

**Ni pecadores, ni pobres, ni razas inferiores:
La limitada fraternidad ilustrada y moderna***

Not sin man, not poors, not under races:
The limited fraternity of the enligtmente

Andrés Monares^{1♦}
Universidad de Chile
amonares@gmail.com

“...libertad, igualdad, fraternidad (...) nuestro club tan cerrado revela su debilidad: no era ni más ni menos que una minoría”
Jean-Paul Sartre

Resumen

La tríada “Libertad-Igualdad-Fraternidad” se ha entendido como un valioso legado de la Ilustración francesa, materializado por la revolución de 1789 e incluido en el proyecto de la Modernidad. No obstante, dichos conceptos deben entenderse en el contexto europeo de la época; y asimismo, de acuerdo a sus fundamentos ideológicos: la teología de Juan Calvino y la Ilustración británica.

En relación a lo anterior, la fraternidad será rechazada y/o relativizada por los ilustrados en general y los revolucionarios galos en particular, por consideraciones religiosas, socioeconómicas y raciales, postura que se mantuvo en la Modernidad.

La fraternidad de 1789, como todas las ideas ilustradas, por más que pudiera ser ampliada a las clases bajas francesas, era una noción exclusiva y excluyente. Tal carácter queda aún más patente al considerar la esclavitud y la colonización francesa de otros pueblos.

Así, reconsiderar críticamente los fundamentos de la Modernidad en América Latina, coopera con que se puedan tomar en cuenta otros principios de organización sociopolítica. Por ejemplo, la tradición de las primeras naciones del Cono Sur.

Palabras claves: Fraternidad, Revolución francesa, Ilustración

* Este texto se desarrolló a partir de la ponencia “El ideal de la fraternidad en un mundo en conflicto: El caso de Adam Smith como ejemplo de la Ilustración Británica”, Tercer Seminario Internacional *Fraternidad y conflicto. Enfoques, debates y perspectivas*, 25 al 27 de Agosto de 2010. RUEF. Tucumán (publicada en *Revista Realidad*, Nro. 133, julio-septiembre 2012, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Centroamericana José Simón Cañas, San Salvador). El presente artículo es una continuación del estudio sobre el tema que va más allá del específico caso de Smith, para tratarlo de forma amplia en la Ilustración y la Modernidad a través del caso de la Revolución francesa. Agradezco al equipo de la *Revista Polisemia* de Bogotá por las útiles observaciones a una versión preliminar de este trabajo.

^{1♦} Antropólogo. Profesor del Área de Humanidades de la Escuela de Ingeniería y Ciencias de la Universidad de Chile.

Abstract

The triad “Liberty, Equality, Fraternity” has been understood as a valuable legacy of the French Enlightenment, embodied by the Revolution of 1789 and included in the project of modernity. However, these concepts should be understood in the European context of the time; and also according to their ideological foundations: the theology of John Calvin and the British Enlightenment.

In relation to this, the fraternity will be rejected and / or relativized by the Enlightenment in general and the Gauls revolutionaries in particular by religious considerations, socioeconomic and racial. Stance remained Modernity.

The fraternity of 1789, as all the enlightened ideas, though could be extended to the French lower classes; it was an exclusive and exclusionary notion. Such character is even more apparent when considering slavery and French colonization of other peoples.

Thus, critically reconsider the foundations of modernity in Latin America can cooperate to take into account other principles of sociopolitical organization. For example, the tradition of the first nations of the Southern Cone.

Key words: Fraternity, French Revolution, Enlightenment

Presentación

Diversas disciplinas académicas modernas (en la acepción cultural del término, no en la cronológica), tienden a buscar sus fundamentos en la Ilustración. Específicamente, en su vertiente gala del siglo XVIII. La política no escapa a lo anterior y asumirá a la Revolución francesa de 1789 y a su “Libertad-Igualdad-Fraternidad”, cual punto de inflexión en la historia de Occidente y en tanto el proyecto de la *buena* Modernidad. En ese entendido, aquella tríada será considerada *el* lema de dicha revolución y, en tanto tal, uno de los más caros frutos legados al mundo por el iluminismo galo.

No obstante, como lo destacan Antonio Baggio (2006) y Toni Domènech (1993), las promesas de libertad e igualdad han tenido expresión académica e institucional. Pero la fraternidad, ese amor de hermanos que debería expresarse en las relaciones sociales y/o en la *praxis* política, ha quedado en una expectante segunda fila... o todavía más atrás. Según Baggio sería *el principio olvidado* de la Revolución francesa. Olvido que, nos recuerda el autor, no vale únicamente para la posteridad, sino hasta para la propia Francia revolucionaria y republicana. Así, a la fecha la fraternidad pareciera ser solo un buen deseo, uno que casi no ha tomado cauces académicos y que definitivamente no se ha expresado institucionalmente, lo cual sí ha ocurrido con la libertad y la igualdad.

Ante los posibles motivos para ese aparente olvido de la fraternidad, aquí se emprenderá una tentativa de respuesta. Para ello, se acogerá la postura que ve en la Ilustración el fundamento inmediato de la Modernidad, pero entendiendo que aquel movimiento no es un antecedente sin raíces. Los cimientos del iluminismo francés del siglo XVIII son evidenciados por sus propios miembros: la Ilustración inglesa del siglo XVII. A su vez, el referente primordial de los pensadores anglosajones es la Reforma Protestante del siglo XVI y en particular la teología de Juan Calvino.

En esa perspectiva, este trabajo cuestionará la propuesta de un olvido de la fraternidad. Lo hará, primeramente, al asumir la caracterización de dicho concepto 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 en general en la actualidad. En segundo lugar, se cuestionará ese supuesto olvido porque el contexto europeo antes nombrado negó o relativizó la fraternidad, recurriendo a otros modos de explicar/describir la vida sociopolítica. Esa negación o relativización de la fraternidad y la consecuente explicación/descripción ilustrada, nacen de la específica interpretación del cristianismo realizada por Calvino, doctrina que luego se expresará, con diferencias formales, en diversos sistemas de la Modernidad.

A propósito de lo aquí expuesto, se presentan múltiples opciones de esclarecimiento para el aparente olvido de la fraternidad, las cuales no se pretende ni de lejos agotar en este escrito. Sin embargo, a su vez, de tal examen 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 las y los latinoamericanos esto último es mirar más *cerca*; por ejemplo, a la tradición milenaria de las primeras naciones del Cono Sur y su tipo de fraternidad, tradición a la cual el sector *blanqueado* de la intelectualidad latinoamericana le ha restado importancia o sencillamente la ha descartado de plano por considerarla mero exotismo étnico.

1.La “armonía” como problema en la Ilustración: ¿Es posible la fraternidad después de la “caída”?

A decir del teólogo protestante Paul Tillich, uno de los problemas fundamentales que preocuparon a 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. Justamente, esa materialización respondía a lo que para esos pensadores era una *paradoja*: la armonía social perduraba “a pesar de” la maldad de los individuos pecadores. De lo anterior se desprende que un empeño general del iluminismo, fue esclarecer ese proceso o mecanismo paradójico. Para explicar y describir esa situación, se apeló a los fundamentos que cruzan el movimiento: el cristianismo reformado o calvinismo.¹

¹ No es posible extenderse aquí en este tema, se remite al lector a Max Weber quien trabaja las interrelaciones entre lo socioeconómico y el calvinismo, y a R. H. Tawney sobre la misma temática en el caso inglés. Respecto a la influencia del calvinismo británico (puritanismo) en el mundo moderno, se tiene a Robert Merton para el ámbito científico y a Michael Walzer para el político. En cuanto a la religiosidad de la Ilustración en general, se puede recurrir a Ernst Cassirer, Renato Espoz, Pablo Ramírez y a Monares (2012). Sin embargo, los propios iluministas explicitan su piedad reformada. Por ejemplo, Isaac Newton 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 refrendará en la segunda edición de sus *Principios* (1713), al sostener que en su filosofía natural “corresponde hablar [de Dios] a partir de los fenómenos” (Newton 1987: 785). Por su parte, Emmanuel Kant afirmó 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).

Al centrarse en la interpretación del cristianismo de Calvino como fundamento de los ilustrados, primeramente se expondrá el teocentrismo extremo de aquella doctrina. Según el reformador francés, 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” (Calvino 1988: 126 y 127).²

En segundo lugar, y de gran importancia en relación a lo que compete a este trabajo, se debe considerar la visión del reformador francés acerca de la humanidad. Ella estaría corrupta en todo su ser por el pecado original y por ende los individuos realizarán innumerables males: están “completamente bajo la servidumbre del pecado”, “todo el hombre no es en sí mismo más que concupiscencia”. Por eso, en cuanto a la voluntad humana, afirmará Calvino de manera terminante que “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 acción providencial sería una realidad evidente en todo el universo. Por supuesto que ello incluiría a los humanos, quienes según el reformador francés “en sus consejos, propósitos, intentos, facultades y empresas están bajo la mano de Dios”. Pero a esa realidad manifiesta de la Providencia, se sumará que la degeneración de los individuos hace *necesario* aquel gobierno, para evitar que acometan males todavía mayores de los que ya realizan. Dentro de esa “corrupción universal”, aclarará el Calvino, “aún queda lugar para la gracia de Dios; no para enmendar la perversión natural, sino para reprimirla y contenerla”. Si bien, esa intervención directa no cambia la depravada naturaleza humana, la *controla* en cierta medida y asegura el cumplimiento de los designios divinos. En especial, ese gobierno busca la supervivencia de la especie, el “Fructificad y multiplicaos” del Génesis (1, 28).

En particular, la Deidad se sirve de la “naturaleza” humana para cumplir *Sus* 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 dirige a “todas sus criaturas (...) conforme a la *naturaleza* que a cada una de ellas le dio al crearlas” (Calvino 1988: 186).³

Una vez expuestos los tópicos de la doctrina calvinista que interesan a este trabajo, se debe volver a cómo aquella teología fue aplicada por los ilustrados. Puntualmente, para completar la solución al problema de la armonía. Se entiende ahora por qué ella era considerada una paradoja, pues la armonía se conseguía “a pesar de” la corrupción humana. La solución, escribe Tillich, se dará a partir del concepto de “autonomía”: la ley que está en el interior de cada cual. Si la maldad inexorable cubría de dudas la manera en que se originaban y mantenían las sociedades, el mecanismo del singular proceso se develaba al

² Ver Capítulo XVI del Libro I: “Dios, después de crear con su potencia el mundo y cuanto hay en él, lo gobierna y mantiene todo con su Providencia”.

³ La versión original en francés dice “propiedad” (Calvin 1957), pero la traducción “naturaleza” expresa el sentido de características o cualidades propias.

recurrir a esa ley interna. Esta norma intrínseca sería el *medio* de la Providencia para gobernarlos y concretar la armonía requerida por la vida social a fin de permitir su supervivencia. Haya sido esa ley interna entendida y descrita por los ilustrados a modo de “naturaleza”, “razón”, “sentido común”, “conciencia” o “sentimientos”, conseguía automáticamente la armonía si no era intervenida.

El continuo y directo gobierno divino del universo y la corrupción de la humanidad —que hacía necesaria *Su* intervención—, implican que quedan fuera del alcance de los individuos los medios para convivir fraternalmente. De hecho, aquellos materializan el plan de Dios “sin intervención humana”.⁴ Asimismo, dada la específica e inexorable condición viciosa de las personas a causa del pecado original, no sería siquiera imaginable pretender explicar los vínculos colectivos apelando a la benevolencia, la solidaridad o la fraternidad. La armonía sería asegurada por la Providencia; pero, dada la degeneración de la humanidad, ella es la *mínima* posible y/o necesaria para lograr la conservación de la especie.

Desde el calvinismo se asume que los grupos y sociedades se originan, subsisten y se reproducen por la acción providencial que utiliza la corrupta naturaleza de sus miembros para realizar los designios divinos. El verdadero agente de la sociabilidad es Dios y concreta la vida colectiva con el material que tiene a mano: la maldad de su creatura. No hay otra posibilidad dadas las irremediables características viciosas de la especie luego de la “caída”. Pretender otro fundamento para la vida en común sería una vana esperanza. La cuidadosa observación de la historia del mundo demostraría —según la visión de los reformados— la degeneración irrefrenable e incurable de los individuos. Otro modo de concebir a la humanidad sería un ciego y fantasioso voluntarismo sin ningún apoyo empírico.

Hoy los calvinistas siguen entendiendo los problemas de la sociabilidad humana desde una perspectiva espiritual y metafísica. Por ende, su solución todavía queda fuera del ámbito de la deliberación del entendimiento y de la voluntad libre. Esas dificultades tienen su origen y explicación en la irremediable depravación por el pecado original. Justamente, la condición que imposibilita las relaciones sociales fraternas:

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).⁵

Ahora bien, en los siglos XVII y XVIII la doctrina del pecado original también fue desarrollada paralela o complementariamente, en otra línea muy importante: el clasismo burgués e ilustrado. Este era acorde a la visión exclusiva y excluyente sostenida por la

⁴ La acepción de libertad de Calvino (1988) niega el libre albedrío, ver: “El hombre se encuentra ahora despojado de su arbitrio, y miserablemente sometido a todo mal” (Libro II, Capítulo II) o “I. Se refutan las objeciones en favor del libre albedrío” (Libro II, Capítulo V).

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 de la “caída”; aquella quedará al arbitrio de la gracia divina (Domènech 1993: 62).

burguesía y la nobleza, reflejada en su identificación de los pobres como una “raza aparte”.⁶ Se asumía que la clase baja no tenía derechos políticos; su deber era trabajar y obedecer a sus patrones y al Estado. Esta visión fue validada y potenciada teológicamente y asimismo por medio de la filosofía (este último caso se revisará en el siguiente apartado). En cuanto a lo doctrinal, la predestinación reformada sostiene que los “elegidos” de la divinidad se identificaban por su riqueza y éxito mundano, mientras los “condenados” por su pobreza y fracaso. Teniendo los primeros el *deber* de someter a los segundos a las leyes de Dios; objetivo que el orden ilustrado burgués cumplió efectiva y eficientemente en lo político, social y económico (Monares 2012).

En tal sentido y más allá de las excepciones a toda regla, por una amplia gama de razones en su momento obvias, las élites asumían que la fraternidad no se aplicaba a esa despreciable “raza aparte”. La miseria y vicios de los pobres, en un mundo ya corrupto por el pecado, eran la prueba empírica de su acentuada depravación. Esas características evidentes —¿quién podía negarlas?!— hacía imposible mantener lazos fraternos con ellos. Al mismo tiempo implicaba y explicaba su exclusión de la vida sociopolítica, junto con su necesaria sujeción al Estado y/o a sus *superiores* de la burguesía y la nobleza (en manos de quienes, precisamente, estaba el Estado).

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

Los pensadores iluministas estaban lejos de ser ateos o anticristianos: “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). Pero, sí eran anticlericales. Eran duros críticos de la “superstición” *papista* y del “fanatismo” de ciertas sectas, pastores y teólogos reformados/protestantes.⁷

Lo que hoy se conoce por “secularización” ilustrada es en realidad el uso del dogma calvinista para fundamentar sus sistemas de ideas, los cuales, al mismo tiempo, eran una manera de desarrollar filosóficamente dicha doctrina y aplicarla a la realidad. En esa línea, se asumía la *obligación* de describir el gobierno providencial en el mundo natural y social, tarea derivada de los propios escritos de Calvino, quien afirmaba la necesidad de probar “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” (Calvino 1988: 129). Los pensadores ilustrados intentaron determinar las maneras particulares o los mecanismos específicos en que se materializaba esa constante intervención divina, para dirigir a la humanidad “caída” hacia el cumplimiento de *Su* plan. Y ese gobierno, recuérdese, se valía de la naturaleza perversa de los individuos. Imposible usar un medio inexistente como la fraternidad u otros sentimientos, actos o ideas afines.

Un ejemplo de dicha postura en el siglo XVII fue el filósofo reformado inglés John Locke (1986; 1997), quien al observar la naturaleza racional de la humanidad, concluyó que la divinidad la dirigía hacia el cumplimiento de *Sus* designios a través del

⁶ Para la época se puede generalizar la caracterización inglesa de la “clase trabajadora”, la cual incluía “tanto a los ‘pobres trabajadores’ como a los ‘pobres holgazanes’, es decir, a todos los que dependían de un empleo, de la caridad o del asilo por carecer de toda propiedad por la que o con la que pudieran trabajar” (Macpherson 2005: 219).

⁷ En cuanto a las pugnas entre reformados/protestantes, debe recordarse que esos problemas se interrelacionaban con conflictos sociopolíticos interclasistas (Monares 2012).

entendimiento. En consecuencia, en su *Primer ensayo sobre el gobierno civil* (1690) sostendrá que la razón era “la voz de Dios en su interior”. La Providencia, junto con guiar a los individuos al superior estado civil o político, se los imponía racionalmente para 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).⁸ Sin ese tipo de gobierno la especie corría el peligro de vivir una continua situación de violencia que podía llevarla a su extinción. 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.

Si bien la teoría política de Locke apela a la razón —es efectivamente *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 y reproducción de la sociedad civil 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 manera más eficaz. La mínima armonía social no obedece a la concurrencia de buenos oficios, ni a nada parecido a la fraternidad.⁹

Locke, un reconocido puritano o calvinista inglés, no estaba construyendo su teoría de la nada. Antes Calvino, apoyado en su extrema concepción de las consecuencias del pecado, había recomendado el sistema 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: así 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 y nueve años antes de que Locke publicara sus escritos citados, el también piadoso Thomas Hobbes expuso una estructura teológica y teórica similar.¹⁰ Hizo una propuesta de control fundada en la existencia del “temor a un determinado poder”, el cual motiva la observancia de las “leyes de la naturaleza” que buscan la supervivencia de la especie. Miedo del todo necesario, dado que “nuestras pasiones naturales (...) nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes”. Considerando lo anterior, el autor no dudó 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”. La diferencia es que mientras Hobbes optó por el absolutismo como sistema que materializa la acción providencial, Locke lo había hecho por el republicanism.

⁸ “...no existe en la práctica ningún vicio, ninguna violación de la ley natural, 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).

⁹ Para Locke era ilegítimo quitar a alguien su vida, libertad o hacienda... y poseía acciones en una compañía esclavista. C. B. Macpherson (2005) expone la descarnada visión del autor sobre los asalariados y pobres en general: nunca pensó tener un vínculo fraterno con aquellos. Su “republicanismo”, acorde al clasismo de la élite inglesa, se limita a los propietarios.

¹⁰ En su *Leviatán* (1651) afirma basarse en “principios sacados de la autoridad de la Escritura”, tratando de “necios” a quienes “creen que Dios no existe” y llamando en repetidas ocasiones a Jesús “nuestro bendito Salvador”.

La unidad de fundamentos encontrada en Hobbes y Locke, da cuenta de la común religiosidad de la época en general y de su intelectualidad en particular. Ambos, en un evidente ejemplo del espíritu de su tiempo, describieron/explicaron con una estructura básica común el problema de la mínima armonía social sin considerar los sentimientos ni los lazos fraternales. Tal como todavía se puede ver entre los reformados contemporáneos, se basaron en la irremediable e irrefrenable maldad humana, asumiendo que la ley y el gobierno controlaban esa perversidad (Monares 2012).

En el siglo XVIII, uno de los ejemplos del pensamiento ilustrado será Adam Smith, devoto filósofo moral escocés, “padre” de la Economía de Mercado Autorregulado. Esta teoría y su consecuente práctica productivo-comercial, hicieron desaparecer la fraternidad e impusieron el egoísmo para explicar/describir la mínima armonía social. En tanto ilustrado y calvinista, el autor busca por doquier —¡y por supuesto, encuentra!— el gobierno divino de la sociedad y la perversidad de sus congéneres.

En *La teoría de los sentimientos morales* (1759), Smith afirma que el “gran Director de la naturaleza” se vale providencialmente del egoísmo, el más característico de los sentimientos de los corruptos humanos. La deidad usará el vicio para conformar y mantener una “sociedad de personas distintas”, ejemplo de “la miseria y depravación del mundo actual”. La Providencia o la “mano invisible”, sin que las personas lo perciban, logrará la supervivencia de la especie. Aunque los ricos, como egoístas *hombres económicos*, no deseen compartir ni la más mínima parte de su patrimonio con sus empleados, la “mano invisible” usará su “egoísmo y avaricia” para conseguir que les compren a aquellos su trabajo y les paguen un salario. Así, “sin pretenderlo, sin saberlo, [los ricos] promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie” (Smith 1997: 333).¹¹

También en *La riqueza de las naciones* (1776) expone el autor la benéfica acción providencial o de la “mano invisible”. Los comerciantes al mercar solo tienen en cuenta “su seguridad” y “que su producto represente el mayor valor posible”, únicamente piensan “en su ganancia propia”. Mas al seguir sus sentimientos egoístas, “en este 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).

En un muy singular giro moral, el egoísmo pasa a tener en Europa Occidental un rol fundamental para asegurar la existencia mínimamente armónica de la sociedad. Como expone Smith, a través de dicho vicio la cooperación requerida en la vida colectiva se realiza de modo automático —de manera inconsciente, de hecho— y es fructífera “entre los diferentes rangos y condiciones del hombre en la sociedad”: los pobres sobreviven y los ricos viven cómodamente. El nexo social y el medio para alcanzar la supervivencia será la competencia egoísta e individualista por lo material: la fraternidad y las virtudes no jugarían rol alguno en los grupos humanos. Luego, la relevancia dada por la Modernidad a la Economía de Mercado Autorregulado cual teoría omnicompreensiva, situará

¹¹ El moralista escocés muestra su deuda con Locke (1986), 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. No obstante ese materialismo intrínseco, las diferencias socioeconómicas se explican por la “predestinación”: el egoísmo y/o el amor a sí mismo rinden mayores frutos entre los “elegidos” de Dios.

pragmáticamente en un lugar de privilegio al egoísmo y lo transformará en primordial dada su automática *eficiencia y utilidad*: “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).

La Ilustración británica de los siglos XVII y XVIII compartía su fe en que un sistema mínimamente armónico —un orden espontáneo o de equilibrio perfecto— fundamentado en el egoísmo, sería distorsionado por actitudes como la fraternidad (y la deliberación racional en que se sostendría). La fraternidad u otras virtudes harían ineficiente el sistema y, al final, llevarían desorden y caos donde antes el vicio gobernado por la Providencia hacía imperar el orden y la armonía mínima. Si el egoísmo es lo que conseguiría la mantención de la especie, la fraternidad la pondría en serio riesgo... cuando no llevaría al género humano a su total extinción.

La teología, la filosofía y prontamente la ciencia —esta última cada vez con mayor fuerza—, apoyaban y corroboraban la imposibilidad, cuando no la inconveniencia de la fraternidad. Es más, destacados autores identificarán el “progreso”, en diversas áreas y con diferentes formas de expresión, con conceptos *antónimos* a la fraternidad. Esa paradoja reformada-ilustrada es el muy singular legado británico a Europa continental y luego al resto del mundo.¹²

3.La herencia británica y la fraternidad francesa

La paradójica estructura en que el vicio o el mal son medios de *progreso*, se puede ubicar en Francia y entre dos reconocidos contemporáneos de Smith. Por un lado, Voltaire publicó en 1748 el cuento *El mundo tal como va. Visión de Babuc, escrita por él mismo*, donde muestra los efectos benéficos de los vicios: “Babuc sacó la conclusión de que a menudo había algo bueno en los abusos” (Voltaire 1748). Por otro lado, el piadoso reformado Jean-Jacques Rousseau (1991) ganó en 1750 el premio de la Academia de Dijon por su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, cuya línea argumental era: “Los hombres son perversos; serían aún mucho peores si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios”.¹³ La idea de la condición viciosa de los individuos y de que el progreso de la razón sencillamente haría más sutil su maldad, son perspectivas compartidas por los contemporáneos franceses de Voltaire y Rousseau. Hasta entre los *ilustrados heterodoxos* o menos conocidos (Seoane 1999).¹⁴

¹² Entre los ejemplos de esa paradoja entre los siglos XVIII y XIX se puede citar a un variopinto grupo de intelectuales: Malthus, párroco y economista inglés, afirmaba que el hambre por la explosión demográfica incentivaría el trabajo y la industria; Hegel, luterano e idealista alemán, expuso la confrontación de una “tesis” y una “antítesis” que da lugar a una “síntesis” superior; Marx, hegeliano de izquierda, materialista y ateo, vio en la “lucha de clases” el modo en que la historia se dirigía hacia un estado superior; y Darwin, clérigo y naturalista inglés, basado en Malthus identificó la “lucha por la existencia” cual medio de mejoramiento de las especies; lo que será después aplicado a lo humano por los “darwinistas sociales” (Monares 2012).

¹³ Recuérdese que para recuperar su ciudadanía, el autor debió firmar públicamente la Confesión de fe reformada de Ginebra y ser aceptado en la comunión de la iglesia (Monares 2012).

¹⁴ De hecho, el tema ya aparece en la Francia del siglo XVII (Seoane 1999).

La influencia británica en los iluministas galos cobra importancia al recordar el fuerte sentimiento anglófilo de los pensadores franceses, quienes se supone influyeron decisivamente en la revolución de 1789.¹⁵ Es el caso del piadoso Isaac Newton, quien gracias a la difusión de su obra por Voltaire en Francia, obtuvo tal fama que “aun sus adversarios jesuitas” admitieron: “todo París vibra con Newton, todo París tartamudea Newton, todo París estudia y aprende Newton” (Zajonc 1995: 86). En cuanto al también devoto John Locke, Voltaire (1983) lo elogia largamente y para Condorcet (1990) su caracterización del entendimiento “ha hecho una revolución en la filosofía de toda Europa”. Sin ir más lejos el republicanismo del *Contrato social* de Rousseau, francófono y ciudadano ginebrino, es en el fondo una repetición de las ideas de Locke, en lo cual no es posible obviar la común y explícita religiosidad de ambos filósofos. De hecho, Condorcet (1980) dirá que Rousseau desarrolló “con más precisión, amplitud y fuerza” los principios políticos del pensador inglés.¹⁶

Al tenor de lo revisado acerca de los iluministas, junto con su posición e identidad socioeconómica similar, es posible esperar en los galos y en los británicos una también similar estructura religiosa e ideológica general. Por ende, igualmente un rechazo a la fraternidad en sí y/o a su universalización. O por lo menos, su relativización en base a principios exclusivos y excluyentes, fueran de tipo teológicos, socioeconómicos o raciales.¹⁷

Puede aseverarse que la Revolución francesa amplió el concepto de fraternidad a estratos socioeconómicos bajos, pero parece indudable que aquella seguía sin tener un sentido universal. En apoyo de esta última afirmación, se puede recurrir a la posición de los gobiernos revolucionarios respecto a la esclavitud —negación extrema de la fraternidad—, la cual se mantuvo en sus colonias caribeñas: “Francia ha tenido la dicha de verla desaparecer de su continente [la esclavitud]; pero, injusta, ha tenido la crueldad de establecerla en sus colonias”.¹⁸ Recién el 4 de febrero de 1794 la Convención decretó la abolición de la esclavitud en las colonias galas y se concedió la ciudadanía a todos los habitantes de aquellas (la cual no implicaba derechos políticos plenos), situación que duraría escasos ocho años: el 10 de mayo de 1802 Napoleón Bonaparte restituirá la esclavitud (Murgueitio 2009).

El mantenimiento de la esclavitud en las posesiones ultramarinas de Francia, se da a pesar de que la Asamblea Constituyente había adoptado en 1789 la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*.¹⁹ En forma de “principios sencillos e incontestables”, la Declaración afirmaba “derechos naturales, imprescriptibles e inalienables”. Invocando la “presencia del Ser Supremo” y “la esperanza de su bendición y favor”, se reconocieron y declararon “sagrados” los derechos del hombre y del ciudadano.

¹⁵ Sobre la influencia de la Ilustración británica en la francesa, ver Cassirer (1997).

¹⁶ En cuanto a la similitud doctrinal de Rousseau y los británicos, Kant iguala a Newton y al ginebrino porque después de sus trabajos “Dios está justificado” definitivamente (Cassirer 1997).

¹⁷ Esas coincidencias pueden ser negadas por citas o datos descontextualizados. Esta mirada podría llevar a concluir, por ejemplo, que el rechazo de los revolucionarios estadounidenses del siglo XVIII a lo británico, indicaría que no hay relación entre la tradición anglosajona y Estados Unidos. Es más, incluso las variaciones o contraposiciones no niegan las dependencias y/o similitudes ideológicas; considérese el materialismo ateo de Marx y el idealismo cristiano de Hegel.

¹⁸ Fragmento del proyecto para abolir la esclavitud, que “no es otra cosa que el abuso de la fuerza”, del diputado Vieffville des Essarts en mayo de 1791 (Regino 2008).

¹⁹ En: <http://www.fmmeduccion.com.ar/Historia/Documentoshist/1789derechos.htm>. Consultada febrero 5, 2015.

Mas, la aparentemente progresista Declaración no se vio refrendada en la nueva Constitución de 1791 que no abolió la esclavitud. Los debates de la Asamblea en ese sentido se refieren a cómo mantenerla y de ochocientos diputados presentes solo siete votan en contra: “De los moderados a los radicales, de Barnave a Robespierre, nadie pone en tela de juicio la esclavitud, excepto el reducido puñado de los ‘Amigos de los negros’, que no logra tener ningún peso político” (Baggio 2006: 62).²⁰

Podría parecer evidente que un esclavo *negro* que hubiera nacido, hubiera sido comprado o viviera en algún territorio francés, no fuera *ciudadano* galo ni menos un “ciudadano activo” (con derechos políticos plenos dado su patrimonio). Sin embargo, muchos de los *progresistas* revolucionarios franceses —tomando en cuenta la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*—, habrían estimado que ni siquiera eran de un tipo de hombre homologable a un francés o a un europeo occidental *blanco*. Para aquellos la esclavitud sería inaceptable... solo en Europa y entre su población blanca. Postura coherente con la liberación del campesinado bajo servidumbre y la abolición de los derechos feudales en Francia y en los territorios alguna vez conquistados por sus tropas revolucionarias y republicanas: Países Bajos, Renania, Suiza e Italia del Norte (Schnerb 1982).

En este punto, debe recordarse que el siglo XVIII es escenario del apogeo del tráfico esclavista de Francia, por lo cual, al racismo subyacente en la cultura de Europa Occidental, puede sumarse el argumento lucrativo: la posibilidad de acumular fantásticas riquezas con el tráfico y el trabajo esclavo. La “trata de negros y la economía esclavista en las colonias” era “una de las bases fundamentales de la economía francesa” y ello no varió en el período revolucionario. La codicia no veía contradicción alguna entre el excelente negocio de la trata de esclavos y la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Precisamente la llamada “burguesía marítima” donde los “negreros” juegan un rol destacado, es la que llega al poder en 1789: “Los comerciantes combaten el despotismo monárquico y feudal, pero no cuestionan el que ellos mismos ejercen sobre las colonias” (Baggio 2006: 61-62).²¹

La visión ilustrada negadora/relativizadora de la fraternidad —fuera por un trasfondo religioso, socioeconómico o racial— queda muy bien graficada en los dichos de Montesquieu acerca de la esclavitud. En *El espíritu de las leyes* (1748) el autor la rechazó para Europa, pues es “tan opuesta al derecho civil como al derecho natural”. Al tiempo que la justificó en los casos de África y el Caribe, donde a raíz del clima caluroso “solo 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 en cuanto a su real postura respecto al tema: nadie dudaría que “Dios”, siendo “un ser infinitamente sabio, pudiera haber “dado un alma, y sobre todo un alma buena, a un cuerpo totalmente

²⁰ En 1792 se volverá a discutir el asunto y los *radicales* “Amigos de los Negros” propondrán otorgar derechos políticos a los “negros”: “sin embargo, se refieren a los negros libres y propietarios, no a los esclavos, cuya condición no se pone en discusión”. En las Antillas, hasta los *negros* libres y propietarios desean conservar sus esclavos (Baggio 2006).

²¹ La actitud selectiva frente a la esclavitud tenía antecedentes, téngase en cuenta un par de decidores ejemplos: Voltaire escribió la obra teatral *Alzira o los americanos* (1736), denunciando la esclavitud de los amerindios... por los españoles; y la obra se representó en 1766... a bordo de un barco cargado de esclavos africanos en espera de ser trasladados al Caribe” (Gresh 2008).

negro”. ¿Quién podría “suponer que esas gentes sean hombres”? Sostener esa peregrina idea haría “creer que nosotros no somos cristianos” (Montesquieu 1984: 249 y 250).²²

En relación a Jean-Jacques Rousseau, si se asume su paternidad ideológica de la Revolución francesa, deberá recordarse que en *El contrato social* (1762) señala terminante en su capítulo “De la esclavitud”: “Las palabras *esclavo* y *derecho* son contradictorias y se excluyen recíprocamente” (cursivas del original). O sea, si el pensador ginebrino fue en verdad *el* referente de la generación revolucionaria, claramente en relación a los *negros* su obra habría sido letra muerta. A menos que esa generación haya leído su obra en términos contractualistas para Europa y no en términos absolutos e universales. En tal caso, siguiendo al propio Rousseau, efectivamente el término de la servidumbre venía a eliminar un contrato abusivo e ilógico: según el arbitrio del amo todos los beneficios estaban de su parte, mientras el siervo cargaba con todos los deberes (Rousseau 1991).

Treinta y dos años después Condorcet, ilustrado que fuera representante en la Asamblea y la Convención, es decir, un protagonista directo de la revolución y la República, igualmente habla de la “esclavitud”. En su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1794), la identifica con el “despotismo” de los “tiranos” y la “superstición” de los “sacerdotes”... por mucho que en el mismo texto critique a los europeos occidentales dado su “desprecio sanguinario por los hombres de otro color”. La liberación de *aquella* esclavitud es para Condorcet —en un evidente eco kantiano y/o de época—, la posibilidad del uso autónomo de la razón.²³

A la luz de lo expuesto en cuanto a la esclavitud, ha quedado manifiesto que la fraternidad revolucionaria y republicana francesa *nunca* fue universal. A menos que se sostenga que los ocho años en los cuales rigió la libertad de los esclavos *negros* (1794-1802), sea prueba de un verdadero espíritu universalista. No es posible aceptar que la “Revolución 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).

Ocho años de abolición y de vigencia de la ciudadanía para los *negros* (que no necesariamente implicaba derecho a votar y ser votado), no parecen un gran espaldarazo a las afirmaciones arriba citadas de Domènech. Y, fuera de una virtual dictadura de Napoleón que hubiera impuesto el restablecimiento de la esclavitud, pareciera que no fue una decisión muy resistida por la opinión pública de la metrópoli. Tal vez la preocupación eran las cuestiones comerciales relacionadas, más que la universalización de los derechos del hombre y del ciudadano. Con mayor razón cuando la Ilustración no había situado a los *negros*, y a todas las razas oscuras, en un mismo plano respecto a los superiores y civilizados blancos.²⁴ Se podría especular, sin temor a equivocarse, que los casos de no

²² A mediados del siglo XIX, en los estados sureños de los piadosos Estados Unidos se justificó la esclavitud apelando a ser herederos de la Ilustración y luchar por la libertad... ¡de tener esclavos! (Bosch 2005). La Unión grafica el carácter de las revoluciones burguesas-reformadas: latifundistas racistas-esclavistas firmaron la *Declaración de Independencia* (1776), la cual rezaba “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).

²³ Según el autor, antes de la Revolución francesa el “espíritu humano no se liberó todavía, pero supo que estaba formado para ser libre” o, se entiende, autónomo.

²⁴ Por ejemplo, Kant reconoce cual “hecho natural” que “La humanidad encuentra su mayor perfección en la raza de los blancos. Los indios amarillos tienen un talento menor. Los negros están muy por debajo, y en el lugar inferior está una parte de los pueblos americanos”. Asimismo, David Hume, dirá: “Tiendo a sospechar

discriminación racial serían la excepción que confirmaría la regla excluyente en Europa Occidental. Visión extendida y compartida tanto entre los eruditos como en la opinión popular europea.²⁵

En torno a los antecedentes, se debe tener claro que la fraternidad ilustrada fue restringida por una cultura sociopolítica exclusiva y excluyente. Cultura de la cual formaba parte la propia Francia. Incluso Domènech, quien tiene un alto concepto de la revolución gala, recuerda que la fraternidad “no parece directamente aludida como derecho u obligación en ninguna de las Declaraciones de derechos del período revolucionario”. A su vez, Baggio da cuenta del sinuoso camino de la fraternidad en los primeros años revolucionarios, que hasta implicó ser dejada en segundo plano prontamente.

En Francia la noción de “pueblo”, en su acepción de conjunto de ciudadanos activos o votantes, identificaba solo a los varones burgueses o propietarios blancos. Si de nuevo se presume una paternidad ideológica de Rousseau de los sucesos políticos iniciados en 1789 y de la ampliación del concepto de fraternidad por los revolucionarios, debe recordarse que, acorde a las ideas burguesas-reformadas de la época, el autor limitaba los derechos políticos a los propietarios tal como estaba establecido en su Ginebra natal: un “habitante” es diferente de un “ciudadano”; solo estos componen una “república” y son el “pueblo” o “soberano” (Rousseau 1991). En el caso particular de la fraternidad, según Baggio, lejos de estimarla universal, Rousseau afirmaba que “debía dirigirse solamente a los ciudadanos”.

La Constitución francesa de 1791 sería fiel a esas ideas burguesas-reformadas el condicionar la ciudadanía activa (los derechos políticos plenos) a figurar en el censo como dueño de un patrimonio tal que implicara tributar por él: “Pagar, en cualquier lugar del reino, una contribución directa igual al menos al valor de tres jornales y presentar el recibo”. La propiedad determinaba el derecho a elegir o ser elegido como representante; ser un “ciudadano” francés era diferente a ser un “ciudadano activo”. Por si hubiera alguna duda acerca del carácter burgués de la revolución, se agregaba otra condición socioeconómica: “No encontrarse en estado de domesticidad, es decir, de servidor a sueldo”.²⁶

El propio Condorcet (1990), que ya se expuso fue elegido para la Asamblea y la Convención, concebía el republicanismo como un pacto exclusivo y excluyente entre los dueños de un patrimonio: estos debían votar por tener un real interés en los asuntos del

que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las cuales hay cuatro tipos diferentes) son naturalmente inferior a los blancos” (Santos 2010: 410 y 411).

²⁵ Un caso de racismo científico se tiene en Julien-Joseph Virey, naturalista y antropólogo francés, para quien los negros “no eran verdaderos hombres sino que estaban relacionados más de cerca con los simios”: “El europeo, llamado por su alto destino a dominar el mundo (...) es la expresión suprema del hombre y se encuentra a la cabeza de la especie humana”. Así, no tiene dudas de que el resto de la humanidad es una “miserable horda de bárbaros” (Virey, citado en Horsman 1985: 76).

²⁶ Ambas citas de la Constitución de 1791 corresponden al Capítulo Primero, Sección II, Artículo 2 (http://portu.der.uva.es/constitucional/verdugo/constitucion_fr_1791.html). Consultada junio 5, 2015). La Constitución de 1793 eliminaría las condiciones de propiedad para votar y ser votado, ver en “De la soberanía del pueblo”, Nro. 7 y en “De la representación nacional” el Nro. 28 (http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_fra.pdf). Consultada junio 5, 2015). Luego, las condiciones patrimoniales serán reinstauradas por la Constitución de 1795: Título IV, Artículo 35 (<http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-du-5-fructidor-an-iii.5086.html>). Consultada junio 9, 2015). Igualmente, la revolución excluyó a las mujeres: eran “ciudadanas pasivas” o sin derecho a voto; recién en 1946 se les concederían derechos políticos plenos (<http://www.france.fr/es/instituciones-y-valores/historia-del-derecho-al-voto-de-la-mujer.html>). Consultada marzo 3, 2015).

Estado. Cuando el autor afirma que en Francia “se ha tenido, por primera vez, la audacia de preservar para el pueblo su derecho de soberanía”, se refiere exclusivamente los ciudadanos activos o dueños de un patrimonio (Condorcet 1980).

En la Europa Occidental del siglo XVIII y XIX, para una número importante de quienes se reconocían influenciados por el iluminismo —fueran de derecha o izquierda y salvo los extremistas—, la ciudadanía activa estaba determinada por la propiedad y la consecuente posición socioeconómica. Era evidente que el patrimonio implicaba el interés en los asuntos del Estado y, en consecuencia, el derecho a votar y ser votado, cuestión diferente de la mera ciudadanía. Efectivamente, la Revolución francesa impuso la “Libertad”: acabó con la servidumbre, el sistema feudal y las arbitrariedades monárquicas. También se impuso la “Igualdad”: la ciudadanía se generalizó, mas no se llegó tan lejos como para universalizar la ciudadanía activa. Y, al final, bajo tales supuestos sí se habría impulsado o esperado la “Fraternidad” entre esos ciudadanos iguales y libres. Las dos primeras condiciones se institucionalizaron legalmente. La última se puede especular que se estimó una consecuencia lógica que se expresaría en la cotidianidad, pero que difícilmente se podía normar. La “Libertad” la “Igualdad” y la “Fraternidad”, sobre todo esta última, nunca fueron consideradas universales, sino limitadas: cuestiones exclusivas y excluyentes en términos de clase, género y raza.²⁷

Por otro lado, en cuanto a la real importancia de la fraternidad en la revolución de 1789, se pueden tomar en cuenta las dudas expresadas por Antonio Baggio. Para este autor la triada “Libertad-Igualdad-Fraternidad” fue originalmente solo 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. Lo que podría explicarse por el tono más izquierdista de los hechos del '48, proceso en el cual se asumiría la importancia de la fraternidad entre las clases explotadas del mundo y quedaría manifiesta en la proclama “¡Proletarios de todos los países, uníos!”. Pero esta fraternidad no era universal: era de clase y en un contexto de “lucha de clases”. Cuando en *El manifiesto comunista* (1848) Marx denomina a los pueblos no europeos “bárbaros o semibárbaros”, arroja un manto de duda sobre el alcance de dicho internacionalismo.²⁸

El devenir político francés del siglo XIX no alteró esa visión racista y/o segregadora de lo no galo y no europeo occidental, actitud que se sigue encontrando entre la élite conservadora. Pero también entre el progresismo y/o la izquierda francesa y su singular fraternidad... si es que el imperialismo racista en clave paternalista puede entenderse como tal. En ese sentido, dada su “inferioridad racial”, las sociedades no europeas de piel oscura son “ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a ‘superarse’”. Desde la mirada paternalista requieren la “acción civilizadora” de los “portadores de una cultura superior para salir de su primitivismo o atraso” (Lander 2005). Un ejemplo de ese colonialismo paternalista es Pierre Joseph Proudhon, crítico radical en su calidad de teórico anarquista, quien propone una “altruista” meta para con las “razas inferiores” de las

²⁷ La incidencia de los principios excluyentes de la Revolución francesa se dejan ver en la emancipación latinoamericana del siglo XIX: los “grupos criollos dominantes” replicaron la “libertad condicionada y la (des)igualdad ante la ley” (Baggio 2006).

²⁸ En el caso de los “bárbaros o semibárbaros” latinoamericanos, no es un dato menor que en su primera edición *El manifiesto* no se haya traducido al castellano ni al portugués. Se olvida con facilidad que los trabajos de Marx y Engels son otra construcción ideológica del Occidente moderno.

colonias francesas: “nosotros, raza superior (...) [debemos] elevarlas, hasta nosotros, intentar mejorarlas, fortificarlas, instruir las, ennoblecerlas” (Schnerb 1982: 149).²⁹

Difícilmente podía un europeo occidental obviar su cultura racista. Hasta un radical de izquierda francés era, antes que todo, europeo occidental y podía aceptar el imperialismo paternalista al tiempo que sentirse representante de los “progresistas” valores de la Revolución francesa. El racismo era un sentimiento y una ideología que apoyaba la desigualdad entre los pueblos y la expansión de las razas “civilizadas”: las blancas europeas occidentales.³⁰

Sobre esa base ideológica, la Conferencia de Berlín (noviembre de 1884 a febrero de 1885) a la que asistiera “el presidente de la República Francesa”, fue testigo del acuerdo que permitió el descarado reparto europeo de África. Se reglamentaron *sus* invasiones y *su* colonialismo, bajo el pretexto de “regular las condiciones más favorables para el desarrollo del [libre] comercio y la civilización en ciertas regiones de África”.³¹ El alto deber moral de “civilizar”, de llevar el “progreso” a los más “salvajes” rincones del globo, validaba el dominio de los europeos blancos... superiores en todo sentido. Su excelsa “cultura” se manifestaba en su particular e inigualable capacidad técnica, científica, política, económica y militar. Su superioridad racial se comprobaba en su talante inquieto y emprendedor, en su predisposición al “progreso” o en la excelencia de su moral cristiana (Boorstin 1989). A lo cual se agregaba, o era su inevitable conclusión, “las ventajas conferidas al resto del mundo por los imperialistas europeos”, es decir, su colonialismo era progresista y benevolente (Ferguson 2011).

En la segunda mitad del siglo XIX, en plena era del industrialismo y el libre cambio, el político francés Jules Ferry expondrá una síntesis de la ideología europea occidental en general y francesa en particular: “La política colonial es hija de la política industrial” (Schnerb 1982). El caso de Ferry grafica que no había problema en ser “progresista” —promotor de la educación obligatoria, laica y gratuita, y de la libertad de reunión y de prensa—, al tiempo que un entusiasta imperialista.³² Así las cosas, la intervención militar gala en México que culminó con el fusilamiento de Maximiliano en 1867 (Zavala 2005), fue solo una excepción de “exitosas” invasiones, conquistas, colonizaciones, establecimiento de protectorados y firmas de tratados convenientemente desiguales con las “razas inferiores” del resto mundo. Tal vez el no por patético menos decidor broche de oro del siglo, haya sido la celebración del centenario de la revolución. Los orgullosos hijos del espíritu ilustrado de 1789 organizaron la Exposición Universal de París, donde montaron un zoológico humano que importó nueve selk’nam secuestrados en el sur de Chile... ¡para festejar los cien años de la “Igualdad”, la “Libertad” y la “Fraternidad” *universales!*³³

²⁹ En cuanto a los literatos de izquierda, Victor Hugo (2006) identifica la “civilización” con lo europeo y específica 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”.

³⁰ La biología y las nuevas ciencias humanas lo demostraban: desde la antropología a la eugenesia y la frenología (Horsman 1985).

³¹ La traducción es nuestra desde: <http://africanhistory.about.com/od/eracolonialism/l/bl-BerlinAct1885.htm> (consultada junio 4, 2015).

³² Datos generales de Ferry en: <http://www.france.fr/es/hombres-y-mujeres-excepcionales/jules-ferry-1832-1893.html> (consultada febrero 22, 2015).

³³ Otros dos selk’nam no sobrevivieron el viaje en cautiverio, por lo que no pudieron ser parte de la celebración del centenario. En: <http://www.4sociales.cl/sociapiens/?p=179> (consultada febrero 22, 2015).

Al sopesar el colonialismo, “la servidumbre organizada de todo un pueblo”³⁴, baste recordar que el de Francia siguió vigente en pleno siglo XX: “en 1913 el Imperio francés abarcaba por lo menos el 9 por ciento de la superficie del planeta” (Ferguson 2014). Considérense cuatro casos paradigmáticos del colonialismo galo de la pasada centuria. En primer lugar, la liberación de París de los nazis en 1944 marcó la cruenta reconquista de Argelia, pueblo que sufrió el colonialismo y una violenta represión bajo la doctrina de la Seguridad Nacional hasta comienzos de la década del ‘60. En segundo lugar, un hecho poco conocido como fue la cruenta “pacificación” de Madagascar en 1947, para aplastar un levantamiento independentista. En tercer lugar, solo en 1954, con la ignominiosa derrota de Dien Bien Fu, se dio fin a la presencia y pretensión colonial francesa en el sudeste asiático. Por último, en 1956 se produce un intento de apropiación del canal de Suez: una respuesta militar —junto a Gran Bretaña e Israel— a la nacionalización llevada adelante por el líder nacionalista egipcio Gamal Abdel Nasser.

Obviamente, no se pretende aquí condenar a toda una nación y desconocer los influjos positivos que pudieran tener su cultura en otros pueblos. Con todo, las ideas y sucesos revisados apoyan el punto de que la fraternidad revolucionaria y republicana francesa era de índole particular; nunca fue universal. Y que luego, aunque discursivamente se pueda haber afirmado el compromiso con una fraternidad ampliada, las acciones de la República francesa la siguieron negando de manera tajante durante el siglo XX. Sin ir más lejos, hoy Francia sigue actuando en sus excolonias africanas (su “patio trasero”), por intereses cuestionables o a lo menos sospechosos. Intervenciones justificadas con argumentos derivados de los sucesos de 1789: promoción y protección de la democracia y los derechos humanos, ayuda humanitaria a población civil, lucha contra las dictaduras, etc.³⁵

4. América Latina y la fraternidad

En lo hasta aquí presentado, se mostró que la dependencia religiosa y valórica clasista-racista de los pensadores ilustrados eliminó la posibilidad de una fraternidad universal. En el caso de la Revolución francesa, aunque aquella fue ampliada en cierta medida a grupos sociales subalternos, quedó limitada a un ínfimo grupo dentro de la humanidad, herencia que se mantendría a firme en la Modernidad hoy dominante (más allá de los discursos universalistas de buena fe o como mera propaganda, y de las posibilidades que no fueron de *otra* Modernidad). Por ende, 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 padrastrós 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.

Ante lo expuesto, la opción que podrían tomar los modernos y/o modernizados sería contraatacar a los herejes que pretenden salpicar de fango a sus héroes, aduciendo una

³⁴ *Résistance Algérienne*, Nro. 4 del 28.03.1957 (Fanon 2009).

³⁵ Desde 1960 a la fecha ha habido más de 50 intervenciones “unilaterales” galas en África, para “preservar los intereses económicos, proteger a los expatriados franceses o demostrar la posición de gran potencia del país” (Geye 2013).

incomprensión de la Ilustración y/o serias deficiencias analíticas, crítica que en el ámbito académico, cuando se realiza en base a una investigación rigurosa y sin prejuicios, siempre es bienvenida. Mas, los textos de los propios autores están ahí, rebosando explícitamente de religiosidad y exclusión.

Por otro lado, también la opción puede ser buscar *acá*, con un nuevo espíritu, lo que nos fue negado *allá*. La Modernidad nos privó de la fraternidad en dos sentidos: como mercedores de ella y en tanto sujetos capaces de reflexionar acerca de ella. Lo primero al ser pueblos colonizados y luego países neocolonizados o periféricos; lo segundo, al darnos una certificación académica por ser buenos repetidores de la sabiduría del “hombre blanco”. Como bien afirma Josef Estermann (2009), la academia occidental estableció que mientras ellos piensan, los demás son pensados por ellos.

En ese sentido de una búsqueda *acá*, se quiere exponer ahora brevemente acerca de una forma no occidental de fraternidad: el “Buen vivir” de las primeras naciones de los Andes Centrales del Cono Sur americano (Huanacuni 2010. Farah y Vasapollo 2011). Aquel criterio de vida en común, al contrario de la fraternidad occidental moderna, sí ha tenido una continua expresión sociocultural durante miles de años.³⁶ Este modo de vivir la cotidianidad y/o esta forma de *contractualidad*, más allá de las deudas para con una efectiva materialización del “Buen vivir” en las políticas públicas, fue llevada al ordenamiento jurídico al incluirse en las constituciones políticas de Ecuador el 2008 (*sumak kawsay*) y de Bolivia el 2009 (*suma qamaña*).³⁷

Sin embargo no debe haber confusiones, ese cauce constitucional del “Buen vivir” solo ha venido a oficializar siglos de tradición en un formato legal o positivo occidental. Una cosa es una supuesta novedad de los actuales procesos políticos en Ecuador y Bolivia, y otra el “Buen vivir” andino en sí. Sin el ánimo de ensalzar gratuitamente, de ignorar que todas las culturas tienen luces y sombras, de pasar por alto la utilización política de la tradición y hasta su redefinición instrumental o de soslayar que a estas alturas no existen culturas “puras”, el “Buen vivir” se ha plasmado en diversos rasgos e instituciones socioculturales que, efectivamente, por milenios han sido usadas para guiar la coexistencia. Ese “ideal de vida mutua y de equilibrio permeaba la vida social” andina y es posible decir, sin temor a exagerar, que todavía permea la vida de millones de personas (D’Altroy 2003).³⁸

Lo que en Occidente podría llamarse de manera general “virtud” o más específicamente “fraternidad”, es entendido en los Andes cual una manera obvia de coexistir. Este modo de concebir la vida en común, implica al mismo tiempo 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

³⁶ Considérese que el poblamiento del área andina por diversos grupos se remonta, a lo menos, unos 15.000 años atrás (Lumbreras 2010).

³⁷ 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*” (http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf, consultada junio 5, 2015). 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 *qhapaq ñan* (camino o vida noble)” (<http://www.presidencia.gob.bo/>, consultada junio 5, 2015).

³⁸ Acerca de las “continuidades” socioculturales andinas, John Murra (1989) afirma que para estudiar el pasado inca —una de tantas expresiones de la cultura andina—, es “indispensable” el estudio de las poblaciones actuales.

espiritual (Estermann 2009). 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 provocado problemas ambientales fruto de sus acciones. No obstante, 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.

Como se señaló al principio de este escrito, irónicamente las y los latinoamericanos no pocas veces dejan de mirar a su alrededor. 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 consiguiente, no lo considera en absoluto. Con Estermann, se afirma aquí que ya es suficiente de despreciar los sistemas de pensamiento no occidentales, rebajándolos a ideas extravagantes. 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.

Esa actitud “blanqueada”, consciente o inconsciente, da lugar a dos paradojas. Primero, no deja de ser curioso que la academia mestiza o criolla, deseche las formas culturales de las primeras naciones americanas, por ver en ellas el sesgo de una espiritualidad y algo ajeno. Y al mismo tiempo, esa intelectualidad estudia sin conciencia histórico-cultural y se adhiere con entusiasmo a la espiritualidad y a lo ajeno de la Ilustración y la Modernidad: el cristianismo reformado y la tradición europeo-occidental. En segundo lugar, es tal la fuerza de esa postura modernizada que quienes investigan y escriben intentando asumir la interculturalidad, deben ser reiterativos en cuanto a que están lejos de alguna pretensión o espíritu esencialista, indigenista, etnocentrista al revés, exclusivista cultural o de algún tipo de romanticismo pseudoacadémico. Mientras, en la vereda del frente los intelectuales “blanqueados”, inconscientes de la “colonialidad del saber” y de su eurocentrismo, se esfuerzan por demostrar que son fieles repetidores del saber del hombre blanco (Lander 2005).

Se espera aquí que haya quedado en el pasado el tiempo en que los cuerpos de ideas e instituciones socioculturales, debían adaptarse totalmente a la regla occidental moderna o desaparecer. Las circunstancias actuales invitan a la búsqueda. Quizás una de las opciones a la mano sea la *Sabiduría indígena* expuesta por Estermann y someramente presentada aquí en su forma del “Buen vivir”. Esos saberes contextualizados, revisados, extendidos, enriquecidos desde la interculturalidad podrían ser un fundamento para empezar a vislumbrar —poco a poco y con mucho trabajo teórico-práctico riguroso por delante—, un mundo de verdadera fraternidad universal. Una auténtica hermandad entre todos los humanos y asimismo con la naturaleza no humana.³⁹

Bibliografía

Baggio, Antonio,omp. 2006. *El principio olvidado. La fraternidad en la política y el derecho*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.

³⁹ Los problemas ambientales en diversos lugares del planeta, dejan en evidencia lo urgente que es desarrollar otra forma de convivir con lo natural no humano. En este contexto, tomar en cuenta las culturas de las primeras naciones americanas al respecto, está muy lejos de ser una actitud romántica.

- Boorstin, Daniel. 1989. *Los descubridores*. Barcelona: Crítica.
- Boorstin, Daniel. 1997. *Compendio histórico de los Estados Unidos. Un recorrido por sus documentos fundamentales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bosch, Aurora. 2005. *Historia de Estados Unidos. 1776-1945*. Barcelona: Crítica.
- Calvin, Jean. 1957 (1560). *Institution de la religion chrestienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Calvino, Juan. 1988 (1559). *Institución de la religión cristiana*. Buenos Aires: Editorial Nueva Creación.
- Cassirer, Ernst. 1997. *La filosofía de la Ilustración*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Condorcet. 1980 (1794). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editora Nacional.
- _____.1990. *Matemáticas y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- D'Altroy, Terence. 2003. *Los incas*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Domènech, Toni. 1993. "...y fraternidad". *Isegoría* 7: 49-78.
- Espoz, Renato. 2003. *De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad. El poder de la religión en la filosofía occidental*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Estermann, Josef. 2009. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. . La Paz: ISEAT.
- Fanon, Frantz. 2009. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Farah, Ivonne y Luciano Vasapollo (coord.). 2011. *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*. La Paz: Plural Editores.
- Ferguson, Niall. 2011. *El Imperio Británico. Cómo Gran Bretaña forjó el orden mundial*. Barcelona: Editorial Debate.
- _____.2014. *Civilización. Occidente y el resto*. Editorial Debate. Santiago.
- Geye, Anna. 2013. "De Gabón a Mali: Las intervenciones militares francesas en África" *Global Voices*. S. p. Web. 2 Mar. 2015.
- Gresh, Alain. 2008. "Sobre la esclavitud, las colonias y la superioridad de la civilización occidental". *Le Monde Diplomatique*. 85, Mayo. Edición chilena. Santiago.

Hobbes, Thomas. 2007 (1651). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Horsman, Reginald. 1985. *La raza y el Destino manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Huanacuni, Fernando. 2010. *Buen vivir/Vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.

Hugo, Victor. 2006 (1862). *Los miserables*. Buenos Aires: Longseller.

Lander, Edgardo. 2005. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Comp.E. Lander. Buenos Aires: CLACSO. 11-40.

Locke, John. 1986 (1690). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

_____.1997 (1690). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.

_____.1998. *Lecciones sobre la ley natural*. Granada: Editorial Comares.

Lumbreras, Luis. 2010. “Los orígenes de la sociedad andina”. *Compendio de historia económica del Perú*, Tomo 1. *Economía prehispánica*. Ed. C. Contreras, Lima: Banco Central de Reserva del Perú-Instituto de Estudios Peruanos. 23-135.

Macpherson, C. B. 2005. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta.

Marx, Karl. 1983 (1848). *El manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: SARPE.

Merton, Robert. 1984. *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*. Madrid: Alianza Editorial.

Monares, Andrés. 2012. *Reforma e Ilustración. Los teólogos que construyeron la Modernidad*. Santiago: Editorial Ayun.

Montesquieu. 1984 (1748). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: SARPE.

Murgueitio, Carlos. 2009. “La revolución negra en Saint Domingue y sus efectos en la guerra racial de las Antillas y Tierra firme, 1789-1797”. *Historia y Espacio* 33. Universidad del Valle.

Murra, John. 1989. *La organización económica del estado inca*. Editorial Siglo Veintiuno. México D.F.

Newton, Isaac. 1978. *Isaac Newton's papers and letters on natural philosophy and related documents*. Ed. I. B. Cohen. Cambridge: Harvard University Press.

_____.1987 (1713). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid: Alianza Editorial.

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.

Regino, Francisco. 2008. "El Tratado de Paz de Basilea, Toussaint Louverture y Napoleón Bonaparte, 1795-1803". *Boletín del Archivo General de la Nación*, Año LXX, Vol. XXXIII, Núm. 121, Mayo-Agosto: 305-338.

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..* Madrid: Alianza Editorial.

Sociedades Bíblicas Unidas. 1995. *Santa Biblia*. Versión Reina-Valera. Brasil.

Santos, José. 2010. "Inmanuel Kant: Del racialismo al racismo". *Thémata. Revista de Filosofía*, 43: 403-416.

Schnerb, Robert. 1982. *El siglo XIX. El apogeo de la expansión europea (1815-1914)*. Barcelona: Ediciones Destino.

Seoane, Julio,comp. 1999. *La Ilustración olvidada. Vauvenargues, Morelly, Meslier, Sade y otros ilustrados heterodoxos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Singer, Gregg. 1973. "Calvino y el orden social o Calvino como hombre de estado en lo económico y en lo social". *Juan Calvino profeta contemporáneo*, comp.J. Hoogstra. Barcelona: TSELF. 231-246.

Smith, Adam. 1997 (1759). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.

_____.2000 (1776). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Tawney, R. H. 1959. *La religión en el origen del capitalismo*. Buenos Aires: Editorial Dédalo.

Tillich, Paul. 1977. *Pensamiento cristiano en Occidente. Segunda parte: De la Ilustración a nuestros días*. Buenos Aires: Editorial La Aurora.

Voltaire. 1748. "El mundo tal como va
Visión de Babuc, escrita por él mismo". *Ciudad Seva*. s. p. Web. 5 Jun. 2015.

Voltaire. 1983 (1734). *Cartas filosóficas*. Madrid: SARPE.

Walzer, Michael. 2008. *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Madrid: Katz Editores.

Weber, Max. 1994. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

Zajonc, Arthur. 1995. *Atrapando la luz. Historia de la luz y de la mente*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Zavala, Silvio. 2005. *Apuntes de historia nacional. 1808-1974*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.