 280. La traducción es nuestra); lo que referendará el autor en la segunda edición de sus *Principios* (1713) donde sostuvo que en su filosofía natural “corresponde hablar [de Dios] a partir de los fenómenos” (Newton 1987: 785). Por su parte, Kant dirá en una carta de 1773 a Markus Herz: “Brilla para mi en ello [el despeje total del camino para un cultivo universal del pensamiento metafísico], empero, una esperanza que a nadie, salvo a usted, confiaría sin el temor de hacerme sospechoso de la mayor vanidad; a saber, [la esperanza de] darle con ello a la filosofía, de modo duradero, un rumbo nuevo, y más ventajoso para la religión y para la moral” (Kant, citado en Ramírez 2010: 248-249).

2 Ante la contradicción de cómo puede ser gobernada la humanidad y a la vez ser malvada, la respuesta calvinista es dogmática: Dios sin duda es providente, pero también sin

- duda no es la fuente del mal; este es de exclusiva responsabilidad de los individuos. El pecado haría ver una incoherencia en una cuestión que es obvia. En palabras de Calvino: “las cosas recónditas [o “misterios espirituales”] solamente por la revelación del Espíritu le son manifestadas al entendimiento humano, de tal manera que son tenidas por locura cuando el Espíritu de Dios no le ilumina” (Calvino 1988: 190).
- 3 Aunque la versión original en francés dice “propiedad” en vez de “naturaleza”, de todas maneras se manifiesta el sentido de características o cualidades propias. Respecto al uso divino de la naturaleza humana, un teólogo reformado contemporáneo dirá: “Dios presenta al hombre incentivos externos de forma tal que el hombre actúa en conformidad a su propia naturaleza; sin embargo, hace precisamente lo que Dios ha determinado que hiciese” (Boettner 1994: 34).
  - 4 Dice el académico reformado contemporáneo Gregg Singer: “Para Calvino la libertad era un don divino mediante el cual el hombre podía cumplir su cometido con Dios sin intervención humana” (Singer 1973: 243).
  - 5 Toni Domènech expone que “Lutero, y tras él, todo el cristianismo reformado” asumen la visión paulino-agustiniana de una humanidad “incapaz de aspirar al bien” por los efectos inexorables de la “caída”. Por ende, queda al arbitrio de la gracia de Dios. En tal sentido, a partir de la “caída” “Leibniz, como en general todo el pensamiento político moderno, reduce pues la justicia —o la ética social— a lo que para Aristóteles no es sino *‘justicia parcial’*: la justicia conmutativa o correctiva y la justicia distributiva” (Domènech 1993: 62. Las cursivas son nuestras).
  - 6 Un caso arquetípico de anticlericalismo se encuentra en Thomas Hobbes, quien había denunciado a los pastores reformados ingleses por su activo rol en “los desórdenes del tiempo presente” (léase las dos guerras civiles inglesas del siglo XVII). Llegó al punto de acusar que “sacerdotes inconvenientes” no sólo se encuentran entre los papistas, sino asimismo “en esta iglesia que tanto ha presumido de reforma”. Quien conozca la Inglaterra de la época, sabrá la gravedad y afrenta que era comparar a clérigos reformados y protestantes con los curas católicos. En todo caso, como hombre de su época, ese anticlericalismo no le impidió a Hobbes afirmar que escribió su *Leviatán* (1651) basado en “principios sacados de la autoridad de la Escritura”, tratar de “necios” a quienes “creen que Dios no existe” o llamar en repetidas ocasiones a Jesús “nuestro bendito Salvador”.
  - 7 Aunque Toni Domènech no sigue la misma línea de fondo del presente trabajo, cuando expone respecto al desarrollo cristiano de la concepción de los “amores desinteresados”, afirma igualmente que el Cristianismo ha tenido “una influencia histórica inmensa en la configuración de la cultura europea moderna”. Los ejemplos citados por Domènech son nada menos que Voltaire, Marx y Nietzsche. Por último, es evidente que en cuanto a los fundamentos religiosos de los ilustrados no hay mucha diferencia en que dichos autores los reconozcan y expresen de modo explícito o no los reconozcan e igualmente los expresen de manera

- implícita. En tal sentido, de nuevo Domènech puede ser citado cuando señala la influencia cristiana —en específico del “*ágape* evangélico”— en el “pensamiento laico moderno”, incluso en su ala “más radical”, lo que se puede reconocer en “el tipo de individualismo más característico de nuestra cultura moral y política moderna”. Respecto a la religiosidad ilustrada, ver también nota nro. 1.
- 8 Afirmó el teólogo francés: “es necesario que probemos que Dios de tal manera se cuida de regir y disponer cuanto sucede en el mundo, y que todo ello procede de lo que Él ha determinado en su consejo, que nada ocurre al acaso o por azar” (Calvino 1988: 129). En el teólogo reformado B. B. Warfield, quien viviera entre los siglos XIX y XX, se puede ver la vigencia de ese providencialismo: “El calvinista es el hombre que ve a Dios detrás de todo fenómeno, y en todo lo que sucede reconoce la mano de Dios obrando su voluntad” (Monares 2011).
  - 9 Aunque Locke dijera que no era válido quitarle a nadie su vida, libertad o hacienda, recuérdese que poseía acciones en una compañía esclavista. C. B. Macpherson realiza una buena exposición de la descarnada visión del autor sobre los asalariados y pobres en general, la cual no deja duda de que nunca pasó por su mente que pudiera tener un vínculo fraterno con aquellos. Es más, recuérdese que su “republicanismo” no es universal; es un sistema limitado a los poseedores de un patrimonio. En todo caso, esa visión clasista de Locke es común a las clases propietarias inglesas del siglo XVI a la primera mitad del XX.
  - 10 Para esta evolución de la tradición occidental y un tratamiento más extenso de los fundamentos reformados-ilustrados de la Economía Moderna, ver Monares (2008).
  - 11 Respecto a la absoluta corrupción por el pecado original y el presbiterianismo, la *Confesión de Fe* de la Iglesia Presbiteriana de Escocia, a la cual pertenecía Smith, decía en su Artículo III que los humanos pasaron a ser “enemigos de Dios, esclavos de Satanás y sirvientes del pecado”. Esta *Confesión* sería sustituida en 1647 por la *Confesión de Fe de Westminster*, que unificó en ella a todos los credos reformados de las islas británicas. En ella acerca de la maldad de los individuos se dice que “quedaron muertos en el pecado, y totalmente depravados en todas las partes y facultades del alma y del cuerpo”. Por otra parte y en relación a la extensión de la creencia en esa absoluta corrupción, Jean-Jacques Rousseau, contemporáneo continental del moralista escocés, ganó en 1750 el premio de la Academia de Dijon por su *Discurso Sobre las Ciencias y las Artes*, donde su línea argumental era que: “Los hombres son perversos; serían aún mucho peores si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios”. Recuérdese que Rousseau debió firmar públicamente la Confesión de fe reformada de Ginebra para recuperar su ciudadanía (Monares 2011). En todo caso, la idea de la condición viciosa de los individuos y de que el progreso de la razón sencillamente haría más sutil la maldad humana, son perspectivas compartidas por los contemporáneos de Rousseau, incluso entre los iluministas galos menos conocidos; y es un tema que ya aparece en la Francia del siglo XVII (Seoane 1999).

- 12 El pensador escocés diferencia entre la virtud del “amor propio” y el vicio del “egoísmo”, pero su creencia en la corrupción absoluta de la humanidad le hace remarcar el decisivo rol del vicio en el mundo. Sólo una minoría de elegidos podría, dirigidos por Dios, ser capaces de tender en alguna medida al virtuoso “amor propio”.
- 13 El moralista escocés muestra aquí su deuda con Locke, quien en su *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* (1690) había establecido que los individuos, por su naturaleza racional, tienden a lo útil para lograr la comodidad. O sea, son intrínsecamente materialistas u *hombres económicos*.
- 14 El “*laissez faire*” de los fisiócratas franceses se funda en una creencia similar a la “mano invisible”: si no se interviene el sistema de egoísmo individualista se alcanzará la “armonía”. Al considerar las bases ideológicas comunes de los fisiócratas y de Smith, y que la principal figura de aquellos, François Quesnay, publica su *Tabla Económica* en 1758 (Roll 2003), se puede especular que ambas ideas habrían sido desarrolladas en paralelo. Smith dirá de las ideas fisiocráticas en *La Riqueza de las Naciones* (1776): “No obstante, y pese a todas las imperfecciones de este sistema, es acaso el que más se aproxima a la verdad, entre cuantos hasta ahora se han publicado sobre Economía política” (Smith 2000: 604).
- 15 Los asalariados también son *hombres económicos*, asimismo buscan lo material para sobrevivir. Pero mientras los capitalistas obtienen utilidades y pueden ahorrar y reinvertir, los obreros sólo logran salarios de subsistencia. Al considerar la perspectiva de Calvino acerca de la predestinación, se explica que la providencial “mano invisible” haga que el egoísmo y/o el amor a sí mismo rinda mayores frutos entre los pocos elegidos de Dios.
- 16 El economista liberal francés Frédéric Bastiat muestra en el siglo XIX que las ideas religiosas de Smith seguían vigentes en su expresión original y convivían sin problemas con las visiones *científicas*: “La competencia es la más progresiva, la más igualitaria, la más comunitaria de todas las leyes a las cuales la Providencia ha confiado el progreso de los destinos humanos” (Monares 2011).
- 17 Una clara continuidad con las ideas del moralista escocés se tiene en la preferencia de la *científica* Economía neoliberal por la política monetaria que *incentiva* la maximización (término técnico para señalar el egoísmo ilustrado) en base a fijar las tasas de interés y lograr así un ajuste *espontáneo*. Mientras la política fiscal con sus cargas impositivas —cuyo principio guía se podría decir es virtuoso: la justicia redistributiva— es una medida a la vez coercitiva e ineficaz al incentivar al egoísta “hombre económico” a evadir impuestos.
- 18 El clérigo Robert Malthus, quien sumaba a su singular interpretación del mensaje de Jesús su preocupación por el inexorable advenimiento del hambre, sostendrá en Inglaterra a fines del siglo XVIII que no es deseable la fraternidad en lo económico: traerá “escasez” donde antes había “felicidad”. Por tanto, la distribución deberá asumirse en base a los precios y de tal modo dejar sin opción de consumo a los más pobres. J. M. Keynes dirá que ese

- principio de exclusión por medio de los precios representa “el comienzo del pensamiento económico sistemático” (Monares 2008).
- 19 Además de Smith y la “mano invisible” en Economía, existen varios ejemplos citables de la paradoja reformada-ilustrada entre los siglos XVIII y XIX: Malthus, párroco providencialista inglés, relacionó el progreso con la imprevisión de los humanos pecadores (en particular de los pobres): al aumentar la población el hambre incentiva el trabajo y la industria; Hegel, fiel luterano e idealista alemán, expuso el modo en que avanza la historia europea hacia estados más altos de desarrollo: la confrontación de una “tesis” y una “antítesis” da lugar a una “síntesis” superior; otro alemán, el hegeliano de izquierda, materialista y *ateo* Marx, elaboró su mecanismo histórico-natural de progreso en base a la “lucha de clases”, por la cual la historia se dirigía naturalmente hacia otro tipo de estado superior: el comunismo; y por último Darwin, clérigo y naturalista inglés, concluyó que el mejoramiento de las especies animales no humanas se realizaba conforme al plan divino a través de la “lucha por la existencia”, lo que luego será aplicado a lo humano por los “darwinistas sociales” (Monares 2011).
  - 20 Incluso Voltaire no sólo admira a Locke en cuanto filósofo, también lo alaba por su piedad: “¿Existe una filosofía más religiosa que la que afirma únicamente lo que ve con claridad y, tras confesar su debilidad, nos dice que estamos obligados a recurrir a Dios cuando nos ponemos a examinar los primeros principios?” (Voltaire 1983: 68).
  - 21 Acerca de dichas coincidencias parece necesario referirse a un tipo de crítica que aquí se estima simplona y limitada, pero no por ello menos recurrente. Se trata del empeño por establecer relaciones ideológicas exclusivamente de manera explícita o por datos fragmentados que no consideran el contexto. Por ejemplo, esta mirada podría llevar a concluir que el abierto rechazo de los revolucionarios estadounidenses del siglo XVIII a lo británico o de los patriotas latinoamericanos del siglo XIX a lo español, sería un indesmentible indicativo de que no hay relación alguna entre la tradición anglosajona y Estados Unidos o entre la ibérica y América Latina. Es más, incluso las variaciones o contraposiciones no niegan las dependencias y/o similitudes ideológicas, como bien lo demuestra el materialismo ateo de Marx respecto al idealismo cristiano de Hegel. Así, aun pudiendo citar uno u otro autor que parezcan contradecir la existencia de un sistema de pensamiento homogéneo entre británicos y franceses (incluso entre los supuestamente ateos galos), es necesario analizar bien las posturas y los referentes de tales casos antes de pretender siquiera alegar que ellos son prueba irrefutable de que no existe tal sistema de pensamiento homogéneo.
  - 22 Respecto a la supuesta paternidad de Rousseau de la Revolución de 1789 y a la ampliación del concepto de fraternidad por los revolucionarios, deben recordarse dos puntos: el filósofo hacía una explícita diferencia entre su “republicanismo” y la democracia; y acorde a las ideas burguesas-reformadas de la época, limitaba los derechos políticos a los propietarios.

- 23 La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* señala en su Artículo 1: “Los hombres han nacido, y continúan siendo, libres e iguales en cuanto a sus derechos. Por lo tanto, las distinciones civiles sólo podrán fundarse en la utilidad pública”. Y en su Artículo 2: “La finalidad de todas las asociaciones políticas es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; y esos derechos son libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión”.
- 24 Debe recordarse que en el siglo XVIII es el apogeo del tráfico esclavista galo: alrededor de un millón de africanos y africanas fueron secuestrados y enviados principalmente hacia sus *colonias* caribeñas. En tal contexto Voltaire escribirá la obra teatral *Alzira o los Americanos* (1736), donde denuncia la esclavitud de los amerindios... por los españoles. Por si fuera poco y en una prueba del espíritu francés de la época, la citada obra se representó en 1766 a bordo de un barco cargado de esclavos africanos en espera de ser trasladados al Caribe: “Los escritores franceses que denuncian el exterminio de los indígenas [de América] por la España campeona del integrismo católico, son sin embargo muy discretos respecto a esos navíos que zarpan de Burdeos o Nantes, surcan orgullosamente el océano cargados de ‘madera de ébano’ y se llaman *El Voltaire* o *El Contrato Social*...” (Gresh 2008).
- 25 A mediados del siglo XIX, uno de los argumentos usados para justificar la esclavitud en los estados sureños de los piadosos Estados Unidos, apelaba a ser herederos de la Ilustración y luchar por la *libertad de tener* esclavos (Bosch 2005). El caso de la Unión es gráfico del carácter de las revoluciones burguesas-reformadas: no debe olvidarse que latifundistas racistas-esclavistas habían firmado la *Declaración de Independencia* (1776), la cual rezaba “que todos los hombres son creados iguales” y fueron “dotados por su Creador” de esos “derechos inalienables” que son la “Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad” (Boorstin 1997). No obstante, ellos y sus muy cristianos descendientes no tuvieron problema en fundar una república racista, segregacionista y que llevó adelante el expolio y genocidio de las primeras naciones.
- 26 Respecto al siglo XIX, recuérdese que mientras Victor Hugo acusa “la degradación del hombre en el proletariado, la decadencia de la mujer por el hambre, la atrofia del niño por las tinieblas”, al mismo tiempo identifica la “civilización” con lo europeo y especifica su eurocentrismo en galocentrismo: “París es el techo del género humano” y “sus libros, su teatro, su arte, su ciencia, su literatura, su filosofía, son los manuales del género humano”. En el ámbito estrictamente político, el teórico anarquista Pierre Joseph Proudhon es más explícito cuando propone una *altruista* meta respecto de las “razas inferiores” de las colonias francesas: “nosotros, raza superior (...) [debemos] elevarlas, hasta nosotros, intentar mejorarlas, fortificarlas, instruir las, ennoblecerlas” (Schnerb 1982). Incluso en lo académico, la obra citada del historiador francés Robert Schnerb deja ver su naturalización del racismo: identifica la “civilización” con lo europeo, habla de pueblos que son “salvajes” o de otros que “todavía” no son cris-

- tianos, llama a los negros y mulatos latinoamericanos “desgraciados, vanidosos, charlatanes, excitables”, se queja de los “indígenas indolentes” que desaprovecharon la explotación de las especias, señala que los *yoguis* indios se caracterizan por su “charlatanería y pereza” o trata de “xenóforos” a los chinos que se opusieron al abusivo despojo por parte de Francia y Gran Bretaña. En el caso de Toni Domènech, al defender posturas sociopolíticas progresistas, habla de “países europeos *civilizados*”.
- 27 Siguiendo a Baggio en que la tríada “Libertad-Igualdad-Fraternidad” es una idealización decimonónica de la Revolución Francesa, se tiene a Victor Hugo —acérrimo seguidor de la misma al punto de afirmar “La Revolución francesa es un gesto de Dios”— quien ya a mediados de esa centuria asumía aquella triada como los valores revolucionarios *originales*. Cabe señalar que Domènech considera relevante dicha triada para los revolucionarios y rescata la “novedad radical” de reintroducir en la “dimensión pública o social de la ética” la noción de fraternidad. No obstante, él mismo recuerda que la fraternidad “no parece directamente aludida como derecho u obligación en ninguna de las Declaraciones de derechos del período revolucionario” (¿sólo por su imposibilidad de tutela jurídica?).
- 28 Desde esa perspectiva y en el caso de los “bárbaros o semibárbaros” latinoamericanos, no es un dato menor que originalmente *El Manifiesto* no se haya traducido al castellano ni al portugués.
- 29 Lo primero se nos negó como pueblos colonizados y luego como países neocolonizados o periféricos; lo segundo al darnos una certificación académica por ser buenos repetidores de la sabiduría del *hombre blanco* (o siguiendo a Josef Estermann, porque la academia occidental estableció que mientras ellos piensan, los demás son pensados por ellos).
- 30 Considérese que el poblamiento del área andina, por diversos grupos, se remonta a unos 40.000 años.
- 31 La Constitución ecuatoriana señala en su Artículo 14: “Se reconoce el derecho de la población a vivir un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*”. Por su parte, la Constitución boliviana señala en su Artículo 8: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)”.
- 32 Acerca de las “continuidades” en el tiempo de los rasgos e instituciones socioculturales andinas, se puede citar a John Murra quien afirma que para estudiar el pasado inca, una de las tantas expresiones de la cultura andina, es “indispensable el uso de la evidencia etnológica” o estudio de las poblaciones actuales. Así, incluso para negar o violar un rasgo o institución, se requiere que tenga *existencia* en el imaginario cotidiano de las personas y comunidades. Por otra parte, respecto a la vigencia del “buen vivir”, actualmente en Bolivia se están desarrollando esfuerzos académico-políticos por “operativizar” el concepto en las “políticas públicas y programas de apoyo” y

en desarrollar “indicadores” para medirlo en relación al “desarrollo endógeno sustentable” (Delgado, Rist y Escobar 2010).

- 33 David Choquehuanca, canciller de Bolivia, aclara la diferencia entre lo occidental y lo andino: “Para el capitalismo (...) lo más importante es el capital. Por otro lado, para el socialismo lo más importante es el hombre (...) Por el contrario, para nosotros los indígenas que buscamos y cuidamos el equilibrio, la complementariedad, el consenso y nuestra identidad, lo más importante es LA VIDA” (Choquehuanca en Delgado, Rist y Escobar 2010: 7).
- 34 Tampoco se quiere ignorar aquí que, en el caso de ciertos grupos, esta revaloración de la tradición responde al propósito de buscar sustento ideológico y apoyo político para determinados proyectos. Pero, aun así, si lo consiguen, ello aporta a demostrar la vigencia de las ideas e instituciones andinas.
- 35 El rechazo a las culturas de las primeras naciones se ha basado en el travestismo, con un claro componente racista, de muchas y muchos intelectuales latinoamericanos quienes asumen lo occidental moderno como propio y cual criterio de lo correcto y/o deseable. Actitud que se complementa con el clasismo que repudia la cultura de los grupos pobres; que cuando pertenecen a las primeras naciones se refuerza desde el racismo.
- 36 La última crítica lapidaria parafrasea una realizada al libro *La Filosofía Bantú* (1945) del misionero belga Placide Tempels y fue hecha por... un “filósofo africano ‘europeizado’” (Estermann 2009).
37. Los muchos problemas ambientales en diversos lugares del planeta y sobre todo la crisis del cambio climático global, dejan en evidencia lo urgente que es desarrollar otra forma de convivir con lo natural no humano. Tomar en cuenta hoy la cultura de las primeras naciones americanas al respecto, está muy lejos de ser una actitud romántica.

---

## Bibliografía

- ASAMBLEA CONSTITUYENTE FRANCESA. 1789. *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. En: [http://www.aidh.org/uni/Formation/01Home2\\_e.htm#Ancre](http://www.aidh.org/uni/Formation/01Home2_e.htm#Ancre).
- BAGGIO, Antonio. (compilador). 2009. *La Fraternidad en Perspectiva Política. Exigencias, Recursos, Definiciones del Principio Olvidado*. Ciudad Nueva. Buenos Aires.
- BOETTNER, Loraine. 1994. *La Predestinación*. Libros Desafío, CRC World Literature Ministries. Grand Rapids.
- BOORSTIN, Daniel. 1997. *Compendio Histórico de los Estados Unidos. Un Recorrido por sus Documentos Fundamentales*. Fondo de Cultura Económica. México D. F.

- BOSCH, Aurora. 2005. *Historia de Estados Unidos. 1776-1945*. Crítica. Barcelona.
- CALVIN, Jean. 1957 (1560). *Institution de la Religion Chrestienne*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris.
- CALVINO, Juan. 1988 (1559). *Institución de la Religión Cristiana*. Editorial Nueva Creación. Buenos Aires.
- CASSIRER, Ernst. 1997. *La Filosofía de la Ilustración*. 4ta. reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- CONDORCET. 1990. *Matemáticas y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR. 2008. En: <http://www.presidencia.gov.ec/remository/LOTAIP/a%29-Estructura-Org%C3%A1nica/Base-Legal/Normas/Constituci%C3%B3n-Pol%C3%ADtica-de-la-Rep%C3%BAblica/>.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA. 2009. En: <http://www.derechoteca.com/gacetabolivia/constitucion-politica-del-estado-plurinacional-de-bolivia-febrero-2009.htm#33PRIMERAPARTE>.
- D'ALTROY, Terence. 2003. *Los Incas*. Editorial Ariel. Barcelona.
- DELGADO, Freddy; RIST, Stephan y ESCOBAR, César. 2010. *El Desarrollo Endógeno Sustentable Como Interfaz Para Implementar el Vivir Bien en la Gestión Pública Boliviana*. AGRUCO-CAPTURED. Cochabamba.
- DOMÈNECH, Toni. 1993. "...y fraternidad". En: *Isegoría*, Nro. 7, pp.: 49-78. Madrid.
- ESPOZ, Renato. 2003. *De Cómo el Hombre Limitó la Razón y Perdió la Libertad. El Poder de la Religión en la Filosofía Occidental*. Editorial Universitaria. Santiago.
- ESTERMANN, Josef. 2009. *Filosofía Andina. Sabiduría Indígena Para un Mundo Nuevo*. 2da. edición. ISEAT. La Paz.
- GRESH, Alain. 2008. "Sobre la esclavitud, las colonias y la superioridad de la civilización occidental". En: *Le Monde Diplomatique*, Nro. 85, Mayo. Edición Chilena. Santiago.
- HOBBS, Thomas. 2007 (1651). *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*. 6ta. reimpresión. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

- HUGO, Victor. 2006 (1862). *Los Miserables*. 3 tomos. Longseller. Buenos Aires.
- KANT, Emmanuel. 2000. *Filosofía de la Historia*. 8va. reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- LOCKE, John. 1986 (1690). *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*. 2da. reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- LOCKE, John. 1997 (1690). *Dos Ensayos Sobre el Gobierno Civil*. 2da. edición. Editorial Espasa Calpe. Madrid.
- LOCKE, John. 1998. *Lecciones Sobre la Ley Natural*. Editorial Comares. Granada.
- MACPHERSON, C. B. 2005. *La Teoría Política del Individualismo Positivo. De Hobbes a Locke*. Editorial Trotta. Madrid.
- MARX, Karl. 1983 (1848). *El Manifiesto Comunista y Otros Ensayos*. SARPE. Madrid.
- MERTON, Robert. 1984. *Ciencia, Tecnología y Sociedad en la Inglaterra del Siglo XVII*. Alianza Editorial. Madrid.
- MONARES, Andrés. 2008. *Oikonomía. Economía Moderna. Economías*. Editorial Ayun. Santiago.
- MONARES, Andrés. 2011. *Reforma e Ilustración. Los Teólogos que Construyeron la Modernidad*. 2da. edición revisada y aumentada (en preparación). La Autopista del Sur. Maracaibo.
- MONTESQUIEU. 1984 (1748). *Del Espíritu de las Leyes*. 2 tomos. SARPE. Madrid.
- MURRA, John. 1989. *La Organización Económica del Estado Inca*. 5ta. edición. Editorial Siglo Veintiuno. México D. F.
- NEWTON, Isaac. 1978. *Isaac Newton's Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents*. Second edition. Edited by I. B. Cohen. Harvard University Press. Cambridge.
- NEWTON, Isaac. 1987 (1713). *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*. 2 tomos. Alianza Editorial. Madrid.
- RAMÍREZ, Pablo. 2010. *La Piadosa Ilustración y los Filósofos Santos. Acerca de las Influencias Reformadas en la Conformación de la Modernidad*. Tesis para optar al grado de Doctor del Programa Migraciones y Conflictos en la Sociedad Global. Universidad de Deusto. Bilbao.
- ROLL, Eric. 2003. *Historia de las Doctrinas Económicas*. 3ra. reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México D. F.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1991. *Del Contrato Social. Discurso Sobre las Ciencias y las Artes. Discurso Sobre el Origen y Fundamento de la Desigualdad entre los Hombres*. 8va. reimpresión. Alianza Editorial. Madrid.
- SCHNERB, Robert. 1982. *El Siglo XIX. El Apogeo de la Expansión Europea (1815-1914)*. 2 tomos. Ediciones Destino. Barcelona.
- SEOANE, Julio (compilador). 1999. *La Ilustración Olvidada. Vauvenargues, Morelly, Meslier, Sade y Otros Ilustrados Heterodoxos*. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- SINGER, Gregg. 1973. "Calvino y el orden social o Calvino como hombre de estado en lo económico y en lo social". En: *Juan Calvino Profeta Contemporáneo*. J. Hoogstra (compilador). TSELF. Barcelona.
- SMITH, Adam. 1997 (1759). *La Teoría de los Sentimientos Morales*. Alianza Editorial. Madrid.
- SMITH, Adam. 2000 (1776). *Investigación Sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. 11ma. reimpresión. Fondo de Cultura Económica. México D. F.
- TAWNEY, R. H. 1959. *La Religión en el Origen del Capitalismo*. Editorial Dédalo. Buenos Aires.
- TILLICH, Paul. 1977. *Pensamiento Cristiano en Occidente. Segunda Parte: De la Ilustración a Nuestros Días*. 2 tomos. Editorial La Aurora. Buenos Aires.
- VOLTAIRE. 1983 (1734). *Cartas Filosóficas*. SARPE. Madrid.
- WALZER, Michael. 2008. *La Revolución de los Santos. Estudio Sobre los Orígenes de la Política Radical*. Katz Editores. Madrid.
- WEBER, Max. 1994. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. 13va. edición. Ediciones Península. Barcelona.
- ZAJONC, Arthur. 1995. *Atrapando la Luz. Historia de la Luz y de la Mente*. 2da. edición. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.