

LIBERTAD, IGUALDAD... ¿QUÉ FRATERNIDAD?

Acerca de la negación ilustrada de la fraternidad en una humanidad caída*

Andrés Monares

“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

Presentación

Las disciplinas académicas *modernas* (en la acepción cultural del término, no en la 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 propuesta de “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 triada será considerada la *idea fuerza* y/o el *lema* de dicha Revolución y, en tanto tal, uno de los más caros frutos legados por el iluminismo galo al mundo entero.

No obstante, como lo destacan Antonio Baggio y Toni Domènech, si bien las promesas de Libertad e Igualdad 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 uno que 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 postura que ve en la Ilustración el origen de la Modernidad, pero entendiendo que aquella no es un antecedente sin raíces.

* Este trabajo se publicó en el sitio América Latina en Movimiento (<http://alainet.org/active/63042&lang=es>) y es la segunda versión 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*, Red Universitaria de Estudios por la Fraternidad, 25 al 27 de Agosto de 2010. San Miguel de Tucumán, Argentina. La primera versión fue publicada, con el mismo título de la ponencia referida, en la *Revista Realidad*, Nro. 133, julio-septiembre 2012, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Centroamericana José Simón Cañas, San Salvador, El Salvador. Agradezco al equipo de la *Revista Polisemia* de Bogotá, por sus observaciones al texto original integradas a la presente versión.

Específicamente, de hecho, el iluminismo galo del siglo XVIII tiene sus fundamentos reconocibles y son sus propios autores quienes los ponen de manifiesto. De tal forma, en primer término, esos cimientos 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 la afirmación de un supuesto 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 a la fecha. En segundo lugar, aquí se cuestionará ese aparente 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 esclarecimiento para el supuesto olvido de la Fraternidad, las cuales no se pretende ni de lejos agotar aquí. 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 de las primeras naciones del Cono Sur americano y su tipo de Fraternidad. La cual, no puede pasarse por alto, ha estado viva por milenios y sigue vigente para/en 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 ser meros exotismos *étnicos* o por creerla una cuestión de un pasado no *civilizado*.

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 reproducían o 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.¹

En tal sentido, centrandó la atención en la interpretación del Cristianismo de Juan Calvino como fundamento de la Ilustración, debe exponerse primeramente el teocentrismo extremo de aquella. Según el reformador, 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 en relación a lo que compete a este trabajo, es relevante considerar la visión del reformador francés respecto de una humanidad corrupta en todo su ser por el pecado original. De donde los individuos realizarán innumerables males, pues están “completamente bajo la servidumbre del pecado”. Por eso, en cuanto a la voluntad humana, Calvino dirá 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).

¹ No es posible extenderse aquí en esta relevante cuestión, pero se remite al lector a los clásicos trabajos de Max Weber acerca de las interrelaciones entre lo socioeconómico y la religión calvinista; y al excelente texto de R. H. Tawney que revisa la misma temática en 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 (2012). 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 refrendará 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 mí 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 Acerca de la doctrina de “Dios” en Calvino, ver el Capítulo XVI del Libro I de su *Institución*: “Dios, Después de crear con su potencia el mundo y cuanto hay en él, lo gobierna y mantiene todo con su Providencia”.

En síntesis, la divina acción providencial sería una realidad evidente en toda la Creación. Por supuesto que ello incluye a los humanos, quienes “en sus consejos, propósitos, intentos, facultades y empresas están bajo la mano de Dios”. Sin embargo, la degeneración de los individuos hace *necesario* aquel gobierno, para así 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 y así asegura el cumplimiento de los designios divinos. En especial, ese gobierno busca la *supervivencia* de la especie.³

En particular, 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).⁴

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 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 la manera en que se originaban y mantenían las sociedades, la *verdad* del singular proceso se develaba al recurrir a esa ley interna de los individuos. Ella sería 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

³ Ante la contradicción de cómo puede ser guiada la humanidad y a la vez ser malvada, la respuesta calvinista es dogmática: Dios sin duda es absolutamente providente, pero también sin duda no es la fuente del mal; este es de exclusiva responsabilidad de los individuos. El pecado haría que los humanos tuvieran por incoherente, una cuestión que en realidad sería obvia: “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).

⁴ Aunque la versión original en francés dice “propiedad” en vez de “naturaleza”, de todas maneras se manifiesta el sentido de características o cualidades propias. En cuanto 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).

“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.⁵ Y, además, dada la específica e inexorable condición viciosa de la especie a causa del pecado, no sería siquiera imaginable pretender explicar los vínculos colectivos apelando a la Fraternidad.

Los grupos humanos se originan, subsisten y se reproducen por la divina acción providencial que utiliza la corrupta naturaleza de sus miembros para realizar los designios divinos. 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 irremediables características del género. Pretender otro fundamento para la vida en común sería una vana esperanza. La cuidadosa observación de la historia del mundo demostraría, a los ojos de un reformado, la degeneración irrefrenable e incurable de los individuos. Otra forma de concebirlos sería un ciego y fantasioso voluntarismo sin ningún apoyo empírico.

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 del entendimiento. 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).⁶

La Ilustración británica y los mecanismos de la “armonía”

⁵ 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).

⁶ 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, aquella queda al arbitrio de la gracia de Dios. En tal sentido, al considerar el pecado original, “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).

Al tenor de lo hasta aquí expuesto, antes de continuar deberá realizarse una importante salvedad. En lo puntual, respecto al concepto de “secularización” con que a la fecha es ya común identificar el espíritu y la obra del movimiento iluminista. El concepto debe especificarse dado que, por la lectura de los propios textos de los autores ilustrados, queda en evidencia que se lo malentiende.

Los iluministas estaban lejos de proponer el ateísmo o la necesidad de alejarse de la religión cristiana. Su afán combativo en tanto intelectuales reformados/protestantes, era en primer lugar contra la *superstición*, o sea, contra el catolicismo romano. Luego, desde su postura erudita rechazaban el *fanatismo* de ciertas sectas, pastores y teólogos reformados/protestantes. En este último sentido eran anticlericales; nunca fueron antirreligiosos. En cuanto a ello, valgan las palabras de Voltaire para graficar esa pugna: “Los teólogos empiezan demasiado pronto a decir que Dios ha sido ultrajado cuando no se piensa como ellos” (Voltaire 1983: 66).⁷ Los filósofos ilustrados eran, como se desprende de sus propios escritos, 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 [léase contra las doctrinas desarrolladas e impuestas por el clero autoritario] 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).⁸

Es entonces a partir de la intensa devoción en la Europa Occidental, de los siglos XVII y XVIII, que debe entenderse la cabal significación de la hoy llamada “secularización” iluminista. Los miembros del movimiento intelectual de la Ilustración, usaron el dogma calvinista cual fundamento de sus filosofías. Sistemas de ideas que, al mismo tiempo, eran una manera de desarrollar *filosóficamente* dicha doctrina y aplicarla a la

⁷ Tómese en cuenta que la cita del *antirreligioso* Voltaire corresponde, justamente, a su defensa de John Locke contra los ataques de teólogos reformados; y, por si no fuera suficiente, en el mismo texto afirma la evidente religiosidad (reformada) de la teoría del conocimiento del pensador inglés. Antes, otro connotado *antirreligioso* fue Thomas Hobbes, quien de hecho afirmó que su *Leviatán* (1651) se basaba en “principios sacados de la autoridad de la Escritura”, y trató de “necios” a quienes “creen que Dios no existe” y llamó en repetidas ocasiones a Jesús “nuestro bendito Salvador”.

⁸ En general, esa “gran enemistad contra la religión” de los iluministas se manifestaba en: su oposición a confesiones reformadas/protestantes rígidamente jerárquicas y autoritarias, a complicaciones doctrinales innecesarias y a ciertas interpretaciones teológicas, todo lo cual no pocas veces daba lugar a conflictos interconfesionales y a una beligerante intromisión clerical en política. Por último, a pesar de que el tema excede este artículo, no debe dejar de tomarse en cuenta el conflicto de clase que hay tras estos problemas: se enfrentan filósofos de la élite con pastores y teólogos provenientes de los grupos de bajos recursos (Monares 2012).

realidad. La unidad de principios, temas, lógica y métodos entre los diversos autores ilustrados, no le va en zaga a la homogeneidad teológica que se puede encontrar entre ellos... dogmas en los cuales, precisamente, fundaban sus ideas.⁹

Esa secularización asumía el *deber* de describir el mundo, es decir y por lo ya expuesto, la obligación de describir el gobierno providencial. Un deber derivado de los propios escritos de Calvino, quien había afirmado: “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).¹⁰ Los pensadores ilustrados intentaron determinar las maneras particulares en que se materializaba esa constante intervención divina. Ese es el sentido de su singular 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, Kant y de los iluministas galos—, 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”. La Providencia, junto con dirigir a los individuos al superior estado civil o político, se los imponía racionalmente 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). Sin ese tipo de gobierno, la especie corría el peligro de vivir una continua situación de guerra; la cual, podía incluso 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

⁹ Es evidente que en cuanto a los fundamentos religiosos de los ilustrados, no hay mucha diferencia en que dichos pensadores los reconozcan y expresen en sus obras de modo explícito o no los reconozcan e igualmente los expresen de manera implícita en sus trabajos. Al estar inmersos en una tradición religiosa, es (casi) imposible omitir esa cultura común o abstenerse de participar de ella en lo cotidiano y/o en lo erudito (ámbitos que conforman, a pesar de que muchos intelectuales no lo quieran aceptar, un solo complejo).

¹⁰ En los teólogos reformados B. B. Warfield y Luis Berkhof, se puede ver la vigencia de ese providencialismo en los siglos XIX y XX respectivamente: “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”; “La providencia es aquella operación divina por la cual Dios cuida de todas sus criaturas, manifiesta su actividad en todo lo que ocurre en el mundo, y dirige todas las cosas hacia un fin predeterminado” (Monares 2012: 64).

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 manera más eficaz. La armonía social (mínima) no obedece a la concurrencia de buenos oficios, ni a nada parecido a la Fraternidad.¹¹

Locke no estaba construyendo su teoría de la nada. Antes Calvino, apoyado en su extrema concepción de las consecuencias del pecado, se había inclinado por 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, resaltará la urgencia del ejercicio del poder divino en lo político: así se controlaría la depravación de los individuos (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

¹¹ Locke, poseedor de acciones en una compañía esclavista, planteaba que no era válido quitarle a nadie su vida, libertad o hacienda. 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.

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 filósofos, teóricamente adversarios, 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 por igual el problema de la (mínima) armonía social sin considerar la Fraternidad.¹²

El caso de Adam Smith: armonía en la “sociedad comercial”

El filósofo moral escocés es llamado con justicia “padre” de la Economía de Mercado Autorregulado. 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. Subvirtiéndose 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, en Occidente se cristalizó para el futuro la desaparición de la virtud de la Fraternidad y el imperio del vicio del egoísmo para describir la (mínima) armonía social.¹³

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.¹⁴ El filósofo moral escocés da cuenta en su obra de la acción

¹² Los llamados “Padres fundadores” estadounidenses del siglo XVIII, herederos en tanto ilustrados y republicanos de la tradición reformada británica, abogaron por la conformación del gobierno como medio de control de la maldad humana. Por ejemplo, para John Adams ello sometería los “fuertes Delirios, Viles Afectos, Deseos sórdidos y Appetitos brutales” de la humanidad; James Madison dirá que “Las causas latentes de la división en facciones están sembradas en la naturaleza del hombre”, de ahí la necesidad del gobierno en un mundo donde los “hombres” no son “ángeles”; Thomas Paine afirmará que el gobierno “es el distintivo de la inocencia perdida” y que “La sociedad se produce por nuestros deseos y el gobierno por nuestra maldad”; o Alexander Hamilton recomendará que al “idear cualquier sistema de gobierno, hay que considerar al hombre como un truhán” (Sahlins 2011).

¹³ Para esta evolución de la tradición occidental y un tratamiento más extenso de los fundamentos reformados-ilustrados de la Economía Moderna, ver Monares (2008).

¹⁴ Respecto a la absoluta corrupción por el pecado original y el presbiterianismo, como se expone en Monares (2012), la *Confesión de Fe* de la Iglesia Presbiteriana de Escocia, a la cual pertenecía Smith, afirmaba 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*, la cual unificó en ella a todos los credos reformados de las islas británicas, y que acerca de la maldad de los individuos señala: “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

providencial que, a través de la autonomía o ley interior, consigue la armonía (mínima). En *La teoría de los sentimientos morales* (1759), afirmará 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.¹⁵

Dado el convencimiento en que “el ser humano sólo puede subsistir en sociedad” y de que al mismo tiempo su naturaleza es viciosa, seguirá vigente en las islas británicas la pregunta por cómo se lograba conformar y mantener una colectividad de tan singular carácter. 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 en su opinión sería el de todos 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 el cimiento que evita 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 humanidad. Nuevamente, la base de la sociabilidad está lejos de ser la Fraternidad u otra virtud. Y otra vez el “Ser divino” utiliza el material que tiene a mano: la naturaleza malvada de los individuos.

Ahora bien, una vez originada la sociedad, será menester resguardar su continuidad para asegurar la conservación de la especie. Y este es el punto donde la Economía de Mercado Autorregulado, toma su rol de

continental del moralista escocés, ganó en 1750 el premio de la Academia de Dijon por su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, cuya línea argumental sostenía 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. 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; hasta entre los iluministas galos menos conocidos. De hecho, es un tema que ya aparece en la Francia del siglo XVII (Seoane 1999).

¹⁵ 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 podrían —por su propia perseverancia, pero igualmente dirigidos por Dios—, ser capaces de tender en alguna medida al virtuoso “amor propio”.

sostén de la colectividad en dos sentidos. En primer lugar, apoyada en la idea de “hombre económico”, es decir, en que la naturaleza de los individuos es de índole comercial.¹⁶ 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, su única opción es comprarles su trabajo y pagarles un salario. De tal modo, al ser conducidos por la “mano invisible”, “sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie” (Smith 1997: 333).

La (mínima) armonía social —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 malévola 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 benévolo fines. He ahí la paradoja de la armonía en plenitud: el mal, providencialmente gobernado, consigue el bien.¹⁷

Del mismo mecanismo paradójico hablará el autor en *La riqueza de las naciones* (1776), cuando explique los beneficios sociales del egoísmo de los comerciantes. 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 objetivos benéficos, 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, a través de la interdependencia de la vida en sociedad: “No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos

¹⁶ 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*.

¹⁷ 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. En *La riqueza de las naciones* (1776), Smith dirá de las ideas fisiocráticas: “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).

procura el alimento, sino la consideración de su propio interés” (Smith 2000: 17).¹⁸

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 apoyados en 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 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.¹⁹

El punto es que la relevancia dada por la Modernidad a la Economía de Mercado Autorregulado cual teoría omnicomprendensiva, situó en un lugar de privilegio al egoísmo y lo transformó en primordial por su *eficiencia* y *utilidad* automática.²⁰ 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 del actuar humano. Fue convertida en la única relevante y el sentimiento en el cual se *debe* fundar 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, orden espontáneo o de equilibrio perfecto, fundamentado en 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). Si el

¹⁸ 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, rindan mayores frutos entre los pocos elegidos de Dios.

¹⁹ 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” (Schnerb 1982).

²⁰ 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—, sería una medida a la vez coercitiva e ineficaz, al incentivar al egoísta “hombre económico” a evadir impuestos.

egoísmo conseguía la mantención de la especie, la Fraternidad la pondría en serio riesgo... cuando no llevaría al género humano a su extinción.²¹

La herencia británica y el caso francés

Una vez expuesto el rol primordial 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 manifestación 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, era evidente que la Providencia usaba la perversidad de aquellos 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. Un caso 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”. Así 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 chapucera 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

²¹ 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 guiarse por 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).

mecanismos del avance de la especie. Estos medios y mecanismos, ciertamente, tomaron diversas formas a través del tiempo y en los diferentes países. No obstante, de una u otra manera, todas esas explicaciones/descripciones fueron fieles al fundamento religioso original y a la estructura lógica derivada de aquel cimiento. En todas ellas la Fraternidad está ausente como forma de relacionarse socialmente y más todavía en tanto principio de la organización sociopolítica.²²

La expresión hoy más relevante de dicha paradoja metafísica, dado su dominio ideológico-práctico de buena parte del planeta, es la Economía de Mercado Autorregulado. Para esta *ciencia*, aunque se haya desdibujado la verdadera naturaleza de la “mano invisible”, todavía la competencia 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 neoliberal sólo es el más gráfico ejemplo de una Modernidad que, atada a los principios ideológicos de la Reforma Protestante y de la piadosa Ilustración, se abandonó al vicio para conseguir su singular tipo de progreso en las diferentes esferas teórico-prácticas.²³

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 clásico estudio ya citado de Ernst Cassirer, es posible acudir aquí al caso de Newton, filósofo natural que explícitamente buscó probar la existencia y Providencia de Dios. Gracias a la difusión de Voltaire, fue tal su fama en Francia que “aun sus adversarios jesuitas” admitieron que “todo París vibra con Newton, todo

²² 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 llamados “darwinistas sociales” (Monares 2012).

²³ Los economistas ortodoxos (y asimismo no pocos heterodoxos) han pretendido *salvar* las insuficiencias de sus supuestos en base a la “función de utilidad”: los individuos jerarquizarían sus elecciones en relación a la utilidad con que valoran objetos, personas y situaciones. Así, se pretendería que el ser humano ya no quede inexorablemente prisionero de lo monetario y ni siquiera de lo material. No obstante, fuera de ser una salida descontextualizada (punto relevante para cualquier disciplina sociocultural que se pretenda seria), se mantiene el supuesto del individuo aislado actuando en base a su egoísmo: se traslada la estructura mental del tendero ambicioso en un contexto de mercado, a todas las épocas, sociedades y a sus contextos específicos (Sahlins 2011. Monares 2012).

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, en lo cual no es posible obviar la común religiosidad de fondo de ambos filósofos (Monares 2012).²⁴

Al tenor de lo revisado, 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.²⁵

Tal vez pueda aseverarse que la Revolución Francesa *amplió* el concepto de Fraternidad al bajo pueblo, pero parece indudable que esa Fraternidad ampliada 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 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.²⁶

²⁴ Ya en la nota nro. 7 se expuso que Voltaire no sólo admira a Locke en cuanto filósofo, también lo alaba por su piedad. 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).

²⁵ En cuanto a 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 hispana 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 (hasta 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.

²⁶ Acerca de la supuesta paternidad de Rousseau de los sucesos políticos 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. El propio Condorcet, elegido para la Asamblea y la Convención revolucionarias, concebía el republicanismo como un

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”. Invocando la “presencia del Ser Supremo” y “la esperanza de su bendición y favor”, la Asamblea reconoció y declaró como “sagrados” los derechos del hombre y del ciudadano.²⁷ 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... sólo en Europa y entre su población *blanca*.²⁸

La visión ilustrada —religiosa y negadora/relativizadora de la Fraternidad— queda muy bien graficada en los dichos de Montesquieu respecto 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”. 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 en cuanto a su real postura sobre el tema:

“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).²⁹

pacto exclusivo y excluyente entre los varones dueños de un patrimonio; y por ende, limitaba el voto a ellos por tener un real interés en los asuntos del Estado (Monares 2012).

²⁷ La *Declaración* 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”.

²⁸ Debe recordarse que el siglo XVIII es escenario del 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 integrista católico, son sin embargo muy discretos respecto a esos navios 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).

²⁹ 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

A la luz de lo expuesto en cuanto a la esclavitud, ha quedado manifiesto que la Fraternidad revolucionaria gala *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 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 “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).

Vistas así las cosas, la Fraternidad revolucionaria sencillamente habría sido *ampliada* al bajo pueblo... pero, como se viera en Rousseau y Condorcet, con restricciones patrimoniales al derecho a voto. Por su parte, Domènech señala que la tríada “Libertad-Igualdad-Fraternidad” fue de hecho relevante para los revolucionarios y rescata la “novedad radical” de reintroducir en la “dimensión pública o social de la ética” la noción de Fraternidad. Sin embargo, él mismo recuerda que la Fraternidad “no parece directamente aludida como derecho u obligación en ninguna de las Declaraciones de derechos del período revolucionario”. Así, las preguntas que quedan planteadas son si esa ausencia, ¿fue sólo por la dificultad/imposibilidad de una tutela jurídica de la Fraternidad? o ¿fue una expresión consciente de los excluyentes principios burgueses ilustrados? En tal sentido, si se llega a hablar de una Fraternidad ilustrada, desde su postura exclusiva y excluyente, había sido aún más restringida: se limitaba al *pueblo-burguesía*. De nuevo, tómense en cuenta las restricciones patrimoniales de Rousseau y Condorcet a los derechos políticos. Así, para quienes se reconocían influenciados por el iluminismo —fueran de *derecha* o *izquierda* y salvo los *ultra* de la época—, la “ciudadanía” estaba determinada por el patrimonio. Era evidente que la propiedad conllevaba el interés en los asuntos del Estado y, en consecuencia, el derecho a votar y a ser votado.³⁰

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.

³⁰ El consenso europeo ante tal postura se puede ejemplificar en que un acérrimo enemigo de la *radical* Revolución Francesa, el político británico Edmund Burke, estaba en total acuerdo con esa

Entonces, en cuanto a la real importancia de la Fraternidad en la Revolución de 1789, se pueden tomar en cuenta las dudas al respecto expresadas por Antonio Baggio. Para este autor, la triada “Libertad-Igualdad-Fraternidad” fue originalmente sólo 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 1789.³¹ Lo cual 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 ella quedaría implícitamente manifiesta en la proclama “¡Proletarios de todos los países, uníos!”. Con todo, tampoco esa 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 sobre la realidad o el alcance de dicho supuesto internacionalismo.³²

En todo caso, el devenir político francés no alteró esa visión segregadora de lo no galo y no europeo. Actitud que se sigue encontrando entre el progresismo y/o la izquierda francesa en el siglo XIX y su muy singular forma de Fraternidad. Si es que el racismo imperialista, en una vertiente que se podría identificar como paternalista, puede entenderse como tal. Por ejemplo, se tiene el caso de Pierre Joseph Proudhon, crítico *radical* en su calidad de teórico anarquista, quien es explícito cuando propone una *altruista* meta para con las “razas inferiores” de las colonias francesas: “nosotros, raza superior (...) [debemos] elevarlas, hasta nosotros, intentar mejorarlas, fortificarlas, instruirlas, ennoblecerlas” (Schnerb 1982).³³

definición de “pueblo” dependiente de la propiedad... por más que, como buen británico, el escalón más *bajo* de la ciudadanía fueran “los pequeños terratenientes acaudalados” (Macpherson 1984).

³¹ Siguiendo a Baggio en que la triada “Libertad-Igualdad-Fraternidad” es una *idealización* decimonónica de la Revolución Francesa, se tiene a Victor Hugo —entusiasta admirador de la misma al punto de afirmar que “La Revolución francesa es un gesto de Dios”—, quien ya a mediados de esa centuria asumía con plena seguridad que aquellas tres ideas-fuerza eran los valores revolucionarios *originales*.

³² Desde esa perspectiva y 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, simplemente, los trabajos de Marx y Engels son otra construcción ideológica más del Occidente Moderno. Y una concepción que planteó, como lo hubiera hecho la de cualquier ilustrado empirista, buscar y encontrar el orden natural o la legalidad social de la humanidad... la cual, por una fascinante *casualidad*, coincidía con la historia de Europa occidental.

³³ En cuanto a los literatos *comprometidos*, recuérdese que mientras Victor Hugo denuncia “la degradación del hombre en el proletariado, la decadencia de la mujer por el hambre, la atrofia del niño por las tinieblas”, identifica al mismo tiempo 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” (Monares 2012).

Finalmente, si la discusión acerca de la importancia de la Fraternidad en la Ilustración y en la Revolución Francesa permite diversas visiones, su posible herencia práctica parece bastante más evidente. Baste recordar la vigencia del colonialismo galo en el siglo XX. Considérense tres casos bastante gráficos. En primer lugar, la liberación de París de los *nazis* en 1944, marcó la cruenta *reconquista* de Argelia; pueblo que sufrió el colonialismo y la represión hasta los labores de la década del '60. En segundo lugar, sólo en 1954, con la ignominiosa derrota de Dien Bien Fu, se dio fin a la presencia y pretensión colonial francesa en Indochina. Finalmente, en 1956 se produce el intento de apropiación del canal de Suez: una respuesta militar —junto a Gran Bretaña e Israel— a la nacionalización llevada adelante por el líder egipcio Gamal Nasser.³⁴

América Latina ante la Fraternidad

En lo hasta aquí presentado, se mostró que la dependencia religiosa de los pensadores ilustrados eliminó la posibilidad de una 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 latinoamericanos 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.

Ante lo expuesto, la opción que podrían tomar los modernos y/o modernizados sería contraatacar a los *heréticos* que pretenden salpicar de fango a sus héroes, aduciendo una 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 positiva... Sin embargo, los textos de los propios autores están ahí, rebosando explícitamente de religiosidad.

Por otro lado, 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 dos sentidos: como merecedores de ella y en tanto sujetos capaces de reflexionar acerca de ella. Lo primero se nos

³⁴ En pleno siglo XX, la obra aquí 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 cristianos, 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 “xenófobos” a los *boxers* chinos que en el siglo XIX se opusieron al abusivo despojo por parte de Francia y Gran Bretaña.

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 Estermann, porque la academia occidental estableció que mientras ellos piensan, los demás son pensados por ellos).

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 años³⁵ y hasta alcanzó en el último tiempo expresión legal. Es el “Buen vivir” de las primeras naciones de los Andes Centrales del Cono Sur americano. Este modo de vivir la cotidianidad, y/o esta forma de *contractualidad*, incluso ha sido llevada al ordenamiento jurídico al ser incluida en las constituciones políticas de Ecuador el 2008 (*sumak kawsay*) y de Bolivia el 2009 (*suma qamaña*).³⁶

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 una supuesta 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.³⁷

³⁵ Considérese que el poblamiento del área andina, por diversos grupos, se remonta a unos 40.000 años atrás.

³⁶ 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)”.

³⁷ Acerca de las “continuidades” en el tiempo de ciertos 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. Por otra parte, respecto a la vigencia del “Buen vivir”, 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).

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. Este modo 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).³⁸ 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. 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”. No se ha tratado sólo de una sublimación de un deber ser o una propuesta teórica ideal.³⁹

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.⁴⁰

Esa actitud *blanqueada*, consciente o inconsciente, da lugar a dos paradojas. En primer lugar, no deja de ser curioso que la academia

³⁸ David Choquehuanca, canciller de Bolivia, aclara la diferencia entre la visión occidental y la andina: “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).

³⁹ Tampoco se quiere ignorar aquí que, en el caso de algunos grupos, esta revaloración de la tradición responde al propósito de buscar sustento ideológico y apoyo político para determinados proyectos. Pero, aun así, si consiguen esa base social, ello aporta a demostrar la vigencia de las ideas e instituciones andinas.

⁴⁰ El rechazo a las culturas de las primeras naciones se ha apoyado 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 contra los grupos pobres (y no hay que olvidar que, cuando estas personas pertenecen a las primeras naciones, ese clasismo se refuerza/complementa con el racismo).

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 reformado) y lo ajeno (la tradición europeo-occidental) de la Ilustración y la Modernidad. 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.⁴¹

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 la *Sabiduría indígena* de la que habla Estermann —contextualizada, revisada, extendida, enriquecida desde la interculturalidad—, sea un fundamento para empezar a vislumbrar, poco a poco y con mucho trabajo teórico-práctico riguroso por delante, *un mundo nuevo* de verdadera fraternidad universal. De hermandad entre todos los humanos y asimismo con la naturaleza no humana.⁴²

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.

BAGGIO, Antonio. (compilador). 2009. *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*. Ciudad Nueva. Buenos Aires.

⁴¹ La última crítica parafrasea una realizada al libro *La filosofía bantú* (1945) del misionero belga Placide Tempels y fue hecha por... un “filósofo africano ‘europeizado’ ” (Estermann 2009).

⁴² 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. En este contexto, tomar en cuenta la cultura de las primeras naciones americanas al respecto, está muy lejos de ser una actitud romántica.

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%ABlica/>.

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. 1984. *Burke*. Alianza Editorial. Madrid.

MACPHERSON, C. B. 2005. *La teoría política del individualismo posesivo. 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. 2012. *Reforma e Ilustración. Los teólogos que construyeron la Modernidad*. 2da. edición revisada y aumentada. Editorial Ayun. Santiago.

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.

SAHLINS, Marshall. 2011. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

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*. 11va. 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.