

Siglo Dieciocho



AAES 18

Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII

SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Director: Fernando Bahr (CONICET, CIF-INEO, Univ. Nac. del Litoral)

Secretario de Redacción: Leandro Guerrero (CONICET, Univ. de Buenos Aires)

Comité Editorial:

Ricardo Cattaneo (Univ. Nac. del Litoral, Univ. Nac. de Entre Ríos)

Luciana Martínez (CONICET, Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn, FFyL, UBA)

Esteban Ponce (CONICET, IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral)

Adrián Ratto (CONICET, CIF-INEO, Univ. de Buenos Aires)

Manuel Tizziani (CONICET, IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral)

Natalia Zorrilla (CONICET, CIF-INEO, UCES)

Asesor Técnico OJS: Rafael Barrera Oro (Univ. de Buenos Aires)

Comité Asesor:

Jean-Christophe Abramovici (Sorbonne Université)

Marc-André Bernier (Université du Québec à Trois-Rivières)

Karin de Boer (University of Leuven)

Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Penelope J. Corfield (Royal Holloway, University of London)

Robert Darnton (Harvard University)

Heiner Klemme (Martin Luther University Halle-Wittenberg)

Myrtille Méricam-Bourdet (IHRIM, ENS-Lyon)

Angelica Nuzzo (City University of New York)

Susana Seguin (IHRIM, ENS-Lyon, Université Montpellier III)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale)

Caroline Warman (Oxford University)



Siglo Dieciocho es una revista de periodicidad anual, constituida a fin de oficiarse como el órgano de publicación de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. De naturaleza pluridisciplinar, *Siglo Dieciocho* se propone publicar trabajos originales e inéditos que examinen algún aspecto de la cultura del siglo XVIII. Se reciben contribuciones en las áreas de la filosofía, la literatura y las letras, la historia, la música, el derecho, la economía y otras disciplinas provenientes de las artes, humanidades y ciencias sociales, valorándose especialmente aquellos estudios de enfoque interdisciplinario. La revista se dirige a la comunidad académica abocada al estudio del siglo XVIII, aunque puede resultar de interés a un público más amplio toda vez que sus contenidos contribuyan a la comprensión de nuestro presente.

Propietario-Editor: AAES18 (Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII)

Personería Jurídica N° 782/2013

Correspondencia: Asociación aaes18@gmail.com

Revista siglo.dieciocho@gmail.com

Dirección postal: Mocoví 5942 (Santa Fe, Argentina, C.P. 3001)

Imágenes de Tapa: commons.wikimedia.org

ÍNDICE

DOSSIER TEMÁTICO

Editorial.....	7
----------------	---

ARTÍCULOS

CORVALÁN, FACUNDO GUSTAVO

James Steuart: debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración.....15

VASQUEZ, MARÍA GABRIELA & MASERA, GUSTAVO ALBERTO

Economía política y esclavitud en David Hume. Notas sobre la cultura de la cancelación31

CAZENAVE, ARIADNA

David Hume, Adam Smith y su investigación sobre la viabilidad de la sociedad comercial.....53

PIQUÉ, PILAR

Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico del buen orden político.....73

VASQUEZ, MARÍA GABRIELA & MASERA, GUSTAVO ALBERTO

Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género...91

MONTERO, CHRISTIAN

Reflexiones sobre los fundamentos teóricos de la comunidad moral libre en el contrato social rousseauiano y en la fenomenología hegeliana.....113

CORVALÁN, FACUNDO GUSTAVO & SUÁREZ, MARIANO EZEQUIEL

Esclavitud, modernidad y capitalismo: Alexander von Humboldt en Cuba.....135

CATTANEO, RICARDO & TRUCCO, IGNACIO

Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil...155

ENTREVISTA

CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS

La «Ilustración», el derecho de gentes y los orígenes intelectuales de la Argentina. Entrevistado por Ricardo Cattaneo & Manuel Tizziani 179

RESEÑAS

DI SANZA, SILVIA DEL LUJÁN

Martínez, Luciana & Ponce, Esteban (Eds.) (2022). *El Genio en el Siglo XVIII*. Barcelona: Herder..... 195

GÓMEZ, ALEJANDRO MARTÍN

Zorrilla, Natalia (2022). *Sade*. Buenos Aires: Galerna..... 200

NARVÁEZ, MARIO ANDRÉS

Spinoza, Baruch (2022). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.....205

SANTILLI, LUCÍA

Manzo, Silvia (Coord.) (2022). *Filósofas y filósofos de la modernidad: nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. La Plata: EDULP207

SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Dossier temático

“Política, economía y sociedad en el siglo XVIII
desde la perspectiva de la historia intelectual”



AAES 18

*Siglo
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip resting on the line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive font above the line.

POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN EL SIGLO XVIII DESDE LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA INTELECTUAL

INTRODUCCIÓN DE LA EDITORA Y LOS EDITORES DEL DOSSIER

La Ilustración es un movimiento cultural europeo que puede ser valorado como un cambio de época, signado por algunos principios que han marcado cierta actitud preponderante como, la libertad de pensamiento y de expresión, la autonomía de la voluntad, la preeminencia de la razón crítica y una relativa confianza en la armonía universal; noción que estará muy presente en la visión sobre el funcionamiento de los ordenamientos socio-económicos, ya sea en el orden natural de los fisiócratas, o en la mano invisible y providencial de Adam Smith (Tillich, 1977). Varios o algunos de estos conceptos pueden encontrarse en la base de los representantes de la Ilustración, cuyas ideas han sido recogidas y discutidas en este dossier. En ese contexto, cabe tener en cuenta que tal movimiento, así llamado “Ilustración” o “Iluminismo” –en singular-, se ha desplegado en diversas vertientes por lo que sería preciso no pasar por alto sus diferencias. Todo lo cual lleva a atender a sus peculiaridades nacionales, sus matices epocales, los cambios que se han dado en el devenir de las ideas, etc. Aunque sea común referirse a la primacía que mantiene la Ilustración francesa por sobre las demás, y donde estas últimas suelen ser consideradas usualmente como ramas del movimiento ilustrado; afirmación que se encuentra lejos de ser aceptada unánimemente (Buckle, 2008). Es verdad que los efectos sobre el proceso revolucionario francés hacen que la Ilustración de Voltaire y Rousseau sea la más conocida, pero se impone progresivamente indagar en aquellas otras “ilustraciones” que, aunque con elementos comunes a las grandes tendencias de la época, presentan, no obstante, rasgos peculiares.

Resulta necesario destacar que quienes escribieron y teorizaron en el siglo XVIII sobre los fenómenos sociales, económicos y culturales estaban profundamente influenciados por otras comunidades de pensadores que utilizaron para respaldar sus ideas. Lo que sucede es que, con el tiempo, se genera una pérdida en la capacidad de concebir los problemas dentro de un marco más filosófico. La cuestión de fondo es tratar de hallar las conexiones de los diferentes contextos y construir una narrativa que vincule los factores internos y externos de la historia intelectual. En este sentido, el abordaje de las ideas morales, políticas y económicas del siglo XVIII desde la perspectiva de la historia intelectual permite examinar las diversas articulaciones entre la

Vasquez, M. G., Corvalán F. G. & Cattaneo, R. (2023). Política, economía y sociedad en el siglo XVIII desde la perspectiva de la historia intelectual. Introducción de la editora y los editores del dossier. *Siglo Dieciocho*, 4, 7-12.

evolución de las tradiciones de pensamiento, las producciones textuales académicas y no académicas, y los elementos contextuales entendidos como fenómenos complejos, multicausales y no deterministas. Sobre todo, la importancia de este enfoque de historia intelectual radica en evitar la disociación de los discursos con las prácticas personales de los protagonistas. En buena parte, el distanciamiento de ciertas concepciones esencialistas del conocimiento permite la búsqueda de genealogías intelectuales, dentro y fuera de las tradiciones de pensamiento y polémicas ideológicas, matizados por los factores institucionales, culturales y personales que son formadores de sistemas de ideas y campos doctrinales, los cuales tienen su raíz en una intersección de intereses e ideologías, de base material y cultural.

Así, los artículos del presente dossier refieren a pensadores cuya actividad intelectual se sitúa en el siglo XVIII y, en algunos casos, a principios del siglo XIX. Se trata de un conjunto de artículos que han sido escritos desde diversos enfoques disciplinares (tales como la historiografía, la economía política o la filosofía) con la pretensión de favorecer el diálogo multidisciplinar a la hora de abordar fenómenos sociales complejos. El eje vertebrador de ese diálogo mancomunado es la historia intelectual. En tal sentido, el dossier intenta ser en alguna medida un reflejo del perfil interdisciplinar de la Asociación Argentina de Estudios sobre el Siglo XVIII.

En primer lugar, Facundo Gustavo Corvalán plantea el impacto generado por el movimiento ilustrado sobre el nacimiento de la Economía política, para lo cual toma como caso ejemplar la obra de James Steuart. Se trata de un autor cuya obra ha sido un tanto olvidada durante mucho tiempo, a quien se lo analiza en el contexto del desarrollo formativo del pensamiento filosófico, social y moral de la Ilustración escocesa que converge en Adam Smith. En el artículo se pone de relevancia su visión general de la política económica activa, basado en la herencia mercantilista y proteccionista, la cual será minusvalorada por la corriente liberal -de corte agrario o industrial- dominante en Francia y en las islas británicas desde 1750.

María Gabriela Vasquez y Gustavo Alberto Masera, en segundo lugar, se centran en la labor histórica y económica de David Hume, reconocido universalmente como uno de los representantes más notorios del pensamiento del siglo XVIII. Los autores exponen algunas contradicciones que surgen entre su crítica a la lógica imperial *vis à vis* las limitaciones ideológicas de una estructura económica de base esclavista y su defensa del comercio como base del liberalismo cosmopolita. En lo que respecta al problema de la esclavitud se analiza críticamente



la concepción del ilustrado escocés sobre la población en las “naciones antiguas”. Al mismo tiempo, se tiene en cuenta el rechazo que ha generado el descubrimiento de referencias racistas en algunos textos marginales de Hume y la reacción que ha impulsado la cultura de la cancelación a su figura.

A continuación, Ariadna Cazenave plantea el nexo intelectual entre David Hume y Adam Smith con relación a los problemas suscitados por la creciente expansión comercial. Del análisis de las fuentes surge que ambos pensadores advirtieron que el pleno despliegue del comercio era a la vez necesario y problemático como fundamento de la nueva sociedad, ya que ésta exacerbaba la búsqueda del interés propio. De aquí la pregunta inevitable sobre el fundamento de la coherencia y la armonía de la nueva sociedad mercantil en el plano de la teoría moral, y cómo eso tenía que impactar en sus trabajos económicos. En el artículo se fundamenta que la Ilustración escocesa nace como parte de un esfuerzo más ambicioso por comprender la formación de la moderna sociedad comercial y su viabilidad histórica, lo cual implicaba la identificación de los elementos que podían mantener unida a la nueva sociedad. En tal contexto, se sostiene que la incursión de ambos autores en el terreno de la economía política formaba parte de las investigaciones de mayor alcance que realizaban en el campo filosófico; labor que procuraría desarrollar los principios explicativos sobre la coherencia y armonía del sistema en su conjunto.

En su trabajo, Pilar Piqué plantea el desarrollo histórico y conceptual del concepto filosófico de buen orden político considerando a esta noción en dos épocas claves de la historia de la filosofía. Para esta labor se tiene en cuenta especialmente a *La República* de Platón como obra señera del mundo antiguo y la *Riqueza de las Naciones* de Adam Smith en el marco de la Ilustración del XVIII. Si la obra de Platón se presenta como el intento inicial de ubicar en el centro y fin de su indagación a la pregunta acerca de cómo la sociedad debería ser reformada, de modo tal que cada uno de sus integrantes pudieran lograr lo mejor de sí; en el segundo, la obra del filósofo y moralista escocés plantea la necesidad de una ciencia nueva e históricamente específica: la economía política, a fin de permitirle pensar ya no en la consecución de un “buen ciudadano” ni en un “buen orden político”, sino en los logros de la sociedad comercial y en los individuos que la conforman.

En un segundo trabajo, María Gabriela Vasquez y Gustavo Alberto Maser se centran en las diversas interpretaciones que existen sobre la figura de Edmund Burke. En la historiografía política se ha puesto énfasis en sus posturas de confrontación sobre la independencia de las colonias americanas y sus denuncias acerca del comportamiento imperial en la India e Irlanda. En este quinto artículo se plantea que Burke debe ser incluido en la gran corriente del conservadurismo anglosajón. De hecho, varias ramas de esta tradición de pensamiento buscan fundamentos teóricos en Burke, especialmente aquellas que se ven confrontadas por los

Vasquez, M. G., Corvalán F. G. & Cattaneo, R. (2023). Política, economía y sociedad en el siglo XVIII desde la perspectiva de la historia intelectual. Introducción de la editora y los editores del dossier. *Siglo Dieciocho*, 4, 7-12.

acontecimientos que irrumpen en 1789. Se manifiesta, además, que su conservadurismo se expresa en su proyecto gradualista para reformar el sistema de esclavitud. Finalmente, se elabora una crítica desde la perspectiva de género a fin de ponderar sus concepciones subyacentes sobre esclavitud y raza plasmadas en su “Código Negro”, el cual nunca llegó a ser presentado formalmente ante el Parlamento británico.

Christian Montero, por su lado, investiga dos contribuciones clave del ámbito filosófico: *El Contrato Social* de Jean-Jacques Rousseau y la *Fenomenología del espíritu* de Georg Wilhelm Hegel. En ambos casos busca analizar los fundamentos teóricos que esgrimen los autores en la configuración conceptual de una comunidad que pueda garantizar la libertad de las individualidades y las torne dignas de sí mismas. Montero sostiene que los autores considerados emprenden el conocimiento de la verdad de la comunidad libre, en la cual florece la moralidad y, por consiguiente, en relación con la universalidad, la individualidad adquiere la dignidad de sí misma. Para tal fin, considera en primer lugar a Rousseau frente a la ineludible necesidad de comprender la naturaleza de las instituciones políticas. Luego, analiza en Hegel el conocimiento de la verdad de la moralidad y de la comunidad autoconsciente en el devenir de las configuraciones dialécticas de la conciencia. Por último, elabora unas reflexiones finales acerca del momento relacional de los respectivos aportes teóricos de Rousseau y Hegel.

En un séptimo artículo, Facundo Gustavo Corvalán y Mariano Ezequiel Suárez plantean un estudio en torno a la cuestión de la esclavitud en el pensamiento de Alexander von Humboldt, centrándose específicamente en sus escritos acerca de la isla de Cuba. A lo largo del trabajo, se problematizan las concepciones de raza y esclavitud en el contexto alemán de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, estableciendo un diálogo con la formación intelectual del pensador. Asimismo, se exploran y examinan las contradicciones y conexiones entre las percepciones de la esclavitud en Europa continental y la realidad en América Latina. En definitiva, el enfoque central de este análisis se encuentra en la tensión existente entre los principios de Humboldt y las diferentes dimensiones de su crítica hacia el sistema de conquista y esclavitud.

Ricardo Cattaneo e Ignacio Trucco se ocupan de plantear una posible confluencia de Adam Smith y G. W. F. Hegel sobre ciertos temas clave para comprender las sociedades modernas, siguiendo algunas derivas de la Ilustración en Alemania. La correlación de ideas de un



autor y otro es pensada por los autores de ese último artículo como un “parecido de familia”, que permite confrontar sus ideas respecto de los sentimientos morales y la eticidad en las interacciones económicas constituyentes de la sociedad civil. Tras un intento fallido de reconstruir la recepción directa por parte del suabo de la *Teoría de los sentimientos morales* del escocés, Cattaneo y Trucco proponen seguir unas hipótesis interpretativas mediante las cuales consideran factible que puede tornarse manifiesta la convergencia de los planteos de Smith y Hegel, a la vez que se llega a reconocer la divergencia en sus enfoques y en sus horizontes de significación.

Como cierre del dossier titulado “Política, economía y sociedad en el siglo XVIII desde la perspectiva de la historia de las ideas”, se ofrece una entrevista realizada al reconocido Profesor José Carlos Chiaramonte. Por su labor en la investigación y su desempeño como docente, José Carlos Chiaramonte ha realizado importantes aportes a la historiografía argentina y americana de los siglos XVIII y XIX, desde perspectivas tan diversas como la historia cultural, la historia social, la historia económica y la historia política; etiquetas que de algún modo él mismo ha intentado superar en una suerte de síntesis más amplia. Mediante la entrevista con el Prof. Chiaramonte, realizada en forma virtual en junio de 2023, se pretende indagar acerca de algunos de los temas que han ocupado su extenso y valioso trabajo intelectual, prestando especial atención a aquellos que se vinculan con el siglo XVIII.

En suma, creemos que los trabajos reunidos en el presente dossier son representativos de una historiografía razonada y crítica sobre la economía política del siglo XVIII, lo cual refleja un período histórico caracterizado por las tensiones sociales que conllevaron tanto la expansión comercial y colonial, como los albores del crecimiento industrial. Se considera que la labor desarrollada en estas páginas brinda, en el sentido dado por Rüsen (2017), una interpretación compleja de la historia del pensamiento y de su historiografía, lejana de los empirismos ingenuos. Por último, puede señalarse que los rasgos positivos que surgen de la aplicación del enfoque de historia intelectual han posibilitado la revigorización del mismo en las últimas décadas (Cannadine, 2002). Se pondera, en este sentido, que este dossier contribuye en buena medida a difundir esta perspectiva historiográfica.

Agradecemos finalmente a quienes participaron como autoras y autores, evaluadoras y evaluadores de los trabajos presentados en el presente dossier, a la vez que invitamos a su lectura a quienes deseen adentrarse en algunos de esos recodos políticos, morales, antropológicos y económicos que hacen al vasto movimiento de la Ilustración.

María Gabriela Vasquez, Facundo G. Corvalán & Ricardo Cattaneo.

Vasquez, M. G., Corvalán F. G. & Cattaneo, R. (2023). Política, economía y sociedad en el siglo XVIII desde la perspectiva de la historia intelectual. Introducción de la editora y los editores del dossier. *Siglo Dieciocho*, 4, 7-12.

Bibliografía

Buckle, S. (2008). “Hume in the Enlightenment Tradition”, in. E. S. Radcliffe (Edit.) *A Companion to Hume*. Oxford: UK, Blackwell Publishing pp. 21-37.

Cannadine D. (2002). *What is History Now?* London: Palgrave Macmillan.

Rüsen, J. (2017). *Evidence and Meaning: A Theory of Historical Studies*. New York: Berghahn.

Tillich, P. (1977). *Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente. De la Ilustración a nuestros días*. Buenos Aires: La Aurora, vol II



SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Artículos

*Siglo
Dieciocho*



JAMES STEUART: DEBATES EN TORNO A UN PRECURSOR OLVIDADO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN ^{1*}

*JAMES STEUART: DEBATES AROUND A FORGOTTEN PRECURSOR OF
THE POLITICAL ECONOMY OF THE ENLIGHTENMENT*

Facundo Gustavo Corvalán

Universidad Nacional de Cuyo - Instituto de Formación Docente Continua San Luis

ORCID 0000-0002-2615-592X

facundogustavocorvalan@gmail.com

Resumen

En el trabajo revalorizamos a James Steuart como precursor de la economía política. Para tal fin se analiza el impacto generado por los movimientos intelectuales del siglo XVIII sobre el nacimiento de la moderna disciplina económica. Steuart es un autor dejado de lado durante mucho tiempo por los manuales de historia del pensamiento económico e, incluso, ha caído en el olvido por parte de los académicos entusiastas del liberalismo económico original. Sostenemos que a Steuart debemos comprenderlo en el contexto del desarrollo formativo del pensamiento filosófico, social y moral de la Ilustración escocesa que converge en Adam Smith. Situamos de relevancia su visión general de los procesos económicos y de la política económica que se deriva de su teoría y que se fundamenta en la herencia mercantilista. Tratamos de dilucidar esta aparente contradicción que supone ser heredero de la Ilustración y de la tradición proteccionista. Consideramos que el artículo permitirá a sus lectores reflexionar sobre las diversas tendencias que eclosionaron en el pensamiento económico clásico.

Palabras clave: James Steuart; Historia del pensamiento económico; Economía política clásica; Ilustración escocesa.

Abstract

In this work we revalue James Steuart as a precursor of political economy. To this end, we analyze the impact generated by the intellectual movements of the eighteenth century on the birth of the modern economic discipline. Steuart is an author long neglected by textbooks on the history of economic thought, and he even has been forgotten by enthusiastic scholars of the original economic liberalism. We argue that Steuart must be understood in the context of the formative development of the philosophical, social and moral thought of the Scottish Enlightenment that converges in Adam Smith. We emphasize his general vision of economic processes and economic policy, which derives from his theory and is based on the mercantilist heritage. We try to elucidate this apparent contradiction of being heir to both the Enlightenment and the protectionist tradition. We believe that the article will enable the readers to reflect on the various trends that emerged with the classical economic thought.

Keywords: James Stuart; History of economic thought; Classical political economy; Scottish enlightenment.

^{1*} Recibido el 07/11/2022. Aprobado el 24/02/2023. Publicado el 31/07/2023.

Corvalán, F. (2023). James Steuart. Debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración. *Siglo Dieciocho*, 4, 15-30.

“¿Se puede suponer que, durante una ausencia de cerca de veinte años, yo debería en mis estudios haber estado modelando todo el tiempo mis especulaciones sobre el estándar de las nociones inglesas?”²

Sir James Steuart, 1767

I. Introducción: muerte, olvido y resurrección de James Steuart

En este trabajo nos interesa comprender el pensamiento económico de James Steuart³. Aunque su figura parece haber sido abandonada en los anaqueles de la historia económica, no ha dejado de ser revalorizada recientemente por los historiadores. Así, se han organizado eventos sobre su concepción económica y se han editado obras donde se analizan las contribuciones más relevantes de Steuart a la ciencia económica (Menudo, 2019; Tortajada, 1999). Hay autores que lo analizan en el contexto del desarrollo formativo del pensamiento económico de la Ilustración escocesa, que toma su forma definitiva con Adam Smith (Dow and Dow, 2006), mientras otros ponen de relevancia sus contribuciones más específicas, tales como las nociones de salarios, precios, teoría del valor y excedentes económicos (Aspromourgos, 1996), o su visión general de la política económica “con mano visible”, en la expresión de Menudo (2019), o la de “mercado gestionado”, según Anastassios Karayiannis (1994). En tales estudios, se sitúa a Steuart en el ámbito más amplio de la Ilustración escocesa, con sus notas distintivas de énfasis en el desarrollo científico y en los métodos empíricos de investigación, así como en el uso de la razón, sin olvidar las aplicaciones prácticas del conocimiento para la mejora social.

En este artículo sostenemos que la obra de James Steuart no tuvo tanta difusión. En gran parte, porque la misma quedó en la sombra dada la importancia que cobró progresivamente la obra de Adam Smith en la conformación del mundo clásico de la economía política. La extensión del imperio británico y su capacidad de difusión cultural hegemónica hizo el resto; el corolario fue que el programa de investigación de Smith se impuso como visión dominante. No obstante, sostenemos junto a Kobayashi (1992) y Skinner (1981) que el tratado de Steuart fue la primera obra sistemática de economía política en lengua inglesa. Y esta constatación convive con la

² “*Can it be supposed, that during an absence of near twenty years, I should in my studies, have all the while been modelling my speculations upon the standard of English notions*” (Sir James Steuart, 1966: 4-5).

³ Este artículo es una versión ampliada de un trabajo anterior que puede consultarse en el capítulo tres de Corvalán, F. & Masera, G. (2023) *Historia del Pensamiento Económico. Nuevas Perspectivas*. Mendoza: Universidad del Aconcagua.

intención de rastrear los orígenes de la ciencia económica en el mundo moderno. Por ello hacemos nuestra la reflexión de Letwin (1963) acerca de la necesidad de revisar la noción popularizada de Adam Smith como el único y verdadero pionero en este campo. Sin quitarle méritos, los historiadores del pensamiento económico son conscientes de la existencia de otros precursores, quienes participaron con su esfuerzo intelectual en la organización de este campo de estudios.

Desde la perspectiva del método historiográfico, en los capítulos subsiguientes planteamos algunas de las razones que explican el no predominio de la obra de Steuart en el canon económico. Conjuntamente, nos posicionamos contra la interpretación *whig* de la historia (Butterfield, 1931; Sewell, 2005), donde la evolución histórica de las ideas tiende al progreso constante en pos de un ideal y donde todo acontecimiento o desarrollo ideológico es un escalón sucesivo en vista al logro de aquel. Sin embargo, pueden darse otras lecturas frente a esta concepción teleológica de la evolución histórica según la historiografía *whig*. Así, en la polémica subyacente entre el intervencionismo de *mano visible* de Steuart y el liberalismo *smithiano*, como también sucede en la contraposición proteccionismo versus librecomercio, o entre nacionalismo y cosmopolitismo, podemos constatar que el pensamiento económico es más un campo de batalla entre posturas enfrentadas que una línea ascendente. Es que en el pensamiento económico se han puesto de manifiesto las luchas por las formas de organización social, incluidos los mercados y los roles del estado como tópicos controversiales entre las diversas visiones del mundo (Cfr. Anderson and Tollison, 1984).

II. La Ilustración escocesa y la rebelión jacobita como puntos de partida vital e intelectual

La Ilustración en Escocia es un movimiento de ideas con fuerte impacto sobre la cultura de las islas británicas cubriendo desde 1740 la mayor parte del siglo XVIII. Algunos autores relacionan la efervescencia intelectual y política de este período en Escocia como una reacción amplia y profunda frente al acta de unión de 1707 y la consiguiente pérdida de soberanía con Inglaterra (Brewer, 1995). Otros acentúan la dinámica de cambios sociales frente a las transformaciones finiseculares (Houston, 1994). Para una visión de los nuevos ideales intelectuales, su punto de partida quizás haya que encontrarlo en los escritos y panfletos de Francis Hutcheson (1694-1746). Es difícil de mensurar el momento cumbre de este proceso singular de la historia, pero se puede conjeturar, gracias a la difusión de la obra de sus principales representantes, que sobre el último

Corvalán, F. (2023). James Steuart. Debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración. *Siglo Dieciocho*, 4, 15-30.

tercio del mencionado siglo existía un reconocimiento general sobre su importancia. Su influencia directa se deja sentir hasta casi cien años después (Allan, 2008)⁴.

Pocos países podían ser comparados con Escocia por la pléyade de filósofos y pensadores originales, diferentes entre sí, pero con un aire de familia que los distinguía de otros desarrollos. Más aún, sus características tan especiales y sus frutos convirtieron a la Ilustración escocesa en algo único, frente a la Ilustración francesa de la cual era heredera, al menos en parte. Si identificamos algunos de estos rasgos, podemos señalar la amplitud temática de los ilustrados. En efecto, en los campos de la filosofía política, moral, de la ciencia, de la economía, como de la historia, la sociología y la jurisprudencia, ningún área del conocimiento les era ajena. De entre sus miembros podemos destacar a varios académicos de la Universidad de Glasgow, como Francis Hutcheson, Thomas Reid y James Millar. Por su parte, la Universidad de Edimburgo contribuyó con la obra de Adam Ferguson, Dugald Stewart y William Robertson. Mientras que los representantes centrales del movimiento, como David Hume y James Steuart, no mantuvieron una vinculación directa con el mundo universitario. Nos detenemos en estos últimos autores, puesto que son los que incidirán en el desarrollo de la economía política, siendo al mismo tiempo los brillantes antecesores de Adam Smith.

Terence W. Hutchison (1988) afirma que la segunda mitad del siglo XVIII fue un período de muchas ediciones y de efervescencia literaria en el campo económico, especialmente en los aspectos comerciales y monetarios. De hecho, fueron apareciendo escritos que abordaban todos los temas relevantes para la época, incluso los fundamentos filosóficos de la economía política. En Escocia, el debate se amplía con la publicación de *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith en 1759 y los *Principios de Economía política* de Sir James Steuart en 1767, y hacía unos años que David Hume ya había completado su obra maestra, el *Tratado de la naturaleza humana*. Esta dinámica de ideas en Escocia generó un efecto sobre el nacimiento de las ciencias sociales a fines del siglo XIX. Además, podemos identificar los retoños científicos de la sociología, de la antropología y de la economía, entre otras disciplinas, prefiguradas en las obras de los grandes pensadores escoceses. La tesis de Bryson (1932) indica que el surgimiento de las ciencias sociales proviene, en gran parte, de la filosofía moral pero también de la búsqueda científica y especializada.

⁴ Una amplia bibliografía sobre la historia del pensamiento económico, en general, y sobre la Ilustración escocesa, en particular, se halla disponible en: <https://www.hetwebsite.net/het/home.htm>. Fecha de acceso: 09/07/2023.

El otro factor que tendrá influencia sobre su desarrollo intelectual será la causa jacobita. Pero antes hablemos de su vida y lugar de nacimiento a fin de comprender su compromiso político. De nombre original James Steuart, se convertirá con los años en Sir James Steuart Denham, cuarto Baronet. Por la costumbre nobiliaria británica, muchos lo conocerán directamente por Denham, y a ese nombre alude Adam Smith en su epistolario, aunque no en su obra. Luego, el que sería conocido como Lord Denham, nació el 21 de octubre de 1712 en Edimburgo, lugar donde falleció en 1780. En su ciudad natal se educó y formó en leyes. Tuvo una vida intensa en sus casi setenta años de existencia, plena de viajes por el continente europeo, a veces por placer y otras forzadas por razones políticas. Particularmente, es de recordar su involucramiento en el proceso de legitimidad de la dinastía de los Stuarts (Estuardos), como legítimos monarcas de las islas. Particularmente, se vio envuelto en la rebelión de 1745, acontecimiento que marcaría su conexión jacobita (Skinner, 1999). No fue esta una causa que le traería honores, sino disgustos y exilios, pero muestra su independencia de carácter que ayudaría a conformar su visión de los temas económicos, políticos y sociales, junto con sus amplios viajes y estadías más prolongadas por Europa (Broadie, 2003).

A modo de hipótesis abductiva, como la mejor explicación posible, podemos afirmar que la rebelión jacobita fallida y el destierro consiguiente son factores esenciales para comprender la vida y la obra de Steuart. Hutchison (1988) ha sugerido que un punto clave para comprender el cariz que fue tomando su proyecto intelectual radica en sus viajes, tal como ocurrirá años después con Adam Smith. Por ejemplo, ¿podríamos analizar cabalmente aspectos de la *Riqueza de las naciones* sin los diálogos del profesor escocés de Glasgow con los fisiócratas franceses?

James Steuart estuvo en París durante sus vagabundeos en el exilio y se reunió con otros economistas en 1754. Su estancia en la ciudad luz no es casual, puesto que con los años llegan allí el Abate Galiani (1759-1769), David Hume (1763-1766), Adam Smith (1765-1766), Cesare Beccaria (1766) e, incluso, Benjamin Franklin (1767-1769). A partir de esos datos, Hutchison sugiere la posibilidad cierta de una especie de eje intelectual franco-escocés, que habría sido el resultado del estímulo intelectual impartido por la filosofía de la Ilustración francesa sobre los escoceses. Éstos, sin embargo, combinaron tales ideas con sus propias tradiciones intelectuales e intereses, tal vez más pragmáticos, lo cual puede constatarse especialmente en su visión sobre las reformas graduales y progresivas, no revolucionarias, que era necesario llevar a cabo en su sociedad. Luego de su regreso a Escocia, Steuart termina su gran obra, que había comenzado casi una década antes durante su destierro en Alemania. La publicación en Inglaterra, según hemos anotado, se dará por fin en 1767. Por lo expuesto, la relevancia de su trabajo explica su presencia en los artículos del *Dictionary of National Biography*, no casualmente dirigidos por Leslie Stephen, uno de los más notorios especialistas del siglo XVIII (Watt, 1888).

Corvalán, F. (2023). James Steuart. Debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración. *Siglo Dieciocho*, 4, 15-30.

III. Principales aportes de James Steuart en economía política

La obra principal de Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, a la que llamaremos comúnmente “Principios...” (Steuart, 1966) es un trabajo amplio, originalmente publicado en dos volúmenes con una estructura bastante ordenada en cinco grandes secciones: i- Sobre la población y la agricultura; ii- Sobre el comercio y la industria; iii- Sobre dinero y moneda; iv- Sobre crédito y deudas, interés, bancos y crédito público; v- Sobre impuestos y su debida aplicación. La edición de 1767 lleva curiosamente -aunque no tanto para la época- un amplio subtítulo, el cual da cuenta de la estructura y de las áreas de interés de la obra: *Being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations, in which are particularly considered Population, Agriculture, Trade, Industry, Money, Coin, Interest, Circulation, Banks, Exchange, Public Credit, and Taxes*.

Según Eric Roll (1969), la obra brinda una rigurosa exposición en los términos de la época sobre el desarrollo de las nuevas formas que comenzaba a adquirir el capitalismo industrial. Agrega el historiador inglés, que Steuart se planteó como objetivo estudiar el origen de la sociedad y su estructura mediante la consideración de los cambios en los métodos de producción e, inclusive, brindar explicaciones sobre las divisiones y las relaciones entre las clases sociales y la creación de excedentes agrícolas, entre otros tópicos. En relación con la obra de Steuart, se ha acumulado ya una vastísima literatura. Son de destacar, además, las ediciones de los últimos años. Nos referimos a las de Ramón Tortajada (1999) y José María Menudo (2019), las cuales se abocan al análisis científico de la obra en sus dimensiones principales.

El volumen editado por el profesor Tortajada, producto de la participación en una conferencia internacional de académicos de un amplio espectro, plantea un acercamiento a Steuart en dos grandes secciones: lecturas, esto es, interpretaciones de la obra del pensador escocés desde diversas perspectivas y, en segundo lugar, acerca de mercados, dinero y macroeconomía. En la primera sección se tratan estudios comparativos (con Cantillon, con Hegel), análisis de su recepción (en Marx, Chamley y economistas franceses) y problemas de método de Steuart. Luego, en la segunda parte, se da una particular importancia a los aspectos monetarios, financieros y a cuestiones de política económica. Debe destacarse en este volumen el trabajo introductorio debido a Andrew Skinner, el editor de los “*Principles...*”, quien es seguramente el especialista más renombrado de Steuart y que revaloriza su concepción sistemática de la economía.



Por su parte, el trabajo editado por José María Menudo, que lleva el sugerente subtítulo de *Primer economista de la Ilustración escocesa*, fue el producto de una conferencia internacional desarrollada recientemente en Sevilla. En la primera sección de tres, se dedica a la política sin manos invisibles, donde surge la comparación entre la concepción de Steuart con la de Adam Smith. En la segunda sección se plantean los temas del dinero, los precios y la producción, con trabajos sobre la deuda pública y el crédito. En la tercera, se incorporan los artículos sobre los lectores de Steuart, donde vuelve a surgir la cuestión de estudios comparativos y la recepción del escocés en diversos contextos históricos y culturales.

Si hacemos una síntesis de los aportes de Steuart, mencionamos dos áreas fundamentales: la economía nacional y la relacionada con el comercio internacional. Mientras que la primera incluye las políticas monetarias, las instituciones financieras, los mecanismos concretos (crédito, etc.) y las regulaciones y/o políticas activas, la segunda analiza las transacciones internacionales, en donde se puede incluir su teoría del valor. Sin embargo, existe un tercer campo que refiere a un punto generalmente no considerado: su visión del crecimiento de las sociedades. En efecto, sostenemos que Steuart merece una atención más dedicada en lo que respecta a su análisis de las etapas históricas. Además, porque el pensador discurre sobre cuestiones centrales, como la distribución del poder en relación con los sistemas de producción y de comercio, lo cual representa una verdadera filosofía de la historia y de la evolución social. Para Karayannis (1994), la visión evolutiva e histórica le provee de un método a Steuart, que le es funcional para la descripción de las capacidades de un país para alcanzar y sostener un nivel de expansión comercial y de desarrollo.

En efecto, un punto de sumo interés y que no hemos visto considerado en las obras mencionadas *ut supra*, se refiere al análisis de Steuart sobre la evolución de las economías (Roll, 1969). En el proceso histórico-económico distingue tres etapas, a las cuales denomina del *comercio infantil o incipiente*, seguida del *comercio exterior* y, por último, la fase del *comercio interior*. Algunos comentaristas han notado que en la segunda etapa se desprende una valoración de tono mercantilista del pensador escocés, acerca de la influencia constante de los mercados internacionales para el aumento de la actividad económica nacional. En efecto, el comercio con otros mercados, la búsqueda de materias primas y el transporte de mercancías trabajan en pos de la generación de excedentes traducida en supremacía comercial. Sin embargo, una potencial pérdida de los mercados exteriores implicaría necesariamente una mayor capacidad estatal para la definición de medidas paliativas, frente a las caídas de los flujos comerciales y de los imponderables del comercio exterior.

Con la orientación que surge de los trabajos mencionados, nos interesa ponderar la recepción que tuvo la obra de Steuart en el marco de la naciente economía política. De acuerdo con King (1988), hay tres concepciones principales que permiten evaluar su legado. En primer

Corvalán, F. (2023). James Steuart. Debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración. *Siglo Dieciocho*, 4, 15-30.

lugar, aquellos que lo sitúan como un liberal moderado, un pionero de la economía mixta e, incluso, un precursor de John Maynard Keynes. En segundo término, están aquellos que lo ubican como una rémora mercantilista e intervencionista, enemigo del libre mercado e, inclusive, como proponente de un proto-estado corporativo (Eltis, 1986). La tercera visión, sumamente atractiva, es aquella que coloca a Steuart como uno de los primeros materialistas, cuya preocupación era la interrelación entre el desarrollo económico y el cambio sociopolítico.

No es casualidad que autores claves de los últimos dos siglos hayan fijado su interés en nuestro autor, para defenderlo o para atacarlo. Al mismo tiempo, muchas de las ideas mencionadas serán reconocidas en el continente más que en las islas británicas. Inclusive, los representantes de la escuela histórica alemana de economía tuvieron a estas concepciones en alta estima por su vinculación con el cameralismo. Por esta razón, resulta relevante la ponderación de las ideas de Steuart en orden a su ubicación en la historia del pensamiento económico.

IV. Antecedentes continentales que nutren la obra de James Steuart

Un análisis completo debe tener en cuenta la herencia que recibe Steuart en el continente europeo, especialmente de Alemania, donde era significativo el legado del mercantilismo germano o cameralismo. Esta corriente de pensamiento sostenía que los fenómenos económicos no eran una mera sumatoria de comportamientos individuales o de participación de un conglomerado de grupos sociales dentro de fronteras determinadas respecto al mercado. Por el contrario, tal como explica Schumpeter (1954), los cameralistas sostuvieron que existe una unidad comercial que tiene intereses propios y que debe ser manejado como una “gran granja”. En definitiva, esto significa que los intereses de esa unidad tienen su correlato con los intereses de un príncipe bueno. Ahora bien, esta concepción lejos está de ser una mera exaltación abstracta o un tipo ideal. Más bien manifiesta que el dinamismo del mercado se encuentra en la planificación de una política económica sustentada en el deseo del gobernante de maximizar la riqueza del Estado. De esta manera, el cameralismo trató de problematizar la cuestión de la riqueza y la propiedad nacional en torno a los beneficios e inconvenientes que traerían a la relación con otros Estados.

A lo largo del siglo XVIII, se produjo una disociación paulatina entre las prácticas del cameralismo en las administraciones de los principados, por un lado, y las reflexiones teóricas en torno a los fenómenos económicos con una misión pedagógica para los gobernantes, por otro.



Ambas, ciencia y práctica, se retroalimentaron de manera constante y aún más cuando las perspectivas jurídicas de los problemas del Estado comenzaron a tomar protagonismo acerca de la necesidad de avanzar sobre los esquemas normativos y organizativos (Tribe, 2007). Esta situación no es una mera distinción teórica, sino que resulta interesante observar cómo los cameralistas ocuparon espacios en los campos estatales desde principios del siglo XVII y cómo se desplazaron luego hacia el campo cultural en las universidades, fruto de las transformaciones del siglo XVIII. Esa apertura permitió que el cameralismo se constituyera como conocimiento específico.

Para mediados del siglo XVIII y, particularmente, con la difusión de la obra de Johann Heinrich Gottlob von Justi, la preocupación en torno a los fenómenos económicos del cameralismo fueron absorbidas por la *Staatswissenschaft* o ciencia estatal. Al decir de Wallerstein (1998), la *Staatswissenschaft* representó el desafío a la distinción de los fenómenos económicos, políticos y sociales como campos diferenciados del conocimiento. La institucionalización de las ciencias sociales especializadas que logró separar “el ámbito público del ejercicio del poder, el semipúblico de la producción y el privado de la vida diaria” (Wallerstein, 1998: 104), no fue la lógica bajo la cual escribieron los intelectuales del pensamiento económico hasta la generación del clásico David Ricardo. Esta división tripartita se consolida recién en los albores de la Primera Guerra Mundial y, específicamente, luego del “conflicto por los métodos” (*Methodenstreit*) entre los teóricos austríacos, con Carl Menger a la cabeza, y los historiadores alemanes, cuyo referente era Gustav von Schmoller.

Es claro que las preocupaciones centrales de los autores, previo a la especialización de las ciencias sociales, hayan sido asuntos de filosofía política y, en consecuencia, del manejo del poder y la riqueza. De esta forma no resulta extraño que el pensamiento de Sir James Steuart se configure, en términos estructurales, a través de la tradición iniciada por Thomas Hobbes en las islas británicas y, en términos coyunturales, a través de diálogos intra-teóricos con el cameralismo como conocimiento. Es importante destacar que esto se trata de discusiones en el marco de las tradiciones de pensamiento de la historia de la economía política. Steuart se inscribe dentro de la tradición que otorga a la política un lugar protagónico sobre los fenómenos económicos, frente a quienes sostienen que actúan como esferas diferenciadas. El punto neurálgico aquí, sin embargo, no lo constituye solamente la política económica ni las divergencias entre la planificación proteccionista y la apertura de las economías. Se trata de diferentes niveles de análisis que muestran que estos pensadores comparten una *familia de ideas* sobre una concepción antropológica negativa, la centralidad de las disputas de poder en las actividades humanas y la corrección estatal para subsanar las desigualdades que generan esas luchas.

Por último, hay un problema relacionado con las valoraciones y las descalificaciones a ciertos autores. Tal como sostuvo Meek, “las reputaciones en el campo de la teoría económica

Corvalán, F. (2023). James Steuart. Debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración. *Siglo Dieciocho*, 4, 15-30.

son difíciles de adquirir, pero muy fáciles de perder, y una vez perdidas, rara vez se recuperan hasta que han pasado muchos años” (1958: 289). Es evidente que la corriente clásica siguió el mandato de Adam Smith de menospreciar la concepción mercantilista. Más aún, podemos afirmar que hay una oposición entre la perspectiva de Adam Smith frente a la de James Steuart (Ozveren, 2019). En esta línea, Coutinho y Suprinyak (2015) sostienen que la gran diferencia entre ambos autores radica en que el segundo veía el comercio internacional como una herramienta para acumular riqueza en forma de metales preciosos, y creía que el papel del gobierno era controlar y regular el comercio para lograr un superávit en la balanza comercial. Steuart creía que el dinero y los metales preciosos eran la fuente de valor y riqueza, lo que llevó a un enfoque mercantilista del comercio. Por su parte, Smith veía el comercio internacional como un medio para aumentar la producción y el consumo de bienes y servicios, lo que llevaba a su vez a un aumento de la riqueza nacional. Smith creía en la división del trabajo y la especialización productiva como factores clave para la productividad y el crecimiento económico. Según el fundador de la Escuela Clásica, el valor no proviene de los metales preciosos, sino del trabajo y la producción, lo que llevó a un enfoque más liberal del comercio.

Pero hay voces en distintas partes del mundo universitario que claman por colocar a Steuart en el lugar que se merece en la economía política de la Ilustración. A pesar, dirían algunos, de sus resabios mercantilistas e intervencionistas. Para Tortajada (1999), Sir James Steuart es una figura fundamental en el surgimiento de la economía clásica. Señala que, con su trabajo seminal *Principios de Economía Política*, Steuart realizó contribuciones decisivas para la comprensión de áreas tales como la población, la balanza de pagos, la teoría monetaria y la política agrícola. En esta línea de valoración, se ha llegado a sostener que su obra magna es considerada el estudio más completo y sistemático de economía política del siglo XVIII (King, 1988).

V. Significación de James Steuart en la historia intelectual

Hay otro aspecto que se deriva de la obra de James Steuart: su relación con el fenómeno de la dispersión de ideas. En efecto, consideramos que la actualidad de su obra en el contexto de la Ilustración escocesa tiene, además, un elemento adicional que convoca a detenerse en ella, ya que posee lo que Joseph Spengler (1970) denominó transmisión internacional de ideas. Recordemos que el historiador llamó la atención décadas atrás sobre el hecho de que los historiadores de las ideas “se habían olvidado de las dinámicas que posibilitan entender la transmisión de ideas de



una cultura a otra y de un país a otro” (Spengler, 1970: 133). La transmisión puede ser reconocida como un fenómeno que aunaba la movilidad de ideas a los factores de progreso social que facilitan su comprensión, por este motivo dice Spengler que “la movilidad internacional de una idea depende en gran medida de cuán conceptualizada esté dentro del país o la cultura de procedencia” (1970: 335).

Al mismo tiempo, el historiador sugiere que podría distinguirse analíticamente la transmisión del desarrollo de ideas. En la movilidad internacional de los sistemas de pensamiento, la difusión de conceptos y la circulación de temas y teorías por diferentes espacios geográficos son fenómenos de la vida intelectual, procesos que tienen la capacidad de atravesar con ritmos diferenciales los marcos temporales. Otros autores reconocen que la diseminación aplicada al campo de las ideas económicas es un proceso complejo. La complejidad está dada por la dificultad de ponderar el rol de lo ideológico, de las culturas nacionales y de las particularidades en la aceptación de ideas y teorías económicas (Kurz, Nishizawa y Tribe, 2011). Desde nuestra perspectiva, es una cuestión que se debe vincular con la teoría de la recepción.

Si nos detenemos en la obra de Steuart podemos notar que se vincula también con la cuestión de disidentes y ortodoxos en la economía política. En la historia del pensamiento económico hay autores que desde sus inicios plantearon enfoques novedosos y que, en términos actuales, podrían diferenciarse en cuestiones sustanciales con su tratamiento bajo el paradigma normal de la ciencia económica. Lo cual conduce a la discusión sobre el significado verdadero de disidencia. Para resolver esta dificultad, Medema (2008) ha identificado diversas formas de concebir el disenso en un economista o en un grupo de economistas. Una primera acepción, muy amplia, sugiere cualquier cuestionamiento relativamente serio y con fundamento científico sobre algún aspecto del conocimiento canónico o standard. Una segunda línea, más acotada que la anterior, se relaciona con alguien que plantea controversias en alguna área específica de la teoría convencional, ya sea, por ejemplo, en el comercio o en temas monetario-financieros. Una tercera noción se refiere especialmente al debate sobre las bases institucionales de un sistema o acerca de los principios que rigen su análisis económico. Una cuarta, finalmente, implica el examen e, incluso, el rechazo abierto de la mayor parte de los principales elementos teóricos del paradigma normal. En muchos casos esta postura admite la presentación de un esquema teórico alternativo construido en torno a una nueva escuela económica.

Con estas ideas en mente conviene que nos detengamos en algunos aspectos salientes de la obra de James Steuart. Esta labor nos permite evaluar, en particular, las características de su contribución a la economía política. A nuestro criterio, Steuart es un caso particular porque sus méritos van mucho más allá que su fama. El desconocimiento actual sobre su obra tal vez se deba al alto impacto y gran difusión que tuvieron las obras de Adam Smith, las cuales eclipsaron a la de su compatriota. Por otro lado, no debemos olvidar diversos puntos de capital importancia:

Corvalán, F. (2023). James Steuart. Debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración. *Siglo Dieciocho*, 4, 15-30.

el primero, que la obra de Steuart puede ser considerada como el primer tratado sistemático escrito en inglés sobre la ciencia sombría (*dismal science*) de la economía en la expresión tan características de los conservadores como Thomas Carlyle. En segundo lugar, fue el pensador escocés quien introdujo los términos de economía política en la lengua inglesa. En tercer lugar, que publicó “*An Inquiry...*” casi diez años antes que *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*” de Adam Smith, publicada en el año simbólico de 1776. En cuarto término, tal como hemos mencionado, la obra de James Steuart recupera elementos que provienen de la tradición mercantilista inglesa y, dada la influencia del continente, del cameralismo alemán. No está de más aclarar cuáles son los puntos de la disidencia del pensador escocés. Podemos decir que, en contraposición a la visión de los clásicos ingleses, Steuart planteaba la posibilidad de restricciones y regulaciones al libre comercio. Paralelamente, sostenía la capacidad del gobierno para formular lineamientos de acción y de intervención. Estos aspectos representan opciones ideológicas reales para el autor y no solo rémoras del pasado, como han sostenido algunos críticos.

Debe anotarse también que los adversarios de Steuart, aunque no pueden restarle mérito a su originalidad, sostienen que el título de pionero debe otorgarse a Richard Cantillon antes que a cualquier otro escritor. Es cierto que este financista de origen irlandés y radicado en Francia fue el autor del *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general (Essai sur la Nature du Commerce en Général)*, redactado alrededor de la década de 1730, esto es, treinta y cinco años antes que la obra de Steuart. Sin embargo, la obra de Cantillon fue redactada originalmente en lengua francesa y aunque fue recuperada por el marginalista neoclásico inglés William Stanley Jevons sobre fines del siglo XIX, sólo fue publicada íntegramente, y no de modo casual, por el *scholar* en temas del sistema financiero británico Henry Higgs, a inicios de la década de 1920. De entre los principales defensores de Richard Cantillon por sobre James Steuart debemos colocar a Murray Rothbard (2006), quien no duda en llamar al irlandés como el “padre fundador de la economía moderna”. Seguramente, los resabios nacionalistas, mercantilistas de Steuart le generan cierto estupor al referente norteamericano de la escuela austríaca.

Para nosotros, en cambio, James Steuart comporta una corriente legítima en la economía política, la cual se nutre de visiones continentales sobre el crecimiento de una nación. Sin embargo, esta concepción del pensador escocés supone la formulación de una *nueva economía*, en el sentido de una resignificación de los términos Estado, políticas y moneda (Meek, 1958). No debemos olvidar que el propio Steuart pensaba que su obra iniciaría una nueva Economía

política: “Mi punto de vista es investigar cómo un estadista puede convertir las circunstancias que han producido este nuevo plan de economía en la mejor ventaja para la humanidad, dejando la reforma de tal plan al tiempo y a los acontecimientos” (Steuart, 1966: 75-76).

En última instancia, para Steuart, la transición a una nueva fase de la economía política en la era de un naciente capitalismo manufacturero industrial debía representar algo más que la mera restauración de un antiguo mercantilismo. Lo cual no suponía una postura anti-mercado, por el contrario, permitía la validez de la estructura y dinámica de los mercados nacionales e internacionales, pero en función de la política (Skinner, 1993). Estos aportes de Steuart, además, revelan las controversias que se dieron en el siglo XVIII británico sobre la cuestión del crecimiento económico. Aunque deberíamos aclarar que los clásicos, tal como sugiere Brewer (1995), no utilizaban el concepto de crecimiento sino el de progreso del bienestar, o mejora de la humanidad.

VI. Conclusiones

Desde una perspectiva de historia intelectual en la que hemos hecho referencia a textos y contextos, hemos querido plantear dos grandes temas en relación con la vida y obra de Steuart: la influencia de la Ilustración escocesa y su asociación personal con la corriente jacobita. El primer tema, porque la Ilustración es la gran corriente de pensamiento que se encuentra en el origen de las ciencias sociales. La rebelión jacobita, porque posibilitó a Steuart, para suerte o desgracia, vivir en el continente europeo y gestar su gran obra. En este sentido, hemos revalorizado el aporte clave de sus viajes y de su formación, especialmente la que debe al pensamiento alemán durante su estancia en el extranjero.

Es una labor de mérito indudable reconocer su lugar en la historia del pensamiento económico, a pesar del impacto que provocaron la rebelión jacobita y la publicación de la *Riqueza de las Naciones* en la difusión de sus ideas. Por esta razón, nos ha interesado rescatar a uno de los artífices de la Ilustración escocesa, teniendo en cuenta el contexto histórico debido a las tensiones fruto de su adscripción política. Por otra parte, es dable reconocer la originalidad de sus prescripciones en política económica más orientadas a las políticas activas del Estado y, por ende, a la negación de la *mano invisible* de la vía smithiana.

No es intención de este artículo concluir definitivamente sobre los méritos de Steuart en comparación con Smith, sino reconocer su esfuerzo intelectual por elaborar una obra científica, un verdadero sistema de economía política, en el marco de los objetivos de racionalidad insertos en la Ilustración escocesa, que tanta relevancia tuvieron en los orígenes de la ciencia económica. A pesar de ello, analizamos algunas de las razones que explicarían la relativa obscuridad en que

Corvalán, F. (2023). James Steuart. Debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración. *Siglo Dieciocho*, 4, 15-30.

se sumió su obra. Evidentemente, hubo tensiones y disensiones, sobre todo frente a la línea ilustrada de tono más liberal en el campo económico que confluirá en Adam Smith.

En suma, James Steuart ha sido un pensador que elaboró el primer estudio sistemático de la economía en los años que marcan la transición hacia la Economía política clásica. Y su obra, más allá de las comparaciones con otros autores de su época, nos conduce a dos reflexiones, que pueden ser consideradas también líneas de avance sobre futuras elaboraciones. Que la economía moderna tiene como base las contribuciones fundamentales provenientes de la mente de muchos pensadores escoceses destacados. Luego, a pesar de que Adam Smith y David Hume sean considerados como las figuras clave del proceso de la Ilustración escocesa, la revalorización actual que se rinde a la obra de Steuart es un claro ejemplo de la complejidad histórica de los procesos de transferencia, diseminación y recepción de las ideas económicas.

Bibliografía

- Allan, D. (2008). *Making British Culture. English Readers and the Scottish Enlightenment, 1740–1830*. London: Routledge.
- Anderson, G. M. and Tollison, R. D. (1984). “Sir James Steuart as the Apotheosis of Mercantilism and His Relation to Adam Smith”, *Southern Economic Journal*, Vol. 51, No. 2 (Oct., 1984), 456-468.
- Aspromourgos, T. (1996). *On the origins of Classical economics. Distribution and Value from William Petty to Adam Smith*. London: Routledge.
- Broadie, A. (Ed.). (2003). *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryson, G. (1932) “The Emergence of the Social Sciences from Moral Philosophy”. *International Journal of Ethics*, n. 42, 304–323.
- Brewer, A. (1995). “The Concept of Growth in Eighteenth-Century Economics”, *History of Political Economy*, 27(4), 609–638.
- Butterfield, H. (1931). *The Whig Interpretation of History*. Londres: Bell [WIH].
- Campbell, R. H and Skinner A. (Eds.) (1982). *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*. Edinburgo: John Donald Publishers Ltd.
- Collison, R. D.(ed) (1986). *Ideas in Economics*. Londres: Palgrave Mc Millan.
- Coutinho, M. and Suprinyak, C E. (2020). “Steuart, Smith, and the System of Commerce”. *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, 38C: 11-33.
- Dow, A. and Dow, S. (2006). *A History of Scottish Economic Thought*. London: Routledge.



- Eltis, W. (1986). "Sir James Steuart's Corporate State" in R. D. Collison Black (edit.). *Ideas in Economics. Proceedings of Section F (Economics) of the British Association for the Advancement of Science*. London, Palgrave Mcmillan, 43-73.
- Houston, R. A. (1994). *Social Change in the Age of Enlightenment: Edinburgh 1660–1760*. Oxford: Clarendon Press.
- Hutchison, T. W. (1988). *Before Adam Smith. The Emergence of Political Economy, 1662-1776*. Oxford: Basil Blackwell.
- Karayiannis, A. (1994). "Sir James Steuart on the Managed Market" In: Reisman, D. (eds) *Economic Thought and Political Theory*. Recent Economic Thought Series, vol 37. Dordrecht: Springer, 37-61.
- Kobayashi, N. (1992) "The first system of political economy: an essay on the political economy of Sir James Steuart", *Keizai Ronsbu*, Daitobunka University-Dait obunka-gaigaku, vol. 55, 47–88.
- Letwin, W. (1963). *The Origins of Scientific Economics: English Economic Thought 1660–1776*, London: Methuen.
- Meek, R. (1958). "The Economics of Control Prefigured by Sir James Steuart". *Science & Society*, Vol. 22, No. 4 (Fall), 289-305.
- McColloch, W. (2011). *Marx's Appreciation of James Steuart: A Theory of History and Value*. Working Paper No: 2011-09, Department of Economics Working Paper Series, University of Utah.
- Menudo M J. (Ed.). (2019). *The Economic Thought of Sir James Steuart. First Economist of the Scottish Enlightenment*. London: Routledge.
- King, J. E. (1988). *Economic Exiles*. London: Palgrave Macmillan.
- Kurz, H., Nishizawa T. and Tribe, K. (eds.) (2011). *The Dissemination of Economic Ideas*. Edward Elgar.
- Ózveren, E. (2019). "James Steuart versus Adam Smith. Tempest in a teapot?", in: J. M. Menudo. *The Economic Thought of Sir James Steuart*, London, Routledge, 165-187.
- Roll, E. (1969). *Historia de las doctrinas económicas*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Rothbard, M. (2006). *Economic thought before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Alabama: Ludwig von Mises Institute, vol. 1.
- Schumpeter, J.A. (1954). *History of Economic Analysis*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Sewell, K. (2005). *Herbert Butterfield and the Interpretation of History*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Skinner, A. S. (1981). "Sir James Steuart: Author of a System". *Scottish Journal of Political Economy*. Vol. 28 (1), 20–42.
- Skinner, A.S. (1993). "Sir James Steuart: the market and the state", *History of Economic Ideas*, 1993, Vol. 1, No. 1 (1993), 1-42.
- Skinner, A. S. (1999). "Introduction: Sir James Steuart and the Jacobite connection", in. R. Tortajada. *The economics of James Steuart*. London: Routledge, 1-23.
- Spengler, J. (1970). "Notes on the International Transmission of Economic Ideas". *History of Political Economy*, Duke University Press Spring.
- Steuart, Sir James [1767]. *An Inquiry into the Principles of Political Economy. Being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations, in which are particularly considered Population, Agriculture, Trade, Industry, Money, Coin, Interest, Circulation, Banks, Exchange, Public Credit, and Taxes*. Printed: for A. Millar, and

Corvalán, F. (2023). James Steuart. Debates en torno a un precursor olvidado de la economía política de la Ilustración. *Siglo Dieciocho*, 4, 15-30.

T. Cadell, in the Strand. 1767. Digital edition: Source: Rod Hay's Archive for the History of Economic Thought, McMaster University, Canada.

Steuart, Sir James ([1767] (1966). *Principles of Political Oeconomy: being an Essay on the Domestic Policy in Free Nations*, edited in two volumes by A. S. Skinner. Edimburgo and Chicago: Oliver & Boyd.

Tribe, K. (2007). *Strategies of Economic Order. German Economic Discourse, 1750-1950*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tortajada, R. (Edit.) (1999). *The economics of James Steuart*. London: Routledge.

Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México D.F.: Siglo XXI.

Watt, F. (1888). 'Denham, Sir James Stewart', in L. Stephen (ed.). *Dictionary of National Biography*, London: Smith, Elder and Co., vol. 14: 343–4.

CV del autor

Facundo Gustavo Corvalán es Doctor en Historia, egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde se encuentra realizando sus estudios posdoctorales. Es investigador del Instituto Multidisciplinario de Estudios Sociales Contemporáneos (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Universidad Nacional de Cuyo) y profesor del Instituto de Formación Docente Continua San Luis. Ha sido becario de la *Comisión Fulbright* y del *Austrian Economics Center*. Como investigador ha publicado diversos trabajos en revistas nacionales e internacionales, además del siguiente libro en coautoría con Gustavo Masera: *Historia del Pensamiento Económico. Nuevas Perspectivas*. Mendoza: Universidad del Aconcagua, 2023



ECONOMIA POLÍTICA Y ESCLAVITUD EN DAVID HUME. NOTAS SOBRE LA CULTURA DE LA CANCELACIÓN^{1*}

*POLITICAL ECONOMY, RACE AND SLAVERY ACCORDING TO DAVID
HUME. NOTES ON CANCELLATION CULTURE*

María Gabriela Vasquez

Universidad Nacional de Cuyo
ORCID 0000-0002-7731-7925
mgvasquez@ffyl.uncu.edu.ar

Gustavo Alberto Masera

Universidad Nacional de Cuyo
ORCID 0000-0003-3009-1284
gmasera@ffyl.uncu.edu.ar

Resumen

El artículo aborda las reflexiones de David Hume sobre el comercio y la esclavitud, en el contexto de su trabajo en el campo de la economía política. Se exponen aquí los orígenes de su concepción económica, la cual no es un área aislada en su obra, sino que se desprende de su visión general acerca de la naturaleza humana y la sociedad. En particular, se defiende la validez de sus argumentos en torno al funcionamiento del dinero, tema que posee especiales implicancias en el terreno internacional. Paralelamente, la defensa del comercio como nexo entre los países sirvió como fundamento al liberalismo cosmopolita que tendrá su eclosión en los pensadores clásicos de la generación subsiguiente. En lo que respecta al problema de la esclavitud, se analizan críticamente los argumentos de Hume sobre la población en las *naciones antiguas* y se plantean algunas contradicciones que surgen entre su crítica a esta institución frente a las limitaciones ideológicas de una estructura económica de base esclavista. Al mismo tiempo, se reflexiona sobre el repudio que ha generado el descubrimiento de referencias racistas en algunos textos marginales del intelectual escocés, cuestión que ha impulsado una reacción a su figura desde la cultura de la cancelación y que amenaza con oscurecer su legado.

Palabras clave: David Hume, Ilustración escocesa, Economía Política, Esclavitud, Cancelación.

Abstract

This article addresses David Hume's reflections on trade and slavery appearing in his work on political economy. We expose the origins of his conception of political economy in the context of his time. This is not an isolated area of his work, but rather emerges from his general vision of human nature and society. In particular, we defend the validity of his arguments about the functioning of money, an issue that has special implications in the international arena. At the same time, the defense of trade as a link between countries served as the foundation for cosmopolitan liberalism that would blossom in the classical thinkers of the subsequent generation. Regarding the problem of slavery, we critically analyze Hume's arguments about the population in the ancient nations, and we highlight some contradictions that arise between his criticism of this institution and the ideological limitations of a slave-based economic structure. At the same time, we reflect on the rejection generated by the discovery of racist references in some marginal texts of the Scottish intellectual, an issue that has prompted a reaction to his figure from the culture of cancellation and that threatens to obscure his legacy.

Keywords: David Hume, Scottish Enlightenment, Political Economy, Slavery, Cancellation.

^{1*} Recibido el 30/11/2022. Aprobado el 03/03/2023. Publicado el 31/07/2023.

I. David Hume en la historia intelectual

En la actualidad Hume es justipreciado como uno de los autores de la ilustración escocesa del siglo XVIII con mayor vigencia, por sus aportes en el campo de la filosofía y como referente del empirismo británico, aunque con diferencias con la línea inaugurada por George Berkeley y John Locke (Stumpf, 2007). En Hume, además, se debe adicionar el componente del escepticismo, sea en el campo religioso (por ejemplo, *Dialogues concerning Natural Religion*), sea en el del conocimiento a modo de suspensión del juicio y de la certeza (*An Enquiry concerning Human Understanding*) (Susato, 2015).

Distintos autores mencionan que el interés por Hume ha aumentado en las últimas décadas. Numerosas ediciones de sus obras y estudios se han dado a la luz desde la clásica elaborada por el moralista inglés Thomas Hill Green en 1874, lo cual revela por lo menos que la producción intelectual del ilustrado escocés alteró radicalmente la forma en que los filósofos concibieron, de allí en más, al ser humano y a la sociedad (Wein, 1990).

Sin embargo, la fama de Hume como economista ha transitado un camino con altibajos, con períodos en los cuales su obra es estimada, tal como sucedió con el reconocimiento que le profesaron Adam Smith y el ministro francés del período Anne R. Turgot, con otros marcados por un cierto desinterés. Inclusive, hay un menoscabo al pensamiento de Hume en economía política. Al respecto, Wennerlind y Schabas (2008) llaman la atención sobre el hecho de que el propio Joseph A. Schumpeter, en su *Historia del Análisis Económico* (1954), trata al pasar la contribución económica de Hume, al tiempo que minimiza sus logros científicos frente al de su coetáneo Richard Cantillon y al de los fisiócratas franceses. Es de notar que las valoraciones del sabio austríaco contrastan con la de autores recientes, quienes manifiestan que Hume produjo una obra de singular mérito sobre los problemas del comercio y el dinero. Por estas razones, se hace necesaria la labor de precisar los aportes del pensador escocés como economista e historiador. Para cumplir con esta finalidad, en el artículo se realiza una interpretación de sus escritos desde el enfoque de historia intelectual (Pocock, 1985), asociando a grandes rasgos la producción de textos con sus condicionantes históricos y a los factores (políticos, culturales, sociales, religiosos y filosóficos) que actúan como el clima dominante de una época. Al mismo tiempo, la visión sobre el progreso de las sociedades y el comercio con las colonias revela una serie de contradicciones en Hume, que la crítica contemporánea asocia a sus concepciones sobre la raza y la esclavitud.

Sobre el método de trabajo, se han consultado directamente las obras completas de Hume y se ha realizado una búsqueda de comentarios y análisis críticos en la literatura especializada, ya que en los últimos decenios se han visto notoriamente incrementadas las publicaciones acerca de David Hume, así como las dedicadas a interpretar el ámbito histórico y cultural del siglo XVIII.

La organización del documento es la siguiente: la Ilustración Escocesa como punto de partida intelectual y el lugar de Hume en tal proceso es el tema del primer apartado. Entre las diversas dimensiones de su obra, historia, filosofía del conocimiento, moral, filosofía jurídica, el estudio se focaliza en su contribución específica en el campo de la economía política, con una especial referencia al comercio internacional y a su concepción del dinero. Estos temas fueron claves para fundamentar la progresiva expansión del Imperio Británico. Debe tenerse en cuenta que muchos autores han defendido la idea de que la esclavitud fue la piedra angular que sostuvo la economía británica en el siglo XVIII. Por esta razón, se realiza una caracterización de su perspectiva acerca de la esclavitud expuesta en *Sobre la población de las naciones antiguas* (Hume, 1977). La valoración que realiza Hume sobre esta institución es crítica y controversial, por lo cual el último apartado de este documento menciona la polémica surgida en los últimos años sobre la figura de Hume desde la denominada “cultura de la cancelación”.

II. La Ilustración como movimiento intelectual

Para una visión de los ideales intelectuales de la generación ilustrada, el punto de partida debe encontrarse en los escritos de los principales referentes de esta corriente, a fin de buscar elementos comunes que marquen pautas o tendencias en el pensamiento. Pero, esta labor sobrepasaría las páginas de este artículo, por lo que quizá la clave en un primer momento sea encontrar los atributos generales de la Ilustración.

Según Paul Tillich (1967), la Ilustración es un movimiento cultural europeo que puede ser valorado como un cambio de época, signado por el tránsito desde la centralidad del pensamiento religioso hacia una nueva época donde la razón se convierte en el principal impulsor del conocimiento. Agrega el pensador alemán que los principios ilustrados que marcarán la actitud dominante son: la autonomía, en el sentido kantiano de superación del estado de inmadurez del ser humano; la preeminencia de la razón crítica; la naturaleza, en conflicto con lo supernatural; y la armonía, noción que estará muy presente en la visión sobre el funcionamiento de la economía, ya sea en el orden natural, ya sea en la mano invisible y providencial de Adam Smith. Estos conceptos pueden encontrarse en la base de la visión de los ilustrados, como factor común en las distintas geografías del movimiento.

Otro aspecto a tener en cuenta es el de las diversas “ilustraciones”. Es común referirse a la primacía de la Ilustración francesa por sobre las demás. Estas últimas son usualmente consideradas como ramas provinciales del movimiento ilustrado. Esta afirmación, sin embargo, se encuentra lejos de ser aceptada unánimemente (Buckle, 2008). Es verdad que los efectos sobre el proceso revolucionario francés hacen que la Ilustración de Voltaire y Rousseau sea la más conocida. Pero se impone progresivamente que la Ilustración escocesa fue un fenómeno cultural con elementos comunes a las grandes tendencias de la época, aunque con rasgos peculiares. En suma, no puede dudarse de la centralidad de la Ilustración escocesa en el campo de las ideas europeas, como movimiento intelectual que se debe contextualizar en el ámbito más amplio de la Ilustración europea del siglo XVIII (Buckle, 2008).

Sobre el progresivo auge de la economía política, Terence W. Hutchison (1988) afirmó que la segunda mitad del siglo XVIII fue un período de efervescencia literaria, con traducciones de textos, clubs de debate y polémicas públicas. Algunos de estos campos se encontraban orientados a los problemas emergentes de una sociedad en expansión. Al mismo tiempo, el espacio europeo vio un progresivo crecimiento de las discusiones sobre economía política, en sus varias dimensiones, sean estas comerciales, monetarias o acerca de las medidas políticas adecuadas para conseguir el “progreso” de las sociedades. Por lo expuesto, los fundamentos de la filosofía moral y la economía política fueron dos áreas en donde vieron la luz obras seminales.

Es ampliamente reconocido que la Ilustración Escocesa fue uno de los movimientos más fértiles de la historia intelectual británica, por la incomparable coincidencia en el tiempo de mentes brillantes y un corpus de pensamiento reflejado en obras señeras. Estas ideas florecieron durante la segunda mitad del siglo XVIII, pero su influencia fue de tal magnitud que la difusión del ideario ilustrado trascendió su época histórica. En efecto, logró perdurar, dejando un legado impercedero en la cultura universal (Susato, 2015).

Uno de los aspectos más destacados se relaciona con el nacimiento de las ciencias sociales. En particular, en este trabajo resultan de vital importancia los efectos que supo generar la Ilustración sobre la formación de la economía política (Radcliffe, 2008; Broadie, 2003). Puede interrogarse cuál fue la causa directa de este fenómeno cultural. Algunos autores que enfatizan la perspectiva contextual de las ideas (Brewer, 1995) relacionan la efervescencia cultural y política del siglo XVIII en Escocia con una reacción amplia y profunda frente a la pérdida de soberanía que supuso el acta de unión con Inglaterra de 1707. Este mismo proceso

implicó el fortalecimiento de la identidad intelectual. Otros académicos acentúan la dinámica de cambios sociales y científicos en la época. Por ejemplo, R. A. Houston (1994) manifiesta que los estudios especializados en la ilustración escocesa se han centrado generalmente en los grandes personajes, pero han prestado poca atención a la sociedad que fue la base del movimiento intelectual. Además, Houston manifiesta que durante más de un siglo Escocia y Edimburgo, en particular, vivieron un proceso de transformación de la vida urbana, de sus relaciones sociales y del interés por la ciencia y sus aplicaciones prácticas. Al mismo tiempo, se sucedían disturbios por las condiciones de trabajo y la miseria, situaciones que condujeron a que los progresos en la economía política se vieran como un objetivo de la nueva intelectualidad. Conjuntamente, debe recordarse que fue esta una época de dramáticas condiciones en el sistema político, entre otras, por la rebelión jacobita y la ya mencionada unificación.

Es difícil de mensurar el momento cumbre de este proceso de la historia intelectual de la modernidad, que supuso la convergencia de varias líneas de desarrollo. Sin embargo, se puede conjeturar –gracias a la difusión de la obra de sus principales representantes– que sobre el último tercio del mencionado siglo existía un reconocimiento general sobre la relevancia de los ilustrados en el ambiente político y cultural. La influencia directa de la Ilustración escocesa se deja sentir hasta casi cien años después, según Allan (2008). Este trabajo considera que el legado ilustrado continúa hasta el presente de distintas formas y diversos campos del saber: filosofía, sociología, moral y ciencias jurídicas, etc. Esto es, con plena vigencia en el campo de las humanidades y de las nacientes ciencias sociales.

Cuando se mira a la distancia, pocos países podían ser comparados con la Escocia del siglo XVIII por el conjunto de filósofos y pensadores originales, diferentes entre sí, pero con un aire de familia que los distinguía. Entre sus miembros, podemos destacar a varios académicos de la Universidad de Glasgow, como Francis Hutcheson, Thomas Reid y James Millar. Por su parte, la Universidad de Edinburgh contribuyó con la obra de Adam Ferguson, Dugald Stewart y William Robertson. Mientras que figuras centrales del movimiento, como David Hume y James Steuart, no mantuvieron una vinculación directa o permanente con el mundo universitario. No sería exagerado afirmar que las características distintivas y sus frutos convirtieron a la Ilustración escocesa en una corriente singular. Si identificamos algunos de estos rasgos, pueden citarse la amplitud temática y universal de los ilustrados y la orientación empírica. En efecto, la faena intelectual en los campos de la filosofía política, la moral, la ciencia y la economía, así como la historia, la teología natural, la antropología, la sociología y la jurisprudencia revela que ningún área del conocimiento les era ajena. Tampoco las artes y la literatura ni la reflexión sobre la estética. Basta recordar uno de los libros más famosos de

Vasquez, M.G. & Masera, G.A. (2023). Economía Política y Esclavitud en David Hume. Notas sobre la Cultura de la Cancelación. *Siglo Dieciocho*, 4, 31-51.

Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), para mensurar esta riqueza de perspectivas.

Llegados a este punto, tres cuestiones surgen en la argumentación. En primer lugar, se distinguen los retoños científicos de la sociología, de la antropología y de la economía, entre otras, prefiguradas en las obras de los grandes pensadores escoceses. Esta afirmación es convergente con la tesis de Bryson (1932) acerca del surgimiento de las ciencias sociales y su vínculo de origen con la filosofía moral. En esta línea de análisis, puede afirmarse, con Wennerlind (2011), que la economía política debe ser entendida como un área de estudios de la filosofía moral y se encuentra subordinada a sus elementos generales. En segundo término, debe tenerse en cuenta la mutua influencia y por momentos la fuerte dependencia de ideas que mantuvieron entre sí los trabajos de filosofía moral, filosofía política y economía de Hume y Adam Smith y lo que debían estos a su maestro, Francis Hutcheson (Taylor, 1956). Esta influencia mutua también la había registrado Leslie Stephen (1881). Debe recordarse que “moral”, en el sentido de Hume, es un término que cubría todas las facetas de la psicología del individuo, mientras que “política”, abarcaba la conducta de los seres humanos unidos en sociedad y dependientes unos de otros. A pesar de ello, hay una diferencia en la recepción de las obras de Hume y Smith. Mientras que en el filósofo moral y economista de Glasgow los académicos han visto una línea de continuidad entre la *Teoría de los Sentimientos Morales* y la *Riqueza de las Naciones*, en Hume no ha sucedido así por largo tiempo, puesto que se vio a su filosofía como un campo especializado y aislado de sus ensayos económicos. De aquí la importancia de la revalorización de sus escritos económicos, especialmente desde la crítica inaugurada por Rotwein (1976).

III. David Hume y la economía política en la tradición ilustrada

Tal como se ha afirmado, varios de los personajes mencionados incidirán en el desarrollo de las nacientes ciencias sociales, siendo al mismo tiempo los antecesores directos o precursores de la economía política clásica (Sakamoto y Tanaka, 2003).

Alexander y Sheila Dow (2006) han sostenido que para ubicar correctamente el tema de las contribuciones ilustradas a la economía política hay que reconocer primero que ha existido una tradición en la economía política escocesa que tiene su origen en los siglos XVI y XVII con

una identidad propia. Además, sostienen que esta tradición intelectual alcanzó su máximo esplendor en el período de la Ilustración de finales del siglo XVIII y principios del XIX.

Las figuras centrales del proceso intelectual en la materia economía política son, en orden cronológico, John Law, Francis Hutcheson, David Hume, James Steuart y Adam Smith, para nombrar solo a los representantes del siglo XVIII. A ellos seguirían en el siglo siguiente, entre otros, James Mill, John Ramsay McCulloch, Thomas Chalmers, Henry Dunning Macleod y John Rae. La tradición se refiere concretamente al enfoque adoptado por los economistas escoceses, el cual estuvo profundamente influido por la filosofía escocesa, caracterizada esta por su concepción empírica y aplicada a los asuntos que social y políticamente eran cruciales. Se estableció una orientación pragmática, pero con la exigencia de integrar distintas disciplinas a una serie de problemas, inclusive de reforma social. Es así que, tanto para Hume como para Smith, la economía política era una ciencia que debía servir no solo para conseguir la riqueza individual, sino como un fundamento teórico y prescriptivo para la acción del legislador y, en definitiva, para el enriquecimiento del reino. Puede añadirse que, al mismo tiempo, era el camino para mejorar la prosperidad en un mundo comercial y progresivamente manufacturero en los umbrales de la industrialización.

En palabras del editor moderno e introductor de sus trabajos económicos, Eugene Rotwein (1955), el rango de los intereses de Hume fue extraordinario: teoría política, sociología, artes literarias, historia, etc. Entre sus obras, pueden citarse como sus mayores realizaciones en el campo filosófico las siguientes: *A Treatise of Human Nature* (1739–1740); *Enquiries concerning Human Understanding* (1748), *Principles of Morals* (1751), contemporáneo de la *Theory of Moral Sentiments* (1759) de Adam Smith; y *Dialogues concerning Natural Religion* (1779), esta última publicada con carácter póstumo.

Es reconocido que David Hume fue uno de los pensadores más destacados de esta época. Resta la discusión acerca de si el valor y la originalidad de Hume en economía política puede aspirar a ser tan importante como en el campo de la filosofía. No casualmente sus escritos despiertan en la actualidad nuevas interpretaciones desde diversos campos que se suman a las recepciones que advierten sobre los posibles sentidos de una obra tan vasta y compleja. Pero no debe olvidarse que hay una unidad de visión y de propósito en sus escritos, cuestión que incluye lo que a priori podrían ser considerados textos marginales sobre economía política y esclavitud en la obra del gran filósofo. Puede afirmarse, en consonancia con la mayoría de los académicos especializados en Hume, la unidad sistemática que existe en toda su obra (Velk, 2004).

Según Rotwein (1955), el abanico de cuestiones que analiza Hume en sus páginas económicas se clasifica en tres dominios principales: a) psicología económica; b) economía política y c) filosofía económica.

El primer nivel de análisis se refiere a la naturaleza humana o a cualidades que son universales y comunes a toda la humanidad y posee a su vez dos componentes: los principios de la naturaleza humana y las leyes de la conducta humana. En esta esfera, Hume analiza el surgimiento y función de las ideas, impresiones y sensaciones que toman realidad como procesos mentales. Por su parte, las leyes de conducta buscan explicar el proceder de los individuos, por ejemplo, mediante el estudio del complejo de intereses, simpatías, virtudes y pasiones y de los efectos de tales “sentimientos” sobre el comportamiento económico.

En el segundo nivel, el pensador escocés aplica los principios de la naturaleza humana a la experiencia social. Comprende las cuestiones de la moral, la política y la economía política. Particularmente, se relaciona con los principios de funcionamiento del mercado y con la gama de situaciones que supone el desarrollo del comercio.

El tercer aspecto se refiere a los fundamentos filosóficos del pensamiento económico. Rotwein defiende la idea de que el mismo Hume tenía originalmente la intención de emplear los hallazgos de su estudio de la naturaleza humana como base para desarrollar la ciencia de la “política” y de la economía política, de manera que su análisis económico está íntimamente vinculado en su sistema general de pensamiento. En este sentido –hay textos de Hume que lo afirman– su plan era pasar al examen de la moral y la política desde la concepción desarrollada en el *Treatise of Human Nature*.

Los especialistas en Hume convienen en que su aporte principal en el campo económico se encuentra en los *Political Discourses* (1752), que se concentran en poco más de un centenar de páginas con nueve capítulos dedicados a la economía política; el interés del dinero y los impuestos, temas que se vinculan al rol estatal en la economía; el comercio internacional y su relación con las colonias, la balanza comercial, el lujo y el consumo; la importancia de la propiedad como fundamento de la creación de riqueza; los impuestos, las finanzas y el crédito público, aunado al crítico asunto de la población; las diferentes culturas; la diversidad de países con sus distintas estructuras –en términos modernos– y niveles de desarrollo relativo y, por último, la formación de Inglaterra y, luego, del Reino Unido y lo que podría denominarse en un léxico actual, sus lógicas de poder y de expansión del tráfico marítimo y comercial. La obra ejerció una influencia importante sobre sus compatriotas James Steuart y Adam Smith, aunque

estos últimos elaboraran posteriormente visiones económicas muy diferentes entre sí (Skinner, 2008; 2003), en particular en lo relacionado con los roles mínimos y la no intervención del gobierno, esto es, la mano invisible de los mercados en Smith y las políticas “activas” de un gobierno o mano visible en Steuart.

IV. Aportes de Hume al campo económico

Los actuales historiadores de la economía defienden la idea de que durante los siglos XVIII y XIX se desarrolló una “revolución financiera”, donde el mundo británico brilló por su capacidad de dominio.

Este fenómeno financiero se derivó de dos procesos convergentes: la capacidad de *señoraje* de los gobiernos, esto es, la mayor facilidad para emitir dinero “político”, y la expansión del moderno sistema bancario con instrumentos crediticios novedosos (Gilpin, 1990). A estas dinámicas de larga duración hay que añadir lo que se debía a los flujos de metálico provenientes de la colonización ultramarina y a las prácticas mercantilistas en Oriente y en América. A estas cuestiones, de suyo complejas, puede adicionarse el hecho de la creciente integración de los mercados nacionales de dinero y crédito con los internacionales. En la actualidad, los historiadores de la economía han reconocido la importancia de las reflexiones de Hume sobre los aspectos teóricos y aplicados del dinero, desde las cuales se encontraron derivaciones hacia la política del orden monetario internacional.

También debe mencionarse que Hume retoma la teoría cuantitativa del dinero de John Locke. En efecto, demostró el funcionamiento del mecanismo cambio–precio–circulación (denominado también flujo de mercancías–precios), en un contexto de competencia entre Estados por ganar cuotas de mercado en un capitalismo comercial. Debe tenerse en cuenta que en el siglo XVIII las políticas económicas de los mercantilistas –asociadas a un nacionalismo expansivo, competitivo, belicista, colonial, regulador y monopolista– estaban bajo fuertes ataques (Johnson, 1937). Los economistas de la nueva generación sostenían que las ventajas aparentes de una balanza comercial favorable eran posible solo a corto plazo, ya que con el tiempo estas ventajas se eliminarían por el mecanismo de equilibrio automático.

El razonamiento era el siguiente: a un país determinado con una fuerte capacidad de intercambio de bienes destinados al mercado internacional le ingresaría por ende un mayor volumen de metálico a sus arcas por sus exportaciones. El superávit comercial tendría consecuencia directa, de tal modo que una mayor oferta de dinero terminaría en un aumento de precios, lo cual en una etapa posterior minaría su capacidad exportadora (Roll, 1967). Esta

situación permitiría que un segundo país se vuelva, por consiguiente, más competitivo que el primero en su nivel de precios y, por lo tanto, podría aumentar sus exportaciones debido a sus bienes más baratos en términos relativos. Pero, en contra de lo que pensaban los mercantilistas, asustados ante la posibilidad de los déficits en la balanza comercial, Hume consideraba que el primer país podría revertir su situación aparentemente desfavorable, ya que este tendría que sacar metálico para pagar las nuevas importaciones provenientes de otros países, lo que le generaría una contracción monetaria y una baja en los precios. Esta situación le facilitaría, posteriormente, la recuperación en su capacidad exportadora y de ingresos, que en un nuevo ciclo terminaría erosionando nuevamente sus precios internos (Gilpin, 1990; Roll, 1967).

Es interesante notar que estos movimientos no representarían un problema permanente, puesto que suponen un ajuste automático en la relación de intercambio entre los países; lo que termina siendo, en última instancia, un conjunto de fuerzas autocorrectivas que asignan recursos y permiten las relaciones entre el dinero en circulación y las mercancías. Estos cambios operan a título de “mecanismos de equilibrio”: cuando las exportaciones declinan, las importaciones aumentan. Cuando ingresa metálico aumenta el nivel de precios; cuando sale, se contrae la oferta monetaria y cae el nivel de precios nuevamente (Gilpin, 1990). Sobre estos fundamentos se conformó una de las teorías del comercio internacional y de los pagos internacionales. En suma, un país no debería tener de manera permanente un saldo favorable o, en su defecto, uno desfavorable, sino que todas las transacciones facilitarían la generación de sucesivos procesos de contrapesos. Al mismo tiempo, el esquema demostró que las antiguas políticas mercantilistas proporcionarían, en el mejor de los casos, solo ventajas económicas a corto plazo. A largo plazo, los países debían desarrollar otros mecanismos de crecimiento (Carbaugh, 2009). Pero, para crecer, las naciones debían poseer una nueva mentalidad proclive a un comportamiento más competitivo. Así, en su artículo acerca del *lujo*, Hume sostiene una crítica cultural a los terratenientes, cuya matriz de comportamiento económico (gastos improductivos, falta de esfuerzo, etc.) se contraponen al de las clases comerciales y manufactureras, quienes se orientaban con toda legitimidad hacia el lucro, el interés individual, a la búsqueda de beneficios personales y la acumulación, todo lo cual propendía al “crecimiento” y a una mayor competencia económica (Roll, 1967).

En esta línea de análisis, Rothbard (2006) sostuvo que la contribución más importante de Hume fue su elucidación de la teoría monetaria, en particular su exposición del mecanismo de flujo metálico-dinero que equilibra la balanza de pagos nacionales y los niveles de precios internacionales. Queda claro que Hume abogó por un sistema de libre comercio, en la línea de

los pensadores que intentaban salir de los esquemas excesivamente mercantilistas. Afirmó Leslie Stephen (1881) que la doctrina del libre comercio estaba íntimamente vinculada con la filosofía de la época. Por esta razón, las prohibiciones y excesivas regulaciones no eran solamente un error económico a la luz de los nuevos principios, sino una infracción a los derechos del hombre, en la línea de Locke y de la escuela francesa.

Después de presentar estos argumentos de Hume, es lícito interrogarse sobre la vigencia de su pensamiento en este campo. Algunos autores defienden la tesis de que la claridad del pensador escocés para presentar sus principales ideas es lo que asegura su legado a las épocas posteriores en el campo de la economía política. Se ha sostenido que por más que Hume no fue demasiado original y por momentos mantuvo algunos resabios mercantilistas, la claridad en la formulación permitió consolidar planteamientos como la teoría cuantitativa del dinero, la balanza comercial, el equilibrio automático, etc. Por ejemplo, Milton Friedman sostuvo que su teoría monetarista de mediados del siglo XX fue una versión actualizada de Hume (Wennerlind y Schabas, 2008).

Algunos críticos señalan que la concepción de Hume tiene limitaciones, ya que su pensamiento económico no fue expuesto en un libro dedicado enteramente a este campo del conocimiento, como sí lo hicieron algunos de sus contemporáneos. En efecto, el financista irlandés radicado en Francia, Richard Cantillon, redactó su *Essai sur la nature du commerce en general* entre los años 1730 y 1734, obra que fue publicada póstumamente por el Marqués de Mirabeau en 1755. Luego, el propio Adam Smith redactó *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* en 1776. Ambos libros cubren toda la doctrina económica conocida hasta la fecha. En cambio, Hume solo editó algunos textos sobre los impuestos, el comercio, el lujo y el dinero, los cuales fueron incluidos en sus *Political Discourses* (Hume, 1752). No obstante, hay autores que han señalado que existe en estas páginas del pensador escocés un tratamiento sistemático de los temas económicos y una unidad de propósito. Rotwein (1976) y Sikkner (2008; 2003) defienden esta última postura. Además, la capacidad de argumentación de Hume lo supo distinguir del resto por su lúcido e incluso brillante estilo, pleno de ejemplos históricos, que contrastaba con el más seco de sus contemporáneos (Rothbard, 2006).

Más allá de las controversias y a modo de síntesis, puede advertirse la motivación de Hume para dedicar su esfuerzo intelectual a la historia en relación a la economía política. Todos los temas mencionados tienen un elemento en común: la nueva disciplina surge como un área científica que permite comprender el pasado y el devenir histórico de los pueblos. Al mismo tiempo, Hume posee el afán ilustrado por conseguir la mejora de la sociedad de su tiempo. Ya se ha mencionado el interés de su generación por cooperar con el progreso social. Había

motivos para ello, ya que la expansión económica del imperio británico generaba tensiones sociales en el ámbito nacional e internacional.

V. Ideas de Hume sobre raza y esclavitud en controversia

Un aspecto para destacar es la relación entre los tópicos económicos y la visión sobre la historia. Hume fue un historiador de nota; al respecto, puede recordarse que Edward Gibbon lo llamaba el “Tácito de Escocia”. Se considera que pueden encontrarse referencias a la dimensión económica del crecimiento y sobre el cambio social en su *Historia de Inglaterra* (Hume, 1983). Más aún, la importancia de la historia es clave, por ello Blaug (1956) manifestó que uno de los puntos del enfoque sistemático de Hume radicaba en que utiliza la evidencia histórica para probar las conclusiones de su teoría y no solamente como casos que la ilustran, donde los ejemplos históricos serían meramente una suerte de casos sacados de un cajón de sastre. Por el contrario, revela una aptitud destacable para los temas de historia económica al rastrear el crecimiento expansivo de la sociedad inglesa cuando muestra, en los dos primeros volúmenes de la *Historia...*, la evolución de los derechos de propiedad, cómo surge un poder judicial (imparcial o independiente), y los comportamientos que acompañaron la desintegración de una sociedad feudal y la transformación hacia una sociedad comercial (Danford, 1989). La narración histórica de Hume sobre Inglaterra, como un espacio político y económico progresivo –podría decirse– de las islas británicas, es un caso de estudio que le sirve para explicar la suma de cambios que conllevan los nuevos tiempos. En este sentido, el relato de la Historia se complementa con sus ensayos sobre el comercio y la expansión del tráfico mercantil. Deja por sentado que las transacciones internacionales van acompañadas de un aumento del conocimiento, de la industria, de las leyes y de una mejora del sistema político. En suma, comercio y progreso civilizatorio. En última instancia, Hume hizo visibles las condiciones sociales, políticas, religiosas y económicas que habían convertido a Inglaterra en una nación sin igual en cuanto a las riquezas del mundo en su época, aunque habría que discutir si también la más libre en relación con las colonias del imperio.

Un tema que se aproxima a la vida económica, ya que se encuentra en su base, es el de la población y la esclavitud. Puede decirse que en la generación ilustrada se dio un gran cambio en los fundamentos éticos que sentó las bases para una acometida contra la concepción canónica del esclavismo tal como se presenta en la *Política* de Aristóteles. En esta línea de

pensamiento y como su maestro Francis Hutcheson, Hume defendió una postura crítica frente a la esclavitud. Téngase en cuenta que, según afirmó Sypher (1939), hasta que se publicó el *System of Moral Philosophy* de Hutcheson, aunque póstumamente en 1755, no se habían formulado en la filosofía europea principios de ética contrarios a la esclavitud como institución.

El principal texto acerca de la cuestión del esclavismo se refiere a las poblaciones antiguas. Es el más largo de sus ensayos, y en él Hume (1955) elabora una argumentación sobre las conexiones causales (morales, políticas y económicas) entre el aumento o el decrecimiento de la población y las prácticas de la esclavitud en las sociedades del pasado.

En su tesis principal expone que el mundo de su época, frente a la opinión general, estaba más densamente poblado que el mundo antiguo. Cuando discurre sobre los rasgos de la economía doméstica en la antigüedad, señala Hume que la principal diferencia con las costumbres y convenciones modernas radica en la generalización de la esclavitud, basada en la inhumanidad del tirano que era el poseedor de esclavos. El texto posee numerosas referencias a costumbres, como la vida doméstica, la fecundidad y las prácticas sexuales, y ejemplos del pasado tomados de la Historia y de la Literatura, con referencias al derecho romano, a la vida agraria y al esplendor o caída de los monarcas. Al mismo tiempo, recuerda algunos males que sufría el esclavo, desde la inútil exhibición de los viejos y enfermos a las condiciones en las que se alojaban, junto a los castigos, azotes y encadenamientos. En el artículo mencionado, desfilan personajes políticos, militares y escritores, principalmente de Grecia y Roma: Hesíodo, Suetonio, Plutarco, Demóstenes, Tácito, Tito Livio, Tucídides, Julio César, el emperador Claudio, y la rebelión de los Gracos, los treinta tiranos de Atenas y Filipo, Sócrates y Jenofonte. También menciona situaciones relacionadas con la esclavitud en Egipto, Cilicia, Tracia, entre otros lugares de África y de Asia menor (Hume, 1955: 239–382). Se puede decir que, a pesar de la dificultad del tópico, son páginas llenas de erudición e incluso ironía.

El juicio general de Hume contra el esclavismo en la antigüedad no dista del que hizo su maestro Hutcheson, desde la doctrina de la *benevolencia*. El pensador escocés critica las nociones de esclavitud que prevalecieron entre griegos y romanos, señalando que las condiciones que este sistema generó fueron terriblemente injustas e inhumanas (Sypher, 1939).

Según algunos comentaristas de Hume (Webster, 2003), el análisis de la esclavitud –y su incidencia en las estadísticas de población– le sirven al pensador escocés para profundizar la dicotomía entre lo antiguo y lo moderno, mostrando las ventajas del progreso y del aumento de la civilización, más que para condenar la práctica de la esclavitud en su época.

Desde un punto de vista legal, Hume introduce el concepto de generalidad para designar la función de la ley que le permite cumplir mejor con su propósito de norma obligatoria que trasciende lo estrictamente moral. Esta supone la capacidad de implementar un sistema de “leyes generales” en una sociedad y representa una característica común a los

gobiernos que son “civilizados” en lugar de “bárbaros” (Wein, 1990). Asimismo, de los textos de Hume se puede extraer un conjunto de criterios más específicos que las leyes deben cumplir para ser consideradas generales, muchos de los cuales se asocian con aquellos que los teóricos luego identificarán como componentes del “estado de derecho” (Görlitz, 1985).

Hay una última cuestión a mencionar y está relacionada con las acusaciones de racismo que pesan sobre el ilustrado escocés, y que han conducido a la Universidad de Edimburgo a borrar el nombre de David Hume de la torre que forma parte del complejo de edificios de la institución. Se trata, en términos actuales, de un caso de *cancelación*. La cultura de la cancelación se entiende como crítica hacia una persona o acontecimiento social. La misma, ha estado presente desde antiguo, aunque sin formalizarse su definición (Burgos y Hernández Díaz, 2021). Por medio del proceso de cancelación, se busca erradicar de la memoria figuras con imagen positiva, pero que han tenido algún papel negativo en el pasado. Así, han sido vandalizadas esculturas como las de Colbert, en Francia, o Leopoldo II, en Bélgica (Brague, 2021). En este contexto, se encuentra el proceso de cancelación de Hume, que comenzó con la solicitud de un estudiante de la propia Universidad de Edimburgo, que contó con numerosas firmas de apoyo, en la cual se hacía mención al ensayo del filósofo titulado *Of National Characters* (1748), donde el ilustrado expresaba su visión racial acerca de que los “negros” eran “naturalmente inferiores a los blancos”. Este texto ha generado incertidumbre cuando no contradicción (Asher, 2020) en aquellos lectores de Hume, dados a reconocer su humanidad y su profunda comprensión de la naturaleza humana, siendo además un crítico implacable de cualquier actitud de intolerancia. A esto se agregó una referencia encontrada en un texto marginal del propio Hume, donde en una carta a Lord Hartford le aconseja sobre la oportunidad de invertir en plantaciones de base esclavista en América (Waldmann, 2020).

Como sugiere Rémi Brague, la cancelación busca reescribir la historia, pero desde un lugar inadecuado, ya que, en primer lugar, no se considera la complejidad de la figura cancelada, sino un único aspecto; en segundo término, se juzgan las ideas, pensamientos y acciones cuestionados desde los propios estándares actuales; y, por último, se abstrae el personaje de su contexto (Brague, 2021). En este sentido, el catedrático Felix Waldmann (2020), especialista en la obra de Hume, afirma que la Escocia del siglo XVIII era una sociedad racista y que había lucrado con el sistema de esclavitud impuesto en las colonias británicas y agrega, además, que era una cuestión evidente que varios de los representantes políticos, económicos y sociales destacados fueron beneficiarios directos del comercio de esclavos. Esta afirmación ha sido discutida ampliamente, puesto que otros autores han defendido el hecho de que Escocia jugó

un rol claven en la política abolicionista, lo cual fue reconocido públicamente en su momento en la Universidad de Glasgow por el abolicionista Thomas Clarkson (Whyte, 2006; Webster, 2003), quien llegó a afirmar en sus memorias que oportunamente había expresado: “Es un gran honor para la Universidad de Glasgow haber presentado, antes de cualquier agitación pública sobre esta cuestión, a tres profesores, todos los cuales dieron su testimonio público en contra de la continuación del cruel comercio” (Clarkson, 1839: 76).

Otros, por el contrario, han manifestado que los sectores dominantes escoceses y los ilustrados, en general, se opusieron a la abolición legislativa impulsada por William Wilberforce en el parlamento británico (Doris, 2011). En suma, puede advertirse que los pensadores británicos del siglo XVIII, a pesar de su capacidad crítica, difícilmente pudieron escapar a la mentalidad dominante sobre la legitimidad de los procesos imperiales de opresión y de discriminación racial (Willis, 2016), frente a los cuales las nociones de libertad y progreso estallaban en discordancias y se volvían inconsistentes.

¿Puede pensarse en una solución superadora de este conflicto histórico? Es claro que las naciones no son un bloque compacto y que existen en su seno diversas posturas. De un lado, grupos dominantes defensores del *statu quo* de una estructura económica y política; de otro, personas, no sólo nativos, sino británicos por caso, que han resistido de distintas maneras contra los intereses imperiales, tal como reconoce la reciente literatura postcolonial (Guha, 2022; Gandhi, 2005). Otros autores han manifestado que el rechazo a los comentarios deliberados de Hume sobre la raza quizás podría ser mitigado por su oposición a la esclavitud antigua.

Ahora bien, hay que esforzarse por deslindar los aportes de Hume de las polémicas desatadas con los estándares morales actuales, como sugiere Brague (2021). Además, hay una gran controversia en torno de la postura de Hume. Algunos autores han llegado a afirmar que el juicio sobre la posición de Hume no debe ser menguado ya que: “Si bien Hume es generalmente conocido como un enemigo de los prejuicios y la intolerancia, también es infame como defensor del racismo filosófico” (Immerwahr, 1992: 481)².

Esto lleva a pensar en la necesidad de revisar el vínculo entre la concepción de Hume y de toda la filosofía de la Ilustración sobre la naturaleza humana y la raza, en particular por las abundantes referencias hacia la inferioridad de los *negros*. Eze (2000) trae al debate la frase de Hume en la que este manifiesta que nunca hubo una nación civilizada de esa complejión, ni siquiera un individuo eminente, ya sea en la vida de acción o en la especulación.

No obstante lo expuesto, el interrogante es el siguiente: ¿es lícito cancelar el nombre de Hume y dejar de lado su obra, cuando fue un pensador que supo desafiar en su propio tiempo

² “While Hume is generally known as an enemy of prejudice and intolerance, he is also infamous as a proponent of philosophical racism”.

las convenciones sociales, lo cual le trajo en su momento un sinnúmero de dificultades? Hay que tener presente que, muchas veces, quien cancela lo hace escudándose en los parámetros “políticamente correctos”. De ese modo, la figura cancelada aparece como una silueta fantasmal privada de voz (Burgos y Hernández Díaz, 2021). Sobre el tópico, no hay una única respuesta, porque aún hay ciertas sensibilidades al respecto y revisiones de las estructuras imperiales (Ince, 2018; Pitts, 2005; Mehta, 1999). Sin embargo, muchas veces, quien cancela lo hace desde la emoción y no la razón (Burgos y Hernández Díaz, 2021). Por ello, es válido preguntarse: quien acusa a Hume ¿acaso se ha detenido a leer sus páginas? La cultura de la cancelación no puede olvidar que Hume fue uno de los iniciadores del empirismo legal y que, como tal, fue uno de los mayores contrincantes de los teóricos clásicos y de las convenciones morales establecidas. Su argumento frente al derecho natural consistió principalmente en un ataque al papel tradicional que se le otorga a la razón tanto en la moralidad como en el pensamiento jurídico (Wein, 1990). En efecto, el filósofo sostuvo que la moralidad no se basa solamente en la razón sino en los sentimientos. En este argumento puede encontrarse, tal como se ha mencionado, la influencia de Hutcheson. Porque debe recordarse que el maestro de Hume reclamó la importancia de la benevolencia, de manera que sus objeciones basadas en la ética de la piedad significan una superación de la racionalización “clásica” de raigambre aristotélica sobre la opresión del hombre por su prójimo. Además, estas consideraciones permitieron un cambio decisivo en el ámbito de las ciencias morales, el cual impactó en la conformación de un nuevo sistema legal.

VI. Reflexiones finales

El caso de David Hume en la historia intelectual es algo extraño, puesto que hay discrepancias entre la gran estima que se debe a su obra filosófica y las críticas que recibe su concepción en economía política, en las dimensiones comerciales y monetarias. Más aún, se lo considera un defensor *in extremis* del imperio británico y de la economía internacional. En el trabajo se plantea que el pensamiento del filósofo escocés es sumamente complejo, además sus páginas económicas están diseminadas en una serie de ensayos sin una unidad aparente, aunque es factible identificar una línea rectora en su obra. Más allá de su crítica despiadada a la institución de la esclavitud en la antigüedad, queda en discusión el vínculo entre economía política e imperio, así como entre progreso civilizatorio, esclavitud y raza.

En el trabajo, se planteó la centralidad del movimiento ilustrado en la difusión de las nuevas ideas basadas en la valoración de la ciencia de la naturaleza humana y la utilización del método empírico por las islas británicas. Estas ideas tuvieron un efecto clave en el nacimiento de las ciencias sociales, entre las cuales se terminó de consolidar la economía política como campo de conocimiento autónomo. El artículo se detuvo en la particular contribución de Hume en los terrenos de la moneda y el comercio, dimensiones fundamentales para la expansión y el fortalecimiento del imperio británico.

El fermento de ideas en Escocia generó un efecto sobre la especialización del conocimiento científico que incidirá en el nacimiento de las ciencias sociales a fines del siglo XIX. Esto significa que el impacto de la Ilustración escocesa y, en particular, el de algunos de sus representantes, generó una nueva época en la vida intelectual, mediante una actitud crítica que supo confrontar lo moderno con lo antiguo. En particular, la economía política fue uno de los resultados más notorios del pensamiento ilustrado. Sin embargo, se ha señalado el vínculo con los principios de la filosofía moral, que se encuentran en la base de la naciente economía política.

Luego, la contribución de Hume fue decisiva para sentar las bases de la economía del capitalismo liberal basado en el sistema comercial y monetario-financiero en ciernes. En el área de la economía política, en particular, se ha consolidado la idea de la contribución clave de Hume, en una época en las que los intelectuales podían inquirir sin fronteras disciplinarias. Las pasiones y el dinero, el lujo y otras costumbres, el atraso de algunas sociedades, la naturaleza humana y la vida política desfilan en los análisis de este genio polímata, permitiendo así la vinculación entre temas específicamente económicos con la historia, la moral y la filosofía política.

Se han planteado las discusiones en torno a las contradicciones entre la visión del progreso y las jerarquías de las razas, el comercio libre y la esclavitud. Aunque es cierto que el liberalismo filosófico fue el fundamento de la economía política clásica y que como tal dio las bases para la superación de las excesivas regulaciones que afectaban el comercio entre las naciones, fue al mismo tiempo funcional a la expansión británica en el mundo y a su *proyecto civilizador*, donde el término cosmopolita podría entenderse en los términos de un imperio colonial de base esclavista. La labor de Hume como pensador crítico y de la libertad, en parte, no pudo escapar a su época, aunque, en última instancia, la dimensión de su obra permite repensar la tradición intelectual occidental.

Por último, el proceso de cancelación contra Hume por sus ideas acerca del racismo y la esclavitud abre interesantes debates en torno al estudio de esta última, por un lado, pero, por otro, invita a los historiadores a revisar los conceptos de uso y abuso del pasado y la tergiversación de lo acontecido.

Vasquez, M.G. & Masera, G.A. (2023). Economía Política y Esclavitud en David Hume. Notas sobre la Cultura de la Cancelación. *Siglo Dieciocho*, 4, 31-51.

Bibliografía

- Allan, D. (2008). *Making British Culture. English Readers and the Scottish Enlightenment, 1740–1830*. Londres: Routledge.
- Asher, K. (2020). Interpretations of Hume's Footnote on Race. *SSRN Electronic Journal*. 10.2139/ssrn.3713919. Fecha de acceso: 17 de octubre de 2020.
- Blaug, M. (1956). Review David Hume: Writings on Economics. Edited and with an Introduction by Eugene Rotwein. Madison: University of Wisconsin, 1955. *Journal of Political Economy*, 64 (5), 446–447.
- Brague, R. (2021). ¿La cultura de la cancelación o la cancelación de la cultura? Conferencia presentada en el XXIII Congreso Católicos y Vida Pública, 12–14 de noviembre de 2021, Madrid.
- Brewer, A. (1995). The Concept of Growth in Eighteenth-Century Economics. *History of Political Economy*, 27 (4), 609–638.
- Broadie, A. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bryson, G. (1932). The Emergence of the Social Sciences from Moral Philosophy. *International Journal of Ethics*, 42, 304–323.
- Buckle, S. (2008). Hume in the Enlightenment Tradition. En E. S. Radcliffe (ed.). *A Companion to Hume* (21-37). Oxford: Blackwell Publishing.
- Burgos, E. y Hernández Díaz, G. (2021). La cultura de la cancelación: ¿autoritarismo de las comunidades de usuario? *Comunicación*, 193, 143-155.
- Carbaugh, R. (2009). *Economía Internacional*. México D.F.: Cengage Learning.
- Clarkson, T. (1839). *The History of the rise, progress, and accomplishment of the abolition of the slave trade*. Londres: John W. Parker.
- Danford, J. W. (1989). Hume on Development: the First Volumes of the History of England. *Political Research Quarterly*, 42 (1), 107–127.
- Doris, G. I. (2011). *The Scottish Enlightenment and the Politics of Abolition*. Tesis de doctorado presentada en la University of Aberdeen, Aberdeen.
- Dow, A. y Dow, S. (2006). *A History of Scottish Economic Thought*. Londres: Routledge.
- Eze, E. C. (2000). Hume, Race, and Human Nature. *Journal of the History of Ideas*, 61 (4), 691-698.
- Gandhi, L. (2005). *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siecle Radicalism, and the Politics of Friendship*. Durham: Duke University Press.
- Gilpin, R. (1990). *La Economía Política de las Relaciones Internacionales*. Buenos Aires: GEL.
- Görlitz, A. (1985) (ed.). *Diccionario de Ciencia Política*. Madrid: Alianza.
- Guha, R. (2022). *Rebels Against the Raj: Western Fighters for India's Freedom*. Londres: William Collins.



- Houston R. A. (1994). *Social Change in the Age of Enlightenment. Edinburgh 1660-1760*. New York, Oxford: University Press, Clarendon.
- Hume, D. (1977). On the Populousness of Ancient Nations. En *The Philosophical Works of David Hume 3*. Edinburgh: Adam Black, William Tait y Charles Tait.
- Hume, D. (1752). *Political Discourses*. Edinburgh, R. Fleming, A. Kincaid y A. Donaldson. Existe traducción al español: Hume, D. (1955). *Ensayos Políticos*, edición, traducción y prólogo a cargo de Enrique Tierno Galván. Madrid: Instituto de Estudios Políticos [especialmente, el ensayo De la población en las naciones antiguas, X, 239-382].
- Hume, D. (1983). *History of England: from the Invasion of Julius Caesar to The Revolution in 1688* (6 vols.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, D. (1975). *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch). Oxford: Clarendon Press.
- Hutchison, T. W. (1988). *Before Adam Smith. The Emergence of Political Economy, 1662-1776*. Oxford: Basil Blackwell.
- Immerwahr, J. (1992). Hume's Revised Racism.. *Journal of the History of Ideas*, 53 (3), 481-486.
- Ince, O. (2018). Between commerce and empire: David Hume, colonial slavery and commercial incivility. *History of Political Thought*, 39 (1), 107-134.
- Johnson, E. A. J. (1937). *Predecessors of Adam Smith*. Nueva York: Prentice-Hall.
- Mehta, U. S. (1999). *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: Chicago University Press.
- Pitts, J. (2005). *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. N. Jersey: Princeton University Press.
- Pocock, J. G. A. (1985). The political economy of Burke's analysis of the French Revolution. En *Virtue, Commerce, and History Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century* (193–212). Cambridge: Cambridge University Press.
- Radcliffe (ed.) (2008). *A Companion to Hume*. Oxford: UK, Blackwell Publishing
- Roll, E. (1967). *Historia de las Doctrinas Económicas*. México D.F.: FCE.
- Rothbard, M. (2006). *Economic thought before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought* (vol. 1). Alabama: Ludwig von Mises Institute.
- Rotwein, E. (1955) (ed.). *David Hume: Writings on Economics*. Edinburgh, Wisconsin: Edinburgh University, University of Wisconsin Press.
- Rotwein, E. (1976). David Hume, Philosopher-Economist. *Southwestern Journal of Philosophy*, 7 (2), 117-134.
- Sakamoto, T. y Tanaka, H. (2003). *The Rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Londres: Routledge.
- Skinner, A. (2003). Economic Theory. En A. Broadie (ed.). *The Scottish Enlightenment* (178–204). Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, A. (2008). David Hume: Principles of political economy. En D. F. Norton y J. Taylor (ed.). *The Cambridge Companion to Hume* (381–413). Cambridge: Cambridge University Press.

Vasquez, M.G. & Masera, G.A. (2023). Economía Política y Esclavitud en David Hume. Notas sobre la Cultura de la Cancelación. *Siglo Dieciocho*, 4, 31-51.

Stephen, L. (1881). *History of English Thought In The Eighteenth Century* (vol. 2). Londres: Smith, Elder and Co.

Stumpf, S. E. y Fieser, J. (2007). *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy*. New York: McGraw Hill Education.

Susato, R. (2015). *Hume's Sceptical Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sypher, F. W. (1939). Hutcheson and the "Classical" Theory of Slavery. *The Journal of Negro History*, 24 (3), 263-280.

Taylor, W. L. (1956). Eighteenth century scottish political economy The Impact on Adam Smith and his Work, of his Association with Francis Hutcheson and David Hume. *The South African Journal of Economics*, 24 (4), 261-27.

Tillich, P. (1967). *Pensamiento Cristiano y Cultura en Occidente. De la Ilustración a nuestros días* (vol. II). Buenos Aires: La Aurora.

Velk, T. (2004). The Economic Thought of Eugene Rotwein. Conferencia pronunciada el 3 de agosto de 2004, Keio University, Tokyo. <https://www.mcgill.ca/nast/files/nast/Rotwein.pdf>

Waldmann, F. (17 de julio de 2020). David Hume was a brilliant philosopher but also a racist involved in slavery. *The Scotsman*. <https://www.scotsman.com/news/opinion/columnists/david-hume-was-brilliant-philosopher-also-racist-involved-slavery-dr-felix-waldmann-2915908>.

Webster, A. (2003). The Contribution of the Scottish Enlightenment to the Abandonment of the Institution of Slavery. *The European Legacy*, 8 (4), 481-489.

Wein, S. (1990). David Hume and the Empiricist Theory of Law. *Canadian Society for Eighteenth-Century Studies / Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle*, 9, 33-44.

Wennerlind, C. y Schabas, M. (ed.) (2008). *David Hume's Political Economy*. Londres: Routledge.

Wennerlind, C. (2011). The Role of Political Economy in Hume's Moral Philosophy. *Hume Studies*, 37 (1), 43-64.

Whyte, I. (2006). *Scotland and the Abolition of Black Slavery, 1756-1838*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Willis, A. (2016). The Impact of David Hume's Thoughts about Race for His Stance on Slavery and His Concept of Religion. *Hume Studies*, 42 (1-2), 213-239.

CV de la autora

María Gabriela Vásquez es profesora asociada de la cátedra Teoría de la Historia y profesora responsable de la asignatura Historia de las Mujeres y de Género, ambas pertenecientes al Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha realizado estudios de posgrado en la UNCuyo, UQuilmes y ULuján y publicado



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

artículos académicos, capítulos de libros y libros, entre los que se encuentran: *Historia: de la reflexión a la práctica* (coordinadora y autora) (2015) y *Fundamentos de la Historia y la Arqueología* (coautora) (2018).

CV del co-autor

Gustavo Alberto Masera es profesor asociado de la cátedra Historia de la Economía Política, perteneciente al Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se doctoró en Historia por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Realizó estudios Posdoctorales (Centro de Estudios Avanzados, UNC). Ha publicado diversos artículos en revistas, capítulos y libros de su autoría, entre ellos: *Epistemología y Economía Mundial* (2010); *El Largo Camino de la Utopía. Integración Regional en América Latina* (2013).

*Siglo
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The entire graphic is rendered in a light gray, semi-transparent style.

DAVID HUME, ADAM SMITH Y SU INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIABILIDAD DE LA SOCIEDAD COMERCIAL^{1*}

DAVID HUME, ADAM SMITH, AND THEIR INQUIRY CONCERNING THE VIABILITY OF COMMERCIAL SOCIETY

Ariadna Cazenave

Instituto Interdisciplinario de Economía Política de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ORCID 0000-0003-1222-176X

ariadnacazenave@gmail.com

Resumen

El artículo explora un problema que atraviesa las obras de David Hume y Adam Smith: la viabilidad de la sociedad comercial. Tanto Hume como Smith ven con gran entusiasmo los efectos beneficiosos del desarrollo del comercio, pero también son conscientes de los desafíos y peligros que suponía la novedosa sociedad mercantil. En ese marco, la pregunta sobre los principios de la naturaleza humana que pudieran brindar fundamento a la coherencia y armonía de la nueva sociedad de hombres libres ocupa un lugar central en los proyectos intelectuales de ambos autores. Esa pregunta, que hoy, mutatis mutandis, tiene plena vigencia, es abordada desde distintos ángulos a lo largo de sus obras: moral, político, económico, gnoseológico. En efecto, sostenemos que la economía política de la Ilustración escocesa nace como parte de un esfuerzo más ambicioso por comprender qué mantenía unida a la nueva sociedad comercial.

Palabras clave: Economía Política Clásica; Historia del Pensamiento Económico; Filosofía de la Ilustración; David Hume; Adam Smith.

Abstract

The article explores a problem that runs through the works of David Hume and Adam Smith: the viability of commercial society. Both Hume and Smith see with great enthusiasm the beneficial effects of the development of commerce. However, they are also aware of the challenges and dangers that the novel mercantile society posed. In this context, the question of the principles of human nature that could provide a foundation for the coherence and harmony of the new society occupies a central place in the intellectual projects of both authors. This question, which today, mutatis mutandis, is fully valid, is approached from different angles throughout their works: moral, political, economic, gnoseological. Indeed, we argue that the political economy of the Scottish Enlightenment was born as part of a more ambitious effort to understand what held the new commercial society together.

Keywords: Classical Political Economy, History of Economic Thought; Philosophy of the Enlightenment; David Hume; Adam Smith.

^{1*} Recibido el 02/12/2022. Aprobado el 13/02/2023. Publicado el 31/07/2023.

I. Introducción

Al igual que otros filósofos de la época, David Hume y Adam Smith incursionaron en el terreno de los asuntos económicos como parte de sus investigaciones filosóficas. En un contexto de profundas transformaciones históricas, ambos autores participaron de la aspiración de la filosofía dieciochesca de conformar una síntesis de todo el conocimiento relevante de su tiempo, que pudiera servir de guía para la concreción de una sociedad que realizara las promesas modernas. La economía política ilustrada nació en ese medio filosófico y, de acuerdo con nuestra interpretación retrospectiva, insinuó constituirse en una de las bases de apoyo de ese proyecto político y jurídico civilizatorio.

El título del artículo no tiene la intención de indicar que Hume y Smith serán tratados con la misma profundidad, sino de señalar un problema común que atraviesa y, en nuestra interpretación, conecta los proyectos intelectuales de los dos autores: la viabilidad histórica de la sociedad moderna. Si bien el trabajo se centra en la obra de Hume, tratamos el proyecto filosófico de Smith y el nacimiento de la economía política smithiana por dos razones. En primer lugar, porque su estudio ofrece pistas para comprender mejor la propia investigación de Hume sobre la naturaleza de la naciente sociedad comercial, su potencialidad y los peligros que suscitaba. En segundo lugar, porque el estudio de la obra de Hume y especialmente de algunos de los problemas teóricos que dejó planteados, permite a su vez comprender mejor algunos de los problemas a los que se enfrentó Smith.

El trabajo se divide en cuatro partes. En primer lugar, exploramos el lugar que Hume procuró asignarle a sus ensayos “económicos” en su proyecto de desarrollar una *ciencia de la naturaleza humana*. Comprendemos la obra económica de Hume como parte de una investigación de mayor alcance acerca de la naturaleza de la sociedad comercial, su factibilidad y sus riesgos. En ese marco, buscamos mostrar que el estudio del comercio asoma como un capítulo ineludible de la pregunta sobre la viabilidad de la sociedad moderna. En segundo lugar y con esa pregunta en mente abordamos el contenido de los ensayos “Del comercio” y “Del refinamiento en las artes”. En tercer lugar, consideramos en qué sentido tanto Hume como Smith advirtieron que el pleno despliegue del comercio era a la vez necesario y problemático como fundamento de la nueva sociedad. Ambos autores vieron con temor algunos de los peligros de la naciente sociedad comercial, como la exacerbación de la búsqueda del interés propio, y tomaron en serio la pregunta acerca de su viabilidad moral, política, económica, social. En particular, analizamos cómo los autores abordan la pregunta sobre el fundamento de la coherencia y armonía de la nueva sociedad

mercantil en el plano de la teoría moral y cómo eso impacta en sus investigaciones en el campo de los asuntos económicos. Por último, enunciarnos algunas conclusiones prospectivas de nuestra investigación.

II. Los “escritos económicos” de Hume como un capítulo de la *ciencia de la naturaleza humana*

En varios pasajes de su obra Hume deja entrever que anhelaba que la filosofía moral alcanzara los logros que había alcanzado la filosofía natural en el siglo XVII. En la Introducción del *Tratado de la naturaleza humana*² anuncia su deseo de sistematizar todo el conocimiento referido a lo que llama *ciencia de la naturaleza humana*, con el fin de alcanzar en el terreno de la filosofía moral, interpretamos, algo semejante a lo que había logrado Newton en el campo de la cosmología. El mismo Newton había sugerido que el perfeccionamiento de la filosofía natural, guiada por el nuevo método científico, renovarían la filosofía moral (Cremaschi, 2009: 74). Bacon había anunciado que era tiempo de extender su nuevo método a los asuntos morales (Norton, 2011: 448–449). Si el siglo XVII se había constituido como el siglo de la filosofía natural, el siglo XVIII debía ser el de la filosofía moral: ésta podía y debía contribuir a la instrucción y reforma de la humanidad.

En la Introducción del *Tratado* Hume plantea la necesidad de fundar una filosofía apoyada en el estudio de la naturaleza humana y delimita su programa de investigación poniendo al hombre en el centro de su estudio. Para ello, propone nada menos que “un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que las ciencias pueden basarse con seguridad” (Hume, 2011a: 4, trad. propia). El proyecto incluye comprender cómo los seres humanos adquieren conocimiento y creencias, cuál es el origen de los pensamientos y sentimientos, cómo realizan juicios morales, políticos y estéticos, y de acuerdo con qué principios interactúan en el mundo social³.

En la Advertencia a los Libros I y II del *Tratado*, publicados en enero de 1739, Hume indica que los dos primeros libros estaban dedicados al entendimiento y a las pasiones y que, si tenía éxito, se ocuparía en un tercer libro de la moral, la crítica y la política. El Libro III, publicado en octubre de 1740, lidia con los orígenes y naturaleza de la moralidad. En él, Hume trata algunas

² En adelante, el *Tratado*.

³ “The sole end of logic is to explain the principles and operations of our reasoning faculty, and the nature of our ideas: Morals and criticism regard our tastes and sentiments: and politics consider men as united in society, and dependent on each other. In these four sciences of *Logic, Morals, Criticism, and Politics*, is comprehended almost every thing, which it can any way import to us to be acquainted with, or which can tend either to the improvement or ornament of the human mind” (Hume, 2011a: 4).

Cazenave, A. (2023). David Hume, Adam Smith y su investigación sobre la viabilidad de la sociedad comercial. *Siglo Dieciocho*, 4, 53-72.

cuestiones que pertenecían al ámbito de la política, como la naturaleza de la propiedad, el intercambio y el dinero, pero sería en la forma de ensayos que continuaría desarrollando lo que había anunciado y no concretó en el *Tratado* y que podemos concebir como el punto de llegada de su proyecto filosófico (Simpon Ross, 2008: 41).

En los numerosos ensayos Hume prosigue su empresa filosófica desarrollando aspectos de los campos conceptuales de la moral, la política y la crítica, para los que el *Tratado* había sentado las bases (Miller, 1987: xvii). En particular, los escritos que hoy interpretamos como propios del campo de la economía política forman parte de lo que en la Introducción del *Tratado* Hume llama la política, uno de los cuatro departamentos de la ciencia del hombre (Sakamoto, 2008: 374–375). Al respecto, Schabas (2005: 60) indica que deben comprenderse los ensayos que en 1758 calificó como “morales, políticos y literarios” como un intento unificado de proseguir su proyecto de cultivar la ciencia de la naturaleza humana.

Mirada la obra de Hume de conjunto, retrospectivamente podemos advertir un problema común: la viabilidad histórica de la sociedad moderna y las posibilidades y condiciones de estabilidad, armonía y progreso social. Hume escribe en una época de profundas transformaciones, guiado por la intuición de que el desarrollo de la filosofía y de la ciencia era ineludible para estar a la altura de las circunstancias históricas. En su obra se pueden apreciar las reflexiones de un autor que proyecta las posibilidades de gestación y nacimiento de una civilización universal, en un contexto de agotamiento de lo que convencionalmente se llama capitalismo comercial y de advenimiento del capitalismo industrial. Durante ese período de transición, en vísperas de grandes cambios históricos, la sociedad proyecta su futuro y su aspiración.

La expansión del comercio a lo largo y ancho del mundo, que conectaba culturas distintas y distantes y transformaba a ritmo acelerado las instituciones existentes cautivó a los más célebres pensadores. Diversos autores, entre ellos Hume y Smith, buscaron comprender la naturaleza de esa relación social históricamente novedosa en el marco de la gestación de una sociedad en la que alumbraba la idea de humanidad y sobre la que la Ilustración posó sus promesas de libertad, igualdad, fraternidad y progreso universal. Si bien el comercio precedió largamente a la sociedad que se desplegaba ante los ojos de Hume y Smith, ésta era, en palabras de este último, propiamente una sociedad comercial⁴.

⁴ “When the division of labour has been once thoroughly established, it is but a very small part of a man’s wants which the produce of his own labour can supply. He supplies the far greater part of them by exchanging that surplus part of the produce of his own labour, which is over and above his own

El lugar central que ocupaba la relación mercantil en el desarrollo de la nueva sociedad internacional explica por qué filósofos morales como Hume y Smith buscaron tan asiduamente comprender sus leyes. No se trataba solamente de ofrecer recomendaciones de política económica al soberano. Tanto Hume como Smith interpretaron el desarrollo del comercio como una condición *sine qua non* del progreso (Levín, 1999: 4).

Conforme la expansión del comercio conectaba el mundo en lo que ya comenzaba lentamente a prefigurarse como un único mercado mundial, las facultades productivas del trabajo humano alcanzaban niveles insospechados y permitían a la humanidad disfrutar de los enormes beneficios de la división del trabajo. El aumento de la producción como consecuencia de la división del trabajo “da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo” (Smith, 1981: 22, trad. propia). Pero tanto para Smith como para Hume, así como para otros autores ilustrados, el desarrollo del comercio no sólo traía prosperidad material, sino que era también, junto con la industria y las artes, uno de los motores de un proceso civilizatorio, y la “civilidad” era la virtud asociada a las condiciones sociales del nuevo orden económico mundial (Pocock, 1985: 280). La vía hacia una sociedad más pacífica y potencialmente universal era económica: se esperaba que el comercio entre naciones suavizara e incluso tendiera a eliminar las rivalidades nacionales. Hume creía que la expansión del comercio era una de las mejores formas de reducir las guerras y el conflicto, de disminuir gradualmente la tiranía y de avanzar hacia mayor libertad y un buen gobierno (Schabas y Wennerlind, 2020: xv, 7)⁵.

(...) el comercio y las manufacturas concurren para introducir el orden y el buen gobierno y, con éstos, la libertad y la seguridad que antes no tenían los habitantes del campo, quienes habían vivido casi siempre en una guerra continua con sus vecinos, y en estado de dependencia servil respecto a sus superiores. Este efecto, al que se ha prestado menos atención de todos, fue, en realidad, el más ventajoso e importante; Hume ha sido el único escritor que ha hablado de su importancia, hasta ahora (Smith, 2004: 366).

consumption, for such parts of the produce of other men’s labour as he has occasion for. Every man thus lives by exchanging, or becomes in some measure a merchant, and the society itself grows to be what is properly a commercial society” (Smith, 1981: 37).

⁵ La idea de que el comercio suaviza y pule los modales de los hombres, actuando como motor de un proceso gradual de transformación hacia una sociedad civilizada, pasó a ser conocida como doctrina del *doux commerce*. Montesquieu, su exponente más influyente, señala que “dondequiera que las maneras de los hombres son suaves (*moeurs douces*) hay comercio; y donde hay comercio, las maneras de los hombres son amables” (Hirschman, 1977: 60). En cuanto a la postura que tiene Smith sobre la relación entre el comercio y la paz, Paganelli y Schumacher (2019: 3) argumentan que, si bien el autor está convencido del rol civilizatorio del comercio y de sus efectos beneficiosos en ese aspecto en el ámbito doméstico, no ve que en la práctica su desarrollo contribuya a disminuir las guerras a nivel internacional. Por el contrario, el comercio podría incluso aumentar los conflictos internacionales en vez de disminuirlos.

Cazenave, A. (2023). David Hume, Adam Smith y su investigación sobre la viabilidad de la sociedad comercial. *Siglo Dieciocho*, 4, 53-72.

Hume presta especial atención a la pregunta acerca de cómo podía la sociedad obtener los mayores beneficios del comercio. Wennerlind (2006: 46) afirma que la incursión de Hume en la economía política era parte indispensable de su estudio sobre la mejor manera de asegurar la virtud y la prosperidad en la nueva sociedad comercial: los asuntos económicos eran parte de un conjunto de consideraciones morales y políticas. Rotwein (2007) señala que antes de hacer foco en cuestiones de política económica, Hume se dedicó a estudiar las condiciones de armonía social y estabilidad política. Es en ese contexto que estudió la naturaleza del comercio y el impacto de su desarrollo, así como la naturaleza del dinero y del interés, entre otros fenómenos económicos.

La célebre crítica de Hume al sistema mercantil se inscribe en una investigación de mayor alcance acerca de los efectos beneficiosos de largo plazo del desarrollo del comercio y su complementariedad con el incremento de la felicidad, el desarrollo de las artes y la ciencia, la libertad, la sociabilidad y la civilidad (Hutchison, 1997: 200–202). Dicha investigación se contornea en los ensayos titulados “Del comercio” y “Del refinamiento en las artes”, que tratamos a continuación. En ellos, Hume defiende lo que Smith llama una sociedad comercial: una sociedad que no sólo es próspera, una sociedad en la que la prosperidad se propaga y hasta los miembros relativamente pobres disfrutaban de una vida mejor (Berry, 2017: 222). Debido a la compartimentalización de las ciencias sociales, estos dos ensayos, especialmente el segundo, recibieron relativamente poca atención en el campo de la historiografía del pensamiento económico por ser considerados más “filosóficos” que “económicos” (Rotwein, 2007: xci).

III. Sobre el desarrollo del comercio y el refinamiento de las artes

Luego de una contundente introducción al conjunto de sus ensayos económicos, Hume presenta la proposición que va a considerar a lo largo del ensayo sobre el comercio y sobre la que va a volver también en el ensayo sobre el refinamiento en las artes: que el desarrollo del comercio promueve a la vez la felicidad humana y el poder del Estado. Una vez que la sociedad sale de su “estado salvaje”, señala Hume, las mejoras en las técnicas utilizadas en la agricultura permiten mantener a una cantidad cada vez mayor de personas no directamente abocadas al cultivo de la tierra. En la sociedad comercial, este excedente sustenta la actividad de comerciantes y productores de manufacturas, y posibilita el desarrollo de las artes más refinadas, comúnmente denominadas artes del lujo, que permite a las personas disfrutar de más comodidades. Parece



existir, observa Hume, una especie de contraposición entre la grandeza del Estado y la felicidad de las personas, ya que parece razonable pensar que convendría al soberano emplear dicho excedente en el mantenimiento de un poderoso ejército en vez de que sea utilizado para satisfacer el lujo de personas particulares (Hume, 2007: 6). Ese razonamiento, indica Hume, está fundamentado en la historia y en la experiencia, ya que pueden observarse a lo largo de la historia antigua casos en los que el mayor poder de los Estados se debía a su falta de comercio y lujo. El no tener que mantener una gran proporción de artesanos, músicos, pintores, actores, sastres, etc. hacía posible mantener a más soldados.

Sin embargo, Hume afirma que, si bien la falta de comercio e industria en determinados pueblos y momentos particulares de la historia puede no haber tenido otro efecto que aumentar el poder del Estado, con el curso natural de los asuntos humanos acabaría por provocar una tendencia totalmente contraria. El autor argumenta que la política antigua, que engrandecía al Estado a costa de los individuos, era violenta y contraria a los principios de la naturaleza humana. En lugar de restringir las artes y el lujo, el soberano debía procurar que la sociedad accediera a todas las mejoras posibles, animando el espíritu de avaricia, laboriosidad, arte y lujo (Hume, 2007: 13). El legislador debía conocer las pasiones de los hombres y gobernar buscando promover el florecimiento de la condición humana. La posibilidad de cambiar el excedente del trabajo por productos que aumentarían las comodidades incentivaba a los hombres a mejorar sus técnicas y aumentar su laboriosidad.

Así pues, la grandeza del soberano y la felicidad del Estado van en gran medida unidas al comercio y las manufacturas. Constituye un método violento, y en muchos casos impracticable, obligar al trabajador a trabajar duro con el fin de sacar de la tierra más de lo que necesita para subsistir con su familia. Pero, si se le proporcionan manufacturas y mercancías, lo hará por sí mismo (Hume, 2011b: 248).

Hume intuye que el trabajo es la fuente de la riqueza y por ello insiste en el desarrollo de la laboriosidad y de la industria, como famosamente haría Smith unas décadas más tarde. El comercio y la industria, observa Hume, constituyen en definitiva un stock de trabajo que en tiempos de paz y tranquilidad puede emplearse en la satisfacción de los individuos, mientras que en tiempos de necesidad puede convertirse en ventaja pública. Cuanto mayor es la proporción del trabajo empleado en la producción de productos no estrictamente necesarios para la supervivencia humana, mayor es el poder del que goza el Estado, ya que las personas que realizan ese tipo de trabajo pueden redirigirse al servicio público.

El mismo razonamiento, explica Hume, puede aplicarse para comprender las ventajas del comercio exterior para el aumento tanto del poder del Estado como de la riqueza y felicidad de

Cazenave, A. (2023). David Hume, Adam Smith y su investigación sobre la viabilidad de la sociedad comercial. *Siglo Dieciocho*, 4, 53-72.

los súbditos. Los reinos que tienen una gran cantidad de importaciones y exportaciones gozan de mayor laboriosidad, los individuos de una cantidad mayor de bienes de lujo y el Estado de una mayor reserva de trabajo. El comercio exterior pone en contacto a las personas con nuevos productos y técnicas y permite a las naciones aprovechar las particularidades del clima o el suelo, especializarse en aquello que mejor producen y obtener el resto gracias al cambio. A lo largo de la historia, es posible observar que en la mayoría de las naciones el comercio exterior precede el refinamiento y lujo doméstico.

La gente llega a conocer así los placeres del lujo y los beneficios del comercio y, una vez que se ha despertado su sentido de lo delicado y su laboriosidad, ello les lleva a nuevas mejoras en todos los ramos del comercio tanto interior como exterior. Y ésta es quizás la principal ventaja que se deriva del comercio con extranjeros. Saca a la gente de su indolencia y, al facilitar a la parte más alegre y opulenta del país objetos de lujo con los que jamás había soñado, suscita en ellos el deseo de un modo de vida más espléndido del que disfrutaran sus antecesores (Hume, 2011b: 249).

Hume aclara que, una vez que la sociedad ha llegado a ese punto, aunque el comercio exterior disminuya o incluso se pierda por completo, la nación seguirá siendo grande y poderosa mientras prevalezcan el espíritu de trabajo y la industria. Por último, Hume argumenta acerca de las ventajas de que las riquezas obtenidas se distribuyan de manera equitativa entre los ciudadanos y de que toda persona pueda disfrutar del producto de su trabajo. Esa igualdad es la más apropiada para la naturaleza humana y aumenta la felicidad de las personas y el poder del Estado, que puede cobrar más impuestos. Por el contrario, una gran desproporción de riqueza entre los ciudadanos debilita al Estado porque concentra el poder en pocas manos y la opresión de una parte de la sociedad, aunque puede favorecer el comercio exterior por el bajo precio del trabajo, desalienta la laboriosidad.

En el ensayo “Del refinamiento en las artes” (originalmente titulado “Del lujo”), Hume se adentra aún más en uno de los acalorados debates del momento: aquel concerniente al lujo. En primer lugar, afirma que un determinado grado de lujo puede ser inocente o reprobable según la época, el país o la condición de la persona, y que los límites de la virtud y el vicio no pueden determinarse con exactitud en ningún asunto moral. En sus palabras, su intención es mediar entre dos posturas en pugna: de un lado, la posición de los “hombres de moral severa” que reprobaban incluso hasta el lujo más inocente y lo representaban como la fuente de todo tipo de corrupción del orden social, y del otro la mirada de los “hombres de principios libertinos” que defendían



todo lujo como altamente beneficioso para la sociedad. Con esta posición se refiere principalmente a aquella presentada por Mandeville en la *Fábula de las abejas*, resumida en el adagio “vicios privados, virtudes públicas”, que constituía un novedoso ataque a las posturas tradicionales sobre la moral. Hume se propone “corregir ambos extremos” probando que “las épocas refinadas son las más felices y las más virtuosas” y que el lujo en un grado excesivo puede ser pernicioso (Hume, 2007: 20, trad. propia). En la segunda *Investigación*, publicada un año antes, había dicho:

Durante mucho tiempo se había supuesto que el lujo, es decir, el refinamiento de los placeres y las comodidades de la vida, era el origen de toda corrupción en el gobierno y la causa inmediata de la división facciosa, la sedición, las guerras civiles y la pérdida total de la libertad. Por lo tanto, se lo consideraba universalmente como un vicio y era un objeto de declamación para todos los satíricos y moralistas severos. Aquellos que prueban, o intentan probar, que tales refinamientos tienden, en cambio, a aumentar el trabajo, la urbanidad y las artes, vuelven a regular nuestros sentimientos morales y nuestros sentimientos políticos y representan como loable e inocente aquello que, antes, había sido considerado como pernicioso y reprobable (Hume, 2015: 117–118).

Para demostrar que las épocas más refinadas son las más felices y virtuosas, Hume procede a considerar los efectos del refinamiento en la vida privada y en la vida pública. En primer lugar, analiza en qué sentido conduce a la felicidad individual, que según las nociones recibidas parecía consistir en “tres ingredientes: acción, placer e indolencia”⁶ (Hume, 2007: 21), siendo la acción y el placer también las causas del trabajo, de las que se había ocupado en el ensayo sobre el comercio. En segundo lugar, Hume conecta el desarrollo del comercio y la industria con el desarrollo del refinamiento intelectual y cultural general, tanto de las artes mecánicas como liberales, así como con un aumento general de la humanidad. En una serie de bellos pasajes captura el espíritu de la sociedad comercial que florecía trayendo consigo grandes promesas:

En los tiempos en los que florecen la industria y las artes, la gente se mantiene permanentemente ocupada y disfruta, como recompensa, de la propia ocupación, así como de los placeres que son el fruto de su trabajo. La mente cobra nuevo vigor, aumenta sus poderes y facultades (...) (Hume, 2011b: 254).

Otra de las ventajas de la laboriosidad y de los refinamientos en las artes mecánicas es que suelen producir algunos refinamientos en las artes liberales, sin que las unas puedan llevarse a la perfección sin ir acompañadas, en alguna medida, de las otras. (...) No podemos esperar razonablemente que se produzca una pieza de paño perfecta en un país que ignora la astronomía, o

⁶ Aclara que con indolencia se refiere al necesario reposo, ya que la naturaleza humana no puede soportar una actividad o placer ininterrumpidos. Sin embargo, advierte que si los intervalos de reposo se prolongan demasiado provocan un letargo que destruye todo disfrute.

donde se descuida la ética. El espíritu de la época afecta a todas las artes. Y las mentes, una vez que han despertado de su letargo y entrado en ebullición, vuelven su atención en todas direcciones y llevan mejoras a todas las artes y las ciencias. La ignorancia profunda queda totalmente desterrada y las personas gozan de los privilegios de las criaturas racionales: pensar tanto como actuar; cultivar los placeres de la mente así como los del cuerpo (Hume, 2011b: 255).

Cuanto más avanzan estas artes refinadas, más sociables se hacen las personas... De modo tal que, además de las mejoras que reciben del conocimiento de las artes liberales, no es posible que dejen de experimentar un aumento de su humanidad, gracias al hábito mismo de conversar con otros y de contribuir al mutuo placer y entretenimiento. Así, laboriosidad, conocimiento y humanidad van unidos formando una cadena indisoluble y, tanto la experiencia como la razón consideran que son peculiares de las edades más refinadas, tenidas comúnmente por las de mayor lujo (Hume, 2011b: 255).

Por último, Hume discute de qué manera el refinamiento también impacta positivamente en el Estado. En el ensayo sobre el comercio había explicado que, al sacar a los individuos de la indolencia, daba lugar a una reserva de trabajo que puede aplicarse al servicio público. En este ensayo va más allá de ese argumento, aduciendo: a) que las artes del gobierno no pueden alcanzar un cierto grado de perfección antes de que la razón humana se haya perfeccionado en el ejercicio de artes más vulgares como el comercio y la manufactura, y b) que el aumento del conocimiento y de la humanidad tienen un impacto positivo en la armonía política. Lejos de destruir la libertad política, como era común alegar señalando el caso de la antigua Roma, Hume argumenta que el progreso en las artes es favorable a la libertad y posee una tendencia natural a preservar un gobierno libre, si es que no a producirlo (Hume, 2007: 28).

Cuando se suaviza el temperamento de las personas y se mejora su conocimiento, aparece ese humanitarismo de la manera más clara todavía, y constituye la principal característica que distingue una época civilizada de los tiempos de barbarie e ignorancia (Hume, 2011b: 257).

La cámara de los comunes es la base de nuestra forma de gobierno popular, y todo el mundo reconoce que debía su principal influencia y la consideración de que goza al aumento del comercio, que puso ese equilibrio de la propiedad en las manos de los comunes. ¡Qué incoherente resulta acusar con tal violencia al refinamiento de las artes y presentarlo como la ruina de la libertad y del espíritu público! (Hume, 2011b: 260).

Dicho todo esto, Hume también señala que el lujo en un grado excesivo deja de ser beneficioso para el Estado y que puede convertirse en una cualidad pernicioso para la sociedad

política. Sin embargo, si bien ningún vicio en sí puede considerarse ventajoso, al no ser posible erradicar todos los vicios se debe preferir lo menos pernicioso para la sociedad. Si se destierra el lujo vicioso sin atender a la pereza y la indiferencia a los demás, sólo se reducirá la laboriosidad sin producir más generosidad en los hombres. Hume argumenta que incluso el lujo excesivo es preferible a la pereza y la ociosidad, que son más dañinas tanto para las personas como para el Estado. Cuando aquellas son la norma, prevalece un modo de vida inculto y sin disfrute.

IV. Peligros del desarrollo del comercio. Viabilidad moral, política, social

El progreso tanto económico como político era indudable en Europa y parecía que iba a expandirse gradualmente al resto del mundo. Hume, como hemos mostrado, no fue ajeno a ese optimismo, interpretando que el comercio y la prosperidad que engendraba promovían una sociedad más educada, civilizada y secular (Schabas y Wennerlind, 2020: xv). Autores diversos como Locke, Montesquieu, Hume, Smith y Ferguson esperaban que la nueva sociedad terminara con el barbarismo y la superstición de las sociedades premodernas (Boyd, 2008: 65). Pero incluso los más optimistas vieron con temor algunos de los peligros de la naciente sociedad comercial, como la exacerbación de la búsqueda del interés propio, y tomaron en serio la pregunta acerca de su viabilidad. Esto concitó un gran esfuerzo intelectual para mostrar no sólo que la sociedad no se convertiría en una guerra de todos contra todos, sino que la nueva forma de vida social abría perspectivas de progreso universal. Para Sakamoto (2008: 383), el mayor legado de la obra de Hume es su estudio de la viabilidad filosófica, moral y política de la sociedad moderna.

Tanto Hume como Smith advirtieron que el pleno despliegue del comercio era a la vez necesario y problemático como fundamento de la nueva sociedad. Para que la búsqueda del interés propio redundara en una mejora del interés general se debían cumplir una serie de condiciones. En el Libro III del *Tratado* Hume llamó la atención sobre el problema de la compatibilidad entre la búsqueda de la ganancia personal y el mantenimiento del orden social (Skinner, 2009: 388).

Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad (...) Es cierto que ninguna afección de la mente humana tiene fuerza suficiente y, a la vez, dirección adecuada para contrarrestar el deseo de ganancia (...) La benevolencia para con los extraños es demasiado débil para conseguir esto... (Hume, 2000: 717–718).

Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, aun cuando extiendan sus cuidados más allá de sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos (Hume, 2000: 769–770).

De aquí la importancia de las convenciones sobre las que está fundada la sociedad, como la justicia, condición necesaria para el orden social (Skinner, 2009: 389). Debido a que los individuos están gobernados en gran medida por su propio interés es necesario “hacer que la observancia de las leyes de la justicia sea nuestro interés más cercano, y su violación la más remota” (Hume, 2011a: 344, trad. propia). Esto no se puede lograr para todas las personas, pero sí se puede hacer “que la observancia de la justicia sea el interés inmediato de algunas personas particulares y su violación el interés más remoto” (Hume, 2011a: 344, trad. propia), estableciendo a unas pocas personas como magistrados civiles, ministros, gobernantes. Estas personas no tienen ningún interés, excepto remoto, en ningún acto de injusticia y tienen un interés inmediato en la ejecución de la justicia. No sólo están inducidas a observar esas reglas en su propia conducta, sino también a constreñir a otros a una regularidad similar, y hacer cumplir los dictados de la equidad en toda la sociedad.

Si todo hombre tuviera sagacidad suficiente para percibir en todo momento el fuerte interés que lo obliga al cumplimiento de la justicia y de la equidad, y si tuviera fuerza de espíritu suficiente para perseverar en una adhesión firme a un interés general y distante en oposición a los encantos del placer y la ventaja presentes, en ese caso jamás habría habido tal cosa como el gobierno o la sociedad política, sino que cada hombre, siguiendo su libertad natural, habría vivido en completa paz y armonía con todos los demás (...) el único fundamento del deber de lealtad [allegiance] es la ventaja que procura a la sociedad mediante la preservación de la paz y del orden entre los seres humanos (Hume, 2015: 152–153).

Por su parte, en el primer capítulo de *La riqueza de las naciones* (RN), en el cual Smith retrató las espectaculares consecuencias de la extensión del intercambio mercantil, el autor aclaró que ésta daba lugar a una “opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo” en una “sociedad bien gobernada”⁷. Para el lector desprevenido, que se aboca a la lectura de la RN sin haber traído *La teoría de los sentimientos morales* (TSM), esto puede pasar desapercibido o considerarse un detalle. En cambio, adquiere otro sentido si se tiene en cuenta

⁷ Con respecto a la división del trabajo, además de sus famosos elogios en los primeros capítulos del Libro I, Smith escribió en el Libro V que también tenía como consecuencia el embrutecimiento de la mente y el espíritu de la gran masa del pueblo, a menos que el Estado tomara medidas para evitarlo. “His dexterity at his own particular trade seems, in this manner, to be acquired at the expence of his intellectual, social, and martial virtues. But in every improved and civilized society this is the state into which the laboring poor, that is, the great body of the people, must necessarily fall, unless government takes some pains to prevent it” (Smith, 1981: 782).

lo expuesto por Smith en la *TSM* sobre la viabilidad moral de la nueva sociedad de comerciantes, integrada por individuos libres y extraños entre sí, sin lazos de afecto recíprocos.

Al igual que en el caso de Hume, la incursión de Smith en el terreno de la economía política formaba parte de sus investigaciones en el campo de la filosofía moral (Griswold, 1999; Haakonssen, 1981). Como Hutcheson, ambos autores trataron sus investigaciones sobre economía política como una parte integral de un proyecto ético y de jurisprudencia (Skinner, 2009: 385–386). En nuestra interpretación retrospectiva, la economía política de la Ilustración escocesa nació como parte de un esfuerzo más ambicioso por comprender qué mantenía unida a la nueva sociedad comercial. Para ello, tanto Hume como Smith procuraron desarrollar principios que explicaran la coherencia y armonía del sistema en su conjunto.

Desde los orígenes de la modernidad distintos autores buscaron explicar el comportamiento del hombre en la nueva sociedad que estaba naciendo. Las teorías morales de los autores de la Ilustración escocesa procuraron criticar aquellas teorías que suponían al hombre como un ser eminentemente egoísta, como las de Hobbes y Mandeville. Hutcheson, retomando a Shaftesbury, sostiene que la naturaleza humana está dotada de formas de afecto, amor a la humanidad y una tendencia a vivir en comunidad, y argumenta que el hombre nace con un sentido moral que le permite distinguir lo virtuoso de lo vicioso (Turco, 2003: 136–137).

Norman Kemp Smith sostuvo célebremente que es la moral la que constituye la génesis de la filosofía de Hume, en parte debido a la poderosa influencia de Hutcheson (Kemp Smith, 2005: 12–14). Al comienzo del Libro III del *Tratado*, Hume señala que “la moral es un asunto que nos interesa por encima de todos los demás. Así, creemos que cualquier decisión sobre este tema pone en juego la paz de la sociedad...” (Hume, 2011a: 293, trad. propia). Hume considera una cuestión primordial comprender el proceso por medio del cual el hombre distingue la virtud del vicio, es decir, las conductas dignas de aprobación de aquellas dignas de reprobación. En cuanto a la controversia suscitada entre filósofos acerca del fundamento general de la moral, si se deriva de la razón o del sentimiento, Hume rechaza a la razón como fuente de las distinciones morales *per se*. Sostiene, en cambio, que los hombres aprueban aquellas conductas que le resultan placenteras y reprueban aquellas que le resultan desagradables⁸ (Hume, 2011a: 302–303). Una vez establecido esto, resulta central a Hume desentrañar los motivos por los cuales las acciones producen satisfacción o desagrado⁹ (Hume, 2011a: 305–306). Es a este respecto que la simpatía

⁸ “...since vice and virtue are not discoverable merely by reason, or the comparison of ideas, it must be by means of some impression or sentiment they occasion, that we are able to mark the difference betwix them, (...) Here we cannot remain long in suspence, but must pronounce the impression arising from virtue, to be agreeable, and that proceeding from vice to be uneasy. (...) There is no spectacle so fair and beautiful as a noble and generous action; nor any which gives us more abhorrence than one that is cruel and treacherous” (Hume, 2011a: 302).

⁹ “Now since the distinguishing impressions, by which moral good or evil is known, are nothing but *particular* pains or pleasures; it follows, that in all enquires concerning these moral distinctions, it will be

Cazenave, A. (2023). David Hume, Adam Smith y su investigación sobre la viabilidad de la sociedad comercial. *Siglo Dieciocho*, 4, 53-72.

cobra centralidad en el sistema moral humeano: es el poderoso principio de la naturaleza humana que constituye la fuente principal de las distinciones morales (Hume, 2011a: 393–394)¹⁰.

Se aprueba la existencia de la justicia por la sola razón de su tendencia al bien común, pero hasta el mismo bien común nos sería indiferente si la simpatía no nos hiciera interesarnos por él. Lo mismo podemos pensar de todas las demás virtudes que tienden de modo análogo al bien común. Estas virtudes tienen que derivar su carácter meritorio de nuestra simpatía hacia quienes obtienen algún beneficio de ellas, de la misma manera que las virtudes tendentes al bien de quien las posee derivan su mérito de nuestra simpatía hacia esa persona (...) la felicidad de las personas ajenas nos afecta únicamente por simpatía. Luego será a este principio al que tendremos que atribuir el sentimiento de aprobación, que surge del examen de toda virtud útil a la sociedad o a la persona poseedora de dicha virtud (Hume, 2000: 874).

Por medio del mecanismo de simpatía los hombres participan de los sentimientos de los demás y pueden reflexionar acerca de la utilidad y el placer que la conducta virtuosa produce tanto en el actor como en las personas afectadas por esa conducta. Sin embargo, que la simpatía sea el fundamento de las distinciones morales plantea el problema de que los hombres simpatizan en mayor medida con quienes tienen lazos de afinidad y cercanía y, por ende, estarán más dispuestos a aprobar su conducta como virtuosa (Hume, 2011a: 314, 384). La conversación y la experiencia son las que permiten corregir los sentimientos y establecer reglas generales comunes sobre las conductas aprobables y reprobables, que no son eternas sino un producto social e histórico sujeto a transformación (Hume, 2011a: 384–385)¹¹.

Con un problema semejante se topa Smith, quien a nuestro entender desarrolla el concepto de simpatía de una manera más consecuente. En la *TSM*, Smith busca precisamente articular una explicación general, sistemática y laica, sobre el proceso de conformación de las

sufficient to show the principles, which make us feel a satisfaction or uneasiness from the survey of any character, in order to satisfy us why the character is laudable or blameable (Hume, 2011a: 303). “This (...) reduces us to the simple question, *why any action or sentiment upon the general view or survey, gives a certain satisfaction or uneasiness?* in order to show the origin of its rectitude or depravity...” (Hume, 2011a: 305–306).

¹⁰ En la segunda *Investigación*, dice sobre el principio de simpatía: “It is needless to push our researches so far as to ask, why we have humanity or a fellow-feeling with others. (...) No man is absolutely indifferent to the happiness and misery of others. The first has a natural tendency to give pleasure; the second, pain. This every one may find in himself” (Hume, 2006: 38).

¹¹ No abordamos aquí las diferencias entre los desarrollos de Hume sobre la moral expuestos en el *Tratado* y en la segunda *Investigación*. Desarrollar sistemáticamente la teoría moral de Hume trasciende el horizonte del presente artículo. En esta instancia nos interesa plantear algunas de las preguntas fundamentales con las que lidia el autor en el marco de dicho estudio para comprenderlas como parte de su investigación sobre la viabilidad de la sociedad comercial.

reglas y máximas que ordenan la conducta social (Piqué, 2017: 123). Primeramente, mediante la exposición del concepto de simpatía como principio articulador del sistema de filosofía moral, que algunos autores interpretaron como la fuerza gravitacional de la cohesión social (Raphael, 1978: 88). Sin preámbulos, Smith comienza la *TSM* señalando que todo ser humano, por más egoísta que sea, posee una disposición natural a interesarse por la suerte de los demás. No sólo es capaz de ponerse en el lugar del otro por medio de la imaginación y acompañarlo en el sentimiento¹², sino que busca y desea simpatizar en calidad de espectador y que otros simpaticen con él en calidad de actor.

La simpatía se convierte así en una guía para juzgar la conducta propia y ajena, ya que la aprobación o desaprobación de la conducta del actor resulta de la simpatía que genera o no esa conducta en el espectador¹³. Actores y espectadores moderan sus pasiones para simpatizar y obtener simpatía, colocándose en el lugar de un “espectador imparcial”. Por medio de este proceso, los sentimientos devienen morales, modelados y moderados en una cultura social específica (Rodríguez Braun, 2013: 13). Así, en una “sociedad pequeña”, en la cual los individuos tienen lazos de proximidad que permiten una simpatía natural e identificación común, los individuos alcanzan un conocimiento práctico de las normas y conductas sociales correctas e incorrectas^{14 15}. Pero Smith reconoce y pone de manifiesto el alcance limitado del concepto de simpatía en la nueva “sociedad de extraños”¹⁶. La sociedad comercial, amalgama de culturas particulares que el comercio había reunido por primera vez, traía el desafío de comprender una sociedad universal en la cual el principio de simpatía e identificación común dejaba de tener vigencia como principio general, y, en cambio, su alcance se circunscribe a ámbitos sociales reducidos, particulares (Cazenave y Levín, 2021: 57; Piqué, 2017: 131).

¹² “By the imagination we place ourselves in his situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them” (Smith, 1982: 9).

¹³ “We either approve or disapprove of the conduct of another man according as we feel that, when we bring his case home to ourselves, we either can or cannot entirely sympathize with the sentiments and motives which directed it. And, in the same manner, we either approve or disapprove of our own conduct, according as we feel that, when we place ourselves in the situation of another man, and view it, as it were, with his eyes and from his station, we either can or cannot entirely enter into and sympathize with the sentiments and motives which influence it” (Smith, 1982: 109–110).

¹⁴ “Our continual observations upon the conduct of others, insensibly lead us to form to ourselves certain general rules concerning what is fit and proper either to be done or to be avoided” (Smith, 1982: 159).

¹⁵ Estas reglas generales de la conducta no son impuestas por el legislador, sino que son el resultado de la interacción social. Los individuos las siguen no por puro interés, sino porque cada miembro de la sociedad las incorpora como parte de sí mismo (Hurtado Prieto, 2004: 18).

¹⁶ “Men, though naturally sympathetic, feel so little for another, which whom they have no particular connexion, in comparison of what they feel for themselves; the misery of one, who is merely their fellow-creature, is of so little importance to them in comparison even of a small conveniency of their own” (Smith, 1982: 86).

La exposición del concepto de simpatía, fuente de cohesión en culturas locales y de graves tensiones en la nueva sociedad comercial, puede comprenderse como una de las razones que lleva a Smith a incursionar en el campo de la jurisprudencia, en el que se inscribió su economía política (Cazenave y Levín, 2021: 58; Piqué, 2017: 165). Una de las claves del sostenimiento de una sociedad en la cual los individuos conviven pacíficamente a partir del intercambio de “buenos oficios”, sin amor o afecto mutuo, es la prevalencia de la justicia¹⁷ (Piqué, 2017: 133). Si esto no ocurriera, “la destrucción de la sociedad sería completa”¹⁸. La economía política tenía la misión de guiar a los gobernantes y legisladores en la consecución de un sistema de jurisprudencia que resguardara a la sociedad de los posibles males que podían devenir del desarrollo capitalista. La teoría de la jurisprudencia tenía el propósito de dilucidar “los principios generales de la legislación y el gobierno”, las “reglas naturales de la justicia”, que “debían constituir los fundamentos de las leyes de todas las naciones” (Smith, 1982: 341–342, trad. propia). En la famosa Advertencia a la sexta y última edición de la *TMS*, de 1790, Smith indica que con la publicación de la *RN* había cumplido en parte con sus objetivos, pero que aún quedaba pendiente una teoría de la jurisprudencia, un proyecto largamente acariciado (Smith, 1982: 3) que no podría completar.

Comprender el proyecto filosófico de Smith y la génesis de la economía política smithiana nos ayuda a comprender mejor la obra de Hume y su propio estudio sobre la naturaleza y viabilidad de la nueva sociedad comercial. Pueden interpretarse los desarrollos en el campo de la economía política tanto de Hume como de Smith como el descubrimiento de un campo necesario para sus investigaciones sobre los principios de la naturaleza humana que pudieran brindar fundamento a la cohesión de una sociedad que aspiraba a una convivencia universal civilizada. El estudio del “comercio” se convertía en un capítulo ineludible de una sociedad históricamente novedosa, apodada por estos dos autores como “sociedad civil” o “sociedad comercial”. Incluso, la filosofía encontró inspiración en la ciencia que erigió a la sociedad civil como su objeto (Levín, 1999: 16). ¿Acaso ese estudio no sería condición *sine qua non* para comprender las posibilidades de una sociedad libre de toda tutela “social”, “política” y “económica”?

¹⁷ “Society may subsist among different men, as among different merchants, from a sense of its utility, without any mutual love or affection; and though no man in it should owe any obligation, or be bound in gratitude to any other, it may still be upheld by a mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation” (Smith, 1982: 86).

¹⁸ “Society may subsist, though not in the most comfortable state, without beneficence; but the prevalence of injustice must utterly destroy it” (...) (Benevolence) is the ornament which embellishes, not the foundation which supports the building (...) Justice, on the contrary, is the main pillar that upholds the whole edifice. If it is removed, the great, the immense fabric of human society (...) must in a moment crumble into atoms” (Smith, 1982: 86).

V. Conclusiones y perspectivas

Hemos presentado a modo de tesis interpretativa un problema que interpretamos conecta los escritos económicos de Hume y de Smith con sus proyectos filosóficos: la pregunta sobre la viabilidad histórica de la naciente sociedad comercial. Ambos autores ven con gran entusiasmo los efectos beneficiosos que tenía el desarrollo del comercio, no sólo económicos sino para el florecimiento de la condición humana: un aumento de la libertad y de la civilidad y el desarrollo de las artes y de las ciencias. Sin embargo, también son conscientes de los enormes desafíos y peligros que suponía la novedosa sociedad mercantil. ¿Qué mantiene unida a una sociedad de hombres libres e impide que se desmembre? ¿Qué garantiza la coherencia y armonía de una sociedad que aspira a liberarse de toda tutela? Esta pregunta es abordada por los autores desde distintos ángulos a lo largo de sus obras. En el plano de la teoría moral, buscan explicar el mecanismo de conformación de reglas generales de la conducta que permiten una convivencia pacífica y que los individuos obedecen no por imposición de una autoridad externa sino por su propia necesidad. En la esfera económica, procuran desentrañar las leyes que resultan de la interacción social de hombres libres que procuran su sustento a través del intercambio mercantil, comportándose exclusivamente en función de su propio interés. Los autores buscan comprender las transformaciones en las costumbres y modos de comportamiento que caracterizan a la históricamente novedosa sociedad de comerciantes. El mundo económico es para los autores parte del ámbito de la política: su armonía depende de la capacidad del legislador de conocer las leyes económicas, que escapan a su voluntad, y de gobernar en función de ellas, con arreglo a los principios de la naturaleza humana. Por último, una sociedad que erige como bandera la autonomía intelectual, moral y política a partir de la conjugación de la ciencia y de la filosofía no puede eludir el problema de la naturaleza, estructura y alcance de estas dos creaciones y de su capacidad de componer una síntesis de todo el conocimiento relevante: un cuerpo de conocimiento coherente y abarcativo de la totalidad de la experiencia humana.

Podemos argumentar que el carácter inconcluso de los proyectos filosóficos de Hume y de Smith expresa el carácter inconcluso de un proyecto político y jurídico civilizatorio de toda una época. Hoy comprobamos que la civilización que proyectaban Hume, Smith y otros filósofos del siglo XVIII, como Kant, no se concretó. Por el contrario, el capitalismo lejos estuvo de realizar las promesas modernas. Con el devenir del capitalismo industrial las preguntas que se hicieron los filósofos ilustrados fueron paulatinamente abandonadas hasta desaparecer casi por completo. Hoy la apariencia de libertad, de igualdad, de fraternidad, de democracia y de progreso social se disipa rápidamente. Pero eso no significa que el proyecto filosófico de la Ilustración deje de tener vigencia. Por el contrario, es más urgente hoy que entonces comprender en qué radicó su fracaso y animarnos a confrontarnos con las preguntas que desvelaron a algunos de sus mayores

Cazenave, A. (2023). David Hume, Adam Smith y su investigación sobre la viabilidad de la sociedad comercial. *Siglo Dieciocho*, 4, 53-72.

exponentes. ¿Es viable la sociedad capitalista? ¿Es compatible con las promesas que instaló, con los principios civilizatorios que se resumen en las promesas de la Revolución Francesa? ¿Es compatible la civilización democrática con el capitalismo?

Bibliografía

- Berry, C. J. (2017). Hume on Commerce, Society, and Ethics. En *Wealth, Commerce, and Philosophy: Foundational Thinkers and Business Ethics* (pp. 221–240). University of Chicago Press.
- Boyd, R. (2008). Manners and morals: David Hume on civility, commerce, and the social construction of difference. En *David Hume's political economy* (pp. 65–85). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Cazenave, A., & Levín, P. E. (2021). Adam Smith: El capitalismo y su frustrado proyecto de civilización. *Cultura Económica*, 39(101), 50–66.
- Cremaschi, S. (2009). Newtonian physics, experimental moral philosophy and the shaping of political economy. En *Open economics: Economics in relation to other disciplines* (pp. 73–94). Routledge.
- Griswold, C. L. (1999). *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge University Press.
- Haakonssen, K. (1981). *The science of a legislator: The natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge University Press.
- Hirschman, A. O. (1977). *The passions and the interests: Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton University Press.
- Hume, D. ([1739-40]2011a). *A treatise of human nature: A critical edition* (D. F. Norton & M. J. Norton, Eds.). Oxford University press.
- Hume, D. ([1739-40]2000). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Folio.
- Hume, D. ([1741-1777]1987a). *Essays, moral, political, and literary* (E. F. Miller, Ed.; Rev. ed). LibertyClassics.
- Hume, D. ([1741-1777]2011b). *Ensayos morales, políticos y literarios* (E. F. Miller, Ed.; C. M. Ramírez, Trad.). Trotta; Liberty Fund.
- Hume, D. ([1751]2006). *An enquiry concerning the principles of morals: A critical edition* (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford University Press.
- Hume, D. ([1751]2015). *Investigación sobre los principios de la moral* (M. Mendoza Hurtado, Trad.). Universidad Nacional de Quilmes.
- Hume, D. ([1752-1758]2007). *Writings on economics* (E. Rotwein, Ed.). Transaction Publishers.



- Hurtado Prieto, J. (2004). Bernard Mandeville's heir: Adam Smith or Jean Jacques Rousseau on the possibility of economic analysis. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 11(1), 1–31.
- Hutchison, T. W. (1997). *Before Adam Smith: The emergence of political economy, 1662-1776*. Blackwell.
- Kemp Smith, N. (2005). *The philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines*. Palgrave Macmillan.
- Levín, P. (1999). La Economía Política en el ocaso de su objeto. *Enoikos, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires*, 15.
- Levín, P., Piqué, M. del P., & Cazenave, A. (2018). Ensayo sobre el posible aporte de la economía política a la filosofía de la aspiración. *RInERS- Revista de Investigación en Economía y Responsabilidad Social*, 1(2).
- Miller, E. F. (1987). Foreword. En *Essays, moral, political, and literary* (Rev. ed, pp. xi–xviii). LibertyClassics.
- Norton, D. F. (2011). Historical Account of A Treatise of Human Nature from its beginnings to the Time of Hume's Death. En *A treatise of human nature*. Clarendon Press.
- Paganelli, M. P., y Schumacher, R. (2019). Do not take peace for granted: Adam Smith's warning on the relation between commerce and war. *Cambridge Journal of Economics*, 43(3), 785–797.
- Piqué, P. (2017). *La obra de Adam Smith en el estudio y en la enseñanza de la historia del pensamiento económico* [PhD Thesis]. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Económicas.
- Pocock, J. G. A. (1985). *Virtue, commerce, and history: Essays on political thought and history, chiefly in the eighteenth century*. Cambridge University Press.
- Raphael, D. D. (1978). Adam Smith: Philosophy, science, and social science. *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 12, 77–93.
- Rodríguez Braun, C. (2013). Estudio preliminar. En *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial.
- Rotwein, E. (2007). Introduction. En *Writings in economics*. Transaction Publishers.
- Sakamoto, T. (2008). Hume's Economic Theory. En *A companion to Hume* (pp. 373–387). Blackwell Pub.
- Sakamoto, T. (2014). Hume's philosophical economics. En *The Oxford Handbook of Hume* (pp. 569–588). Oxford University Press.
- Schabas, M. (2005). *The natural origins of economics*. University of Chicago Press.
- Schabas, M., & Wennerlind, C. (2020). *A philosopher's economist: Hume and the rise of capitalism*. University of Chicago Press.
- Simpon Ross, I. (2008). The Emergence of David Hume as a Political Economist: A Biographical Sketch. En *David Hume's political economy* (pp. 31–48). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Skinner, A. S. (2009). Hume's Principles of Political Economy. En *The Cambridge Companion to Hume* (2nd ed, pp. 381–413). Cambridge University Press.

Cazenave, A. (2023). David Hume, Adam Smith y su investigación sobre la viabilidad de la sociedad comercial. *Siglo Dieciocho*, 4, 53-72.

Smith, A. ([1759]1982). *The theory of moral sentiments* (D. D. Raphael & A. L. Macfie, Eds.). Liberty Classics.

Smith, A. ([1776]1981). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (R. H. Campbell & A. S. Skinner, Eds.). Liberty Classics.

Smith, A. ([1776]2004). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. (E. Cannan, Ed.; G. Franco, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Turco, L. (2003). Moral sense and the foundations of morals. *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, 136–156.

Wennerlind, C. C. (2006). David Hume as a Political Economist. En *The History of Scottish Economic Thought* (pp. 46–70). Routledge.

CV de la autora

Doctora de la Universidad de Buenos Aires. Área Ciencias Económicas, subárea Economía. Título de la tesis: *Raíces filosóficas de la economía política. El aporte de David Hume*, calificada con sobresaliente y nominada al Premio Facultad 2022. Miembros del jurado: Dres. Luis Perdices de Blas, José M. Menudo y Eduardo Scarano. Directores: Dr. Pablo Levín (2017-2021) y Dra. Pilar Piqué. Realizó el Doctorado con una beca doctoral CONICET. Es auxiliar docente de la Escuela de Posgrado de la Universidad de la Matanza y de Historia del Pensamiento Económico de la UBA desde el año 2012. Ha publicado variados artículos en revistas científicas y participado en diversos congresos científicos. Entre otros, ha publicado los artículos “Adam Smith: el capitalismo y su frustrado proyecto de civilización” (Revista *Cultura Económica*, 2021, en coautoría con Pablo Levín), “Reason and experience in David Hume’s specie-flow mechanism” (Revista *Enfoques*, 2020), “El Heterónomon: prolegómenos de un concepto integrador” (Revista *RInERs*, 2020, en coautoría con Pablo Levín), “El concepto de causalidad en la obra filosófica y en la obra económica de David Hume” (*Mutatis Mutandi: Revista internacional de filosofía*, 2019), “Ensayo sobre el posible aporte de la economía política a la filosofía de la aspiración” (Revista *RInERs*, 2018). Ha integrado y ha codirigido proyectos de investigación en el área de historia del pensamiento económico y ha dirigido a tesis y becarios de grado.



LAS OBRAS DE PLATÓN Y DE ADAM SMITH EN LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DEL CONCEPTO FILOSÓFICO DE BUEN ORDEN POLÍTICO^{1*}

THE WORKS OF PLATO AND ADAM SMITH IN THE PERSPECTIVE OF THE HISTORY OF THE PHILOSOPHICAL CONCEPT OF GOOD POLITICAL ORDER

Pilar Piqué

Instituto Interdisciplinario de Economía Política de Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ORCID 0000-0002-5812-3535

pilarpique@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone reconstruir dos instancias cruciales del desarrollo histórico y conceptual del concepto filosófico de buen orden político: a) el nacimiento de ese concepto en la Grecia antigua; b) la intuición, en el marco del proyecto filosófico de la Ilustración del XVIII, de que tal concepto requería para su desarrollo del auxilio de una ciencia nueva e históricamente específica: la economía política.

Para el primer momento, se recrearán las tesis centrales de *La República* y se argumentará que, muy embrionariamente, la filosofía despuntó en este momento como una actividad dirigida a compaginar la totalidad de la cultura y a ponerla al servicio de la aspiración al buen orden político (de la polis),

Para el segundo momento, se revisitará la obra de Adam Smith atendiendo a su embrionaria incursión en el terreno de la economía política, arguyendo que, en el proyecto del autor, esta despuntó como una ciencia con potencial de contribuir a la actualización de la imagen aspiracional de buen orden político y, con él, de la filosofía misma.

Palabras clave: Adam Smith, Platón, Buen Orden Político, Economía Política, Filosofía.

Abstract

This paper sets out to reconstruct two crucial instances in the historical and conceptual development of the philosophical concept of good political order: a) the birth of this concept in ancient Greece; b) the intuition, within the framework of the philosophical project of the 18th century Enlightenment, that such a concept required for its development the help of a new and historically specific science: political economy.

For the first moment, the central theses of *The Republic* will be recreated, and it will be argued that, very embryonically, philosophy emerged at this time as an activity aimed at bringing together the totality of culture and placing it at the service of the aspiration for a good political order (of the polis),

For the second moment, the work of Adam Smith will be revisited in the light of his embryonic incursion into the field of political economy, arguing that, in the author's project, this emerged as a science with the potential to contribute to the actualization of the aspirational image of good political order and, with it, of philosophy itself.

Keywords: Adam Smith, Plato, Good Political Order, Political Economy, Philosophy.

^{1*} Recibido el 12/12/2022. Aprobado el 13/02/2023. Publicado el 31/07/2023.

Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.

I. Introducción

A lo largo de la historia reciente de la literatura especializada sobre la obra de Adam Smith, un destacado número de estudios posó la atención sobre las continuidades y los contrapuntos entre algunos de los principales conceptos filosóficos desarrollados por el autor y aquellos expuestos por filósofos del mundo antiguo. Dentro de ese subgrupo, la atención estuvo centrada eminentemente y en primer lugar en las conexiones entre los distintos capítulos de la “ética de la virtud” smithiana y la de los filósofos de la doctrina estoica (Waszek, 1984; Jones, 2010; Fitzgibbons, 1995). Por debajo de los estoicos, el filósofo del mundo antiguo más referenciado en este grupo de trabajos fue Aristóteles (Hanley, 2006; Hurtado, 2018, Calkins y Werhane, 1998). Las conexiones del proyecto intelectual de Adam Smith con el de Platón, por su parte y en cambio, quedaron relegadas a un segundo plano (salvo excepciones, vgr. Griswold, 1999), o eventualmente no fueron tratadas de conjunto sino abordadas a través de la reconstrucción de aspectos parciales y comunes de sus obras, como por ejemplo de sus nociones respectivas de división del trabajo (Vivenza, 2001; Foley, 1974).

A juzgar por las referencias explícitas sobre Platón que realizara Smith en sus obras (especialmente, en las publicadas por él en vida), el relego antedicho no pareciera ser injustificado. Pues dichas alusiones directas fueron contadas y accesorias a los argumentos en los que el autor las iba intercalando. En efecto, los únicos pasajes en los que Smith se aproximó a una exposición de un conjunto de conceptos platónicos con algún grado de sistematicidad se ubicaron en la parte séptima y última de *La teoría de los sentimientos morales* (Smith, 1997a). En dicha parte Smith se propuso recapitular los principales sistemas de filosofía moral desarrollados hasta la publicación de su propia obra y demostrar que todos ellos captaron aspectos de su propio sistema, aunque no lograron la generalidad por él alcanzada. En la primera sección de esa parte, Smith, remitiéndose a los fragmentos de *La república* dirigidos a dilucidar la unidad de las distintas partes del alma, se propuso presentar en tan solo unas pocas páginas el sistema de Platón, calificándolo como uno que explicaba que la virtud consistía en la perfecta corrección de la conducta y que ésta coincidía con el concepto de justicia (véase Smith, 1997a: 479-484). La presentación realizada por Smith, sin embargo, fue demasiado escueta, por lo que, solo basándose en ella, se dificulta extraer contundentes conclusiones sobre la asimilación por parte del autor del legado filosófico del pensador griego.

Parecería entonces una empresa vana o insuficientemente desafiante embarcarse en un trabajo sobre la unidad y la diferencia en el desarrollo de grandes problemas filosóficos por parte



de Platón y de Adam Smith que esté basada exclusivamente en las referencias directas realizadas por el autor escocés. Pero la perspectiva cambia si el propósito del trabajo no se centra unilateralmente en desentrañar alusiones directas sino principalmente en ubicar los proyectos intelectuales de Platón y de Adam Smith en una historia que solo puede ser reconstruida con una ventaja retrospectiva inasequible para estos dos autores: la historia de los sucesivos intentos de la filosofía por convertir al buen orden político en el objeto de su principal aspiración y en el fin y la guía sobre la cual se estructura y a la cual se dirige toda la labor filosófica². Dicha historia (reconstruida con ventaja retrospectiva) tiene un carácter intermitente, es decir, se compone de esfuerzos no necesariamente continuos ni contiguos en el tiempo, que se desarrollaron en períodos de profundos cambios históricos, en los cuales la filosofía se vio urgida e impulsada a superar el horizonte conceptual hasta entonces alcanzado y transformarlo, con ello transformándose a sí misma.

El presente trabajo se propone entonces, a la luz de esa reconstrucción retrospectiva propuesta y en marcha, volver sobre las obras de Platón y de Adam Smith (especialmente, de *La república* y de *La riqueza de las naciones*), reinterpretándolas como exponentes estelares de tales esfuerzos inconclusos en dos épocas claves de la historia de la filosofía: las convencionalmente denominadas filosofía antigua y filosofía moderna, respectivamente. Así, se procurará demostrar en qué sentido puede comprenderse: a) a *La república* como la obra que contiene el primer intento en la historia de la filosofía de ubicar en el centro y fin de su indagación a la pregunta acerca de cómo la sociedad debería ser reformada, de modo tal que cada uno de sus integrantes pudieran lograr lo mejor de sí; b) a *La riqueza de las naciones*, como la obra que contiene el intento filosófico dieciochesco más decidido -y a la vez frustrado- de hallar en el desarrollo de la economía política pistas para prefigurar los fundamentos de un sistema de legislación en el que se proyectara y asentara una “sociedad bien gobernada”.

El trabajo se estructura en tres partes. En la primera parte, se realiza una breve reconstrucción de los pasos que fueron dados por los “filósofos presocráticos” y por Sócrates en el proceso histórico de gestación de la filosofía, para de ese modo reconstruir la novedad intelectual que significó *La república* en tal historia. En lugar de centrarse en destilar y discutir los contornos de la imagen aspiracional de buen orden político ofrecida en esa obra -indudablemente insatisfactoria para los tiempos presentes-, el trabajo apuesta a recapitular en qué sentido y de qué manera se yergue allí el primer intento por convertir a la aspiración al buen orden político en el objetivo principal y organizador de la indagación filosófica.

² La presente reconstrucción parte de los resultados alcanzados en la investigación plasmada en Levin *et al.* (2018). Los posibles errores son responsabilidad de quien escribe el presente artículo.

Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.

En la segunda parte, se realiza una breve introducción al proyecto filosófico de la ilustración, atendiendo al marco histórico en el que se desarrolló y el nuevo rumbo que quiso imprimirle a la actividad filosófica, para de ese modo reconstruir la novedad que en tal proyecto introdujo Adam Smith en *La riqueza de las naciones*. Con ello se apuesta a poner de relieve una tensión conceptual a la que se enfrentó el autor en su incursión en la economía política: se argumentará que Smith desembarcó en esa entonces novedosa ciencia en el marco de su proyecto de desarrollar una teoría de la jurisprudencia necesaria para prefigurar una idea aspiracional del buen gobierno; pero que, sin embargo, o acaso paradójicamente, su economía política no tuvo por objeto directo al “buen ciudadano” ni al “buen orden político” sino a la sociedad comercial y a su unidad elemental -el individuo que satisface su propio interés-. Así abriría, aunque dejaría inconclusa, una nueva dimensión de la indagación sobre la compatibilidad entre el desarrollo de la sociedad comercial y la prosecución del buen gobierno.

Por último, se sintetizan las reflexiones finales del trabajo y futuras líneas de investigación para profundizar en los resultados alcanzados.

II. *La república* de Platón: Prefiguración de la aspiración filosófica a la perfección del orden político

La república de Platón es una obra que ha inspirado a los principales autores de la historia del pensamiento científico y filosófico, con mayor y menor hondura, desde su fecha de publicación hace más de dos mil trescientos años hasta el día de hoy, y sin dudas es factible que continúe siendo fuente viva de inspiración mientras permanezca vigente en términos conceptuales e históricos la necesidad de filosofía.

La presente sección de este artículo no pretende ni está en condiciones de recapitular la densa y compleja historia de la recepción de esta obra que, como señalaron algunos autores, se ha ido progresivamente convirtiendo en una subdisciplina académica relevante y valiosa en sí misma (Blackburn, 2007)³. La mira está puesta en poder presentar sintéticamente en qué sentido

³ De ese vasto y valioso conjunto de intérpretes de *La república*, el artículo hallará especial inspiración en los trabajos de un conjunto de filósofos e historiadores de la filosofía de las primeras décadas del siglo XX, como Francis M. Cornford (1966), Werner Jaeger (2001) y Ernst Cassirer (1946). Estos autores trabajaron sobre esta obra en una época de profundas transformaciones en la sociedad capitalista, que supusieron el fin de “civilización liberal” proyectada a lo largo de los siglos XVIII y XIX y que sumieron a la filosofía en una intensa fragmentación y a las autoproclamadas instituciones políticas democráticas en una aguda crisis (Skidelsky, 2011). Ese cuadro instaba a estos autores a reflexionar sobre el destino de la



La república significó el primer intento histórico de la filosofía de convertir al buen orden político en el objeto de su principal aspiración, en el fin capaz de estructurar y dar sentido de conjunto a la totalidad de la indagación filosófica.

Reconocerlo como primer intento histórico exige determinar las sucesivas metamorfosis del objeto que apuntó a constituir la filosofía en sus primeros pasos dados en la Grecia Antigua tanto por los que luego serían reconocidos como filósofos “presocráticos” como por Sócrates, respectivamente, y la novedad que significó *La república* en relación con estos. Especialmente inspirado en las interpretaciones de Cornford (1966), Cassirer (1946) y Levin *et al.* (2018), el trabajo reconoce en el linaje presocráticos-Sócrates-Platón una secuencia de tres grandes aspiraciones que apuntaron a estructurar la labor filosófica en su fase iniciática: la aspiración al conocimiento unificado y universal de la naturaleza (prefigurada por los filósofos “presocráticos”), la aspiración a la perfección espiritual del individuo de la polis (bosquejada por Sócrates) y la aspiración a la perfección del orden político (delineada por Platón).

Se torna necesario introducir aquí dos aclaraciones. En primer lugar, habida cuenta del carácter embrionario de los pensamientos de estos personajes, los cuales no tomaron cuerpo en tratados con un cariz semejante a los compuestos por los filósofos modernos, sino eminentemente en relatos de fuentes secundarias (para el caso de los filósofos presocráticos y de Sócrates) y en escritos bajo la forma de diálogos (en el caso de Platón)⁴, se interpreta que solo es posible destilar los objetos de sus respectivas aspiraciones con mayor claridad y determinación de manera retrospectiva. En segundo lugar, no se interpreta tal secuencia como unilateralmente progresiva, es decir, como una en la que un objeto supera y contiene al anterior, sino como una que contiene continuidades y discontinuidades conceptuales.

¿En qué consistieron, sintéticamente, las tres grandes aspiraciones prefiguradas respectivamente por los presocráticos, Sócrates y Platón y, especialmente, cómo se conectaron entre sí? ¿En qué sentido la empresa filosófica de los presocráticos impactó en Sócrates y lo condujo a transformar el principal objeto de la aspiración filosófica? ¿Qué motivos pueden

civilización moderna y de su filosofía, tornando a la obra de Platón en un capítulo necesario de tal reflexión (Strauss, 1988).

⁴ El hecho de que una de las fuentes secundarias por la que se diera a conocer el pensamiento de Sócrates, amén de los escritos de Jenofonte y Aristóteles, fueran los propios escritos de Platón -que lo tenían como protagonista de la mayor parte de sus diálogos- derivó en un análisis exhaustivo de las fuentes bibliográficas e históricas a lo largo de siglos dirigido a profundizar en la comprensión respecto a dónde termina el pensamiento del maestro y dónde comienza el pensamiento del discípulo. Actualmente existe consenso respecto a la determinación de tres etapas del pensamiento platónico. La primera de tales etapas (llamada “de juventud”) coincidiría con la fase en la que este autor se consideraba discípulo de Sócrates y no creador de un pensamiento que trascendiera al de su maestro. El proceso de constitución de un pensamiento que fuera más allá del horizonte socrático se iniciaría con la segunda etapa, llamada “de madurez”, en la que se inscribiría la preparación y publicación de *La república* (Bloom, 2016; Nettleship, 1951; Burnett, 1928).

Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.

esgrimirse para interpretar que en *La República* de Platón se delinearon los contornos de una aspiración no contenida ni en los presocráticos ni en Sócrates?

La aspiración perseguida por los filósofos presocráticos fue fruto de un largo proceso de gestación signado por sus sucesivos intentos por desprender del dominio de lo sagrado a un campo de la experiencia humana que empezaría a reconocerse con el nombre de naturaleza. Liberarla del yugo de lo sagrado significaba para estos autores tornarla inteligible, y lograr tal anhelo suponía para ellos develar por medio de la razón los principios últimos que la gobernaban como un todo. Tales principios últimos no remitían a seres antropomórficos ni a ningún pasado mítico inmemorial: eran entes substanciales eternos e inmutables que permanecían más allá del caudal transitorio de acontecimientos naturales.

No habrá ocasión aquí para profundizar en la novedad que significó el horizonte abierto por los presocráticos en la historia del pensamiento humano y en la historia humana en general. Pero sí para reflexionar sobre el impacto que estos pensadores ejercieron en Sócrates y en el nuevo rumbo que este personaje le imprimió a la actividad filosófica. Porque al entusiasmo que le provocaron al joven Sócrates los respectivos afanes de sus predecesores por descubrir los primeros principios estructurantes del mundo de la naturaleza y reunirlos en distintos sistemas filosóficos le siguió una aguda desilusión. Según Sócrates, tales sistemas, amén de contradecirse entre sí (pues ofrecían distintas respuestas acerca de cuáles eran esos principios), no le servían para descubrir el principal fin por el que valía la pena vivir, aquel sin el cual todo el resto de los fines humanos carecerían de sentido: la perfección del alma humana (véase Platón, 1988, específicamente el diálogo titulado “Fedón”).

Desentrañar la naturaleza de la perfección del alma y los medios para alcanzarla requería de un conocimiento diferente al ofrecido por sus antecesores y, por tanto, suponía una transformación del concepto de filosofía vigente hasta entonces. La filosofía se ponía en acto cuando el individuo, en lugar de reflexionar sobre el “mundo exterior”, apostaba a conocerse a sí mismo, discerniendo el bien del mal y obrando necesariamente conforme al primero de los dos: de allí el afamado lema “la virtud es conocimiento”. Así, la filosofía despuntaba como la actividad orientada a concebir la mayor aspiración humana y a obrar en consecuencia para lograrla.

Se ha comentado ya en una nota al pie anterior las profusas discusiones entre los estudiosos de la filosofía de la Grecia Clásica acerca de en qué tramo de su desarrollo intelectual Platón superó el horizonte de pensamiento de Sócrates. El presente trabajo pretende adentrarse



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

en ese problema exponiendo cómo, en su obra *La República*, Platón partió del nuevo rumbo que Sócrates le había impreso a la filosofía hasta alcanzar resultados que no había sido abordados por su maestro: allí, la perfección espiritual cesó de ser la principal aspiración filosófica, no porque dejaba de ser relevante, sino porque quedaba subordinada a una aspiración filosófica mayor, la aspiración al buen orden político. La filosofía tomó aquí como su principal aspiración filosófica el concebir cómo la sociedad debería ser reformada para alcanzar tal buen orden político: sin la conquista de ese orden, los individuos que aspirasen a la plena perfección de su alma y a su conversión en buenos ciudadanos se verían conducidos a un destino trágico. El final fatal de Sócrates -un buen ciudadano cumpliendo las leyes de un estado mal gobernado- fue probablemente para Platón la muestra más vívidamente descarnada de esa premisa filosófica (Cornford, 1994).

Platón eligió justamente a su entrañable maestro como protagonista de la obra donde más decididamente logró perfilar ese nuevo horizonte de la filosofía, *La república*, aun cuando la compuso a mediados de la década del 370 a. C. (véase Farré, 2017), casi dos décadas y media después de que este falleciera bebiendo cicuta⁵. En el diálogo, Sócrates apuesta a desarrollar una estrategia novedosa para abordar la pregunta acerca de la naturaleza de la justicia: seguir un procedimiento análogo al de las personas que no gozan de buena vista y que, al observar que las mismas letras que se encuentran escritas en una superficie pequeña se hallan también impresas en grandes caracteres en otra superficie más amplia, deciden leerlas primero en los caracteres más grandes y luego compararlas con las de caracteres más pequeños para comprobar si son o no las mismas. La naturaleza de la justicia en la ciudad se halla en caracteres más grandes y fáciles de discernir: comprendiéndolos, arguye Sócrates, podrá discernirse en qué sentido esos caracteres se hallan en letras más pequeñas en el individuo (Platón, 2017: 188-189).

La estrategia ensayada por Sócrates en el diálogo no se completa ahí. Pues desentrañar la naturaleza de la justicia en la ciudad no significa analizar la condición justa o injusta de una ciudad existente: el camino a seguir es proyectar un modelo de ciudad perfectamente justa (donde impere el buen orden político) y que tal modelo se erija en el ideal aspiracional y en la referencia para medir los defectos de la ciudad existente⁶. En un tramo del diálogo, Sócrates lo expresa con las siguientes palabras: "...ha sido para tener un modelo por lo que investigábamos qué era la justicia en sí misma y qué sería el hombre perfectamente justo, si llegara a existir, y también qué eran la

⁵ Platón no se incluyó a sí mismo como protagonista de tal diálogo. Acerca de la naturaleza e implicancias de la forma dialógica de sus escritos, vgr. Griswold (2002) para explorar las interpretaciones al respecto desarrolladas por grandes especialistas en la obra de Platón de las últimas décadas del siglo XX.

⁶ Lo propio proponía para el individuo: desentrañar el modelo de hombre perfectamente justo para erigirlo en un ideal aspiracional de la conducta individual y para determinar los defectos de los individuos existentes.

Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.

injusticia y el hombre completamente injusto, a fin de que observando al uno y al otro para darnos cuenta de su dicha o su desgracia, nos viésemos obligados a reconocer, en relación con nosotros mismos, que seremos más o menos dichosos según que nos parezcamos más al uno o al otro; pero nuestro designio no ha sido demostrar que tales modelos pudieran existir....¿Crees tú que un pintor es menos hábil si después de pintar el más hermoso modelo de hombre que pueda verse y de haber dado a cada uno de sus rasgos la mayor perfección no es capaz de demostrar que pueda existir un hombre semejante”. (Platón, 2017: 373-374).

El diálogo, afirma Sócrates, es la instancia de creación del modelo de ciudad buena. Este no pierde valor de no poder realizarse en la ciudad existente. Por medio de este modelo, arguye el filósofo, se puede determinar el menor cambio que se pueda introducir en dicha ciudad para que se asemeje a la ciudad ideal. Ese cambio consiste en lograr que los filósofos reinen la ciudad o que los reyes y soberanos sean verdadera y seriamente filósofos; en suma, que la autoridad política y la filosofía coincidan en el mismo sujeto (Platón, 2017: 375-376).

Según la interpretación que se sigue en el presente trabajo, en el objetivo de concebir ese modelo aspiracional de ciudad bien gobernada reside la clave para comprender la transformación del objeto de la aspiración de la filosofía y, con ella, de la filosofía misma que se abrió en la obra de Platón. Es decir, tal es la huella perdurable de Platón y la vara con la que en este trabajo se medirá la filosofía del XVIII y en especial el proyecto Adam Smith: la pregunta que se le hará en efecto a estas últimas es en qué medida contribuyeron o no a desarrollar más acabadamente -y de manera transformativamente actualizada- la aspiración filosófica iniciada por Platón.

Este abordaje se interesa en efecto por reflexionar sobre el significado de esa aspiración sin rechazar tal empresa por el disenso que se pudieran tener con las respuestas que Platón ofreciera al respecto del modelo de sociedad bien gobernada. Es decir, no se considera aquí que el proyecto filosófico de Platón sea “descartable” por el hecho de que se haya tornado históricamente inviable imaginar como referencia del buen gobierno a una sociedad (estructurada bajo la forma de una polis) en la que los filósofos -entendidos como un sector diferenciado del resto social- se convirtieran en reyes o los reyes en filósofos⁷. Tampoco porque, conforme fuera progresando la ciencia y la filosofía a lo largo del desarrollo histórico, se fuera volviendo cuestionable el mundo de las formas platónicas como ámbito e instancia en el que se develase el conocimiento de lo justo, lo bello y lo bueno en el que basarían su conducta los filósofos.

⁷ No solo se ha discutido la inviabilidad de esa referencia; también se ha llegado a acusarla de “totalitaria” (véase Royce Moore, 2012; Santas, 2010; Sheppard, 2009).



¿En qué sentido entonces el proyecto filosófico del siglo XVIII, y especialmente el de Adam Smith, contribuyeron al desarrollo de la aspiración filosófica al buen orden político? ¿Qué nueva dimensión le imprimió este autor, si lo hizo, a ese concepto, a partir de su incursión en la economía política?

III. Adam Smith: búsqueda en la economía política de fundamentos para proyectar y alcanzar el desiderátum de una sociedad bien gobernada

Rastrear continuidades y discontinuidades del panorama filosófico abierto en *La república* más de dos mil años hacia adelante entraña evidentemente enormes desafíos. Implica por lo pronto lidiar con una configuración cultural históricamente transformada y hallar, a pesar -y/o a partir- de sus diferencias, la necesidad que esta tuvo de filosofía y, especialmente, de crear por medio de ella un nuevo ideal de buen orden político que se convirtiera en la gran aspiración de la época y a partir del cual se organizara toda la labor filosófica.

Tal desafío exige formarse y expresar una imagen de conjunto de esa época de la historia -el siglo XVIII- y de su filosofía. Y esta tarea, como se señaló en la introducción, es necesariamente retrospectiva; se realiza con la “ventaja” -de la que carecieron inevitablemente sus protagonistas- de conocer el desenlace de su época y ubicarla en la perspectiva del desarrollo histórico y teórico ulterior.

Formarse una imagen de conjunto permite captar, en primer lugar, en qué sentido el proyecto intelectual de Adam Smith y, con él, su obra *La riqueza de las naciones*, fueron una parte inextricable de ese todo llamado proyecto filosófico de la Ilustración del siglo XVIII⁸. Pero asimismo permite determinar el rumbo específicamente distintivo que tomó el autor en relación con sus contemporáneos al desembocar en el terreno de la economía política en la búsqueda de fundamentos para el buen gobierno.

Visto en perspectiva histórica, el proyecto filosófico de la Ilustración se conformó en los límites de una fase de la historia que se estaba extinguiendo y de otra que estaba naciendo. Tal momento, conocido póstumamente como la transición del capitalismo comercial al capitalismo industrial (Rubin, 1979), coincidió con el apogeo de la cultura burguesa, la cual había estado

⁸ También el proyecto filosófico de la Ilustración, como la época de la filosofía en la Grecia Clásica anteriormente explorada, ha tenido un sinnúmero de valiosos intérpretes a lo largo de los últimos siglos. Este trabajo encuentra especial inspiración para abordarlo en los trabajos de Levin (1997), Cassirer (1951), Solomon (1983) y Horkheimer y Adorno (2002). Cada uno de estos autores ha procurado, con mayor y menor grado de éxito, retomar críticamente el legado de ese proyecto filosófico en épocas en las que su estela iba desvaneciéndose en el discurso científico e ideológico.

Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.

gestándose desde los albores de la baja edad media en la Europa continental (Romero, 1999)⁹. Ese apogeo alcanzaría su clímax con las revoluciones políticas dieciochescas.

En ese trance, el proyecto filosófico ilustrado se propuso preparar a la filosofía para tomar un rol protagónico en el proceso de superación de ese “mundo de ayer” y de prefiguración del “mundo del mañana”, para contribuir en la superación de la “minoría de edad” en la que hasta entonces se hallaba inmersa la humanidad (Kant, 2017: 17). Los actores principales de este proyecto comprendieron que esto exigía que la filosofía se sometiera a una autotransformación, abandonando su forma anterior y conformando y asumiendo una forma nueva.

Ese nuevo influjo de “renovación filosófica”, acompañado por (y aliado con) el desarrollo de las ciencias, se expresó en mayor y/o menor grado en todos los campos del conocimiento: en la “filosofía natural”, en la gnoseología, en la ética, en la estética. La pregunta que le cabía a -y de la que se tenía que ocupar- la filosofía era sobre los fundamentos que daban unidad o sintetizaban en un todo coherente a todos esos campos diferenciados.

La “rama escocesa” del proyecto filosófico de Ilustración en la que se inscribió Smith, que tuvo como protagonista rutilante a David Hume, interpretó que esos fundamentos podían hallarse si la filosofía se volcaba a tomar por punto de partida a la comprensión de la naturaleza humana y de todas las creaciones de las que esta era capaz (véase Cazenave, 2022). Visto en comparación con el proyecto de Hume, y a juzgar por los campos de conocimiento que abarcó, el proyecto intelectual de Smith puede lucir a simple vista menos ambicioso: las obras publicadas por este autor abarcaron el campo de la filosofía moral y, dentro de este, los subcampos de la teoría de los sentimientos morales y la economía política -entendida como subrama de la jurisprudencia-¹⁰. Pero lo que se procura mostrar en este trabajo es que, por ceñirse a esos campos, y sin ser plenamente consciente de esto, Adam Smith contribuyó a imprimirle una impronta renovada a la ya por entonces milenaria investigación filosófica sobre los fundamentos del buen orden político.

Adam Smith no abordó esta investigación de manera directa. Es decir, no comenzó escribiendo un tratado que tuviera por título ni por objeto inmediato al buen orden político ni a

⁹ En Romero (1999) puede encontrarse también una esclarecedora reconstrucción del nacimiento de la filosofía y de la ciencia burguesas (“modernas”) como resultado de las primeras reacciones intelectuales de la burguesía naciente de la Europa continental al proyecto de síntesis de la experiencia producido por los principales teólogos del medioevo.

¹⁰ Para una reconstrucción de las distintas ramas del proyecto intelectual de Adam Smith ver Griswold (1999).



algún otro concepto afín o semejante. Tampoco, si se quiere trazar otra comparación con la llamada filosofía de la antigüedad, decidió comenzar su obra inquiriendo sobre la naturaleza de la virtud o los rasgos que tornan al individuo en uno virtuoso. Su propósito inicial en *La teoría de los sentimientos morales* fue en cambio desarrollar una teoría sobre el proceso a la vez individual y social de conformación de tales sentimientos y erigir como su protagonista a un individuo cuyo rasgo distintivo y determinante fuera su disposición a obtener simpatía y simpatizar.

En ese punto de partida se vislumbran inevitablemente sellos de su época: no hay en ella rastros de individuos de polis, repúblicas o imperios antiguos; tampoco de siervos de señores feudales o de fieles devotos de los preceptos de alguna institución religiosa. El individuo de *La teoría de los sentimientos morales* imagina, siente, actúa y conecta esas tres facetas de su experiencia. Lo tiene que hacer por sí mismo, pero no puede realizarlo en soledad. De allí que solo fuera concebible por Smith como individuo relevante de la teoría aquel que formara parte del teatro del mundo, del mundo social (moderno) (Griswold, 1999: 66). Su obra no está escrita en forma de diálogo, pero sí con alusiones permanentes a los sentimientos y conductas de actores y espectadores ante distintas circunstancias de su vida social.

Smith asumió que la tarea del filósofo de los sentimientos morales consistía en develar a partir de la indagación sobre los principios de la naturaleza humana la conformación de reglas que ordenasen la conducta humana y, con ella, la del grupo social (véase Smith, 1997b: 678). En efecto, Smith brindó una explicación razonada acerca de cómo la disposición de los individuos a simpatizar y a obtener simpatía, al desarrollarse en un medio social, se concretaba en la proyección que estos realizaban de un espectador imparcial, un “hombre ideal dentro del pecho” que sintetizaba el criterio de lo moralmente correcto. Los individuos corregían sus juicios, sentimientos y conductas para obtener su simpatía y, por ende, su aprobación (véase Piqué, 2018).

Smith sostuvo que dicha corrección realizada por los individuos es aproximada y que eso en principio bastaba para asegurar la armonía social (Smith, 1997a: 71-72). La sociedad no requería estar integrada exclusivamente por individuos virtuosos -equivalente para Smith a aquellos que corregían perfectamente su conducta y que, por ello, causaban admiración de sus contemporáneos- (Rodríguez Braun, 1997). Por ello Smith sostuvo que las reglas de casi todas las virtudes eran flexibles, vagas e indeterminadas, y semejaban a las reglas que los críticos formulan para alcanzar una redacción escrita sublime y elegante (Smith, 1997a: 319). Pero el “casi todas” excluía a una virtud que Smith consideraba imprescindible para la preservación social: la justicia.

Smith aseveró entonces que, sin el imperio de esta virtud, peligraría la paz social. Según el autor, la “simpatía natural” que los individuos tenían en el marco de grupos sociales pequeños iba perdiendo peso en circunstancias donde no prevalecieran las relaciones de afecto entre los

Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.

miembros del conjunto social y si no se imponía la justicia “una persona entraría a una asamblea de personas igual que a una jaula de leones” (Smith, 1997a: 187) o “la sociedad civil se convertiría en un caos y un baño de sangre” (Smith, 1997a: 593). Por ello para el autor era imperiosamente necesario el cumplimiento estricto de las reglas de la justicia, las cuales eran precisas y exactas semejaban en precisión a las de la gramática (véase Smith, 1997a: 319).

¿Pero cuál era el fundamento y contenido de esas reglas de justicia? ¿En qué tipo de instituciones políticas se asentarían? Tales preguntas no eran deducibles de la teoría de los sentimientos morales de Smith. El propio autor interpretó que para ello era necesario cultivar “la más importante pero quizás la menos cultivada de todas las ciencias” (Smith, 1997a: 393-394): la jurisprudencia. Y prometió a tal efecto en la última frase de la primera edición (y de las subsiguientes) de *La teoría de los sentimientos morales* que en otro estudio procuraría “explicar los principios generales del derecho y el estado, y los grandes cambios que han experimentado a lo largo de los diversos periodos y etapas de la sociedad, no solo en lo relativo a la justicia sino en lo que atañe a la administración, las finanzas públicas, la defensa y todo lo que cae bajo el ámbito legislativo” (Smith, 1997a: 595).

Smith no escribió luego de esa confesión ningún tratado con el nombre de teoría de la jurisprudencia: su única publicación adicional, preparada a lo largo de más de diez años, llevó por título *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. En la última edición de 1790 de *La teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith confesaba que, según su interpretación, no había podido completar su teoría de la jurisprudencia, aunque había realizado progresos en *La riqueza de las naciones* en lo referido a los principios generales del derecho y del estado respecto a la administración, las finanzas y la defensa (Smith, 1997a: 44).

Esa confesión fue o bien ignorada, o bien interpretada de las más diversas maneras en los siglos subsiguientes. Hasta hace no muchas décadas, *La riqueza de las naciones* fue estudiada eminentemente de manera aislada, sin atender a su posible conexión con el proyecto intelectual del autor, o fue interpretada como una obra en la que éste abandonó su idea del individuo como ser eminentemente simpático para reemplazarlo por un ser eminentemente egoísta (Dickey, 1986; Haakonssen, 2006). Excede los alcances de este trabajo realizar un análisis pormenorizado de tales interpretaciones. El foco, en cambio, está puesto en desarrollar cómo puede resignificarse *La riqueza de las naciones* al ubicarla retrospectivamente en el contexto de la historia del concepto filosófico de buen orden político.

La riqueza de las naciones no lleva en su título ni en un subtítulo el nombre de economía política. Recién en el libro IV de esa obra el autor ensayó una definición de ese incipiente campo de conocimientos que por ese entonces peleaba por erigirse en una ciencia: Smith definió a la economía política como una rama de la jurisprudencia que se proponía dos objetivos distintos: “enriquecer al soberano y al pueblo” (Smith, 1997b: 377). Esta definición deja traslucir que, aunque parecía sencillo para Smith mencionar los objetivos de ese campo de conocimiento, no parecía tan evidente determinar su objeto y, especialmente, si este se hallaba en condiciones o no de brindar fundamentos novedosos a la jurisprudencia.

Se interpreta aquí que Smith esbozó un primer bosquejo de tal objeto en los primeros capítulos de *La riqueza de las naciones*, especialmente de aquellos en los cuales procura infructuosamente desarrollar el concepto de valor¹¹. Y que efectivamente, tal como señalaron algunos de sus principales intérpretes- sea en forma aprobatoria o de rechazo- Smith proyectaba a los integrantes del mundo social que estaba bosquejando en su segunda obra como individuos que se relacionaban entre sí como mercaderes. De allí que Smith, para describir a ese mundo social, empleó el sintagma “sociedad comercial” (Smith, 1997b: 24). Smith interpretaba que, en el mercado, los respectivos comportamientos de cada uno de estos individuos estaban guiados por el fin de economizar sus esfuerzos, ahorrarse la mayor cantidad de “penas y fatigas” por medio del intercambio. El mercado, razonaba Smith, no era el ámbito en el que los individuos desplegaban sentimientos benevolentes o altruistas, sino en el que apelaban al interés propio de otros comerciantes para obtener las mercancías con las que podían satisfacer el suyo propio.

Puede argüirse que ese razonamiento no pretendía ser caprichoso ni arbitrario. Pues, *mutatis mutandis* como en *La teoría de los sentimientos morales*, de él procuraba Smith deducir el funcionamiento de la sociedad, ya asumiéndola explícitamente en su segunda obra como sociedad comercial. Y con ello apuntaba a justificar cómo la expansión del comercio suponía el despliegue de las capacidades productivas y la concomitante multiplicación de la riqueza que, según el autor, se derramaba “hasta las clases inferiores del pueblo” (Smith, 1997b: 14).

Pero Smith advirtió que esos efectos beneficiosos del comercio se lograrían solamente en el marco de una “sociedad bien gobernada”¹². Y en esa advertencia se cifra, en la reconstrucción retrospectiva emprendida en este trabajo, un problema crucial en la historia del concepto filosófico de buen orden político, que asume en esta instancia iniciática una forma paradójica. La paradoja es la siguiente: de los fundamentos de la sociedad comercial que desarrolló

¹¹ Para adentrarse en una reconstrucción de los problemas a los que se enfrentó Smith al desarrollar ese concepto -que se toma de referencia en este trabajo-, ver Levin y Cazenave (2021).

¹² “La gran multiplicación de producciones en todas las artes, originadas en la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa opulencia universal que se derrama hasta las clases inferiores del pueblo” (Smith, 1997b, p. 14).

Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.

Smith -una sociedad de mercaderes integrada por individuos que satisfacen su propio interés mediante el cambio de mercancías, y que tienen a esa instancia como momento de vinculación social por antonomasia- no pueden deducirse de manera directa ni inmediata los fundamentos para el “buen gobierno”. Es decir, no cabe la posibilidad de deducir de ellos cómo el mercader puede ser a la vez un buen ciudadano de un buen estado ni en qué consistiría esa buena ciudadanía ni ese buen gobierno.

Pero este problema tiene a la vez un anverso que anuncia un cambio de rumbo en la historia del concepto filosófico de orden político. Y ese anverso es el siguiente: partir de la discusión sobre la naturaleza del buen orden político desdeñando, haciendo caso omiso o abstrayéndose de la tarea de hacerlo desarrollando los fundamentos de la sociedad comercial se convierte en una tarea parcial o incompleta. La empresa intelectual de Adam Smith testimonia y encarna la intuición de que el filósofo (de la era del capital) tiene que formarse en economía política para proseguir fértilmente su labor filosófica.

En paralelo a lo que se expresó en la reconstrucción del legado de *La república*, lo dicho hasta aquí no significa que Smith haya hallado los fundamentos del buen orden político en la sociedad comercial¹³. Tampoco supone que puedan tomarse por ciertas (y menos aún como infalibles para los tiempos que corren) las recomendaciones esparcidas a lo largo de *La riqueza de las naciones* para morigerar los efectos perjudiciales que traía aparejado el desarrollo del comercio para el todo social. Pues en efecto, lo perdurable no es la solución al problema hallado, sino la formulación del problema mismo.

IV. Reflexiones finales

Como todo concepto filosófico, el concepto de buen orden político es fruto de la propia historia de la filosofía y de las sucesivas formas provisorias que esta fue logrando a lo largo de las distintas instancias del desarrollo histórico. Pero, como reza la tesis del presente trabajo, de manera intermitente en esa historia, eminentemente en etapas en las que se acercaron abruptas discontinuidades en el desarrollo histórico, la filosofía apostó a otorgarle a ese concepto el papel estelar de ser aquel al que ésta aspiraba y sobre el cual se estructuraba toda su labor. Enmarcados

¹³ El propio autor expresa que no concluyó su teoría de la jurisprudencia (Smith, 1997a, p. 44).



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

en esta tesis, *La república* de Platón y *La riqueza de las naciones* se resignifican como dos capítulos centrales en el desarrollo histórico y teórico del concepto de buen orden político.

La conexión de *La república* con ese concepto luce evidente: figura en el propio título y en el corazón del argumento de la obra y fueron numerosos y muy valiosos los intérpretes que procuraron desarrollarla. El presente trabajo, inspirado por algunos de ellos, interpretó a *La república* como momento de génesis del desarrollo del concepto de buen orden político y, con ello, como el primer intento de la filosofía por proyectar un orden político aspiracional y los medios para lograrlo. Si bien ese intento estuvo indefectiblemente limitado al horizonte histórico de la Grecia Clásica, abrió una nueva dimensión de la filosofía a ser retomada transformativamente por las generaciones subsiguientes.

Vista como una obra unilateralmente económica en el sentido convencional del término, difícilmente pueda reconocerse a *La riqueza de las naciones* como un capítulo clave en el desarrollo de la historia del concepto filosófico de orden político. Pero la perspectiva cambia cuando se conecta esta obra con el proyecto intelectual del autor, y, más en general, con el proyecto filosófico de la Ilustración del que forma parte. Desde ese ángulo, *La riqueza de las naciones* no significa el renunciamiento de Adam Smith a su misión filosófica de proyectar una teoría de la jurisprudencia que sirviera de asiento para concebir una sociedad comercial bien gobernada. Por el contrario, puede interpretarse como una primera intuición por parte del autor de la necesidad de conectar el problema del buen orden político con la economía política, de hallar pistas en esta ciencia para comprender los fundamentos de la sociedad comercial y derivar de ellos las instituciones políticas que podían surgir de esa novedosa configuración social. Haya sido el autor consciente o no, puede vislumbrarse en su intento la impresión de un nuevo rumbo a la historia iniciada por la figura platónica.

Bibliografía

- Blackburn, S. (2007). *La historia de la República de Platón*, Barcelona: Debate
- Bloom, A. (2016). “Interpretive essay” en Plato, *The Republic of Plato*, New York: Basic Books,
- Burnett, J. (1928). *Greek philosophy. Part I. Thales to Plato*, London: Macmillan and co limited.
- Calkins, M. J. y P. H. Werhane (1998). “Adam Smith, Aristotle and the virtues of commerce”, *Journal of value inquiry* 32: 43–60
- Cazenave, A. (2022). “Las raíces filosóficas de la economía política. El aporte de David Hume”, Tesis doctoral, Doctorado en Economía, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires.

- Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.
- Cornford, F.M. (1966). *Before and after Socrates*. New York: Cambridge University Press:
- Cornford, F. M. (1994). “Introduction” en Platón, *The republic of Plato*, Oxford: Clarendon Press.
- Cassirer, E. (1946). *The myth of the state*. Yale University Press: New Haven.
- Cassirer, E. (1951). *The philosophy of the enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press.
- Dickey, L. (1986). Historicizing the “Adam Smith Problem”: conceptual, historiographical and textual issues. *The Journal of Modern History*, 58 (3), 579-609.
- Fitzgibbons, A. (1995). *Adam Smith’s system of liberty, wealth and virtue*, Oxford: Clarendon Press.
- Farré. (2017). “Estudio preliminar” en Platón, República, Buenos Aires: Eudeba.
- Foley, V. (1974). “The division of labor in Plato and Smith, *History of political economy*, vol. 6, issue 2, 220-242.
- Griswold (1999). *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griswold, C. (ed.) (2002). *Platonic readings*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Haakonssen, K., (2006). Introduction. The coherence of Smith's Thought. *The Cambridge Companion to Adam Smith*, 1-21.
- Hanley, R. (2006). “Adam Smith, Aristotle and virtue ethics” en L. Montes y E. Schliesser (comps.), *New voices on Adam Smith*, New York and London: Routledge.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of enlightenment. Philosophical fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Hurtado, J. (2018). “Citizens, market and social order: an Aristotelian reading of Smith and Rousseau on justice”, en M. P. Paganelli, D. C. Rasmussen y C. Smith (comps), *Adam Smith and Rousseau: Ethics, politics, economics*, Edinburgh Scholarship Online, DOI: 10.3366/edinburgh/9781474422857.001.0001
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega, Libro tercero, en busca del centro divino*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2017). *Filosofía de la historia*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Levin (1997). *El capital tecnológico*, Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.
- Levin, P, Cazenave, A. y Piqué, P (2018). “Ensayo sobre el posible aporte de la economía política a la filosofía de la aspiración. *Revista de Investigación en Economía y Responsabilidad Social*, 1(2), 1–15
- Nettleship, R. L. (1951). *Lectures on the republic of Plato*, London: Macmillan and co limited.

- Piqué, P. (2018). Las nociones de simpatía y de valor en paralelo. El problema de la sociedad pequeña y la sociedad universal en Adam Smith. *Tópicos* (55), 99-126.
- Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (2016). *The Republic of Plato*: Translated and with an interpretative essay by Allan Bloom, with a new introduction by Adam Kirsch. New York: Basic Books,
- Platón (2017). *República, traducción directa del griego Antonio Camarero*, Buenos Aires: Eudeba.
- Platón (1994). *The republic of Plato, Translated with introduction and notes by F. M Cornford*, Oxford: Clarendon Press.
- Rodríguez Braun, C. (1997). Estudio preliminar. En Smith, A. *La teoría de los sentimientos morales* (pp. 7–40). Madrid: Alianza
- Romero, J. L. (1999). *Estudio de la mentalidad burguesa*, Madrid: Alianza Editorial.
- Royce Moore, K. (2012). *Plato, politics and a practical utopia. Social constructivism and civil planning in the Laws*, New York: Continuum International Publishing Group.
- Rubin, I. I. (1979). *A history of economic thought*, London: Ink Links.
- Santas, G. (2010). *Understanding Plato 's Republic*, Sussex: Wiley & Blackwell.
- Sheppard, D. J. (2009). *Plato 's Republic. An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Skidelsky, E. (2011). *Ernst Cassirer: The last philosopher of culture*. New Jersey: Princeton University Press.
- Smith, A. (1997a). *La teoría de los sentimientos morales. Edición de Carlos Rodríguez Braun*, Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, A. (1997b). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Solomon, R. (1983). *In the spirit of Hegel*. New York: Oxford University Press.
- Strauss, L. (1988). *The city and the man*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Vivenza, G. (2001). *Adam Smith and the classics. The classical heritage in Adam Smith 's thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Waszek, N. (1984). "Two concepts of morality: a distinction of Adam Smith 's ethics and its Stoic origin", *Journal of the history of ideas*, Vol. 45, N°4, pp. 591-606.

CV de la autora

María del Pilar Piqué es Profesora adjunta interina de la cátedra Historia del Pensamiento Económico, perteneciente al Departamento de Economía de la Facultad de Ciencias

Piqué, P. (2023). Las obras de Platón y de Adam Smith en la perspectiva de la historia del concepto filosófico de buen orden político. *Siglo Dieciocho*, 4, 73-90.

Económicas, Universidad de Buenos Aires. También ha obtenido por concurso el cargo de Profesora Adjunta de la materia Economía del Ciclo Básica Común de la Universidad de Buenos Aires y es docente de la materia Filosofía y Métodos de la Historia del Pensamiento Económico de la Maestría en Desarrollo Económico de la Universidad Nacional de San Martín. Es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Economía Política de Buenos Aires con el proyecto “El papel de la Economía Política en el proyecto filosófico de Adam Smith. Una investigación sobre la relación entre la economía política, la ética y la jurisprudencia del autor en la perspectiva de la historia del pensamiento económico”. Se doctoró en 2017 con la tesis “La obra de Adam Smith en el estudio y la enseñanza de la historia del pensamiento económico,” bajo la dirección del Dr. Pablo Levin. Participa de un equipo de investigación sobre la recepción de la obra de Adam Smith a lo largo de la historia del pensamiento económico. Ha publicado artículos sobre Adam Smith y sobre historia del pensamiento económico en nuestro país, México, Colombia, Países Bajos y Rumania.



EDMUND BURKE: REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA SOBRE ECONOMÍA Y ESCLAVITUD DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO^{1*}

EDMUND BURKE: HISTORIOGRAPHIC REVIEW ON ECONOMY AND SLAVERY FROM THE GENDER PERSPECTIVE

María Gabriela Vasquez
Universidad Nacional de Cuyo
ORCID 0000-0002-7731-7925
mgvasquez@ffyl.uncu.edu.ar

Gustavo Alberto Masera
Universidad Nacional de Cuyo
ORCID 0000-0003-3009-1284
gmasera@ffyl.uncu.edu.ar

Resumen

El artículo plantea las diversas interpretaciones que existen sobre el pensador y político irlandés, aceptando su inserción en la gran corriente del conservadurismo. Varias ramas de esta tradición de pensamiento buscan fundamentos teóricos en Burke, especialmente aquellas que se ven confrontadas por los acontecimientos que irrumpen en 1789. Sin embargo, Burke posee diversas facetas políticas e ideológicas, así como intereses filosóficos y estéticos. Hay coherencia entre sus aparentemente disímiles posturas frente al problema americano, las cuestiones de la India, Irlanda y la Revolución Francesa. La presente investigación sintetiza su visión de la historia, de la economía y de la sociedad, analizando además desde la perspectiva de género su proyecto para reformar el sistema de esclavitud en vistas de una eventual abolición gradual. Finalmente, se elabora una crítica desde la perspectiva de género a fin de ponderar sus concepciones subyacentes sobre esclavitud y raza plasmadas en su *Código Negro*.

Palabras clave: Edmund Burke; Conservadurismo; Economía Política; Esclavitud; Género

Abstract

The article raises the various interpretations that exist about the Irish thinker and politician, accepting his ideological insertion in the great current of conservatism. Several branches of this current of thought look for theoretical foundations in Burke, especially those who are confronted by the revolutionary processes in France. However, Burke has diverse political and ideological facets, as well as philosophical, aesthetic, and political interests. There is coherence between his apparently dissimilar positions facing the American problem, the questions of India, Ireland and the French Revolution. This research synthesizes his vision of history, economy and society, also analyzing from a gender perspective his project to reform the system of slavery with a view to its eventual gradual abolition. Finally, their conceptions of slavery and race in his *Negro Code* are pondered from a gender perspective.

Keywords: Edmund Burke; Conservatism; Political Economy; Slavery; Gender

^{1*} Recibido el 05/12/2022. Aprobado el 17/04/2023. Publicado el 31/07/2023.

Vasquez, M. G. & Masera, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.

I. Lecturas sobre Edmund Burke

En este artículo se plantea una aproximación a las concepciones sociales y políticas de Edmund Burke, en el marco de los procesos de cambio histórico que se dieron en la segunda mitad del siglo XVIII europeo y, más específicamente, en el contexto de las crisis entre Gran Bretaña y las colonias americanas e indias. De manera particular, se analizan algunos aspectos de su obra que se vinculan con el comercio con las colonias, la economía política y la esclavitud. Se argumenta que estos temas, en particular el último, no siempre tenidos en cuenta en los abordajes del pensador y político irlandés, pueden ser analizados desde una perspectiva de género. La labor no es sencilla, puesto que implica la superación de ciertas simplificaciones que los años han cargado sobre el personaje.

Para algunos comentaristas, Burke es el principal representante del conservadurismo, término cuya semántica habría que precisar, pero que mínimamente supone su apología de valores tradicionales como el orden y la estabilidad de los sistemas políticos. Russell Kirk, por ejemplo, lo coloca como el padre del conservadurismo en la tradición británico-estadounidense. Más precisamente, Burke sería un referente clave del conservadurismo *tradicionalista*, preocupado por la continuidad de las instituciones, el peso de las costumbres y la regeneración ético-religiosa (“el orden de las cosas”) en una era ideológica de transformación destructiva del pasado (Kirk, 2014; 1991). C.B. Macpherson, aunque desde una postura crítica, reconoce que Burke debería ser el fundamento para el nuevo conservadurismo, esto es, del moderno.

De hecho, hay pocas opciones, porque ¿a quién más se puede recurrir? Tomás de Aquino es, por supuesto, mucho más sólido. Incluso Aristóteles es útil. Pero ninguno de los dos es tan cercano al mundo moderno, ni desarrollaron su teoría en una relación tan directa con la práctica política, como lo hizo Burke. Los conservadores estadounidenses fundadores, Adams, Hamilton y el resto, ya han sido bastante minados. Los grandes conservadores europeos del siglo XIX, desde de Maistre y Taine hasta Burckhardt, hablan con acentos demasiado extraños para tener un impacto inmediato al otro lado del Atlántico o incluso del otro lado del Canal de la Mancha. Burke no sufre de ninguna de estas discapacidades. Y disfruta de la ventaja positiva, para el uso angloamericano, de estar firmemente arraigado en una sociedad inglesa tradicional y, sin embargo, haber apoyado la Revolución Americana (Macpherson, 1958: 231).

En la interpretación que realizó Mary Wollstonecraft, Burke aparece como el adalid de la corriente contrarrevolucionaria y reaccionaria, monárquica y antirrepublicana, opuesto a todo movimiento popular. El volumen de las *Reflections* será rechazado por la defensora de los



derechos de las mujeres como un mero panfleto ideológico, mediante una réplica que se hizo famosa” (Johnson, 2002). Pero, Burke, sin acusar recibo, no sólo confirmó su postura ideológica, sino que la misma fue en aumento cuando, en sus últimos escritos sobre la paz regicida (Burke, 1795), defendió un regalismo extremo y violento contra toda oposición. No le importaba que el Directorio, más moderado, hubiera sucedido al Terror. Burke, aumentó su odio contra todo tipo de expresión revolucionaria, que para él era sinónimo de caos y destrucción.

Para autores como Lock (1985), las *Reflections on the Revolution in France*, es uno de los textos más importantes de la tradición intelectual occidental, aunque al mismo tiempo reconoce que para él: “Burke no fue principalmente un escritor o un pensador, sino un político de partido”. (Lock, 1985: 1). Sin embargo, Burke se revela también como símbolo de las polémicas parlamentarias contra los excesos de la opresión imperial y contra todo poder arbitrario, más aún, su imagen se alza como la de un apóstol de la justicia y la libertad política en el respeto a la constitución británica (Pillans, 1905). Ahora bien, algunos defensores de la libertad –aunque circunscrita al libre comercio, la búsqueda del beneficio individual, la no intervención del gobierno en los mercados y el respeto al derecho de propiedad privada- ponderan a Burke como el antecedente más valioso de la economía política clásica. En relación con este punto se ha afirmado que “[f]ue el primer gran estadista inglés en predicar el libre comercio y tiene derecho a ser considerado como uno de los pioneros de la ciencia económica” (Barrington, 1954: 252).

Desde una perspectiva distinta están aquellos que reivindican a Burke como un verdadero filósofo político, cuyo valor se encuentra en un plano de especulación que transita por encima de las coyunturas históricas, pero que nunca se aísla de las condiciones reales de la vida política, sino que las supone como fundamento de su pensar sobre la naturaleza del ser humano y de la sociedad. Su traductor e introductor en el pensamiento iberoamericano, Julio Irazusta (1980), coloca esta dimensión de relieve por encima de cualquier otra.

Entonces, es evidente que existen controversias por lo variado de las opiniones sobre Burke, las cuales surgen en gran parte por los distintos énfasis que se dan a algún aspecto particular de su pensamiento, por las interpretaciones que reviste el mismo o dadas las cosmovisiones y cargas teóricas previas a toda justipreciación. En cualquier caso, el pensamiento de Burke sigue convocando a los académicos: “Que exista una *cuestión Burke* es un testimonio del continuo interés en su trabajo en los dos siglos desde que éste se hizo” (Macpherson, 1980: 1).

También hay que tener en cuenta los problemas en la acepción de los términos utilizados. David Miller (1981) señala que en la historia de las ideas existe una interpretación variable de las tradiciones conservadora y liberal; agrega que la distinción entre liberalismo y conservadurismo tenía poca aplicación en la Gran Bretaña de mediados del siglo XVIII. Por ejemplo, sobre el escocés David Hume manifiesta que:

Vasquez, M. G. & Masera, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.

La ideología de Hume contenía elementos que ahora deberíamos identificar como conservadores y liberales respectivamente, y así, mediante un énfasis selectivo, es posible hacer que parezca un conservador o un liberal de pura sangre, según se elija. (Miller, 1981: vii).

Al igual que Hume, Burke es un autor complejo, de manera que hay que encontrar un principio rector que explique sus posicionamientos aparentemente diversos e incluso contrastantes. Nos referimos a sus escritos frente a la Revolución Francesa o su defensa de las colonias británicas en América; pero también a su preocupación por la situación económica (no desligada de los derechos políticos de la comunidad católica) de Irlanda, o a su enfrentamiento judicial con el gobernador general de la India en búsqueda de una mayor justicia en la administración colonial, o, por último, teniendo en mente el conflicto continuo en el que se veía embarcado el principal organismo en el sudeste asiático, la Compañía Británica de Indias (*East India Company*)², su lucha por una relación que no sucumba a ese permanente estado de guerra (Marshall, 1965).

En este artículo se defiende la idea de que el pragmatismo político revestido de prudencia frente a los acontecimientos es el principio que da coherencia a la política parlamentaria y a la obra de Burke. Conjuntamente, es lo que explica aquellas maniobras que Irazusta denomina sus aparentes *bruscos cambios de posición*; aunque el historiador argentino aclara a continuación que: “El defensor de Wilkes, el acusador de Warren Hastings estaba animado por los mismos principios que el panfletista enemigo de la Revolución Francesa” (Irazusta, 1980: 24).

Estas páginas, además, discuten el *Código Negro* de Edmund Burke a la luz de las categorías de género y raza, categorías que permiten problematizar y, al mismo tiempo, evidenciar las jerarquías genéricas y raciales vigentes en la sociedad inglesa del siglo XVIII, al igual que en sus colonias occidentales.

II. Burke, pensamiento político e historia

La vida de Burke transcurre en una época de transición que va de la aparente placidez y opulencia del período de los cuatro Jorges en la historia británica, la *época georgiana* que tanto influyó en las

² En las fuentes la empresa mercantil puede ser mencionada también como: *English East India Company*; (1600–1708) *Governor and Company of Merchants of London Trading into the East Indies*; (1708–1873) *United Company of Merchants of England Trading to the East Indies*. Cfr. Chaudhuri, 2006; Keay, 1993.



artes y en la arquitectura, al movimiento de fuerzas iniciado por la independencia americana y potenciado en grado sumo por la Revolución Francesa. Mientras que la primera conmocionó los objetivos de la política internacional británica, la segunda desnudó los problemas en las estructuras anquilosadas del *Ancien Régime*: no solamente temblaron las instituciones francesas sino las de toda Europa, hasta Rusia.

Burke fue un espectador privilegiado de los acontecimientos de las últimas décadas del siglo XVIII. Mantuvo su vínculo con el *National Register* de los asuntos mundiales, en la dirección primero del Registro Anual (*Annual Register*), y luego a través de una colaboración permanente, lo cual fue una práctica sin igual para su formación política; además, esta labor le permitió acumular un sólido conocimiento histórico para interpretar el significado de los grandes sucesos políticos, las orientaciones de la escena internacional y sus efectos para los intereses del *British Empire*. Las investigaciones que Burke llevó adelante para elaborar sus informes parlamentarios y *speeches*, le permitieron comprender más cercanamente las causas del descontento interior en el reino y en las colonias; al mismo tiempo, fueron un campo de experiencia para definir las acciones gubernamentales y meditar sobre el fenómeno político. Un ejemplo de esto es el discurso a los electores de Bristol del 3 de noviembre de 1774 (Burke, 1795), donde a partir de la situación planteada en la votación vivida con “mucho altercado y desasosiego en esta ciudad”, desarrolla una reflexión considerada ya clásica acerca de la independencia de conciencia y la libertad, que un representante electo debe poseer para una tarea eficaz en el Parlamento.

Las facetas de Burke convergieron en su labor ministerial, parlamentaria y en la escritura de sus obras señeras. En su participación en los debates, precisó sus argumentos y delineó las posibles estrategias para hacer frente a los requerimientos de la época. Por tal razón, la importancia de Burke se mide no solamente por su diagnóstico sino, como funcionario del reino, por su coherencia para defender lineamientos de políticas contra viento y marea con el propósito de que el reino saliera indemne de las situaciones adversas³, hecho reconocido incluso por los opositores. Su gran objetivo, finalmente, era mantener a pesar de todo la solidez de las instituciones británicas, como un barco en medio de una tormenta. En su rol de secretario y vocero del ministerio primero y miembro del parlamento después, supo ver las grandes líneas de fractura que amenazaban el horizonte. Puede observarse en sus escritos sobre los impuestos y las tarifas coloniales, por ejemplo, que él era consciente de que la pasada guerra de los Siete Años, era más que un conflicto dinástico, ya que se mostraba inequívoca la pugna por el liderazgo mundial entre Francia e Inglaterra (Bourke, 2015).

³ Recuérdese sus conflictos con Lord Bute sobre la corrupción de la corona en la compra de voluntades parlamentarias.

Vasquez, M. G. & Maser, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.

Es claro que el gobierno *whig*, para quien Burke –aunque con independencia de criterio– trabajaba, quería sostener sus ambiciones e intereses. Tampoco era fácil elaborar lineamientos estratégicos de política y economía para buscar la supremacía en los mares, en el comercio y en las finanzas. Mantener la estructura imperial, sostener las instituciones no eran tareas fáciles para Inglaterra, especialmente, en un ambiente de la política internacional tan conflictivo y de desarrollo incierto (Bourke, 2015). Pero, todo ello debía transcurrir sin afectar, a priori, los grandes principios filosóficos del orden político y social. El editor de las obras de Burke, Francis Canavan (1995) manifestó que, para el pensador irlandés, la política británica había cometido numerosas injusticias, e incluso había sido muchas veces (India, América, Irlanda) imprudente e inconsistente, pero sobre todo legalista e intransigente, en la afirmación de los derechos imperiales. Por esta razón, Burke recomendaba que la autoridad fuera ejercida con “respeto al temperamento de los diversos pueblos” que formaban parte o se relacionaban con el imperio.

Los comentaristas de su obra sostienen que de lo que no puede haber duda es que Burke fue un intelectual y un político cabal, un pensador y un hombre de estado inmerso en las contiendas de su día, pero con la capacidad de razonar sobre el sentido de los acontecimientos en los términos de una verdadera filosofía política e inclusive de una filosofía de la historia en torno al sentido de los sucesos (Conniff, 1994; Klein, 2021; Sato, 2017; Sato, 2018).

A esta suma de méritos puede adicionarse su originalidad discursiva. En efecto, muchas de las más bellas páginas escritas en la lengua inglesa se deben a su pluma, hecho éste reconocido, por los críticos de la época como Samuel Johnson o, más recientemente, por las antologías literarias de la universidad de Oxford. Pero debe señalarse que su retórica algo recargada fue denostada por muchos de detractores, quizás la más brillante de todos fue Mary Wollstonecraft (2014). La escritora inglesa, por otra parte, desde una filosofía social y estética, defendió la idea de que los prejuicios ideológicos de Burke trascendían lo meramente episódico para abarcar temas relacionados con las formas republicanas, la civilización, los nuevos derechos y la acción en las esferas pública, entre otras cuestiones (Johnson, 2002). Uno de los puntos donde se concentraron las críticas -y las burlas- a Burke, fue su idealización de la joven austríaca María Antonieta, no sólo por ella, sino por su nostalgia de los tiempos de la *chivalry*: “La época de la caballería ha pasado. Le ha sucedido la de los sofistas, economistas y calculadores, y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre” (Burke, 1980: 139-140)⁴.

⁴ “The age of chivalry is gone: that of sophisters, economists, and calculators, has succeeded; and the glory of Europe is extinguished forever.”



En efecto, esa sensibilidad política se oponía al carácter de la nueva era dominada por un tipo social igualitario, sin jerarquías ni privilegios, con rostro republicano, rasgos que mostraban un avance implacable en el horizonte inmediato y del cual la autora de la reivindicación de los derechos de la mujer (*A Vindication of the Rights of Woman*) era la principal defensora.

En la visión del mundo de Burke, este nuevo período revolucionario incoaba una contradicción y un significado. Proclamaba a los cuatro vientos sus ideales de fraternidad e igualdad; sin embargo, al mismo tiempo, la realidad del conflicto social, ideológico y político que iba a trascender con Napoleón las fronteras francesas, revelaba sus violentas imposiciones y el derrotero de muertes que afectarían a la causa de la libertad (Armstrong, 2021). Burke, quien no quería que el proceso revolucionario se acercara a las costas británicas, se situaba también en una tensión entre tradición y libertad.

Ahora bien, es necesario precisar que por el término *revolución* se pueden entender distintas situaciones no siempre equivalentes. Al respecto, se ha argumentado que uno de sus significados implica un cambio en el sistema de gobierno. Conjuntamente, podría suponer la resistencia a un orden político establecido con el objetivo de crear un nuevo régimen. Otro significado se relaciona con la propia acción gubernamental que subvierte su rol por vulnerar las diversas libertades que se suponía que debía proteger (Bourke, 2015). Las tres acepciones se pueden aplicar a la labor de Edmund Burke.

El significado especial estaba dado por el proceso de cambio radical y total de las estructuras tradicionales, el cual solamente podría ser comprendido desde una verdadera filosofía de la historia. Burke no solamente habla de Francia, sino del nuevo período histórico que estaba transformando el mundo y cuyo oleaje iba trastocando todos los elementos del orden político y social. Coincide con esta afirmación el historiador irlandés Conor Cruise O'Brien, quien llama la atención sobre el título de la obra de Burke *Reflections on the Revolution in France*:

Es importante acertar con el título porque el libro a menudo se denomina *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*. El título real revela mucho más adecuadamente las intenciones de Burke. El punto de Burke, al redactar el título como lo hizo, era que esto no era sólo una "Revolución Francesa". Más bien, lo que había comenzado en Francia era una *revolución general* que probablemente se extendería a otros países, como de hecho, menos de dos años después de la publicación de las Reflexiones, comenzó a hacerlo, a través de la expansión militar (O'Brien, 2003: 276).

Lo que plantea O'Brien es en definitiva la significación profunda que se desprende de la sucesión de acontecimientos que van de la toma de la Bastilla, a la batalla de Borodín y luego a Waterloo. La novela histórica *Guerra y Paz* de León Tolstoy, escrita como una saga de varios

Vasquez, M. G. & Maser, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.

volúmenes con el telón de fondo de la expedición napoleónica a Rusia, expresó con maestría el carácter de los nuevos tiempos revolucionarios y, trascendiendo su realismo narrativo (Orel, 1955), mostró dos grandes cuestiones: por un lado, el tema de las identidades nacionales en un escenario aún dominado por las potencias imperiales y los esfuerzos de éstas por la supremacía en el campo militar, político y cultural; por otro, la imposibilidad de aprehender el significado de la historia atendiendo exclusivamente a una causalidad lineal y a la sumatoria de eventos concretos en el tiempo y el espacio. Es que la historia de acontecimientos, para Tolstoy (y para Burke), requiere de una metahistoria; al respecto, no casualmente el epílogo del relato épico del escritor ruso se denomina “filosofía de la historia” (Berlín, 1953). Para Burke, la labor más importante que se planteó a sí mismo, era la de poner en evidencia el verdadero sentido del proceso revolucionario.

III. Edmund Burke: economía política y sociedad

Aunque el centro de la actividad intelectual de Burke es la política y la filosofía política, la dimensión económica de su pensamiento ha sido objeto de reflexiones por parte de numerosos autores, de los cuales se brinda una revisión parcial en la bibliografía de este trabajo.

La acción de Burke en el campo económico tiene un vínculo directo con los asuntos críticos de la época *georgiana* en Inglaterra, muchos de los cuales fueron ocasión de debate parlamentario. Téngase presente el contexto internacional, según ya se ha mencionado, que tiene como sucesos la lucha por la hegemonía mundial entre Francia e Inglaterra por la expansión colonial en Canadá e India y que tuvo su eclosión en la guerra de los Siete Años. Pero, esa etapa fue desbordada por los procesos revolucionarios en Francia, luego por las guerras napoleónicas, las alianzas y los bloqueos marítimos que conllevaron el avance bélico de las tropas de Napoleón por Europa (O’Neill, 2016; Pocock, 1985).

Es por ello que en las páginas y *speechs* de Burke se plantean posturas sobre política exterior, sobre el comercio internacional y las tarifas, acerca de las relaciones con otros reinos y con las colonias, sobre los créditos públicos y las finanzas, etc. En todos estos temas Burke se caracterizó por la coherencia de sus planteos y por la abundancia de sus argumentos probatorios expuestos con la lógica y precisión que requería la exposición pública de su posición. Por esta razón, una discusión acerca de la economía política en Burke necesariamente debe mostrar una consistencia entre sus recomendaciones económicas y su concepción general de la política.



Conjuntamente, sus ideas pueden compararse con la escuela clásica de la economía política, a fin de identificar puntos de cercanía y, quizás, de diferencias doctrinarias con esta perspectiva, la cual, desde mediados del siglo XVIII contaba con propuestas de política económica en lo comercial y en lo financiero.

En Burke puede notarse que la preocupación por la dimensión económica de la vida social surge desde sus primeros escritos en el *Trinity College* de Dublín. Se recuerda especialmente uno de ellos: su lamento por la situación desalentadora del comercio de Irlanda (Barrington, 1954). Es notorio, asimismo, que plantea la necesidad de tener en cuenta el crecimiento del comercio en relación con los asuntos públicos. Burke piensa en los intereses del conjunto social, no solamente en las ventajas relativas a los grupos privilegiados, tal como se muestra en su principal obra económica que trata de la oferta y demanda en el comercio de granos. Se conoció bajo el título de *Reflexiones y detalles sobre la escasez, presentado originalmente al Hon. William Pitt, en el mes de noviembre de 1795 por Edmund Burke* (Burke, 1800). El documento fue al comienzo elaborado con el fin de sostener ciertas prescripciones de políticas en las áreas de agricultura y comercio, que Burke elevó al primer ministro sólo pocos años antes de su muerte, aunque después fue difundido al público general bajo un formato de carta abierta y con una serie de materiales anexos extraídos de las cartas de Burke. Como sugiere el título del informe, su objetivo principal se centraba en evitar la carencia de alimentos y el aumento de la insatisfacción general, para lo cual propone la no intervención gubernamental en los mercados, pensando que con ello iban a bajar los precios de las mercancías y de los alimentos. Burke sostiene así que:

La tiranía y la crueldad pueden hacer que los hombres deseen con razón la caída de los poderes abusados, pero creo que ningún gobierno pereció jamás por otra causa directa que su propia debilidad. Mi opinión está en contra del exceso de cualquier tipo de administración, y más especialmente en contra de la más trascendental de todas las intromisiones por parte de la autoridad; la intromisión en la subsistencia del pueblo. (Burke, 1780: 92)⁵

Con esta definición queda clara la afinidad de Burke, en estos temas, con las doctrinas clásicas de la economía política de manera que fue alabada por un vasto grupo de opinión relacionado con el libre mercado y el rol mínimo del gobierno (Klein, 2019).

Hay una serie de debates en torno a la orientación ideológica de la política y la economía de Burke. Tal como lo plantea Connif (1987), y que coincide en gran parte con el argumento esgrimido en la introducción de este trabajo, Burke es un pensador difícil de asir ya que no es un

⁵ “Tyranny and cruelty may make men justly wish the downfall of abused powers, but I believe that no government ever yet perished from any other direct cause than its own weakness. My opinion is against an over-doing of any sort of administration, and more especially against this most momentous of all meddling on the part of authority; the meddling with the subsistence of the people”.

Vasquez, M. G. & Masera, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.

conservador puro ni un *whig* doctrinario. Por lo tanto, es inadecuado considerarlo un liberal de estricta observancia cercano a las posturas de Adam Smith en orden a la no intervención gubernamental y al libre comercio. Pero su independencia de criterio tampoco le permitía convertirse en un mero espadachín parlamentario de los grupos de poder. Los escritos de Burke revelan una defensa de los principios de la libertad y autoridad, aunque su interpretación debe ser comprendida en el marco de situaciones históricas específicas, ya que el pensador irlandés nunca es totalmente abstracto, sino que su capacidad especulativa se aboca a acontecimientos y procesos concretos. Julio Irazusta (1980), quien fue su traductor, sostenía que Burke era un pragmático que basaba sus consejos en la prudencia política.

La consecuencia historiográfica que surge de los párrafos anteriores es que, si no se tienen en cuenta los contextos temporales específicos, los comentaristas pueden enfatizar uno u otro aspecto de su concepción. Así, aquellos que valoran la visión de Burke sobre la libertad económica, recuerdan sus escritos sobre los derechos de propiedad, la libertad individual, los impuestos e ingresos públicos, los intercambios de mercado y el fomento del comercio libre. Los que argumentan sobre su faceta contrarrevolucionaria señalan su defensa irrestricta del Antiguo Régimen y de la tradición constitucional de las Islas Británicas. Collins (2020) llama a esta aparente dicotomía, la “tensión en el pensamiento de Burke” entre estabilidad política y dinamismo socio-económico, posición que se agudizó con los sucesos de la Francia revolucionaria. Otros autores sostienen que esta tensión se da entre los conceptos de libertad y autoridad.

Klein (2021) sostiene que en el círculo de la Ilustración escocesa (Hume, Smith) y de sus herederos intelectuales, entre los cuales podría haber Burke, hay una connivencia entre las políticas liberales de la esfera económica y las conservadoras en el ámbito político. Los denomina representantes de un *liberalismo conservador*. De manera similar lo cataloga Skidelsky (2013) cuando analiza la influencia de Burke sobre John Maynard Keynes, aunque aclara que –según este último– habría que adicionarle el matiz filosófico de utilitarista a los ya señalados de liberalismo y conservadurismo. Al respecto, es interesante observar que los principales temas que Keynes toma de Burke se refieren a la reforma política y económica gradual frente a los procesos revolucionarios, a los límites del individualismo frente al rol del Estado y, por último, a la política como una esfera de actuación basada en la discusión por los medios y no de fines.

Otro de los tópicos capitales a tener en cuenta es la concepción de Burke sobre el comercio interior y exterior. Mientras que el primero debería no presentar trabas para las



transacciones en el Reino Unido, el segundo se enfrenta a la magna cuestión del comercio colonial y la expansión de poder en los mercados internacionales. Sobre la relación entre los planos interno y externo, Burke reconoce que el comercio podría ser un instrumento útil tanto para el crecimiento del bienestar como para el aumento del prestigio imperial. No obstante, se ha sostenido que, en Burke, la prosperidad comercial es un resultado de la articulación entre la acción del mercado y los agentes económicos, pero limitado por la conducta moral en un contexto de legislaciones e instituciones moderadoras. Esta afirmación queda confirmada con la actuación de Burke frente a la Compañía Británica de India, situación que ha sido analizada contemporáneamente desde la perspectiva del estado de derecho en conflicto con el estado de codicia (Stagl, 2015).

En cualquier caso, el interés general del reino es superior al bien individual. Al respecto, sostiene Collins (2020) que la enseñanza clave que se puede extraer del pensamiento de Burke en el campo económico es que el bienestar de la sociedad, en un sentido de orden político y moral, es más importante que el funcionamiento del mercado, del comercio, de la fluidez de los intercambios y la limpieza de los contratos. Sin desmerecer la valía de estos últimos, considera que meramente se asocian a un plano técnico e instrumental y no a un valor sustantivo para el orden social. Las economías de mercado son instrumentos importantes para el enriquecimiento comercial de un pueblo, pero las cuerdas más profundas de la amistad y la confianza, la religión y la virtud son los cimientos últimos del orden social y el progreso. Tal como señala un autor:

Burke no percibió una tensión inherente entre la ética y el comercio que no podía conciliarse. A su juicio, una cuidadosa integración del dinamismo del mercado y las presencias moderadoras de la virtud tradicional y la propiedad territorial era esencial para la prosperidad comercial. Burke creía que los mercados generaban grandes ventajas, pero también contenían límites inherentes, y que la falta de reconocimiento de ambas realidades suponía una amenaza para el orden de la civilización (Collins, 2019: i).

Es así que, desde una concepción más cercana a la filosofía política, puede verse un antagonismo entre libertad y autoridad, entre mercado y búsqueda de la riqueza, y el bienestar general de la sociedad. Estas afirmaciones permiten precisar la visión de Burke acerca de la relación entre la economía política y cuerpo político, así como entre transacciones comerciales y ética (Marshall, 2019). Según Klein (2021), con estos razonamientos, Burke brinda lecciones – actuales por demás- sobre la compatibilidad entre la libertad y la virtud en el mundo moderno. Al mismo tiempo, estas consideraciones muestran el alcance de la economía política de Burke, siempre en subordinación frente al poder político y a los valores morales y las virtudes de la sociedad. Y aquí se notan las diferencias con la escuela clásica de economía política, donde el

Vasquez, M. G. & Maser, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.

orden espontáneo surge del egoísmo individual en la búsqueda de beneficios. Resumiendo, en Burke claramente hay una naturaleza moral en la economía política que se distancia del *laissez faire* smithiano. Y ambas, política y economía, se fundamentan en la principal virtud, la prudencia (Nakazawa, 2014).

IV. Edmund Burke: esclavitud, género y raza en el *Código Negro*

Género y raza son categorías analíticas que aún suscitan debates y controversias en los diferentes campos teóricos de las ciencias sociales debido a su carga histórica, filosófica y a sus posibles lecturas ideológicas. Respecto del primero, Joan Scott (1990) escribió un texto señero en el que consideraba al género como una categoría útil para el análisis histórico y, un cuarto de siglo después, la propia autora vuelve a reflexionar al respecto insistiendo en la necesidad de pensar de manera crítica la relación entre los cuerpos sexuados en vez de describirlos como significados fijos (Scott, 2011). De esta manera, se entiende el género como una categoría académica crítica y cuestionadora que analiza las relaciones desiguales de los géneros (comprendidos éstos como construcciones culturales) que las diversas sociedades occidentales, a través del tiempo, han configurado en torno de los sexos (definidos como realidades biológicas). Así, se visualizan y analizan las relaciones de poder asimétricas existentes entre los géneros en diferentes contextos históricos (Vasquez, 2023). Dichas relaciones desiguales entre los géneros no suponen, de ningún modo, considerar a los sujetos femeninos como eternas víctimas y a los masculinos, como sus perpetuos opresores (Lerner, 1986; Badinter, 2004). Aunque la intersección de las categorías género y raza ha sido estudiada profusamente en las últimas décadas (Collins, 1990; Stolcke, 2000; Wade, 2008; Lugones, 2014; hooks, 2015; entre otros), resulta necesario retomar a Sandra Harding, quien en 1986 advertía acerca de que, en casi todas las culturas, las diferencias de género identifican a los seres humanos como personas y les permiten organizar sus relaciones sociales en las cuales lo masculino resulta más valorado que lo femenino; y, al mismo tiempo, señalaba que las culturas suelen estratificarse por el género, así como por la raza, por lo que el género resulta ser una categoría racial y la raza una categoría de género (Harding, 1986 : 18).

Por ello, género y raza resultan categorías necesarias para abordar el tema de la esclavitud planteado en el *Código Negro* de Edmund Burke. Dicho texto es el borrador de un proyecto de ley elaborado por el propio Burke en los inicios de la década de 1780, el cual, sin conocerse los motivos, nunca llegó a ser presentado formalmente ante el Parlamento. Vantin (2019) recuerda que Burke ya había hecho pública su posición frente al sistema de esclavitud en varias



circunstancias, en particular en el “Discurso sobre la conciliación con América” (1775), en los “Discursos sobre la trata de esclavos africanos” (1777), y en el “Discurso sobre el uso de indios” (1778).

Hacia 1792, Burke expresaba abiertamente que era aconsejable y preferible a cualquier regulación y reforma la abolición total de la esclavitud (Burke en Canavan, 1999: 255); sin embargo, su proyecto había sido concebido una veintena de años antes, cuando primaba su idea gradualista en un período histórico previo a la Revolución Francesa.

El significado de este proyecto hay que comprenderlo en el contexto de las luchas abolicionistas que se dan en Inglaterra durante el siglo XVIII. Igualmente, es fuente de información sobre las percepciones que tenía el pensador irlandés sobre el sistema de esclavitud y las probables soluciones que preveía para poner fin a dicho sistema dado el tenor de los intereses económicos y políticos que se encontraban en juego. Además, debido a la independencia de juicio que siempre mostró Burke y su amplio pragmatismo político, rasgos que ya han sido mencionados, el examen del documento es de utilidad para comprender más cabalmente su pensamiento.

El pensador irlandés se adelantó a su tiempo al escribir el *Código Negro* a principios de la década de 1780, ya que, como sugiere Canavan, los esfuerzos organizados para abolir la trata de esclavos son algo posteriores (Cfr. Canavan, 1999: 253). Además, según Collins (2019) quizá Burke haya sido el primer ilustrado en ofrecer una detallada y sistemática visión para la abolición gradual de la esclavitud. En efecto, su proyecto impulsaba una serie de medidas escalonadas para acabar con dos temas críticos: el tráfico de personas africanas en condiciones de esclavitud y la esclavitud misma en las colonias británicas de las Indias Occidentales. Ahora bien, el propio Burke era consciente de que el tráfico de esclavos era un tema vinculado necesariamente con el trabajo de los africanos en las colonias occidentales, por lo tanto, así hubo de tratarlo en su proyecto (Burke en Canavan, 1999: 256-257).

El *Código Negro* estaba organizado en cuatro secciones que incluían el traslado de los esclavos desde que eran embarcados en las costas africanas, hasta su llegada, ubicación y mantenimiento en las colonias (Cfr. Burke en Canavan, 1999: 260). Burke se ocupó de detallar medidas referidas a la alimentación, vestimenta por género y hasta el descanso de los esclavos en el barco, e incluso buscó prevenir los abusos cometidos en el tráfico esclavista, principalmente hacia las mujeres. Ahora bien, interesa en esta oportunidad particularmente las medidas referidas al matrimonio, reproducción y educación tendientes a propiciar y mejorar la calidad de vida de los esclavos una vez instalados en las Indias Occidentales.

Vasquez, M. G. & Maser, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.

En cuanto a los matrimonios entre esclavos, éstos serían propiciados y se deberían llevar a cabo en las iglesias, para llevar un control y registro de nacimientos por género. Los varones de 18 años en adelante y las mujeres, de más de 16, podrían casarse. Aquellos que cohabitaban y ya tenían hijos, debían ser considerados casados e instados a institucionalizar el vínculo (Burke en Canavan, 1999: 278). Burke, por lo demás, señala que al esclavo varón, saludable, que no estuviera casado, se le habría de proveer una mujer, sin hijos y de menor edad, para el matrimonio (Burke en Canavan, 1999: 278). Así, se trata de institucionalizar vínculos y forzar la reproducción de los esclavos de las colonias inglesas, en los cuales la mujer es sólo considerada un objeto. Burke también se ocupa de la esclava embarazada, y en su código plantea su descanso: un mes antes de parir y seis semanas luego de hacerlo, antes de volver nuevamente a sus labores (Burke en Canavan, 1999: 279).

Respecto de la educación, en el escrito se hace una distinción clara por género, ya que sólo se especifica la educación de los esclavos jóvenes varones (Burke en Canavan, 1999: 276-277). En otros términos, Burke no contempla la educación o formación de las mujeres y esto responde claramente a las concepciones de la época. La ya mencionada Mary Wollstonecraft (2014) sostenía en sus escritos que los males de las mujeres de su tiempo era la falta de educación, por lo que, si la educación de las mujeres inglesas era descuidada por entonces, mucho más aún lo era la de las esclavas.

En pocas palabras, las medidas que impulsaba la nueva legislación de Burke debían orientar el esfuerzo en dos planos temporales: a corto y a largo plazo. En un corto término se tomarían medidas de bienestar en la calidad de vida de los esclavos, cuya finalidad práctica era la búsqueda de su reproducción, de manera que el aumento en el volumen de la población esclava tendría como consecuencia inmediata el cese de nuevos contingentes desde África. En un término temporal más amplio, el objetivo final del proyecto de ley era acabar con la esclavitud y con el tráfico de esclavos, pero de manera gradual, dados los grandes intereses económicos de comerciantes y plantadores ingleses. De allí, entonces, una progresiva ampliación de las libertades del esclavo, hasta alcanzar su completa libertad (Collins, 2019). Estas medidas, como se ha comentado, incluían incentivos para fortalecer la comunidad familiar mediante la formación moral, religiosa y educativa (particularmente de los varones) con el fin futuro de convertirlos en fuerza de trabajo libre (Marshall, 2019).

Ahora bien, desde una perspectiva jurídica, Vantin (2019) sostiene que el código es un intento declarado de regular tal institución, en una suerte de equilibrio entre los intereses



económicos de los grupos dominantes en el comercio imperial y una concepción moral del ser humano. Del proyecto surge que Burke se encontraba inmerso en las categorías culturales de la época sobre progreso y civilización, en términos europeos, enfrentadas a la degradación de la barbarie. En efecto, pensadores del siglo XVIII, entre los que se encontraban David Hume, Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ya habían desarrollado la idea de la existencia de razas humanas, habían marcado también sus diferencias e incluso establecido una jerarquía que colocaba a los blancos en la cúspide (Zack, 2017:2).

En este sentido, el rol de Europa era el de irradiar una luz intelectual y moral sobre el atraso secular de las poblaciones nativas de África. No cabía duda de que, en esta visión, las Islas Británicas, Inglaterra en particular, eran el cenit de la civilización, la *lux mundi* que irradiaba la bondad de sus instituciones por los confines del imperio (Whatmore, 2009). Es así que la acción civilizatoria positiva que marcaría las ventajas de la influencia británica, tendría un componente fundamental, la nueva legislación que definiría una situación diferente en el espacio político y administrativo imperial, pero que también afectaría a las regiones de ultramar que seguían utilizando mano de obra esclavista y a los corredores comerciales del tráfico humano (cfr. Conniff, 1994). Se observa que, detrás de este programa ambicioso, estaban las suposiciones sobre el atraso de los africanos que requerían influencia externa (europea) para salir de dicha situación. Así, gradualmente, gracias a la educación y a los valores formativos de la religión cristiana los esclavos serían aptos para adquirir su libertad. De lo que no quedan dudas es que en la concepción de Burke se da, al decir de Menon (2020), una ambivalencia entre la protección de los esclavos por razones de humanidad y de control.

Los estudiosos del abolicionismo se han preguntado cuáles fueron las causas que impidieron la presentación del proyecto. Marshall (2019) defiende la idea de que el borrador de la ley, tal como estaba redactado, fue largamente superado por los movimientos populares que se sucedieron desde las últimas décadas del siglo XVIII. Téngase en cuenta que Burke fallece en 1797, pero además, desde 1789 su vida intelectual fue absorbida por los acontecimientos de Francia. Quizás sea más realista pensar que el proyecto fue prudentemente abandonado, a la espera de mejores épocas para su debate. La gran pelea en esos años se centraba en evitar que los fuegos revolucionarios incendiaran también las instituciones de las Islas Británicas. En ese contexto de posibles amenazas, la mera posibilidad de incluir en el debate un tema tan polémico como el de la abolición del sistema de esclavitud, aunque fuere en forma gradual, era, para una mentalidad como la de Burke, por lo menos peligroso.

Hay otro análisis que proviene indirectamente de Eric Williams, y en un tiempo más cercano Drescher (2012), según la cual las reformas abolicionistas sólo serían un reflejo de la crisis de la economía de base esclavista, dada la reducción de la renta diferencial de las

Vasquez, M. G. & Masera, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.

plantaciones. Según esta interpretación, la clave de la propuesta gradualista de Burke se encuentra más en la decreciente rentabilidad del sistema esclavista y no tanto en la moral evangélica de los antiesclavistas, incluidos el parlamentario William Wilberforce y el evangélico Thomas Clarkson.

V. Conclusiones

El trabajo se dedicó a comprender la obra de Edmund Burke, quien fue una figura clave en una de las etapas más críticas en la vida del Imperio británico, amenazado por las colonias y por el proceso revolucionario iniciado en Francia. Esta suma de acontecimientos y circunstancias favoreció el desarrollo del pensamiento de uno de los principales intelectuales del siglo XVIII en el campo de la filosofía política. Sin embargo, se ha planteado que en su accionar de gobierno y en su rol parlamentario, Edmund Burke no pudo escapar a las tensiones de la época, signadas a la vez por las exigencias de un nuevo orden y por las necesidades expansivas de la política imperial. Esta situación se hace visible cuando Burke considera la necesidad de reformar, aunque gradualmente, el sistema de esclavitud. A pesar de la crítica que llevó a imaginar una respuesta definitiva para eliminar ese símbolo de la crueldad humana, primaron los intereses económicos de los plantadores y los comerciales esclavistas sobre toda consideración moral. Hay, entonces, una relación directa entre riqueza, poder y esclavitud. Ahora bien, también resulta patente el vínculo entre esclavitud, raza y género plasmado en el *Código Negro* que evidenció las jerarquías sociales y culturales que se imponían por entonces tanto en Inglaterra como en sus colonias occidentales.

Al mismo tiempo, se sostuvo que Burke no pudo escapar a las contradicciones que alcanzaron a algunos de los grandes intelectuales de la época. Se pensaba que el avance de la civilización estaba dando pasos importantes para dejar atrás las rémoras del pasado, entre ellas la institución de la esclavitud. No obstante, esta concepción del progreso chocaba contra la permanencia de los intereses económicos, comerciales y productivos que basaban parte de la renta diferencial y de la estructura imperial en la mano de obra esclava. Por estas razones, el interés se centró en comprender la respuesta de Burke a la política de la esclavitud.

El pensador irlandés tuvo una limitación ideológica frente a la esclavitud, dada por su congénito conservadurismo. No tuvo en cuenta que el tráfico humano y el sistema esclavista no solamente eran contrarios al derecho natural y a la moral, como según parece él lo reconocía, sino a los derechos de los seres humanos que predicaban los nuevos tiempos.



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Bibliografía

- Anstey, R.T. (1975). *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810*. London, Humanities Press, London.
- Armstrong, M. (2021). "Edmund Burke's Age of Chivalry", *Studies in Burke and his Times* (Edmund Burke Society of America), vol. 30, pp. 42-71.
- Badinter, E. (2004). *Por mal camino*. Madrid, Alianza.
- Barrington, D. (1954). "Edmund Burke as an Economist". *Economica, New Series*, Vol. 21, No. 83 (Aug.), pp. 252-25.
- Berlin, I. (1953). *The Hedgehog and the Fox. An Essay On Tolstoy's View of History*. Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Bourke, R. (2015). *Empire and Revolution. The Political Life of Edmund Burke*. Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Brown, C.L. (1999). "Empire without Slaves: British Concepts of Emancipation in the Age of the American Revolution". *The William and Mary Quarterly*, (2), 273-306;
- Burke, E. [1780] (1999). "Sketch of the Negro Code", in: *Select works of Edmund Burke: a new imprint of the Payne edition /foreword and biographical note by Francis Canavan. vol. IV. Miscellaneous Writings*. Indianapolis, IN, Liberty Fund, Inc., pp. 253-254.
- Burke, E. [1795] (1999). *Select Works of Edmund Burke: a new imprint of the Payne edition /foreword and biographical note by Francis Canavan, vol. III. Letters on a Regicide Peace*, Indianapolis, IN, Liberty Fund, Inc.
- Burke, E. [1800] (1999). "Thoughts and details on scarcity, originally presented to the Right Hon. William Pitt, in the month of November, 1795 by Edmund Burke", in: *Select works of Edmund Burke: a new imprint of the Payne edition /foreword and biographical note by Francis Canavan. vol. IV. Miscellaneous Writings*, Indianapolis, IN, Liberty Fund, Inc., pp. 51-92.
- Canavan, F. (1995). *Political Economy of Edmund Burke: The Role of Property in His Thought*. New York, Fordham University Press.
- Collins, G.M. (2020). *Commerce and Manners in Edmund Burke's Political Economy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Collins, G. M. (2019). "Edmund Burke on slavery and the slave trade", *Slavery & Abolition*, 40:3, pp. 494-521.
- Collins, P.H. (1990) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. London, Routledge.
- Connif, J. (1987). "Burke on Political Economy: The Nature and Extent of State Authority". *The Review of Politics*, Vol. 49, No. 4 (Autumn), pp. 490-514.
- Connif, J. (1994). *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress*. New York, State University of New York Press.

- Vasquez, M. G. & Masera, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.
- Chaudhuri, K. N. (2006) *The Trading World of Asia and the English East India Company: 1660-1760*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Davis, D.B. (1975). *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. New York, Ithaca.
- Der, B. (1970). “Edmund Burke and Africa, 1772-1792”, *Transactions of the Historical Society of Ghana*, Vol. 11, pp. 9-26
- Drescher, S. (1977). *Capitalism and the Decline of Slavery: the British Case in Comparative Perspective*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Drescher, S. (2012). “The Shocking Birth of British Abolitionism”. *Slavery & Abolition*. 33:4, pp. 571-593,
- Furniss, T. (2008). *Edmund Burke's Aesthetic Ideology: Language, Gender and Political Economy in Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- hooks, b. (2015). *Yearning. Race, gender, and cultural politics*. Nueva York-London, Routledge.
- Irazusta, J. (1980). “Burke”, en: Burke, E. *Reflexiones sobre la Revolución Francesa y otros escritos*. Buenos Aires, Ediciones Dictio, Estudio preliminar, traducción y notas de J. Irazusta, pp. 9-41.
- Johnson, C. L., ed. (2002). *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Key, J. (1993). *The Honourable Company: A History of the English East India Company*. London, Harper Collins.
- Kirk, R. (1991). “Three Pillars of Order: Edmund Burke, Samuel Johnson, Adam Smith”. *Modern Age*, 25 (3), pp. 226-233.
- Kirk, R. (2014). *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*. Wilmington, Delaware, Intercollegiate Studies Institute.
- Klein, D. B. (2019). “Foreword to Burke’s “Thoughts and Details on Scarcity”. *Econ Journal Watch* 16(1), (March), pp. 155–179.
- Klein, D. B. (2021). “Conservative liberalism: Hume, Smith and Burke as policy liberals and polity conservatives”. *Journal of Economic Behavior & Organization* 183, pp. 861-873
- Lamus Canavate, D. (2012). “Raza y etnia, sexo y género: El significado de la diferencia y el poder”, *Reflexión Política* 27, pp. 68-84.
- Lerner, G. (1986). *La creación del patriarcado*. Barcelona, Crítica.
- Lock, F. P. (1985). *Burke's Reflections on the Revolution in France*, London, London, George Allen & Unwin reed. 2009, Routledge Library Editions: Political Science Volume 28.
- Lugones, M. (2014). “Colonialidad y género”, Espinosa Miñoso, Y. et al, ed., *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 57-74.



- Macpherson, C. B. (1958). "Edmund Burke and the New Conservatism", *Science & Society*, Vol. 22, No. 3, pp. 231-239.
- Macpherson, C.B. (1980). *Burke*. New York, Hill and Wang.
- Marshall, P.J. (1965). *The Impeachment of Warren Hastings*. London - Oxford, Oxford University Press.
- Marshall, P. J. (2019). *Edmund Burke and the British Empire in the West Indies: Wealth, Power, and Slavery*. Oxford, Oxford University Press.
- Menon, P. (2020). "Edmund Burke and the Ambivalence of Protection for Slaves: Between Humanity and Control", *Journal of the History of International Law* 22, pp. 246-268.
- Miller, D. (1981). *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford, Oxford University Press.
- Nakazawa, N. (2014). "The Political Economy of Edmund Burke: A New Perspective", Wilmington, Delaware, Intercollegiate Studies Institute. Documento disponible en: <https://isi.org/modern-age/the-political-economy-of-edmund-burke-a-new-perspective/>
- O'Brien, C. C. (2003). "Edmund Burke Prophet Against the Tyranny of the Politics of Theory", in Frank M. Turner, ed., *Reflections on the Revolution in France / Edmund Burke (with essays by Darrin M. McMahon Conor Cruise O'Brien Jack N. Rakove Alan Wolf)*. New Haven – London, Yale University press, pp. 276-296.
- O'Brien, C. C. (1992). *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke* Chicago, University of Chicago Press.
- O'Neill, D. (2016). *Edmund Burke and the Conservative Logic of Empire*. Oakland, California, University of California Press.
- O'Neill, D. (2007). *The Burke-Wollstonecraft Debate. Savagery, Civilization, and Democracy*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- Orel, H. (1955). "English Critics and the Russian Novel: 1850-1917". *The Slavonic and East European Review*, Vol. 33, No. 81 (Jun.), pp. 457-469.
- Pillans, D. (1905). *Burke: apostle of justice and liberty*; London, Published by Watts and Co.
- Pocock, J. G. A. (1985). *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Skidelsky, R. (2013). "The Influence of Burke and Moore on Keynes", in: T. Cate. *An Encyclopedia of Keynesian Economics*, London, Edward Elgar, Second Edition, pp. 312-324.
- Sato, S. (2017) "Edmund Burke and the conservative logic of empire", *Intellectual History Review*, 27:2, pp. 277-279.
- Sato, S. (2018). *Edmund Burke as Historian_ War, Order and Civilisation*, London, Palgrave Macmillan.
- Sato, S. (2022). "Edmund Burke's Political Economy: A Historiographical Essay". *History of Political Economy*, 54 (4): pp. 801–812.

- Vasquez, M. G. & Maser, G.A. (2023). Edmund Burke: revisión historiográfica sobre economía y esclavitud desde la perspectiva de género. *Siglo Dieciocho*, 4, 91-111.
- Scott, J. (1990). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, Amelang, J. y Nash, M., ed., *Historia y Género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnanim, pp. 23-56.
- Scott, J. (2011). “Género: ¿todavía una categoría útil para el análisis?”, *La manzana de la discordia* 6, pp. 95-101.
- Stagl, J. F. (2015). “El estado de derecho contra el estado de codicia: Edmund Burke contra la Compañía Británica de las Indias Orientales”, *Prudentia Iuris*, 79, pp. 125-155.
- Stolcke, V. (2000). “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”, *Política y Cultura* 14, pp. 25-60.
- Valls, A. (2005). *Race and Racism in Modern Philosophy*. London, Cornell University Press.
- Vantin, S. (2019). “A Sketch of a Negro Code. Edmund Burke and the regulation of slavery”. *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*. Vol. 6,1. Enero-Junio, pp. 317-334.
- Vasquez, M.G. (2014). “Historia y teoría de la Historia de las Mujeres”, *Boletín GEC* 18, pp. 99-125.
- Vasquez, M.G. (2023). *Mujeres, sociedad y trabajo en Argentina (fines del siglo XIX - mediados del XX). Un estudio cualitativo y cuantitativo desde la perspectiva de género*. Mendoza, Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Cuyo (inédito).
- Wade, P. (2008). “Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las Ciencias Sociales”, Wade, P. et al, ed., *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América latina*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 41-66.
- Whatmore, R. (2009). “Burke on Political Economy”, in Dwan, D. and Insole, C. *The Cambridge Companion to Edmund Burke*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.80-91.
- Wollstonecraft, M. (2014) [1792]. *A Vindication of the Right of Woman*. New Heaven: Yale University Press.
- Wood, K.E. (2012). “Gender and Slavery”. In: Smith, M.M. and Paquette, L.R., ed., *The Oxford Handbook of Slavery in the Americas*. Oxford, Oxford University Press, pp. 513–534.
- Zacek, N. (2019). “Review of Edmund Burke and the British Empire in the West Indies: Wealth, Power, and Slavery” by P. J. Marshall, Oxford, Oxford University Press (review no. 2395). <https://reviews.history.ac.uk/review/2395>. Date accessed: 28 July, 2022.
- Zack, N., ed., (2017). *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford, Oxford University Press.

CV de la autora

María Gabriela Vasquez es profesora asociada a cargo de la asignatura Historia de las Mujeres y de Género, perteneciente al Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Ha realizado estudios de posgrado en la UNCuyo, UQuilmes y ULuján y publicado artículos académicos, entre los que se encuentra “Historia y Teoría de la



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Historia de las Mujeres” (Argentina, 2014) ; capítulos de libros, entre los que se destaca “Algunas reflexiones acerca del Género desde la Historia” (México, 2011) ; y libros, entre los cuales están: *Historia: de la reflexión a la práctica* (coordinadora y autora) (Argentina, 2015); y *Fundamentos de la Historia y la Arqueología* (coautora) (Argentina, 2018).

CV del co-autor

Gustavo Alberto Masera es profesor asociado de la cátedra Historia de la Economía Política, perteneciente al Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Licenciado en Historia egresado de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo). Se doctoró en Historia por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC-Argentina). Realizó estudios Posdoctorales en el Centro de Estudios Avanzados de la UNC. Ha publicado diversos libros, entre ellos: *El nuevo orden de las relaciones económicas internacionales* (2002); *Epistemología y Economía Mundial* (2010); *El largo camino de la Utopía. Integración Regional en América Latina* (2013).

*Siglo
Dieciocho* 

**REFLEXIONES SOBRE LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA
COMUNIDAD MORAL LIBRE EN EL CONTRATO SOCIAL
ROUSSEAUNIANO Y EN LA FENOMENOLOGÍA HEGELIANA^{1*}**

*REFLECTIONS ON THE THEORETICAL FOUNDATIONS OF THE FREE
MORAL COMMUNITY IN THE ROUSSEAUNIAN SOCIAL CONTRACT AND
IN HEGELIAN PHENOMENOLOGY*

Christian Montero
Universidad de Buenos Aires
ORCID 0009-0004-8905-8432
chmnr@gmail.com

Resumen

Nuestro trabajo se centra en exponer el contenido teórico que hallamos en *El contrato social* de Rousseau y en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en lo que respecta a la formación de una comunidad moral libre. En estos autores, la pregunta por la sociedad consciente de sí misma supone el conocimiento de la verdad immanente a ella, produciendo así un concepto que procura ser concreto. En efecto, narran el desesperante sendero de la enajenación que requiere ser trascendido para poder conceptualizar una comunidad en la que reina la moralidad tornando a las individualidades dignas de sí mismas. Por tanto, el conocimiento de la comunidad libre desarrolla la verdad de la individualidad autónoma.

Palabras clave: Rousseau; Hegel; Comunidad moral libre; Individualidad autónoma; Libertad.

Abstract

Our paper focuses on exposing the theoretical content that we find in Rousseau's *Social Contract* and Hegel's *Phenomenology of the spirit* with regard to the formation of a free moral community. In these authors, the question about self-conscious society presupposes the knowledge of the immanent truth in it, producing, thus, a concept that strives to be concrete. Indeed, they narrate the desperate path of alienation that needs to be transcended in order to conceptualize a community in which morality reigns, making individualities worthy of themselves. Therefore, the knowledge of the free community develops the truth of the autonomous individuality.

Keywords: Rousseau; Hegel; Free moral community; Autonomous individuality; Freedom.

^{1*} Recibido el 03/12/2022. Aprobado el 17/02/2023. Publicado el 31/07/2023.

I. Introducción

El momento dialéctico entre sociedad e individuo se desarrolla en la pregunta por la posibilidad de una comunidad *verdaderamente* libre, universal. En efecto, nuestro artículo investiga en *El contrato social de Rousseau* y en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel los fundamentos teóricos que esgrimen los autores para configurar conceptualmente una comunidad que asegure la libertad de las individualidades y las torne dignas de sí mismas.

Nuestra exposición procura, asimismo, comprender y captar en sí el espíritu inherente al lema kantiano ¡*Sapere aude!* y la ineludible necesidad de superar la minoría de edad (Kant, 2004) en la que aún nos hallamos inmersos. Este desiderátum sólo podremos lograrlo en tanto el concepto vivo se desarrolle plenamente. Por eso nos centraremos en conocer la verdad de las filosofías rousseauiana y hegeliana en las obras mencionadas. Así como el legado kantiano ejerce influencia sobre nosotros, nos regimos, de igual modo, por el argumento de Hegel en la *Ciencia de la lógica*: “la filosofía no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es verdadero en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como puro acontecer” (Hegel, 2013: 739) y, análogamente, lo que establece en la *Fenomenología*: “La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto” (Hegel, 2015: 35). En tiempos de fragmentariedad disciplinar (Beiser, 2014; Schnädelbach, 1991), nos atenemos al desarrollo conceptual procurando superar las falencias ínsitas en la visión parcializada. Pues, solamente la exposición conceptual nos prevendrá de tal limitación al propender a la sistematicidad.

Nuestra introducción será breve para favorecer la exposición rigurosa del contenido teórico. Aunque es menester aclarar que nuestro artículo constituye tan sólo una investigación exploratoria y provisoria de un tema que reviste una complejidad mayúscula. Nuestras consideraciones reflexivas no concluyen el asunto estudiado, sino que pretenden echar luz sobre las contribuciones legadas, ya sean sus aseveraciones, cuestionamientos o sus interpelaciones. Pero no por eso dejaremos de lado la rigurosidad inmanente al desarrollo conceptual.

II. Rousseau y la ineludible necesidad de comprender la naturaleza de las *Instituciones Políticas*

Jean Jacques Rousseau emprende su proyecto de estudiar los fundamentos de las instituciones políticas tras contemplar que de éstas dependía la suerte de la sociedad. En el Libro IX de sus

Confesiones, el paseante solitario arguye que ningún asunto le agradaba más que sus meditaciones políticas, las cuales, análogamente, han sido las que más ocuparon su tiempo. “De los diversos escritos que tenía en curso, aquel que más medité, al que me dediqué con mayor deleite, en el que deseé trabajar durante toda mi vida y que, en mi opinión, debía poner el sello a mi reputación, eran mis *Instituciones políticas*” (Rousseau, 1995: 339, trad. propia; Cfr. Rousseau, 1959, 404). Tal era el deleite que, incluso, afirma el deseo de trabajar en esa materia durante toda su vida. La comprensión rousseauiana de la naturaleza del gobierno implica la pregunta por el gobierno legítimo, atribuyéndole a la política una misión moral. En otras palabras, el buen gobierno es aquel que hace florecer la conciencia moral en la sociedad y que, en efecto, produce sus propias leyes en conformidad con el individuo virtuoso.

Por consiguiente, desentrañar los principios políticos se convierte en el desafío teórico por antonomasia. El destino y la dignidad del individuo libre requiere de la creación de una comunidad ética que lo contenga, lo cultive y, de esa manera, tienda a realizar la libertad, la igualdad y la justicia. De ahí que el individuo solamente es libre en la liberación de la sociedad (Colletti, 1974). Nos centraremos, por motivos de extensión, en el Libro Primero de *El contrato social* para indagar en los postulados rousseauianos.

El contrato social comienza con una reflexión crítica: “El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado. Algunos se creen los amos de los demás aun siendo más esclavos que ellos” (Rousseau, 1993: 4). En este testimonio, podemos apreciar una mirada aguda: por un lado, en el reconocimiento de las pesadas cadenas que oprimen angustiosamente a la sociedad y, por otro lado, en señalar las desventuras -muchas veces disimuladas por las apariencias y la mera presuntuosidad- de aquellos que dominan a otros (Freire, 1972 y Montero, 2021). Naturalmente, la condición del dominado es dramática en sí misma y no hace falta más que cavilar unos segundos para que ese pensamiento haga su aparición. Ahora bien, no es evidente ni mucho menos inmediato, reparar como lo hace Rousseau -y como luego lo hará Hegel (2015: 119)- en la dependencia a la que se halla sujeto el dominador por la cual tampoco es libre. He ahí la virtud de trascender las apariencias y superar la visión de la conciencia vulgar que juzga unilateralmente.

Proseguimos en nuestro estudio y descubrimos tan sólo unas páginas después, al ciudadano de Ginebra refiriéndose a la aseveración que efectuara Aristóteles acerca de la esclavitud natural:

Aristóteles tenía razón, pero confundía el efecto con la causa. Todo hombre nacido en esclavitud nace para la esclavitud, nada más cierto. Los esclavos pierden todo con sus cadenas, hasta el deseo de romperlas; aman su servidumbre al igual que los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento (Rousseau, 1993: 6).

Con el mismo énfasis cuestionador, Jean Jacques indaga en la conciencia de los dominados. De esta manera, demuestra que la permanencia en la esclavitud es producto de una desigualdad impuesta por la sociedad que los individuos -oprimidos- naturalizan y, en tanto la naturalizan, se niegan a comprenderla. Esta incomprensión hace que estos ignoren, asimismo, su especificidad histórica. En consecuencia, el curso del mundo es vivido de manera heterónoma (Levin, Cazenave y Romero, 2020). En su análisis de la esclavitud, Rousseau nos lega, con peculiar ingenio, el carácter irrenunciable del concepto de libertad. Renunciar a la libertad -dice Jean Jacques- es renunciar a nuestra condición de individuos, al concepto de humanidad, al cultivo de la moralidad. De ahí que la libertad es inalienable para la individualidad digna y moral. Recordemos que el proyecto de nuestro paseante solitario es averiguar las leyes que fundamenten la legalidad de las instituciones políticas. En este sentido, la esclavitud se erige como un penoso infortunio en que una voluntad particular dispone de los individuos o de los pueblos como le place. Por lo tanto, en la comprensión de la verdad inherente al ethos del derecho, ni el individuo ni el pueblo han de enajenar su libertad (venderse) pues, de lo contrario, estarían glorificando -y entregándose a- las instituciones corrompidas, con lo cual se desmorona a su vez la legalidad del derecho. En otras palabras, la teoría política rousseauiana despliega la crítica de la esclavitud superando la unilateralidad de esta concepción y, al mismo tiempo, arribando a la irrenunciabilidad de la libertad tornando más determinado el concepto de derecho. Así, esclavitud y derecho no son más que conceptos contradictorios entre sí: la verdad de uno niega al otro.

Hasta aquí, nuestra exposición del contenido de la obra rousseauiana nos permite razonar sobre las ideas de libertad, igualdad y justicia. En fin, sobre la posibilidad y viabilidad del buen gobierno en su contexto histórico. Los primeros testimonios del sistema que se estaba gestando despertaron la desconfianza en Jean Jacques, quien mira con especial recelo la arbitrariedad de la opresión (Véase Cassirer, 2007: 82; 120; 130). El pensamiento vivo y dinámico del ciudadano ginebrés se enfrenta a un decurso histórico que le es ajeno a la dignidad del individuo, que arrebató la moralidad a sus actos. El destino de las individualidades se halla turbado por el desfile de las inclemencias que la sociedad coactiva le hace experimentar. Las instituciones corrompidas no parecen brindar señales de un futuro mejor porque, evidentemente, su naturaleza -mediada por la relación mercantil- está subyugada por el dominio de los amos. Estos retienen las cadenas que les aseguran los privilegios contra toda tempestad. Las cadenas envilecen el todo social y sus partes, de esta manera, hacen persistir a las individualidades en su minoría de edad,

de la cual son autoculpables como víctimas. Pero, como arguye Rousseau, despojar la libertad del individuo es una aberración pues niega la condición humana.

En efecto, la liberación del individuo acaece en la conceptualización rousseauiana acerca de la comunidad erigida por las formas sociales. Para explicar esto, en principio, se vale de una ficción analítica: el estado natural del hombre, que le permite construir los conceptos de libertad e igualdad naturales. Dice Rousseau:

No es empresa pequeña desentrañar lo que hay de original y de artificial en la naturaleza actual del hombre, y llegar a conocer debidamente un estado que ya no existe, que tal vez nunca haya existido, y que probablemente nunca existirá, y del que, sin embargo, es necesario tener nociones correctas para juzgar adecuadamente nuestro estado actual (Rousseau, 2012: 80, trad. propia).

A esos conceptos Rousseau les contrapone las condiciones propias que engendra la universalidad del vínculo mercantil. La organización de la sociedad en esta fase histórica hace surgir un cúmulo de contradicciones e injusticias que nuestro paseante solitario expone implacablemente. Por consiguiente, las infamias que identifica son la expresión de creaciones humanas, inherentes al despliegue de la sociedad mercantil. Jean Jacques parece advertirnos que, así como las desigualdades son creaciones humanas, la sociedad liberada del yugo también. Y, para ello es preciso estatuir los principios del derecho político. Por lo tanto, habiendo partido del estado natural y de las denuncias de la opresión, Rousseau continúa su investigación en lo que refiere a los fundamentos del derecho, manteniendo y superando el momento natural y, al mismo tiempo, el artificial en el que proliferan las desigualdades, desentraña los fundamentos de un cuerpo político moral y comunitario.

El *Contrato social* se instituye como una asociación concreta entre individuos libres que sólo se obedecen a sí mismos. Esta obediencia a la ley que cada uno se prescribe en tanto individualidad que desarrolla una conciencia moral es la realización de la libertad. Asimismo, la autodeterminación a la cual arriban estas individualidades libres fundamenta la unión en el todo social. Una de las condiciones para que el acuerdo tenga realidad efectiva, asevera Rousseau, es la alienación total por parte de cada asociado respecto a la totalidad de la comunidad. Según Jean Jacques, en virtud de tal enajenación, la unidad resultante es la más perfecta posible ya que ningún asociado puede exigir un tratamiento diferenciado. Acto seguido, realiza una inteligente aclaración: de lo contrario, esto es, suponiendo que un asociado no se entregara totalmente y conservara su voluntad particular, la asociación libre se desmoronaría y se instauraría la tiranía, o la sociedad primitiva natural. Por lo cual, el derecho del todo social se configura en la voluntad general ante la cual cada individualidad se consagra libremente.

Montero, C. (2023). Reflexiones sobre los fundamentos teóricos de la comunidad moral libre en el contrato social rousseauiano y en la fenomenología hegeliana. *Siglo Dieciocho*, 4, 113-133.

La comunidad legítima, libre, es el corolario de los individuos sujetos a la ley moral que ellos mismos se dan. Así, los ciudadanos se determinan en la producción de las instituciones políticas que orientan a la consecución de aquello que nuestro ciudadano de Ginebra argüía como irrenunciable, a saber, la libertad. El cuerpo social creado por la asociación libre es, según Jean Jacques, lo que debe ser. De este modo, la voluntad general es encarnada en las mentes y los corazones de los ciudadanos cimentando un compromiso ético ineludible. En ausencia de este compromiso civil, asegura Rousseau, asistiremos a una plétora de abusos y tiranías.

De manera que la evolución de la humanidad implica, como dijéramos, la superación del estado natural y del estado artificial de desigualdad hasta lograr el estado civil. Naturalmente, se deduce de lo anterior que alcanzar la plena civilidad requiere el compromiso ético de personas que desarrollen la conciencia moral. Esta evolución revela la mejora de la condición humana: mediante el pacto social el individuo sustituye, de una parte, los instintos naturales por la moralidad en sus actos; de otra parte, los meros impulsos por el deber y el compromiso, así como la apetencia y la necesidad natural son reemplazadas por el fundamento del derecho. Consecuentemente, la metamorfosis de la humanidad acaece en la evolución de su conciencia: el estado natural, en la construcción lógica rousseauiana, le brinda ventajas a la individualidad como la libertad y la igualdad naturales. Pero no son siquiera comparables con las virtudes inherentes a la extensión de sus facultades, el ennoblecimiento de su alma, la dignidad de su persona y el enaltecimiento de sus ideas. Como dice Jean Jacques:

En el haber del estado civil se podría añadir, (...) la libertad moral, que es la única que convierte al hombre verdaderamente en amo de sí mismo, porque el impulso exclusivo del apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad (Rousseau, 1993: 20).

El desarrollo progresivo de la verdad conceptual rousseauiana de las instituciones políticas narra el paso de una individualidad que permanece cautiva de sus inclinaciones naturales, luego transita las desventuras en el devenir de una sociedad que produce desigualdad y, finalmente, asiste a la feliz etapa en la que reina la dicha social y mediante la cual en el individuo se instaura la razón y la conciencia moral. En esta última etapa se han superado absolutamente los vestigios de la sociedad desigual y los individuos se han cultivado lo suficiente - universalizando la experiencia de *Emilio*- para superar el amor propio egoísta en la ética de la virtud (Fetscher, 1979), logrando así una socialización real. El buen gobierno, proclama



Rousseau, hace coincidir la voluntad general -que propende a la consecución de la igualdad respetando la individualidad- con el bien común. Por consiguiente, concluimos que el conocimiento de las instituciones políticas impele a Rousseau a imaginar una comunidad armónica, libre y gratificante (Dotti, 1980) que subvierte el curso histórico corrompido para hacerse dueña de su destino.

Habiendo desentrañado lo más rigurosamente posible los fundamentos que expone el ciudadano de Ginebra en su investigación sobre la naturaleza de las instituciones políticas y de los ciudadanos morales, proseguimos nuestro derrotero indagando en Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

III. Hegel: el conocimiento de la verdad de la moralidad y de la comunidad autoconsciente en el devenir de las configuraciones dialécticas de la conciencia.

Según Pinkard (2002), más de una década previa a la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, en sus años como estudiante en el seminario de Tubinga y en medio de intensas ansiedades que lo acuciaban por lo que le deparaba el devenir, Hegel experimenta un temprano y ferviente entusiasmo por Rousseau a partir de sus estudios de naturaleza autodidacta. “Al recordarlo años después [a Hegel], muchos de sus amigos universitarios lo evocaban en aquella época como un ardiente partidario de Rousseau (Hegel y sus compañeros de clase habrían escrito, por ejemplo, cada uno en el álbum del otro la consigna «Viva Jean-Jacques»)” (Pinkard, 2002: 60)². En aquella relación originaria se pueden contemplar, retrospectivamente, los primeros destellos de los intereses que luego -transformativamente, es decir, trascendiendo el horizonte rousseauiano- marcarían el decurso de su proyecto intelectual como un filósofo comprometido con su época.

Así como Rousseau imagina un estado natural para luego fundamentar las instituciones políticas que producen la libertad, Hegel, en la afamada dialéctica del señor y el siervo, recurre a

² Nos valemos de aquel acontecimiento principalmente como un recurso pedagógico, ya que no es de nuestro interés enmarañarnos en polémicas entre los autores que estudiamos aquí -sin desmerecer la importancia que tienen esos estudios-. Creemos que ese énfasis puede ensombrecer el propósito que nos planteamos que es, ciertamente, el conocimiento de la verdad expresada en el desarrollo conceptual. Argüimos, además, que la exposición del contenido teórico se encargará de establecer la unilateralidad de las posturas. A modo de ejemplo, es conocida la crítica que realiza Hegel a Rousseau en el parágrafo 258 de la *Filosofía del Derecho* (Hegel, 2000), pero el desarrollo del contenido teórico rousseauiano demuestra que tal crítica -en la cual Hegel sostiene que el contrato tiene como base el arbitrio por concebir a la voluntad en la forma de voluntad individual- es extrínseca a las premisas -como se deduce de nuestro anterior apartado en el cual explicitamos que el ginebrés hace especial énfasis no sólo en que ninguna voluntad individual se puede imponer por sobre las demás, sino también en la generalidad ínsita en la conciencia moral- sobre las que se fundan los principios de derecho político en *El contrato social*. En otros aspectos, nuestro análisis revelará -indirectamente, ya que, como dijéramos, nuestra aspiración es otra- el avance conceptual que produce Hegel respecto a Rousseau en el devenir de las configuraciones teóricas que atraviesa el concepto de moralidad. La experiencia social del sujeto hegeliano es más rica en determinaciones que la del sujeto rousseauiano.

Montero, C. (2023). Reflexiones sobre los fundamentos teóricos de la comunidad moral libre en el contrato social rousseauiano y en la fenomenología hegeliana. *Siglo Dieciocho*, 4, 113-133.

una creación intelectual en la cual se enfrentan el señor y el siervo que estatuye conceptualmente el libre reconocimiento de las autoconciencias y, ulteriormente, sobre esa premisa el desarrollo concreto de una comunidad universal.

En el argumento hegeliano, el descubrimiento del reino de la ética acaece una vez que la autoconciencia racional se relaciona con la realidad objetiva sin experimentar un extrañamiento, pues se sabe reconocida en sí por los demás. Esta autoconciencia posee la certeza de que la naturaleza de ese reconocimiento reside en que su obrar y su existir contribuye a la producción del hábito ético universal. En el contenido singular de cada autoconciencia específica se halla la predisposición para realizar la unidad con otras autoconciencias independientes. En otros términos, reconoce en los demás extensiones indiferenciadas de su propia singularidad. La realización de esta realidad virtuosa, afirma Hegel, tiene lugar en la vida de un pueblo. Los individuos, asimismo, contemplan en las leyes del pueblo la esencia ética que tanto los identifica; esto es, en la universalidad expresada en la ley se ve reconocida su propia singularidad que está en unidad con sus conciudadanos. En el pueblo libre, arguye Hegel, se concreta la razón; razón que es espíritu vivo, el cual expresa no sólo el destino del individuo como autoconciencia racional que desarrolla un contenido ético en la unidad de lo singular con lo universal, sino también el individuo mismo como parte del movimiento de esa esencia que conquista su destino. Es en la razón, por consiguiente, donde se realiza la unidad de la expresión y la manifestación del hábito ético en el individuo. De ahí la máxima, como dijera Hegel, “de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres del pueblo” (Hegel, 2015: 211).

El concepto prosigue determinándose y, por ello, no se puede contentar con aquella comunidad indiferenciada que sólo es espíritu de manera inmediata. Porque si lo es de manera inmediata significa que aún no lo es en su concreción. Ciertamente, se requieren ulteriores determinaciones y mediaciones para desarrollar completamente el concepto de espíritu hegeliano. La conciencia singular que, como dijéramos, es indiferenciable de la vida del pueblo asiste, análogamente, a la identificación con una universalidad que no se ha realizado como espíritu. Y la eticidad ínsita en el hábito ético del pueblo se transfigura en una eticidad determinada, es decir, el espíritu pierde su universalidad y se limita a ser un espíritu singular como espíritu de un pueblo específico. Por lo cual, asevera Hegel, como espíritu del pueblo se da un contenido inmediato y singular, en otras palabras, abstracto; sólo cuando desarrolla la *conciencia de su esencia* es la verdad concreta del espíritu. En cuanto advierte el individuo la abstracción del contenido que se había dado, las leyes y costumbres se revelan como falsos pensamientos y descubre en la individualidad

la verdad de ese movimiento del pensamiento. Nuestro individuo se despierta del sueño dogmático que lo unía abstracta e inmediatamente a su pueblo. Adquiere conciencia del contenido universal de la conciencia moral. De esta manera, se determina a la búsqueda de la virtud impulsado hacia la sustancia ética. En efecto, se produce la dicha: descubre en sí mismo el concepto de moralidad. Ahora bien, el contenido que se da la individualidad palidece ante la eticidad esfumada por obra del espíritu abstracto del pueblo: la sustancia ética se asienta en la interioridad sin poder salir de su inmediatez, solamente puede desplegarla como acción singular en una universalidad determinada. Así, esta acción singular se despliega en la realidad, con la cual la individualidad se relaciona inmanentemente -aunque no sin ciertas contrariedades-.

El derrotero del conocimiento continúa. El placer y la necesidad someten a la autoconciencia a un extrañamiento que experimenta en la necesidad abstracta. De este modo, aprisionan a la razón en figuras de lo más pobres. En la ley del corazón, la autoconciencia se relaciona inmediatamente con la universalidad de la ley y se consagra a realizarla rehuyendo a la veleidad de las meras apetencias. Pero, la universalidad se le contrapone a la buena intención y el anhelo por el bien de la humanidad se troca en el desvarío de la infatuación que contempla en el orden universal un contrasentido, el cual niega los propósitos puros erigidos por la ley del corazón y se alza contra él. En el curso del mundo acaece una contraposición entre la conciencia de la virtud y el devenir de la individualidad que se entrega al goce y al placer individual. Esto último produce, de una parte, la desventura de las individualidades que permanecen cautivas -y cautivadas- en las apetencias y, de otra parte, favorece la consecución de la figura vacía de la universalidad -el curso del mundo- mediante el ensimismamiento de las individualidades. La conciencia virtuosa, mientras tanto, tiene la aspiración de metamorfosear el curso del mundo y conquistarlo para que se vuelva afín a sus postulados. Es decir, la conciencia virtuosa tiene su realidad en el obrar del individuo que se entrega al bien, incluso, sacrificando su individualidad; pero el curso del mundo le es ajeno. En la lucha entre la virtud y el curso del mundo, la impetuosidad de este vence al discurso benevolente de aquella que procura afirmar el bien más alto de la humanidad -pero es privada de realizarlo-. Por ello, la conciencia virtuosa se vanagloria de lo magnífico de su empeño quedándose con el concepto de bien en sí -sin concreción-. Es, de este modo, una visión del mundo. El resultado de esta contraposición resulta en el despojo por parte de la conciencia del concepto de bien en sí, contemplando que el curso del mundo no es tan desventurado como parecía. Ya no se requiere el sacrificio de la individualidad. Por el contrario, el despliegue de la individualidad se convierte en la realidad del movimiento de la universalidad.

Tras haber progresado en su conocimiento, Hegel arguye que la autoconciencia supera la figura abstracta de la autoconciencia espiritual, la cual, como dijéramos, tiene su verdad tanto en la ley del corazón como en el alarde de su virtud. En la razón, prosiguiendo el argumento

hegeliano, la autoconciencia comprende a la realidad no como algo contrapuesto, sino como objeto de su conciencia. En efecto, la autoconciencia capta el concepto de sí misma. En la certeza de sí misma reside toda realidad y, por tanto, su fin es la estricta conciliación de la universalidad y la individualidad.

Sin embargo, en un primer momento, en su singularidad, la individualidad autoconsciente se relaciona con la realidad comprendiéndola como lo que es de un modo inmediato. En la experiencia del obrar singular, la autoconciencia desarrolla el conocimiento y la conciencia de su obrar que se extiende necesariamente a la “cosa universal”. Así, descubre el elemento universal en la -su- realidad: el obrar de todos. En otros términos, su obrar no sólo contribuye al todo como obrar para otro, sino que tiene sentido en tanto está mediado por la obra universal. Por lo cual, la conciencia de la realidad es la unidad de su realidad singular y la realidad de todos. De manera que, afirma Hegel, en la realidad y en el obrar de la autoconciencia se despliega la sustancia ética y la conciencia de esta, a saber, la conciencia ética.

La expresión de la autoconciencia como sustancia ética se traduce en leyes, las cuales tienen un contenido inmediato. La certeza ética se exterioriza sabiendo -sin mediaciones- lo que la rectitud de la razón le determina. Arribamos de este modo a las leyes éticas inmediatas, a la razón legisladora. Éstas, en la inmediatez de su contenido, se nos representan como preceptos. Estos, a su vez, se revelan insuficientes para el obrar ético pues se dirigen al individuo y permanecen en el deber ser. En otros términos, en el individuo, el contenido abstracto de esas máximas no le impulsa a ningún compromiso concreto, ni a buscar la verdad de la moralidad; la individualidad, incluso, puede extraviarse en lo contingente³. En el momento relacional entre individualidad y universalidad, el precepto persiste en la universalidad formal, lo cual deviene para el individuo en un principio indeterminado. El corolario de este movimiento de la razón es la transición de la razón legisladora a la razón examinadora. De ahí que, en esta última figura, acaece un análisis que compara la universalidad formal del precepto con la determinabilidad universal misma. Es decir, compara el precepto -que le viene dado por la razón que legisla-consigo mismo, se detiene en él y reflexiona sobre su legitimidad conceptual. En lo que es versada la razón que examina leyes es en discurrir sobre el contenido sin inmiscuirse en la contingencia

³ Hegel nos brinda el ejemplo por demás esclarecedor acerca del precepto de que “cada cual debe decir la verdad”. Sucede aquí que para decirlo debemos tener conocimiento de ella, por consiguiente, el precepto al incorporar esta observación es el siguiente: “cada cual debe decir la verdad con arreglo a su conocimiento”. Por lo cual, diremos la verdad en la medida en que la conozcamos; de lo contrario, al intentar decir la verdad estaríamos incurriendo en la falsedad. Esta máxima oportunamente modificada testimonia la contingencia inherente a erigir preceptos como fundamentos de la obra moral.

propia de una obra específica. En el desarrollo lógico hegeliano, la evolución de la conciencia requiere la superación de estos momentos -la razón legisladora y la razón examinadora- que, considerados de manera aislada, se declaran como “*momentos inestables de la conciencia ética*” (Hegel, 2015: 252).

Esa inestabilidad expresa, de una parte, la razón legisladora como un deber ser y, de otra parte, la razón examinadora como un saber sobre la ley formal. La superación de la unilateralidad de estas figuras propende a considerarlas como momentos contenidos y trascendidos. Tal superación radica en que ya no consideramos estos momentos como escindidos, sino que captamos la verdad de ellos. Esos momentos, a su vez, estatuyen principios valiosos para la esencia espiritual, los cuales se consolidan en la autoconciencia ética, a saber, los fundamentos de la ley eterna y la universalidad de la examinación de las leyes. Así, la disposición que brota de la autoconciencia ética es inmutable: invariablemente nos comprometemos a realizar lo justo. De ello se sigue que la conceptualización de lo justo no depende de los caprichos o de la facultad de juzgar aquello que nos beneficia, sino que ha de ser erigido en y para sí acorde a la sustancia ética.

La teoría ética hegeliana prosigue su desarrollo en conformidad con la teoría del conocimiento y, en efecto, expone la evolución de la conciencia hacia la verdad. La figura que analizamos en los párrafos precedentes, la razón, alcanza la dignidad de una figura superior, el espíritu, “en tanto eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (Hegel, 2015: 259). En el progreso de la conciencia hacia el espíritu, el mundo abandona decididamente la apariencia de figura contrapuesta a la individualidad y requiere ser comprendido como un concepto que produce una compenetración con esta. Es decir, la individualidad no se escinde del mundo y, análogamente, éste no supone un extrañamiento para aquella. En la configuración anterior que versaba sobre la razón, la evolución de la conciencia se desplegaba conjuntamente con la disposición para la obra moral y propendía a hacer florecer en la autoconciencia la comprensión de la realidad como objeto de su conciencia. No obstante, su comprensión quedaba apresada en la inmediatez de la unidad que, asimismo, hacía surgir de sí momentos abstractos que impedían su concreción. El espíritu deviene en este movimiento en realidad ética.

Ahora, merced al progreso del conocimiento expuesto en la *Fenomenología*, el saber de la autoconciencia se consagra al saber de sí misma conociendo el concepto de libertad (Avineri, 2003: 132). De esta manera, el proceso de formación cultural, inherente al desarrollo de la autoconciencia cultivada en su mediación con la universalidad, es integrado en el saber del espíritu que produce la subjetividad libre luego de numerosas transiciones conceptuales⁴. Luego de

⁴ El espíritu atraviesa su proceso de formación transitando por el extrañamiento en la cultura y en la fe - entre los mundos contrapuestos del *más acá* y del *más allá*- así como captando la verdad de los mundos

padecer los momentos abstractos correspondientes al desvarío de la libertad absoluta y el terror, la autoconciencia procurará negar estos momentos en la unidad con el concepto concreto de voluntad universal. Es decir, la autoconciencia tras superar la experiencia del trágico movimiento que representa la libertad absoluta que deviene en el terror -faccioso- que atiborra de zozobras y estremecimientos, asimila la negatividad ínsita en aquellas figuras y aprende la voluntad universal como su puro saber y querer. De ese modo, hallamos la compenetración entre el contenido universal y singular. La individualidad se ha formado en su experiencia social adquiriendo el saber de sí misma y llegando así a ser universal. La conciencia sabe que es libre. La moralidad como concepto se concreta en esta otra configuración, el espíritu, en la que capta el espíritu cierto de sí misma. Este captarse no produce un reconocimiento formal sino que, como asevera Hegel, es una reunión de autoconciencias verdaderamente libres que desarrollaron como contenido y fin a la voluntad universal. El conocimiento del espíritu aparenta alcanzar su culminación, pero continúa experimentando el devenir de la moralidad en su despliegue.

El saber de la autoconciencia en la figura de la moralidad, esto es, el saberse libre, requiere de ulteriores experiencias según Hegel. Un primer momento acaece en la concepción moral del mundo. En ella, la autoconciencia sabe el deber como la esencia absoluta, sólo le interesa florecer en una incondicional ligazón con él. Por lo cual, se relaciona como conciencia con la realidad pero considerándola como algo vacío, pues, para ella sólo el deber es digno de su atención. Es una autoconciencia totalmente encerrada en sí misma como arguye Hegel. La realidad así es concebida como mera naturaleza. Se establece, por tanto, una indiferencia entre el ser *en y para sí* moral y el ser *en y para sí* natural. Esta indiferencia le hace sentir la desdicha de no poder realizarse -y no poder llevar a cabo la dicha- y la insta a mantenerse en el deber puro ya que, en cuanto actúa, lo hace sobre esa realidad ajena, la naturaleza. La armonía entre la individualidad moral y la naturaleza es postulada. No obstante, este exigir no es más que la confesión de su desarmonía. En otros términos, el exigir denota que *todavía* no es. Mientras, la exigencia expresa, a su vez, la necesidad del concepto. Por consiguiente, despierta en la conciencia moral el percatarse de su propio momento natural en sus inclinaciones que se contraponen a su voluntad pura.

La verdad de la moralidad es la unidad de la conciencia pura y la obra. Sin embargo, no existe tal cosa, sólo persiste el antagonismo -teniendo la sensibilidad una significación negativa en su concepción-. La unidad perfecta, en este momento del concepto, se piensa como tarea

contrapuestos -y reconciliándolos- mediante el devenir de la Ilustración. Para un estudio detallado, véase Valls Plana (1994).

absoluta. La desarmonía en la que está inmersa la autoconciencia no es sostenible puesto que, afirma Hegel, quebranta la santidad de la esencia moral y hace ver al deber absoluto como algo quimérico. De ahí surge la figura del legislador divino. En ella, la conciencia moral que sabe y quiere el puro deber realiza la acción en un contexto en el cual se le presentan una multiplicidad de deberes y, necesariamente, requiere desarrollar un múltiple comportamiento moral. Ante la plétora de deberes, la conciencia moral persiste en lo esencial, a saber, el deber puro. La plétora de deberes significa para ella una determinación extraña a su sustancialidad divina. Aunque, análogamente, la armonía -entre la conciencia pura y la realidad- que ha de desplegarse en esta fase del concepto, la orienta a la acción. En efecto, mediante el actuar, se relaciona la conciencia con una realidad múltiple en la cual, efectivamente, se da una múltiple relación moral: la plétora de deberes es un contenido de la conciencia. Por consiguiente, Hegel postula una relación conceptual entre dos conciencias para dar cuenta del doble movimiento: por un lado, una conciencia moral que se ocupa solamente del deber puro y, por otro lado, otra conciencia moral que versa sobre la necesidad de efectuar la multiplicidad de deberes determinados sin desconocer la esencialidad del deber. Esta última es la unidad de lo universal y lo particular: la armonía de la moralidad y la dicha se ha desplegado. El realizador de esta gesta es el “señor y dominador del mundo” (Hegel, 2015: 357) que santifica la plétora de deberes.

Para la conciencia del deber puro, la acción determinada no es inmediatamente sagrada, pero es necesaria. Y, en la acción, la conciencia actuante se vincula con la realidad extendiéndose sobre ella como conciencia singular. El deber general se le esfuma en la inmediatez de su actuar, pues aquel remite al lado escindido del sagrado legislador del deber puro. Pero, en la *mediación* con este -superando la escisión-, se sacraliza el deber puro para la conciencia actuante. Esta mediación con la conciencia moral del sagrado legislador la conduce a la conciencia real -o actuante- a una divinidad que está más allá de ella misma. En consecuencia, la conciencia actuante es una conciencia moral imperfecta ya que su realidad es lo contingente y halla la verdad en la deidad. Así, sólo puede esperar la dicha de la gracia divina. La superación de la concepción moral del mundo acaece en tanto advertimos las limitaciones propias de la desarmonía del deber y la realidad, y la postulada armonía en el legislador divino.

La concepción moral del mundo se nos revela, por tanto, como un cúmulo de contradicciones que impide el devenir del concepto, pues su movimiento se reduce a sostener la esencialidad de los momentos contrapuestos, la cual quebranta el postulado de armonía y dificulta su realización. En esta contradicción, la exposición de un momento fija su esencia y pasa inmediatamente al otro (afirmando lo contrapuesto) testimoniando que no trata con rigurosidad la relación conceptual. Hegel se vale de la postulada armonía entre la moralidad y la realidad para examinar esta contradicción. La armonía postulada, asegura Hegel, debe ser *en sí*, esto es, expresada como algo que no posee realidad. Pero la conciencia actuante demuestra mediante su

actividad que no se toma en serio tal postulado, debido a que su actuar es la realidad de la moralidad en la cual la moralidad interiorizada se exterioriza. Aquí, parece tratar en serio su actuar mismo. Sin embargo, este actuar es la acción de la conciencia singular que procura realizar el fin universal que trasciende tal actividad. Ahora, la prioridad muta de la acción singular al lado del bien supremo. En éste, la moralidad y el actuar desaparecen. Resultan superfluas porque al darse el bien supremo, el conocimiento de la moralidad y la actividad de la acción moral se tornan vacuos. Por consiguiente, no se toma en serio tampoco su actuar universal. Tales son las contradicciones en que incurre la concepción moral del mundo según Hegel.

En efecto, la moralidad en la conciencia moral no puede arribar a la verdad de su concepto que propende a realizar la unidad de la conciencia pura y la conciencia singular. La diversidad de las contradicciones de la concepción moral torna inconciliable aquello que es necesario conciliar -la moralidad y la realidad-, por lo cual, ante ese escenario difuso y enmarañado la autoconciencia se refugia en sí misma y se desempeña en su inmediatez como una buena conciencia que actúa escrupulosamente. Ahora bien, una vez que su contenido se despliega y sus momentos son mediados, Hegel arguye, se muestra como la hipocresía de hacer pasar por verdadero aquello que en su devenir es lo contrapuesto.

La buena conciencia contiene y supera la concepción moral del mundo al rehuir de la plétora de contradicciones. Halla, de este modo, en el retorno de la autoconciencia a sí misma que lo real es, al mismo tiempo, su puro deber y saber. El sí mismo de la buena conciencia es el tercer sí mismo en la serie de configuraciones del espíritu -el primero refería al reconocimiento abstracto de la persona y el segundo al extrañamiento cultural que culmina en el querer universal abstracto en la libertad absoluta-. Al producir teóricamente el tercer sí mismo la armonía comienza a realizarse. De esta manera, la autoconciencia moral deviene espíritu moral concreto en tanto unidad inmediata del deber puro y la realidad. La buena conciencia es el actuar sabiendo, de una parte, que el deber puro es la esencia a la que se consagra y, de otra parte, que despliega el contenido de su acción en una determinada realidad. La buena conciencia, asevera Hegel, tiene para sí la verdad en la inmediata certeza de sí misma. Por lo cual, esta certeza inmediata le garantiza la moralidad de sus actos y la forma que reviste es la de la propia convicción. Esto es, actúa en conformidad con su convicción incólume. Pero, la buena conciencia no se encierra en su propia certeza, sino que requiere ser reconocida porque sólo el reconocimiento otorga realidad al acto. Por eso, su ser *para sí* ha de trocarse en ser *para otro*. En consecuencia, el obrar que despliega la buena conciencia es un acto singular en una universalidad que no le es ajena por

tratarse de una realidad espiritual en la que, asimismo, debe ser reconocida. El reconocimiento es logrado mediante el lenguaje, en el cual la buena conciencia se expresa y es percibida por los demás. En él, puede manifestar su convicción verdadera como lo que sabe y quiere universalmente.

La buena conciencia progresa en su experiencia, al poner y querer un contenido lo eleva por encima de toda ley y contenido determinados, ya que en su interioridad reside el saber inmediato de su propia sacralidad. El saberse sagrada es, a partir de que es reconocida por el lenguaje, el saber la sacralidad de la comunidad como un todo. La buena conciencia se halla compenetrada con la universalidad, de manera que, como dijera Hegel, su propia intuición es su existencia objetiva, su saber y querer es la universalidad. En efecto, en esta comunidad sagrada florecen la escrupulosidad, los designios más nobles y la unidad de todos pareciera colmar de regocijo todos los corazones. Todos expresan las más bellas intenciones. Pero acaece que la interioridad divina de la bella comunidad es diferente del devenir de la conciencia real. Ante la expresión de la majestuosidad interior, la conciencia real asevera que tal excelencia le es ajena. Por lo cual, se produce en la conciencia un repliegue sobre sí misma en el que rehúye de la exterioridad y asevera la mera intuición de la igualdad consigo misma. Solamente en la enunciación de su certeza absoluta reside su seguridad. Brota, de este modo, la figura del alma bella. Ésta no pretende experimentar la exteriorización como momento necesario de su desarrollo pues perturba su discurso incorruptible, enaltecido, virtuoso y amenaza con degradar su alma inmaculada. No obstante, permanecer en la absoluta interioridad no exime al alma bella de la angustia que la invade al eludir toda realidad y, análogamente, su propio reconocimiento.

Por tanto, el devenir de la buena conciencia transita el momento objetivo en el cual se configura como conciencia universal que, asimismo, se expresa y es reconocida mediante el lenguaje. Pero, el reconocimiento no es efectivo pues la universalidad no se halla constituida en conformidad con el discurso que sostiene. Surge así una plétora de conciencias singulares que se diferencian entre sí y ante la universalidad. La buena conciencia en la diferenciación actúa persiguiendo *sui fin*, su para sí. De este modo, se evidencia la contraposición entre lo que es para sí y lo que es para otros. En otras palabras, la exteriorización no se ha concretado en su totalidad. En este movimiento, la buena conciencia sabe que su esencia es la certeza de sí misma. En consecuencia, la conciencia universal se le opone. De ahí que, para ésta, la buena conciencia es, en verdad, mala, porque persiste en la desigualdad con la universalidad del deber y es, al mismo tiempo, hipócrita por aseverar la igualdad consigo misma y la escrupulosidad como contenido de su acción. La conciencia universal examina y juzga el presunto disimulo con el que la buena conciencia pretende embaucar a los demás. La buena conciencia real asegura que obra en conformidad con su ley interior, pero esta no es una ley interior arbitraria. Por el contrario, su esencia sabe y quiere lo universal. La pretensión de la conciencia universal es enjuiciar el

comportamiento supuestamente vil de la buena conciencia. Pero en el acto de enjuiciar legitima el contenido de la buena conciencia, esto es, la verdad de ambas se mantiene en sus lados unilaterales: la conciencia universal asevera al acusar a la buena conciencia como hipócrita que se remite a *su* ley y, la buena conciencia se defiende afirmando lo mismo.

Además, el juicio revela la naturaleza de la conciencia universal: permanece en la pasividad del pensamiento de lo universal y la única acción que lleva a cabo es el juicio. De modo que esta conciencia universal, al persistir en la pureza del pensamiento, se comporta estatuyendo la honestidad de su obrar, el cual es, solamente, el enjuiciar. Así, no hace más que admitir que sólo en su discurso realiza el deber, declara -indirectamente- su hipocresía. De igual modo, señala en la conciencia que se le opone el contenido particular que es inherente a toda acción en la medida en que “su realidad la tiene en el obrar de la individualidad” (Hegel, 2015: 388). La conciencia enjuiciadora que ya exponía su hipocresía, se delata también como conciencia vil, pues, manteniéndose en la vanidad de expresar sus discursos como realidad, se opone estrictamente a la conciencia actuante. Se muestra tan hipócrita como lo que señalaba. Por consiguiente, arguye Hegel, equiparándose la conciencia enjuiciadora con aquella a quien pretendía enjuiciar, se hace igual a ésta. La conciencia actuante confiesa esta igualdad y la proclama esperando que la conciencia enjuiciadora declare la igualdad con ella. No obstante, ésta elude injustamente tal declaración y se protege bajo la figura de un corazón duro que es para sí, enunciando su alma bella en contraposición con el mal de la conciencia actuante. La conciencia enjuiciadora, en su vanidad, impide la reconciliación en esta fase del concepto y en ese repliegue, se aísla en sí misma. Del movimiento dialéctico del concepto que hemos expuesto, derivamos necesariamente la conclusión hegeliana: el contenido del discurso y el obrar han de desarrollarse en conformidad, de manera que la reconciliación de ambos haga surgir la obra universal concreta.

La superación, asevera Hegel, habrá de acontecer en la ruptura del corazón duro de la conciencia enjuiciadora y en retornar de su reclusión que la tornaba desventurada. El retorno a la universalidad propende a curar completamente las heridas que el espíritu sufrió en la experiencia de su exteriorización. Renunciando a la escisión que perpetraba, la conciencia enjuiciadora se intuye en la conciencia actuante y vuelve a la universalidad: es conciencia universal. Capitula ante la vanidad que detentaba. Por lo tanto, la conciencia universal perdona a la conciencia actuante y reconoce el obrar real de esta sin rechazarlo extrínsecamente como meramente malo. La expresión hegeliana de la reconciliación es la siguiente:

es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí como *singularidad* que es absolutamente en sí misma -un reconocimiento mutuo que es el espíritu *absoluto* (Hegel, 2015: 391).

El espíritu absoluto es el espíritu que en su devenir sabe y quiere la universalidad concreta, y en el cual la individualidad se halla a sí misma como figura indispensable en la producción de esa totalidad, al mismo tiempo que reconoce en los demás la misma esencia universal que ella contiene. La totalidad es una extensión de la individualidad. Del mismo modo, ésta, en el saber dentro de sí, es una parte constituyente, autoconsciente, reconocida y necesaria de aquella. La individualidad así no es liquidada, sino, por el contrario, tras superar sus momentos unilaterales, adquiere su verdadera dignidad en la comunidad autoconsciente, moral y universal, es decir, la comunidad concreta. En la cúspide del saber de sí mismo, del espíritu, esto es, recorriendo el sendero de las distintas configuraciones de la conciencia, el espíritu absoluto realiza la comunidad de autoconciencias libres.

IV. Rousseau y Hegel: reflexiones acerca del momento relacional de sus respectivos aportes teóricos

Nuestras reflexiones consideran los aportes teóricos de Rousseau en *El contrato social* y de Hegel en la *Fenomenología* como contribuciones fundamentales al desarrollo progresivo de la verdad, que no es más que la exposición del concepto en su devenir. En efecto, nuestros autores emprenden el conocimiento de la verdad de la comunidad libre en la cual florece la moralidad y, por consiguiente, en relación con la universalidad, la individualidad adquiere la dignidad de sí misma. Cuando aseveramos que nuestros autores conocen la verdad de un concepto, no queremos decir que la reciben pasivamente, sino que ponen -activamente- en movimiento el concepto produciendo el saber. Pues, en ambos pensadores, la comunidad libre se constituye de sujetos que abandonaron sus figuras más pobres e irreflexivas para decidirse conscientemente por el deber y el enaltecimiento de sus ideas, que sólo una comunidad autoconsciente y moral puede producir tras las heridas que le infringió el todo social que permanecía en la escisión entre moralidad y realidad. Merced a la reconciliación, el sujeto es reconocido *realmente* en una comunidad que realiza la igualdad universal, sin que esto signifique dejar de contemplar las diferencias lógicas entre individuos. Por un lado, demuestran la limitación propia de la concepción alienada del mundo en la cual la realidad es naturalizada como destino inalterable, ignorando, así, la exposición conceptual y el desarrollo histórico. Por otro, enseñan que la comunidad universal plena requiere de una profunda metamorfosis en la forma en que el sujeto se piensa a sí mismo.

El desarrollo teórico, tanto en Rousseau como en Hegel, expresa un movimiento del pensamiento activo, dinámico y su legado supera el mero punto de vista, exponiendo el concepto vivo en su devenir –que es preciso retomar–. Y, como dijéramos, en las obras estudiadas aquí se valen de creaciones intelectuales -el estado natural del hombre y la dialéctica del señor y el siervo- que estatuyen un momento conceptual, el cual sirve para ulteriores desarrollos teóricos en los cuales el conocimiento de los fundamentos de la comunidad universal libre se enriquece logrando una mayor concreción. En ese proceso, se experimenta la enajenación como un momento que requiere ser trascendido para que la humanidad evolucione y produzca su libertad. En Rousseau, hallamos los prolegómenos teóricos de una comunidad moral enriquecidos por su inigualable capacidad crítica. En Hegel, la moralidad adquiere más determinaciones tras su estudio de la filosofía kantiana y el movimiento dialéctico del concepto es analizado con detenimiento y profundidad, exponiendo la naturaleza abstracta de los preceptos y las máximas en lo que respecta a la acción moral. Asimismo, el propósito hegeliano en la *Fenomenología* es transitar las diferentes configuraciones de la conciencia, por lo cual, su teoría ética se desarrolla en conformidad con su teoría del conocimiento. Pero no por ello culmina el conocimiento de la verdad de una sociedad libre. El concepto ha de proseguir su evolución del mismo modo que progresa la historia, aunque diferenciándose de la heteronomía que gobierna a esta (hasta ahora). En efecto, nuestro devenir histórico, nos exige retomar el legado y producir conceptos que nos permitan ser contemporáneos de nosotros mismos, pensarnos históricamente.

El advenimiento del capitalismo expuso la labor inconclusa de estos proyectos intelectuales. Ahora, el carácter inacabado que le asignamos al proyecto rousseauiano y hegeliano no es un desmerecimiento, sino, por el contrario, destacamos la virtud de que sus aportes teóricos contengan un pensamiento vivo que es necesario retomar. La Ilustración del siglo XVIII y sus últimos vestigios en el siglo XIX, como es el caso de Hegel, auguraba un futuro en el cual las promesas de libertad, igualdad y fraternidad universales podrían realizarse⁵. Sin embargo, tras el despliegue del capitalismo, el concepto de libertad sufre una transfiguración persistiendo sólo como una figura vacía sin contenido. Con más de dos siglos de ventaja retrospectiva, la comunidad autoconsciente, universal y libre se nos esfuma. Los senderos se

⁵ La confianza en el progreso no es atribuible a Rousseau, quien atacó tal visión con formidables consideraciones críticas. El desarrollo históricamente específico del siglo XVIII que el ciudadano ginebrés experimentaba lo indujo a cuestionar el desmoronamiento de la solidaridad, así como la pérdida de la igualdad y la libertad en la sociedad en que vivía. Sin embargo, su proyecto filosófico integra el conocimiento de las instituciones políticas en *El contrato social* y la formación pedagógica en *El Emilio* con el fin -presumimos- de trascender las desventuras de su época.

bifurcan en manifestaciones irracionales, verdades fragmentarias y unilaterales que configuran los laberintos del pensamiento en los que la conciencia vulgar se enmaraña.

En otras palabras, el concepto de libertad no puede alcanzar su concreción en un contexto difuso y contingente en el que impera una multiplicidad de frases triviales, cáscaras vacías del pensamiento, dogmas e irracionalismos. La organización y sistematización conceptual es inherente a la creación de una teoría coherente y, por consiguiente, de un pensamiento concreto. La libertad para determinarse y concretarse requiere articular el momento relacional entre individualidad y universalidad, algo que sólo es posible mediante el concepto que tiene, asimismo, como dimensión propia a la praxis. Ese momento relacional ha de estar contenido, a su vez, en una teoría que no suprima ni la individualidad ni la universalidad, sino que halle la reconciliación superando el desgarramiento.

Por ello, de Rousseau aprendimos que la libertad es irrenunciable. Al respecto, Pablo Levín señala que “la humanización coincide con la historia y el secreto de la libertad es que el hombre puede perder su humanidad pero no puede renunciar a ella” (Levín, 1997: 141). De Hegel, que el concepto no se marchita en una figura unilateral, sino que tiende hacia su realización. De ambos, que la realización de la libertad trasciende y contiene a la individualidad en una comunidad en la cual el reconocimiento intersubjetivo es pleno asegurando de esa manera la dignidad del individuo. La utopía es, ciertamente, inherente al concepto, ya que en el desarrollo de éste reside la potencialidad de aquella. Comprender los aportes de la Economía política se torna una labor esencial pues, en su fase concreta, al estudiar al sistema capitalista como una fase históricamente específica da cuenta de otra transfiguración, a saber, la que sufre la mercancía como relación social (Levin, 1997). De ahí, insistimos, la ineludible necesidad de retomar el legado teórico transformativamente, esto es, integrando el saber de la Economía política en la procura de actualizar el concepto.

Estos párrafos no sólo sirvieron para expresar nuestras reflexiones sobre el momento relacional entre Rousseau y Hegel, sino que también lo han hecho a modo de reflexiones finales. Las preguntas que han legado nuestros autores son, quizás, lo más importante⁶ y todas ellas pueden reunirse en un enunciado del cual surge el resto de sus necesarias diferenciaciones, a saber, el conocimiento de la verdad ínsita al concepto concreto de una comunidad libre. Finalmente, como dijéramos, la investigación que realizamos es un estudio que reclama ser

⁶ Por ello, no nos hemos centrado, por ejemplo, en el amor a la patria de Rousseau. Creemos que esto es una limitación del ginebrés al reflexionar sobre el devenir histórico, pues el vínculo mercantil instauró una relación universal irreversible (no obstante, el contenido teórico que expusimos aquí no se ve afectado por esa limitación). Por lo tanto, el desafío es tornar democrática y libre a la humanidad como un todo. Y eso lo podremos abordar una vez que tengamos un concepto de capitalismo actualizado merced a la Economía política.

Montero, C. (2023). Reflexiones sobre los fundamentos teóricos de la comunidad moral libre en el contrato social rousseauiano y en la fenomenología hegeliana. *Siglo Dieciocho*, 4, 113-133.

profundizado, pues la riqueza de los conceptos desarrollados por nuestros autores excede notablemente la extensión de nuestro análisis. Esperamos poder continuar en ese decurso.

Bibliografía

- Avineri, S. (2003). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (2014). *After Hegel German philosophy. 1840-1900*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Cassirer, E. (2007). *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Colletti, L. (1973). *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and society*. New York and London: Monthly Review Press.
- Dotti, J. (1980). *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Fetscher, I. (1979). Filosofía moral y política en J. J. Rousseau. *Revista de estudios políticos*, (8), 7-32.
- Freire, P. (1972). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio del derecho natural y ciencia del estado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Hegel, G.W.F. (2015). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Levin, P., Cazenave, A., Romero, V. (2020). El Heterónomon: Prolegómenos de un concepto integrador. *Revista de Investigación en Economía y Responsabilidad Social*, 1(4), 1-16.
- Levín, P. (1997). *El capital tecnológico*. Buenos Aires: Catálogos.
- Montero, C. (2021). Desarrollo del concepto de libertad en la Filosofía del derecho: exégesis y eiségesis en el contexto de la diferenciación del capital. *Antítesis - Revista Iberoamericana De Estudios Hegelianos*, (1), 43-60.
- Pinkard, T. (2002). *Hegel, una biografía*. Madrid: Acento.
- Rousseau, J.-J. (1959). *Les confessions*, en *Œuvres Complètes*, ed. B. Gagnebin y M. Raymond. París: Gallimard, vol. 1, p. 404.
- Rousseau, J.J. (1993). *El contrato social*. Barcelona: Altaya.
- Rousseau, J. J. (1995). *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes. The collected writings of Rousseau (Vol. 5)*. Hannover and London: University Press of New England.



- Rousseau J.J. (2012). *The major political writings of Jean-Jacques Rousseau: the two discourses and the social contract*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schnädelbach, H. (1991). *Filosofía en Alemania (1831-1933)*. Madrid: Cátedra.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.

CV del autor

Christian Montero es economista por la Universidad de Buenos Aires. El autor halla en la relectura principalmente de Hegel inspiración para repensar los conceptos fundamentales de la Economía Política. Actualmente se desempeña como auxiliar docente de Historia del Pensamiento Económico I y II en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.

*Siglo
Dieciocho* 

ESCLAVITUD, MODERNIDAD Y CAPITALISMO: ALEXANDER VON HUMBOLDT EN CUBA ^{1*}

SLAVERY, MODERNITY AND CAPITALISM: ALEXANDER VON HUMBOLDT IN CUBA

Facundo Gustavo Corvalán

Universidad Nacional de Cuyo - Instituto de Formación Docente Continua San Luis

ORCID 0000-0002-2615-592X

facundogustavocorvalan@gmail.com

Mariano Ezequiel Suárez

Instituto de Formación Docente Continua San Luis

ORCID 0009-0007-8235-2681

profmsuarez@gmail.com

Resumen

El artículo presenta los aspectos sustanciales de la concepción de Alexander von Humboldt sobre la cuestión de la esclavitud. Esencialmente, se examina su Ensayo político sobre la Isla de Cuba en el contexto de las profundas transformaciones de fines del siglo XVIII desde una perspectiva atlántica. Al mismo tiempo se discuten las principales tendencias del pensamiento sobre la raza y la esclavitud que rodean su pensamiento. En consecuencia, el eje en el cual se desarrolla el trabajo es la tensión que existe entre los principios ilustrados y modernos de Humboldt, las particularidades de las perspectivas del mundo alemán y la crítica que el autor realiza al sistema de conquista y esclavitud a través de los primeros. Estos aportes permitirán a los lectores considerar la esclavitud como un engranaje clave de la expansión de la modernidad y como categoría de análisis fundamental en las humanidades y las ciencias sociales.

Palabras clave: Alexander von Humboldt; Esclavitud; Racismo; Modernidad; Capitalismo.

Abstract

This paper presents the substantial aspects of Alexander von Humboldt's conception of slavery. We examine his travelogue, *The Island of Cuba*, within the context of the late eighteenth century's profound transformations from an Atlantic perspective. Furthermore, we discuss the main trends of thought on race and slavery that surround his perspective. Hence, the main focus of our work is the tension that exists between the enlightened and modern principles of Humboldt, the historical singularities of the German world, and the author's criticism of the system of conquest and slavery, which is founded on the aforementioned principles. This paper will allow readers to think about slavery as a key aspect of the expansion of modernity and as a fundamental category of analysis in the humanities and social sciences.

Keywords: Alexander von Humboldt; Slavery; Racism; Modernity; Capitalism.

^{1*} Recibido el 23/12/2022. Aprobado el 28/03/2023. Publicado el 31/07/2023.

I. A modo de introducción: modernidad, raza y capitalismo

La apertura revolucionaria que se inicia en Francia e Inglaterra a fines del siglo XVIII en favor de las ideas republicanas y la industria manufacturera convivió con dos realidades complejas. De un lado, tomaron fuerzas en los debates teóricos y políticos las posturas en favor de la abolición de la esclavitud. De otro, se dio una continuidad de las prácticas en el contexto del desarrollo de las economías de plantación en favor de la creciente industrialización que cristalizaron relaciones materiales de dependencia entre Europa y América Latina.

La configuración de la Europa occidental como tipo ideal aparece sujeta a un enfoque racista y colonial. Esta idea nos retrotrae a los valiosos aportes de Immanuel Wallerstein en su *Impensar las ciencias sociales* (1998) referidos a los dilemas herederos de la Ilustración como reproductores de los fenómenos del mundo moderno. Uno de ellos es la vinculación teórica que impulsaron las ciencias sociales, como instituciones modernas, entre el subdesarrollo y el racismo. Wallerstein dice claramente: “el capitalismo es un sistema no equitativo por definición” (1998: 95) en donde la diferenciación racial aparece como una forma de legitimar las desigualdades globales. En consecuencia, los actores dominantes del sistema proponen que la única salida de la condición de desigualdad es asimilar los valores de la economía-mundo industrializada.

El dominio europeo sobre América y África estructura las relaciones de poder en el sistema-mundo moderno bajo la idea de raza, en la cual los blancos europeos dominan a las poblaciones no europeas, y por ello no blancas. Esta racialización es indivisible del colonialismo ejercido por las metrópolis europeas, y su principal justificación ideológico-cultural. Europa inventa la idea de raza como elemento sustancial de validación colonial. Este colonialismo explota los recursos y la mano de obra indígena y africana esclava, y es el eje en el cual se acentúa la acumulación originaria europea, moldeando el patrón mundial de poder capitalista colonial/moderno. En esta relación de dominación, América es originada desde Europa como colonia dependiente, poblada por seres inferiores que no poseen ni religión ni tradición bíblica.

La concepción de capitalismo de Wallerstein ha sido objeto de intensa crítica en la historiografía hispanoamericana en las últimas décadas (Frank, 1970; AAVV, 1973; Tandeter, 1976; Assadourian, 1982; Stern, 1988; Wallerstein, 2016). La teoría circulatoria sobre la

economía-mundo proponía una explicación de la expansión del capitalismo en términos de una economía global integrada por centros y periferias, donde la acumulación de capital en los centros provenía de la explotación de los recursos y la mano de obra de las periferias.

Sin embargo, esta teoría ha sido criticada por algunos historiadores, como Carlos Sempat Assadourian (1982) y Steve Stern (1988), quienes argumentan que la economía-mundo no es una categoría útil para entender la estructura económica de América Latina y que la teoría de la circulación no explica adecuadamente las relaciones de poder entre los diferentes actores económicos en la región. Además, se produce un cuestionamiento en torno a la relación con los modos de producción, ya que algunos historiadores argumentan que se ha enfocado demasiado en las relaciones económicas globales y han descuidado las dinámicas internas de producción y explotación en las periferias (AAVV, 1973; Frank, 1970). A pesar de estas críticas, la perspectiva ha mantenido una influencia significativa en la historiografía, y ha sido revisada y adaptada por otros autores, como Enrique Tandeter, quien ha propuesto una perspectiva más matizada sobre la relación entre la economía global y la producción local en América Latina (Tandeter, 1976).

Desde estos aportes, podemos afirmar que la conquista y colonización de América, la explotación de indígenas y esclavos africanos, la apropiación de riquezas naturales, el tráfico de esclavos y el comercio marítimo, la implementación de categorías raciales que clasificaron a las sociedades en superiores e inferiores, en modernas y primitivas, son los aspectos centrales que constituyen la modernidad capitalista, eurocéntrica y colonial, basada en el sometimiento político, económico, social, lingüístico, cultural, religioso y físico de millones de seres humanos que, al ser condenados, originaron el patrón mundial de poder capitalista mercantilista y luego industrial. Para que Europa se erigiera como moderna fue implementado un sistema de dominación centrado en la racialización de las sociedades humanas, argumento central para la organización racional de la mano de obra oprimida y la acumulación originaria de capital europeo.

Con el antecedente del estudio de David Hume sobre la población en los pueblos antiguos (*Of the Populousness of Antient Nations*, 1752), en años recientes se ha profundizado la relación entre sexualidad y esclavitud. En las conclusiones que pueden establecerse desde análisis comparados, se ha identificado que en la mayoría de los modelos de esclavitud se controlaba también la sexualidad y la reproducción física. Estas eran forma de explotación

Corvalán, F. & Suárez, M. (2023). Esclavitud, modernidad y capitalismo: Alexander von Humboldt en Cuba. *Siglo Dieciocho*, 4, 135-154.

de las comunidades de esclavos (Kamen y Marshall, 2021), acerca de la cual se llega a hablar de *tortura psicológica* de los dominados (Berry y Harris, 2018).

En segundo lugar, se ha indagado acerca de las dinámicas específicas del tráfico colonial de esclavos, vías marítimas, lugares de reclutamiento, modalidades del tránsito, mercados de destino, etc. En esta línea de análisis, un hito fueron los desarrollos históricos y cartográficos (Dorigny, Gainot y Le Goff, 2013), los cuales han revelado no solo las rutas comerciales sino el largo y complejo desarrollo histórico de las prácticas esclavistas desde la Antigüedad hasta los tiempos presentes. En particular, la expansión de la trata de esclavos a través de la internacionalización del comercio y el fortalecimiento de sistemas de producción (algodón, azúcar especialmente) en América del Norte, Centroamérica y el Caribe y América del Sur se convirtió en uno de los tópicos más destacados.

La cuestión fue abordada desde diversos enfoques historiográficos, destacándose la concepción de Eugene Genovese (1989) sobre la cultura y la economía política de la esclavitud. Este autor abordó el problema no solamente desde una concepción técnica de los beneficios provistos por el sistema de esclavos y de las rentas diferenciales, sino desde los diversos campos teóricos del pensamiento económico. Al mismo tiempo, surgieron voces desde las propias comunidades étnicas afectadas, sobre las consecuencias de la esclavitud, con una variedad temática que va desde el análisis crítico de Eric Williams (1966) a la poesía de Leopold Senghor y la narrativa de Aime Césaire, entre otros. La variedad de perspectivas sobre la esclavitud se asocia, asimismo, a diversas formas de representación de esta.

La teoría poscolonial se orienta a la comprensión de todas las dimensiones, causas e impactos del fenómeno político, social y cultural del colonialismo, tanto en los pueblos, grupos e individuos colonizados, como en el colonizador. Según algunos autores, es un intento por interrumpir el discurso dominante del poder colonial, a la vez que reflexiona críticamente sobre las cuestiones asociadas al dominio colonial europeo en todo el mundo entre los siglos XVIII y XX.

El cuerpo de pensamiento de la teoría poscolonial es utilizado ampliamente en los ámbitos de la literatura y de la teoría crítica tanto en lo cultural como en el ámbito de lo político e histórico-social. En particular, las perspectivas poscoloniales y decoloniales aportan nuevas interpretaciones sobre los procesos de esclavitud en el marco de los imperios coloniales. Estos campos teóricos presentan puntos de contacto, aunque se pueden

establecer diferencias entre ellos por los objetos de estudio. En efecto, parte de esta controversia surge de diversos contextos históricos y espacios geopolíticos considerados. Mientras que los primeros aparecen junto a la reflexión de los procesos de descolonización de los imperios coloniales europeos, específicamente en África, Asia y en el Caribe anglófono y francófono (Gandhi, 2019), los segundos se vinculan a la crítica a los procesos de la conquista y la formación colonial e imperial de América (Dussel, 2020).

En buena parte de la producción especializada, en ambos lados del Atlántico, los autores han enfatizado el rol de los imperios europeos occidentales en el tráfico esclavo, desatendiendo el rol que ocuparon otros actores estatales de ese continente. Una explicación de este fenómeno proviene de las participaciones directas e indirectas en este proceso: mientras imperios como España y el Reino Unido se involucraron de forma directa en el comercio y tráfico de esclavos, algunos como Alemania se caracterizaron por participar de este mediante mecanismos indirectos. Sin embargo, lo cierto es que, independientemente de las dimensiones de participación, los actores estructuraron un sistema que resultó “necesario a ese proceso de acumulación para dotarse de una fuerza de trabajo lo suficientemente ‘masiva’ como para producir, también ‘masivamente’, mercancías destinadas a un mercado ya tendencialmente mundial y en rápida expansión” (Grüner, 2010: 188).

Los países imperiales –España y Portugal primero, Inglaterra, Francia y Alemania después– surgen como centro económico del comercio atlántico con la colonización de América y la explotación de mano de obra indígena y africana. Esta Europa diversa y periférica se constituye homogénea y eje de *Occidente*, estableciendo los cimientos de la modernidad en la racialización de las sociedades dominadas –*indios* y *negros*–, su explotación y sometimiento. En relación con el monopolio y a la dependencia colonial, Theotonio Dos Santos sostiene:

La dependencia colonial, exportadora-comercial por su naturaleza, en la que el capital comercial y el financiero, aliados con el Estado colonialista, dominaban las relaciones económicas de los países europeos y sus colonias por medio del monopolio del comercio, complementado por el monopolio colonial de la tierra, las minas y la fuerza de trabajo (servil o esclava) en los países colonizados (1974: 2).

En suma, la cuestión de la esclavitud constituye una problemática esencial para analizar en las ciencias sociales atravesadas por la expansión de la modernidad y el capitalismo, en el contexto de las transformaciones de fines del siglo XVIII. Estas claves nos

Corvalán, F. & Suárez, M. (2023). Esclavitud, modernidad y capitalismo: Alexander von Humboldt en Cuba. *Siglo Dieciocho*, 4, 135-154.

permitieron avanzar hacia la obra de Humboldt como un pensador que realizó una reconstrucción razonada de la cuestión del racismo y la esclavitud en América Latina a partir de las perspectivas del pensamiento alemán. A través de ellas, logró canalizar una crítica a las prácticas esclavistas en la región. En definitiva, tal como explica Vladimir Acosta (2005), se produce una tensión entre ambas facetas de su propuesta que enriquecen significativamente sus aportes.

II. Raza y esclavitud en el mundo alemán a fines del siglo XVIII

Es relevante para las ciencias sociales repensar las dimensiones y los roles de espacios poco trabajados en la expansión de la esclavitud. Esta deuda historiográfica, al menos en las producciones de habla hispana, exige la labor de la reconstrucción de la participación histórica de determinados actores sociales, hasta ahora invisibles. Pero, al mismo tiempo, se precisa analizar cuáles son las raíces estructurales de esos proyectos en la historia de los sistemas de pensamiento y la difusión de las ideas que defendían o atacaban este tipo de prácticas.

En términos materiales, si bien la esclavitud constituye una práctica estructural de los sistemas económicos a lo largo del tiempo, la reivindicación del derecho de propiedad privada por parte de los poderes coloniales a partir del siglo XVI permitió que el trabajo esclavo se convirtiera en una vía de transferencia de excedentes hacia las metrópolis. Se conformaron verdaderas economías de la esclavitud que involucraron la participación de los diferentes actores sociales corporativos del comercio trasatlántico en las redes de esclavitud.

Por su parte, la construcción del concepto de raza en la alemanidad ha cautivado la atención de los historiadores, sobre todo, a partir de la década de 1970 cuando se dio apertura a los debates sobre el tratamiento historiográfico del nazismo. En este contexto, comenzó una acalorada discusión historiográfica en Alemania sobre la denominada “amnesia alemana”, es decir, la negación sobre su participación en las redes de trata y tráfico de esclavos.

Estas nuevas perspectivas han permitido ahondar sobre el impacto de las tensiones de la modernidad, expuestas en este apartado, respecto del pensamiento esclavista y abolicionista del mundo alemán. A través de la paulatina expansión del capital ligado a la

industria y los nuevos debates de los procesos revolucionarios a fines del siglo XVIII, se conformó una conciencia de carácter transnacional sobre las economías de la esclavitud, en términos de Heike Raphael-Hernandez y Pia Wiegink (1997). Resulta relevante, de esta manera, ahondar sobre las redes transnacionales que se relacionan con la esclavitud. Estas redes se construyeron mediante la participación en diferentes niveles y dimensiones –entre las que se incluye el financiamiento, negociaciones políticas, tráfico, contrabandos, etc.– de diferentes actores sociales corporativos con alcance internacional que contribuyeron a la expansión de estas prácticas. Es por ello que investigaciones recientes han argumentado que los territorios de la alemanidad, particularmente Prusia, participaron activamente en las redes del comercio esclavo y, al mismo tiempo, en el propio continente se acentuaron las prácticas esclavistas. De esta forma, se generaron diversos espacios de disputa de poder sobre la eliminación de la servidumbre. En definitiva, tal como plantea Eduardo Grüner (2010):

La dinámica de la economía atlántica fue sostenida por nuevas redes comerciales y empresariales, además de estatales, y requirió la planificación cuidadosa de los negocios así como nuevas metodologías para ‘descontar los riesgos’ de las inversiones. El ‘encuentro’ de todas las culturas participantes en esa dinámica dio nacimiento a ‘nuevas’ identidades sociales, religiosas, políticas y étnicas. Parecería que estuviéramos describiendo lo que ahora se llama ‘globalización’, ¿verdad? Y no es una casualidad. Fue en esta época, en efecto, cuando se sentaron las bases de esa economía-mundo capitalista -siempre según la expresión de Wallerstein- que hoy ha llegado a ser lo que es. Y la esclavitud afroamericana cumplió un papel vital en la creación de ese ‘nuevo mundo’ (2010: 142).

Ahora bien, en términos de la estructura del pensamiento, a lo largo del siglo XVIII, el concepto de raza (*rasse*, en su idioma original) tenía diversos significados que podrían asociarse, desde la identificación de un linaje familiar o agrupaciones colectivas definidas por su pertenencia a una región política hasta la forma de referirse a la raza humana en su totalidad. Es por ello que Sara Eigen (2006: 185) sostiene que: “esta imprecisión convirtió a la raza en un referente genérico (...) un término general que podía aplicarse siempre que un hablante deseara señalar un principio vinculante natural (...) que construía la identidad de un individuo o grupo en particular”. Al mismo tiempo, se produjo una transformación sustancial en los imaginarios sociales sobre la cuestión racial. Como explica Michel Chaouli (2006), se promovió una distinción entre cuerpos ideales y cuerpos reales sostenida en una función estética: se presentaron superficies sensoriales que permitían indagar sobre una verdad

transcendental, una idea que se consolidó con la difusión del sistema hegeliano. De esta manera, gran parte de los pensadores finiseculares del XVIII consideraron que la piel blanca significaba claridad, transparencia y daba lugar a los matices de la naturaleza. Para Kant, según Susan Shell:

Las razas ociosas, en su propia ociosidad, proporcionan una doble seguridad de que la cosmópolis es posible y, por lo tanto, ningún sueño ocioso. Muestran, por su existencia sin esfuerzo, que la naturaleza, que así equipó a los hombres para sobrevivir sobre toda la superficie de la Tierra, coopera en tal esquema cosmopolita; y muestran, por el contraste evidente entre sus costumbres ociosas y las de Europa, que estos últimos pueblos son naturalmente aptos para realizar ese proyecto cosmopolita. En ausencia de una imagen de perfección cosmopolita, el desarrollo detenido de las razas no blancas proporciona evidencia tangible de que el hombre europeo, al menos, va en la dirección correcta (...) La teoría racial es, en este sentido, un retoño directo, aunque necesariamente silenciado, de los esfuerzos de Kant hacia una historia a priori de la raza humana. La raza es la huella histórico-natural del carácter misteriosamente híbrido del hombre (Shell, 2006: 91).

En esta época, la difusión de las ideas de la superioridad blanca comenzó a expandirse no solo en los ámbitos académicos, sino a través de crónicas y ficciones de viajeros que compilaron sus notas y reflexionaron razonadamente sobre las estructuras sociales y económicas que las ciudades que visitaron. En estas producciones, se produjo un estereotipo que presentó a los negros como individuos infantilizados que aun en condiciones de extrema inhumanidad debían manifestar alegría a través de la música, el baile y el deporte.

Es por ello que se debe tener en suma consideración la heterogeneidad en el pensamiento alemán de fin de siglo. Por un lado, las reflexiones sobre los fenómenos sociales estaban atravesadas por la presencia de un Estado fuerte en las instituciones sociales, a la vez que comenzaron a expandirse paulatinamente ideas nacionalistas que exaltaban el espíritu alemán. Por otro, el impulso de renovación de la Ilustración y la aparición sistemática de autores ligados al liberalismo desde Francia y las islas británicas introdujo algunas influencias a ese sistema. La producción sobre fenómenos económicos y sociales de este periodo es, en este contexto, sumamente enriquecedora, ya que conviven interesantes contradicciones entre una recepción aceptable del cosmopolitismo, los derechos individuales y el progreso de la razón frente a un espíritu nacional que mostraba la presencia de un sistema de valores de larga data que otorgaron a las reflexiones una dimensión ética. Ya sea en el marco de la

participación de funcionarios y propietarios alemanes, particularmente prusianos, en el comercio y tráfico de esclavos o de las complejas tradiciones de pensamiento que confluyen en este contexto, la esclavitud fue un tema sustancial de los sistemas de ideas de este periodo.

III. Alexander von Humboldt sobre la esclavitud

Proveniente de una familia aristocrática prusiana liderada por un alto oficial del ejército, nace en Berlín en 1769. Su influencia familiar le permite obtener, tras el intento de visitar Egipto, la autorización real española para recorrer sus posesiones coloniales en América. Entre 1799 y 1804 visita los actuales territorios de Venezuela, Ecuador, Colombia, Cuba, Perú, la región central de México y parte de Estados Unidos. Este recorrido le permitirá poner en cuestión las ideas ilustradas en las que se formó, generando un corpus teórico que podemos situar en el marco del proceso de transición entre el pensamiento ilustrado de fines del siglo XVIII y el romanticismo de la primera mitad del siglo XIX.

Michael Zeuske (2005) examina la obra de Humboldt en relación con la esclavitud en las Américas, comparando las diferentes formas de esclavitud en las colonias españolas y francesas. El autor argumenta que Humboldt tenía una visión crítica de la esclavitud y que creía en la igualdad entre las razas. Sin embargo, también destaca que Humboldt no fue un abolicionista radical y que su postura fue ambigua en algunos aspectos. En un artículo posterior (Zeuske, 2011), se centra en el tiempo que Humboldt pasó en Cuba y examina cómo influyó esta experiencia en su visión de la esclavitud. Allí argumenta que Humboldt experimentó una gran contradicción al ver la riqueza de la isla y su economía basada en la esclavitud, mientras que al mismo tiempo observaba la crueldad y la injusticia de la institución esclavista.

En su libro más reciente, el mismo autor explora la idea de la segunda esclavitud en el Caribe español, es decir, la transición de la esclavitud africana a la esclavitud criolla en las colonias españolas. El autor argumenta que Humboldt fue uno de los primeros en reconocer la importancia de esta transición y sus implicaciones para la economía y la sociedad del Caribe (Zeuske, 2021).

Al retornar de sus viajes, Humboldt se dedicó enteramente a producir escritos que contenían sus experiencias de viaje, donde podemos encontrar los elementos de su postura antiesclavista y los principales fundamentos del abolicionismo. Los viajes de Humboldt a la

Corvalán, F. & Suárez, M. (2023). Esclavitud, modernidad y capitalismo: Alexander von Humboldt en Cuba. *Siglo Dieciocho*, 4, 135-154.

América colonial de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX fueron un punto de quiebre en su recorrido intelectual. Tal es así que desde su retorno en 1804 y hasta su muerte dedicó sus esfuerzos a estudiar las sociedades de las colonias españolas desde diferentes áreas del conocimiento, como la política, la antropología, la demografía, la economía, entre otras.

En definitiva, los viajes de Humboldt se producen en momentos de tensiones políticas y revoluciones atlánticas, que cuestionaban las bases de un orden colonial sujeto a la dominación racial. Aquí existe un elemento distintivo. La esclavitud hacia fines del siglo XVIII en América Latina no era un sistema arcaico de explotación. Por el contrario, presentó las formas organizativas características del capitalismo industrial como la planificación, el control sobre el espacio productivo y residencial, la disciplina en los tiempos de trabajo, etcétera (Cooper, 2005). En el escenario finisecular se produjo, entonces, una interrelación entre Europa, África y América que concluyó en nuevas formas de acción y reforma social en todos los espacios.

Específicamente, la revuelta de Santo Domingo se constituyó como un punto de inflexión necesario para el pensamiento sobre la esclavitud. Previo a los movimientos sociales de 1791, se produjo un flujo interesante de conocimiento entre circuitos intelectuales modernos de Europa embebidos de los principios de la Ilustración y la Revolución francesa. Los constantes viajes de formación de mulatos a Francia impulsaron los reclamos por el reconocimiento de los derechos políticos plenos. Además, se pusieron de manifiesto las denuncias discursivas y protestas materiales contra el contenido racista de las revoluciones burguesas, una especie de continuidad en la lógica del ejercicio de poder en una sociedad de castas. En definitiva, según lo planteado por Pedro Cubas Hernández (2007), los nuevos impulsos intelectuales en Centroamérica son novedosos en cuanto son antiesclavistas y, en consecuencia, anticolonialistas. De esta manera, el movimiento revolucionario en el Caribe puso de manifiesto que los debates sobre la esclavitud y, en consecuencia, la consecución de los derechos civiles se había extendido a lo largo de todo el sistema imperial. El mismo Humboldt (2005) describe que:

Las grandes revoluciones que el continente americano y el archipiélago de las Antillas han experimentado desde principios del siglo XIX han influido en las ideas y en la razón pública de esos mismos países donde existe la esclavitud y empieza a modificarse. Muchos hombres juiciosos y vivamente interesados en la tranquilidad de las islas de azúcar y de esclavos



son del sentir que se puede por medio de un acuerdo libre entre los propietarios, y por medio de medidas que dimanen de los que conocen las localidades, salir de un estado de crisis y de malestar, cuyos peligros se aumentarán con la indolencia y la obstinación (2005: 55).

En este caso, nos interesa su llegada a La Habana a finales del año 1800. La experiencia cubana le facilitó la obtención y compilación de información sobre la producción de azúcar, las formaciones sociales y raciales de la isla y la vital presencia de la esclavitud africana en las relaciones económicas. Su vuelta a Europa no le impidió continuar los estudios sobre América durante toda su vida. El *Ensayo político sobre la isla de Cuba* (1827) es nuestra fuente principal para analizar el ideario de Humboldt sobre la esclavitud.

La obra tiene una estructura capitular que inicia con aspectos físicos y geográficos de Cuba, relacionado al territorio y al clima, para luego realizar un análisis de la población y la economía, fundamentalmente en relación con la agricultura, el comercio y la hacienda. Es menester destacar el acervo documental y la crítica de fuentes que plantea. Hacia el final de la obra encontramos las reflexiones de Humboldt sobre la esclavitud. En términos generales, el pensamiento ilustrado construyó una imagen de América como un espacio atrasado, inferior, inmaduro, desde una visión colonialista y racista que, al tiempo que ubicaba al continente americano en esa posición subordinada, legitimaba la proporcional superioridad de una parte de Europa desde una visión colonialista y racista.

Humboldt condena el racismo del pensamiento ilustrado europeo y muestra una geografía americana impregnada de romanticismo. Reconoce al indígena como un ser humano y condena al sistema esclavista por la explotación de población negra, sostenimiento de la riqueza de los criollos y de su prosperidad económica. Desde su óptica, la superioridad de unas sociedades por sobre otras no se basa en el criterio racial, sino más bien en criterios de educación y civilización. Podemos inscribir el pensamiento humboldtiano respecto a la esclavitud en el marco del abolicionismo. Al ser la esclavitud el mayor de los males, Humboldt entiende que el sistema sostenido en la enemistad de las castas americanas puede estallar a partir de sucesos violentos y vengativos, citando los casos de Santo Domingo (1790) y Jamaica (1794) como ejemplos de tal situación. Para él, la transformación depende de la voluntad y la acción de hombres libres (*blancos y de color*) desde las instituciones modernas – congresos, legislaturas, decretos– en las cuales ciudadanos ricos e ilustrados pueden diagramar un plan para evitar el desorden.

Corvalán, F. & Suárez, M. (2023). Esclavitud, modernidad y capitalismo: Alexander von Humboldt en Cuba. *Siglo Dieciocho*, 4, 135-154.

Además, Nicolás González Lemus (2011) analiza la influencia de las Islas Canarias en la estructura de la sociedad del Caribe y cómo Humboldt las tomó en cuenta en su obra. La esclavitud en las islas Canarias se regía por un sistema más laxo en comparación al resto de América y esto se reflejó en la visión sobre la esclavitud en el Caribe. Desde esta perspectiva, el intelectual alemán no mostró un rechazo directo a la esclavitud, sino que su obra exhibe una comprensión más bien empática de las condiciones de vida de los esclavos.

Sin embargo, su concepción de la raza y la esclavitud no se formó al calor de los acontecimientos latinoamericanos, sino que se configuró como consecuencia de los ambientes intelectuales europeos y, específicamente, de Berlín. Llamativamente, buena parte de sus profesores, de entre los cuales se destaca Johann Friedrich Blumenbach, estructuraron sistemas de etapas históricas de las sociedades delimitadas por la cuestión racial. Sin embargo, al parecer se dotaba de poca relevancia a la existencia de tipos raciales básicos y se mostraron proclives a identificar las *innumerables variedades* de la humanidad (Dassow, 2009).

Por otra parte, la formación de Humboldt no solo se ligó a los enfoques naturalistas del romanticismo, sino que atravesó otros campos del conocimiento. En esta línea, uno de los rasgos distintivos es su estancia en la Escuela de Minas de Freiberg en 1791. La Escuela fue a lo largo del siglo XVIII un espacio signado por la impronta del cameralismo, una especie de variante del mercantilismo en el mundo alemán. Durante la segunda mitad de siglo, el lugar se había vuelto un importante centro receptor de estudiantes de toda Europa y América. Para este periodo, el cameralismo se conjugó con una serie de raíces profundas sobre el pensamiento de las estructuras económicas: el nacionalismo y el romanticismo. De esta manera, la estructura de formación de la generación de Humboldt estaba signada por la defensa de un Estado fuerte para el manejo de las relaciones económicas y sociales. Las denominadas ciencias estatales, a través del impulso del romanticismo, dieron un giro ético y organicista que convivió con el avance del cosmopolitismo ilustrado. En la Escuela conoció a Friedrich von Hardenberg, una situación que impulsó su compromiso significativo con el proyecto del romanticismo sin perder de vista aquellas particularidades alemanas.

Su postura abolicionista debe comprenderse entonces en el marco del contexto revolucionario que signó al mundo atlántico entre fines del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Para evitar la materialización del conflicto social en situaciones que podrían amenazar el orden civilizatorio, Humboldt encuentra en las acciones de la fuerza y el derecho



moderno los posibles caminos para lograr un reformismo legal. Sin embargo, advierte sobre las situaciones de exposición en las que quedan los esclavos en plantíos y haciendas, a merced de la autoridad absoluta de capataces y sin opciones para llegar hasta un juez. Por ello, su propuesta insiste en la voluntad de las autoridades del orden instituido, que a fuerza de derecho puedan dominar los acontecimientos y evitar los peligros.

En consecuencia, los debates antiesclavistas, la literatura y la agitación social desajustaron la estructura económica esclavista: a la reacción haitiana siguieron las de Guadalupe, Jamaica, Cuba y Nueva Granada. Como explica Carlos Alberto Murgueitio Manrique (2009):

Los tres millones de negros que rodeaban a Cuba desde Haití, Jamaica y la propia población esclava de la isla ayudaron a crear un clima de desconfianza que se nutría del racismo e imploraba el fomento de la colonización blanca y la restricción a la llegada de nuevos elementos africanos.

De acuerdo con Acosta (2005), la visión de Humboldt sobre América estaba fuertemente atravesada por la visión romanticista que destaca la heterogeneidad del ambiente del continente, a la vez que se produce un fuerte contraste con la realidad social. Su análisis muestra una preocupación por la presencia de una sociedad criolla sostenida en principios raciales en donde el grupo dominante estaba constituido por blancos comerciales y propietarios que se habían empapado, en su perspectiva, de las ideas del progreso. Ahora bien, constantemente Humboldt (2005) hizo hincapié en que el carácter de dominante de los criollos se debía a la explotación de la mano de obra, especialmente de la esclava. De esta manera, enfatizó en la presencia de sectores que se mantenían al margen de la dinámica social, especialmente los pueblos originarios, y sectores integrados al sistema económico en calidad de esclavos. Por supuesto, su visión no resultó tajante ni estática. En esta línea, explicó que:

La civilización o un embrutecimiento lento de los pueblos sólo pueden preparar los ánimos para acontecimientos futuros; pero para causar grandes cambios en la situación social, se necesita la coincidencia de ciertos sucesos, cuya época no puede calcularse de antemano. La complicación de los destinos de la especie humana es tal que las mismas crueldades que ensangrentaron las conquistas de las dos Américas se han renovado a nuestra vista, en tiempos que creíamos caracterizados por un progreso asombroso de la Ilustración, y por una flexibilidad general de costumbres. (Humboldt, 2005: 234-35).

En definitiva, para el romanticismo europeo, Latinoamérica se constituyó como un espacio imaginario en donde primaba la intensidad de lo emotivo. Así, Humboldt (2005) resaltó las dinámicas de las relaciones sociales en la estructura de castas de la América Colonial. En este sentido, enfatizó en la presencia de un componente racial que identificaba a los blancos frente a quienes, atendiendo a la heterogeneidad de los actores colectivos, no lo eran. Entre los blancos, señaló, existía una conciencia de igualdad entre pares que provenía únicamente del color de piel y que no obedecía a los mismos cánones que en el continente europeo. Aquí se manifiesta una divergencia en el contenido racial de las diferencias sociales entre la metrópoli y las colonias: mientras que en España los sectores de la aristocracia se esforzaban con establecer y construir linajes de sangre de larga data, en las colonias americanas la distinción social estaba dada por el simple hecho de tener sangre que “no se ha mezclado con la sangre africana” (Humboldt, 2005: 41).

Estas concepciones le permitieron construir una visión estructural del problema racial y de la esclavitud. Específicamente, la observación de las prácticas esclavistas en Cuba constituye el núcleo duro de sus reflexiones. Según Philip Foner (1983), previo a su viaje, Humboldt tenía una percepción benevolente del sistema, fruto de las discusiones en el mundo alemán y de la concepción generalizada de que la prohibición jurídica que impedía tratos brutales contra los esclavos se cumplía. De esta forma, se construyó una especie de sentido común a partir del cual se pensaba que las brutales prácticas de las colonias del Imperio Británico y Estados Unidos no se correspondían a las del Imperio Español. Supuestamente, las condiciones jurídicas que establecía este último no permitían, teóricamente, los excesos en el ejercicio del poder del criollo sobre el esclavo, a la vez que prometía un equilibrio en la dinámica de las relaciones sociales. En contrapartida, Humboldt sostuvo que la distinción social entre los blancos y otros grupos obedece a una corrupción de la moral, mientras, por otro, identificó un sistema de reproducción social de la violencia que trascendía a la práctica específica de la esclavitud. Se produce una intersección profunda, en este punto, con las tendencias éticas que tomaron las ciencias estatales, claves en su contexto de formación. Resulta interesante vislumbrar cómo la obra de Humboldt sobre Cuba se divide en una esfera pública y privada, y cómo es en la esfera privada donde muestra una visión más crítica y sensible sobre la esclavitud (Rebok, 2004). En este sentido, acompañan a las observaciones detalladas sobre las condiciones de vida de los esclavos el

desacuerdo con la práctica de la esclavitud. Sin embargo, en la esfera pública, tuvo que cuidar sus declaraciones para evitar el conflicto con la élite local, lo que se reflejó en su obra.

En esta línea, Oliver Lubrich (2001) sostiene que se presenta una visión ambivalente de Humboldt sobre Cuba, donde este muestra una actitud contradictoria en relación con la esclavitud. Según el autor, por un lado, Humboldt denunciaba la esclavitud como una práctica inhumana y contraria a los derechos humanos y, por otro lado, mostraba cierta admiración por el sistema de plantaciones en Cuba, lo que se reflejó en su apoyo a la producción de azúcar y su posición favorable hacia los propietarios de esclavos. Es por ello que Irene Prüfer Leske (2020) señala que no fue un abolicionista activo, pero su obra muestra una actitud crítica hacia la esclavitud y una preocupación por los derechos humanos.

Lo cierto es que algunas aparentes contradicciones en la perspectiva de Humboldt son parte de las nociones diferenciadas en torno al concepto de *raza* en su obra. Durante gran parte del período colonial en América Latina, esta noción se problematizó de forma diferenciada a la europea alemana. En este sentido, se instaló la de *calidad* como una forma de establecer jerarquías sociales que no se basaban exclusivamente en la raza. Como señalan Richard Boyer (1997), John Chance y William Taylor (1977), la calidad se refería a la posición social y económica de un individuo, y se determinaba a partir de factores como la riqueza, la educación, el linaje y la apariencia física. La calidad no era un concepto estático, sino que podía ser adquirida o perdida a lo largo de la vida.

En el contexto de México, Boyer (1997) argumenta que la calidad se negociaba en el día a día y estaba en constante cambio. A través de diversas estrategias, como el matrimonio, la adopción o la participación en cofradías religiosas, las personas de diferentes orígenes buscaban mejorar su calidad y ascender en la jerarquía social. Sin embargo, Chance y William (1977) señalan que, en algunos casos, las jerarquías basadas en la calidad podían ser opresivas y restringir la movilidad social de ciertos grupos.

La *calidad* también estaba relacionada con la raza, pero no de manera exclusiva. Como señala Ana María Presta (2000), en la sociedad colonial hispanoamericana, la calidad y la raza eran dos factores que se entrecruzaban para determinar la posición social de un individuo. Aunque la calidad podía ser adquirida por personas de diferentes orígenes, la raza seguía siendo un factor importante para establecer la jerarquía social. Como indica Marisol De la Cadena (2007), la calidad era una forma de establecer la posición social de un individuo en

Corvalán, F. & Suárez, M. (2023). Esclavitud, modernidad y capitalismo: Alexander von Humboldt en Cuba. *Siglo Dieciocho*, 4, 135-154.

un sistema jerárquico complejo que incluía factores como la raza, la etnicidad, la clase y el género.

IV. Conclusiones

El presente trabajo constituyó un acercamiento al pensamiento sobre la esclavitud de Alexander von Humboldt, entendiéndolo a través de las profundas transformaciones que se suscitaron en la modernidad en el último tercio del siglo XVIII. Específicamente, se realizó el análisis a través de las observaciones de nuestro pensador en su ensayo sobre Cuba. Se enfatizó en la cuestión de la esclavitud como tópico fundamental para las humanidades y las ciencias sociales ya que permitieron problematizar, a través de su discusión, las implicancias de la modernidad y el capitalismo en las relaciones sociales trasatlánticas.

Tampoco es casualidad que la dinámica del sistema de la esclavitud haya tomado relevancia en su ensayo sobre Cuba. La región se había constituido como un engranaje esencial del circuito de la modernidad capitalismo europea, no solo por su puerto, sino por convertirse en uno de los espacios de mayor explotación de la población negra. A Humboldt no solo lo atravesó la desidia que vislumbró en el sistema económico y social colonial, sino también una preocupación por los alcances de la modernidad en el contexto del tránsito del siglo XVIII al XIX. Naturalmente, su visión sobre la esclavitud partió de un contexto de formación de la Europa central atravesado por una notable tensión entre las grandes tradiciones de pensamiento alemán, tal como lo es la centralidad estatal en el análisis de los fenómenos sociales y económicos, y la difusión de las ideas de la Ilustración y la configuración del romanticismo alemán.

Estas nociones entraron en contradicción con las presentes en el proceso de esclavitud en la América Española. Es probable que la tensión entre la noción europea de *raza* y la hispanoamericana de *calidad* quede manifiesta en una aparente dualidad en la obra de Humboldt. Sin embargo, esto no implica que la importancia del segundo concepto radique en que la *raza* no haya sido un factor relevante en la construcción de las desigualdades sociales y económicas en la región.

Se concluye que las tensiones derivan en una doble dimensión. Por un lado, Humboldt observó agudamente que la jerarquización social de la modernidad en

Latinoamérica, a través de un sistema de castas, dependía exclusivamente del color de piel. Incluso, mientras más *oscura* fuera la piel, más lejana se hallaba la posibilidad de encontrar excepciones. De esta forma, pensó que las problemáticas estructurales que permitieron la jerarquización racial de la sociedad se debían a la conquista y, en consecuencia, a la generación de una tensión entre los intentos de homogeneización de los conquistadores y la heterogeneidad de intereses, motivaciones, sentimientos y espacios de los conquistados. Por otro, las categorías y concepciones expuestas partes de los principios de esa misma modernidad que imprime en su pensamiento una confianza en el progreso de las sociedades determinadas en buena parte por el ambiente, una noción paternalista respecto a la población esclava y la reafirmación del funcionamiento de las instituciones modernas.

Bibliografía

- AAVV. (1973). *Modos de producción en América Latina*. Cuadernos de pasado y presente, 40, Méjico: Siglo XXI Editores.
- Acosta, V. (2005). Humboldt en América. En Humboldt, A. *Ensayo político sobre la Isla de Cuba* [1827] (ix-xxviii). Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Assadourian, C. S. (1982). *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Berry, D. & Harris, L. (Eds.) (2018). *Sexuality and Slavery: Reclaiming Intimate Histories in the Americas*. Georgia: University of Georgia Press.
- Boyer, R. (1997). Negotiating calidad: The everyday struggle for status in Mexico. *Historical Archaeology*, 31(1), 64-73.
- Chance, J., & Taylor, W. (1977). Estate and class in a colonial city: Oaxaca in 1792. *Comparative Studies in Society and History*, 19(4), 454-487.
- Chaouli, M. (2006). Laocoön and the Hottentots. En Eigen, S. & Larrimore, M. (Eds.), *The German Invention of Race*, 23-31. Nueva York: State University of New York Press.
- Cooper, F. (2005). *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*. California: University of California Press.
- Cubas Hernández, P. A. (2007). *La revolución haitiana. Una respuesta cultural a Francia y Occidente*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

- Corvalán, F. & Suárez, M. (2023). Esclavitud, modernidad y capitalismo: Alexander von Humboldt en Cuba. *Siglo Dieciocho*, 4, 135-154.
- Dassow, L. (2009). *The Passage to Cosmos. Alexander von Humboldt and the Shaping of America*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- De la Cadena, M. (Ed.). (2007). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión Editores.
- Dorigny, M., B. Gainot (2017). *Atlas das escravidões: da Antiguidade até nossos dias*. Brasil: Ed. Vozes.
- Dos Santos, T. (1974). La estructura de la dependencia. En *Realidad nacional latinoamericana* (127-150). Lima: Edit. Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación. Ministerio de Educación.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Barcelona: Trotta.
- Eigen, S. & Larrimore, M. (Eds.) (2006). *The German Invention of Race*. Nueva York: State University of New York Press.
- Foner, P. (1983). Alexander Von Humboldt on Slavery in America. En *Science and Society*, 47 (3), 330-342.
- Frank, A. G. (1970). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Siglo Veintiuno Editores.
- Gandhi, L. (2019). *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. Nueva York: Columbia University Press [Second Edition].
- González Lemus, N. (2011). Sociedad canaria y esclavitud americana en la obra de Alexander von Humboldt. *Anuarios de Estudios Atlánticos*, 57, 27-62.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Humboldt, A. (2005) [1827]. *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Kamen, D. y C. Marshall (Eds.) (2021). *Slavery and Sexuality in Classical Antiquity*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Lubrich, O. (2001). «Como antiguas estatuas de bronce»: Sobre la disolución del clasicismo en la *Relación histórica de un viaje a las regiones equinocciales del nuevo mundo*, de Alejandro de Humboldt. *Revista de Indias*, LXI (223), 749-766.
- Murgueitio Manrique, C. (2009). La revolución negra en Saint Domingue y sus efectos en la guerra racial de las Antillas y Tierra Firme. En *Historia y espacio*, 33 (5), <https://doi.org/10.25100/hye.v5i33.1733>.



- Presta, A. M. (2000). La sociedad colonial: raza, etnicidad, clase y género. Siglos XVI y XVII. En E. Tándeter (Ed.), *Nueva Historia Argentina, Tomo II: La sociedad colonial* (55-87). Buenos Aires: Sudamericana.
- Prüfer Leske, I. (2020). Alcance actual de los saberes de Alexander von Humboldt y Aimé Bonpland y la popularidad de sus figuras. *Bonplandia*, 29 (2), 165-179.
- Raphael-Hernandez, H. y P. Wiegink (2020). *German Entanglements in Transatlantic Slavery*. Oxford: Routledge.
- Shell, S. (2006). Kant's Conception of a Human Race. En Eigen, S & Larrimore, M. (Eds.). *The German Invention of Race*, 55-72. Nueva York: State University of New York Press.
- Stern, S. (1988). Feudalism, capitalism, and the world-system in the perspective of Latin America and the Caribbean. *The American Historical Review*, 93(4), 829-872.
- Tandeter, E. (1976). Sobre el análisis de la dominación colonial. *Desarrollo económico*, 16(64), 151-160.
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Williams, E. (1964). *Capitalism and Slavery*. Londres: André Deutsch.
- Zeuske, M. (2005). Alexander von Humboldt y la comparación de las esclavitudes en América. *HiN : Alexander von Humboldt im Netz*, VI, 11, 64-89.
- Zeuske, M. (2011). Alexander von Humboldt in Cuba, 1800/1801 and 1804: traces of an enigma. *Studies in Travel Writing*, 15(4), 347-358.
- Zeuske, M. (2021). Humboldt in Venezuela and Cuba: The Second Slavery. *German Life and Letters*, 74 (3), 311-325.

CV del autor

Facundo Gustavo Corvalán es Doctor en Historia, egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, donde se encuentra realizando sus estudios posdoctorales. Es investigador del Instituto Multidisciplinario de Estudios Sociales Contemporáneos (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Universidad Nacional de Cuyo) y profesor del Instituto de Formación Docente Continua San Luis. Ha sido becario de la *Comisión Fulbright* y del *Austrian Economics Center*. Como investigador ha publicado diversos trabajos en revistas nacionales e internacionales. Recientemente, en

Corvalán, F. & Suárez, M. (2023). Esclavitud, modernidad y capitalismo: Alexander von Humboldt en Cuba. *Siglo Dieciocho*, 4, 135-154.

coautoría con Gustavo Maserá, ha publicado *Historia del Pensamiento Económico. Nuevas Perspectivas*, Mendoza: Universidad del Aconcagua, 2023.

CV del coautor

Mariano Ezequiel Suárez es Profesor de Historia, egresado del Instituto de Formación Docente Continua San Luis. Actualmente, se desempeña como profesor de las cátedras de *Historia Mundial I* e *Historia Mundial II* en el Instituto de Formación Docente Continua San Luis y de *Historia Económica y Social* en la Universidad Católica de Cuyo. En la actualidad se encuentra culminando sus estudios de posgrado en el programa de Maestría en Estudios Latinoamericano (Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo). Ha sido becario de la *Fundación Universitaria del Río de la Plata*.



**SOBRE LA CORRELACIÓN DE IDEAS ENTRE SMITH Y HEGEL:
SENTIMIENTOS MORALES, ETICIDAD Y SOCIEDAD CIVIL^{1*}**

*ON THE CORRELATION OF IDEAS BETWEEN SMITH AND HEGEL:
MORAL FEELINGS, ETHICAL LIFE AND CIVIL SOCIETY*

Ricardo Cattaneo

Universidad Nacional de Entre Ríos – Universidad Nacional del Litoral

ORCID 0009-0009-3010-6651

cattaneoricardo@gmail.com

Ignacio Trucco

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral

Universidad Nacional del Litoral - Universidad Nacional de Entre Ríos

ORCID 0000-0002-5162-6375

ignaciotrucco@gmail.com

Resumen

En este trabajo nos proponemos examinar una posible correlación entre las ideas de Adam Smith y Georg W. F. Hegel, a partir de una revisión de las derivas del vasto movimiento de la Ilustración. Sugerimos pensar esa correlación como un “parecido de familia” entre los planteos de un autor y otro, particularmente en lo referente a la filosofía práctica. Tras advertir que no es factible establecer la influencia directa de la *Teoría de los sentimientos morales* del pensador escocés sobre el suabo, pretendemos seguir algunas hipótesis interpretativas para intentar reconstruir así, en forma indirecta, una posible confluencia de sus posiciones en torno a ciertos tópicos relevantes sobre la moralidad, la eticidad y la conflictiva vida social que emerge con la modernidad. En la confrontación de sus ideas se pone de manifiesto, creemos, cierta convergencia entre sus planteos, al mismo tiempo que cierta divergencia de sus horizontes de significación.

Palabras clave: Adam Smith; G.W.F. Hegel; sentimientos morales; eticidad; sociedad civil

Abstract

In this paper we propose to examine a possible correlation between the ideas of Adam Smith and Georg W. F. Hegel, based on a review of the drifts of the vast Enlightenment movement. We suggest thinking of this correlation as a "family resemblance" between the proposals of one author and another, particularly with regard to practical philosophy. After noting that it is not feasible to establish the direct influence of the *Theory of Moral Sentiments* of the Scottish thinker on the Swabian, we intend to follow some interpretive hypotheses to try to reconstruct, indirectly, a possible confluence of their positions around certain relevant topics on morality, ethical life and the conflictive social life that emerges with modernity. In the confrontation of both ideas, we believe, a certain convergence between such ideas is revealed, at the same time as a certain divergence of their horizons of meaning.

Keywords: Adam Smith; G.W.F. Hegel; Moral Sentiments; Ethical life; Civil Society

^{1*} Recibido el 19/05/2023. Aprobado el 07/07/2023. Publicado el 31/07/2023.

I. Introducción

Resulta difícil ponderar los alcances del vasto movimiento de la Ilustración, esa suerte de delta de un gran río que ha atravesado distintas regiones geográficas y ha intercambiado sedimentos con cada una de ellas en la segunda mitad del siglo XVIII. Si se acota la indagación a la relación de un autor con la Ilustración, para este trabajo elegimos a G. W. F. Hegel, y se hace una lectura transversal del modo como aborda el tema en sus diversas obras, parece que el suabo ha guardado una considerable distancia e, incluso, hostilidad hacia los avatares de dicho movimiento. Tal apreciación genérica pasa por alto ciertos aspectos relevantes que es preciso tener en cuenta a la hora de intentar llevar a cabo una lectura más atenta de sus escritos. En particular, de aquellos que redactara en distintas etapas de su vida y en los que hace referencia a las diversas vertientes de la Ilustración.

A la luz de los estudios realizados sobre el tópico, es posible reconocer las razones que acompañaran tanto su recepción crítica de *L'esprit des Lumières*, como su toma de distancia respecto de aquella “imitación tardía y sin vida” (Waszek, 1998: 19) que conformara la *Aufklärung* berlinesa. En menor medida, contamos con trabajos que se han ocupado de rastrear la recepción peculiar que hiciera Hegel de algunos desarrollos teóricos provenientes de la *Scottish Enlightenment*, a pesar del interés creciente que los mismos revistieran desde comienzos del Siglo XIX. Por ello, creemos que resta examinar no solo lo que efectivamente se siguió, sino, incluso, lo que bien pudo haberse seguido de esa singular recepción de las ideas provenientes de los autores escoceses. En particular, del pensamiento moral de Adam Smith y no solo de su obra de economía política más famosa. En este trabajo, nos proponemos abordar nuevamente los escritos de un autor y otro, tanto de Smith como de Hegel, para indagar en ese contexto sobre la posibilidad de entrever una posible correlación entre sus planteos sobre moralidad, eticidad y conflictiva vida social moderna.

Dicho examen puede realizarse, como es usual, mediante la reconstrucción de la historia de la recepción material de las ideas de Smith sobre la base de las referencias que hace Hegel en sus escritos, por un lado, y de la posible apropiación especulativa de las mismas por parte del suabo, por el otro. En tal sentido, para abrir nuestro campo de indagación, cabe hacernos un par de preguntas que si bien implican problemas de distinto orden no dejan por ello de encontrarse intrínsecamente relacionadas. En primer lugar, ¿a qué ediciones de las obras de Smith, ya sean en idioma original o traducidas, tuvo acceso Hegel en su tiempo y qué referencias explícitas hizo a ellas en sus escritos? En segundo lugar, luego de llevar a cabo siquiera en forma sucinta esa

reconstrucción y en el caso que pueda trazarse un paralelismo entre las propuestas de ambos autores, nos preguntarnos: ¿hasta qué punto no cabe reconocer cierto “parecido de familia”² entre los planteos de uno y otro? Decíamos que estos interrogantes operan en niveles diferentes a pesar de hallarse interconectados. Pues la investigación sobre la recepción material puede tomar un camino más o menos independiente de la identificación de las referencias explícitas de Hegel a las obras de Smith. A su vez, todo ello puede ser abordado por separado, en el plano de la investigación filosófica, del examen de las convergencias o divergencias conceptuales entre ambos autores, como si uno y otro se hubieran ocupado de un mismo problema aunque en contextos diversos. Sin ánimo de dirimir en este acotado espacio sobre esas consideraciones metodológicas, cabe señalar no obstante que su abordaje en conjunto puede traer aparejado una comprensión cabal de los distintos aspectos que hacen a nuestro tema.

En cualquier caso, creemos que el asunto de la interpretación de Hegel sobre la contribución realizada por la Ilustración escocesa a la historia del pensamiento no es trivial. Por el contrario, forma parte de la lectura que el suabo realiza de quienes lo precedieron en distintas instancias del desarrollo filosófico de sus elaboraciones sistemáticas. Al respecto, puede verse como Hegel logra sintetizar los giros críticos que caracterizan a la filosofía moderna en el triple posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad, situado en el “Concepto Previo” que introduce la Primera parte: Ciencia de la Lógica de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Allí, el empirismo (referenciado en el pensamiento de David Hume) es destacado como uno de los movimientos principales que ha operado en oposición radical a la certeza ingenua de la metafísica ilustrada de tradición wolffiana. Por lo tanto, la oposición entre el primer posicionamiento metafísico ilustrado y el segundo posicionamiento escéptico desarrollado en el marco de la Ilustración escocesa constituye el camino propedéutico para la comprensión del sistema filosófico en su conjunto, tal como fuera concebido por Hegel en su madurez.

Es preciso señalar, además, que nuestra hipótesis de lectura no se apoya en la idea de una influencia entendida en sentido tradicional, esto es, de un autor (Smith, por un lado) sobre otro (Hegel, por el otro). La vinculación que intentamos establecer entre ambos pensadores no se reduce a una determinación causal directa, para la cual tampoco alcanza con mostrar la recepción material de una obra (es decir, que Hegel haya tenido acceso o haya podido leer una edición - original o traducida- de los escritos del escocés). En cambio, pensamos que es posible reconocer cierta confluencia de dos orientaciones de pensamiento distintas en determinados temas

² La expresión “parecido de familia” fue utilizada, como se sabe, por Wittgenstein (1988: 86-87) y según el *Metzler Lexikon Philosophie*, por “*Familienähnlichkeiten*” se entiende “una secuencia o red de correspondencias superpuestas entre diferentes objetos que caen bajo un concepto común, pero que no necesariamente comparten una característica común.” Disponible en: <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophie/familienaehnlichkeit/699>

Fecha de acceso : 20/12/2022.

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

relevantes, aun cuando cada una de ellas se haya inscripta en tradiciones diversas y en desarrollos teóricos diferenciados. En este trabajo nos proponemos poner de manifiesto tal posibilidad mediante una reposición de los enfoques convergentes o divergentes de Smith y Hegel, sin dejar de delimitar sus respectivos campos de indagación.

II. Tras los pasos de una “vía muerta”

Antes de recalar en los pormenores de la recepción alemana de las ideas del pensador escocés, cabe subrayar que Hegel no hace un tratamiento homogéneo del tema de la Ilustración en sus obras. Si las confrontamos, sus referencias al tema pueden resultar diversas e, incluso, contrarias entre sí, al punto que alguien podría señalarlas como otra prueba fehaciente de la proverbial tendencia del suabo a incurrir en supuestas afirmaciones contradictorias. Pero es más probable que ello tenga otra justificación, pues se trata de apreciaciones críticas que refieren a las distintas vertientes ilustradas, especialmente a la Ilustración francesa en la *Fenomenología del espíritu* y a la Ilustración alemana en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Herszenbaun, 2015). Indudablemente, la mayor cantidad de referencias a la vertiente francesa y la relevancia adquirida por esas grandes obras han atraído la mayor atención de los estudiosos. Ahora, ¿a qué pudo deberse que no haya corrido la misma suerte el interés de Hegel por ciertos temas abordados en la *Scottish Enlightenment*?

Varias razones pueden ser traídas a colación. Entre ellas, que el derrotero filosófico del suabo fue inscrito, ya en su tiempo y hasta nuestros días, en la línea sucesoria de “Kant a Hegel”. Como se sabe, esta tendencia se ha convertido en lectura canónica y ha tenido una amplia influencia, incluso en los programas de enseñanza. Esto es así, a pesar de que el mismo Hegel intentó encontrar una síntesis filosófica de innumerables materiales provistos, entre otras fuentes, por la Ilustración escocesa en torno a la naturaleza humana y sus problemas teóricos (metafísicos, lógicos y gnoseológicos) o prácticos (políticos, morales, religiosos y económicos). Sin embargo, no pretendemos realizar aquí un estudio en detalle de la totalidad de los aspectos que constituyen la trama de la relación entre la filosofía de Hegel y los desarrollos teóricos de la Ilustración escocesa. Nuestra pretensión es más modesta. Sobre la base de una hipótesis interpretativa, pretendemos recoger algunas ideas expuestas tanto por Smith como por Hegel en determinadas obras, para entrever hasta qué punto puede reconocerse con ellas una posible confluencia entre sus planteos.

Cierto es que Hegel hace un tratamiento dispar de los aportes provenientes de la *Scottish Enlightenment* y que dedicó el último tramo de sus *Lecciones sobre la historia de filosofía* a examinar, por un lado, el empirismo y el escepticismo de Hume y, por otro, los principios epistemológicos y éticos de los defensores del *Common Sense* (representados por Thomas Reid, James Beattie, James Oswald y Dugald Stewart). En cambio, sobre Adam Smith solo señala allí que “puede ser considerado, en este sentido, como filósofo, y es el más conocido de todos ellos” (Hegel, 1955: 381). Desde una concepción de las ciencias particulares y de la sistematización filosófica distinta a la de Smith, Hegel se ocupa de algunos temas de “economía política” siguiendo un tratamiento especulativo, asumiendo así otro modo de abordarlos. Todo ello debe ser inscripto, a su vez, en la polémica que Hegel y sus discípulos mantuvieron contra la mecánica defendida por los newtonianos durante treinta años (Harris, 1983). Esa polémica contra el newtonianismo formaba parte de la lucha general del suabo contra “el estancamiento de la reflexión y del entendimiento” (Duque, 1998: 382). En ese modo de proceder propio del entendimiento, que para Hegel constituye una “apariencia de racionalidad” (1999: 311), solo se llega a determinar los datos recibidos bajo leyes generales expresadas siempre en juicios de carácter finito. Luego, no resulta extraño que haya sido desatendido el interés de Hegel por aquellas teorías sociales de quienes, como Smith, admiraban y sentían simpatía por el “divino” e “inmortal” Newton.

Lamentablemente, no ha llegado hasta nosotros un documento escrito por Hegel a fines de 1799, como comentario a *An Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767) de James Steuart, que el suabo leyera probablemente alguna de las traducciones al alemán³, lo cual habría permitido atestiguar el interés del suabo desde su juventud por esas elaboraciones teóricas⁴. Solo tenemos algunas noticias del contenido de ese comentario, gracias a un informe redactado por Karl Rosenkranz en su biografía de Hegel. Allí reseña que las ideas del suabo sobre la sociedad civil, las necesidades y el trabajo, la división del trabajo y la riqueza de los estamentos, las instituciones para los pobres, la policía y los impuestos, “se concentran finalmente en un comentario escrito como glosa a la traducción alemana de la *Economía Política* de Steuart, escrito entre el 19 de febrero y el 16 de mayo de 1799, y que todavía se conserva por completo” (Rosenkranz, 1844: 86).

Al respecto, cabe recordar que Adam Smith se ocupa de revisar y criticar justamente ese mismo texto de Steuart en la *Riqueza de las naciones*, lo cual puede llevarnos a pensar que Hegel

³ Según Waszek (1986: 267-268), hubo dos traducciones al alemán de la obra de Steuart: *Untersuchung der Grundsätze der Staats-Wirtschaft*. 2 vols., von Pauli J. U. (ed.), Hamburg: Typographische Gesellschaft, 1769-70 y *Untersuchung der Grundsätze der Staatswirtschaft*. 5 vols., Schott Chr. Fr. (ed.), Tübingen: Cotta, 1769-72).

⁴ A ese tema hizo referencia el Dr. Pablo Levin en una conferencia sobre “El significado de la obra de Karl Marx en el pensamiento contemporáneo”, brindada en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Entre Ríos, en octubre de 2017.

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

pudo confrontar las elaboraciones teóricas sobre esa materia de los dos pensadores escoceses. Por otro lado, si Rosenkranz llegó a tener en sus manos ese comentario del suabo, cabe considerar la hipótesis de si el mismo biógrafo no pudo haber contribuido a la pérdida del documento, quizás debido a su falta de comprensión del interés de su maestro en tales temas (cf. Waszek, 1988: 21-22). Contemporáneo a Rosenkranz y a pesar de los malentendidos tan frecuentes en las interpretaciones de las banderías hegelianas, Karl Marx llega a entrever la importancia del aporte de los economistas políticos escoceses detrás de la “vieja”, “abstracta” y “burguesa” filosofía idealista por esos mismos años (Marx, 2006: 185-212). Luego, en la estela del marxismo, Georg Lukács se ocupó de enfatizar los intereses económicos y políticos como más significativos para el joven Hegel, en su ensayo sobre las relaciones de la dialéctica y la economía (Lukács, 1970 - para contrarrestar la “leyenda reaccionaria” Dilthey y Nohl que veían al suabo más apremiado por asuntos teológicos-).⁵ A ello mismo contribuyeron las anotaciones numerosas que Johannes Hoffmeister hiciera para su edición de *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (1936), gracias a las cuales se puede advertir el carácter emergente de la Ilustración como una corriente subterránea en el derrotero filosófico del suabo.

En cuanto a las ediciones y traducciones de los textos de los ilustrados escoceses, en general, y de Adam Smith, en particular, quienes no leían en idioma inglés contaron con buenas opciones a finales del siglo XVIII. Así, entre los traductores de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth Nations* (1776) de Adam Smith cabe destacar el trabajo arduo de Christian Garve, quien publicó su traducción bajo el título *Untersuchung über die Natur und Ursachen des Nationalreichtums*, en tres volúmenes y con un importante número de notas en 1794-96 (seguida de varias reimpressiones en 1796-1799, 1799, 1810 y 1814). Como es sabido, Hegel hace referencia explícita a la más famosa de las obras de Smith en un primer momento en *Esbozos de sistema*, es decir, hacia el final de la llamada *Filosofía real* elaborada durante su estadía en Jena (1803-4) y, más extensamente, en *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho natural y Filosofía política* (1821). Pero no parece haber usado ninguna de esas traducciones a la hora de citar a *La riqueza de las naciones*, como lo han determinado los editores de *Jenaer Systementwürfe I*, sino una edición en inglés que fuera encontrada en su biblioteca particular (Hegel, 1975: 385). Se trata de una edición en cuatro volúmenes publicada en Basilea en 1791 (por tanto, antes de la aparición de la traducción de

⁵ Lukács comenzó a trabajar en este texto unos diez años antes de su primera edición bajo el título *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* en 1948 (Zürich/Wien: Europa). Con ese mismo título aparece publicado en *Werke*, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1967.

Garve), lo cual ha llevado a pensar que el suabo pudo haberla adquirido mientras se desempeñó como preceptor de la familia Steiger en Berna (1793-96).⁶ Pues el tiempo libre que Hegel disponía en su estadía en Suiza le permitió enriquecer la formación recibida en el seminario de Tubinga, mediante la lectura de libros que referían a temas históricos, políticos, morales y económicos. Un buen tiempo libre y una biblioteca bien provista sirvieron de gran estímulo a Hegel, al punto que llegó a interiorizarse de algunos temas que aún hoy nos llaman la atención: "se ocupó de las finanzas de Berna hasta el más mínimo detalle, hasta el peaje de la carretera, etc." (Rosenkranz, 1841: 61)⁷

Distinto parece haber sido el caso de la obra anterior de Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1759). Este libro fue traducido primero por Christian G. Rautenberg, bajo el título *Theorie der moralischen Empfindungen* (1767) y sobre la base de la tercera edición original en inglés, antes de aparecer como *Theorie der moralischen Gefühle* (1791) en la versión de Ludwig Gotthard Kosegarten, cuyo segundo volumen contiene las modificaciones introducidas por Smith en su sexta edición. Pero, en el catálogo de los libros que contenía la biblioteca personal de Hegel no consta que haya tenido un ejemplar, en edición original o traducido, de la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith (Waszek, 1988: 282-283). Tampoco hemos encontrado referencias explícitas en los escritos del suabo que remitan directamente a las elaboraciones teóricas de esta obra del pensador escocés. De allí que, podríamos recoger una primera conclusión, nos encontramos ante una "vía muerta" en lo que hace a la recepción material de la *Teoría de los sentimientos morales* del escocés por parte del suabo. Quedan no obstante otros caminos posibles para explorar la recepción de las ideas morales del escocés entre los alemanes, aunque no podamos recorrerlos en esta ocasión: por un lado, la intermediación de algunas referencias que Lessing, Kant, Herder y Schiller entre otros hicieran en sus obras (Waszek, 1988: 80) y, por el otro, la aspiración de Hegel a estar bien informado de las publicaciones en otros países gracias a las reseñas que aparecían en los periódicos de la época, tales como el *Allgemeine deutsche Bibliothek* y *Neue Allgemeine deutsche Bibliothek* (Waszek, 1988: 69). Valgan, aún así, esas indicaciones para futuras pesquisas.

⁶ El catálogo de la biblioteca de Christoph Steiger von Tschugg registraba 1389 libros de autores políticos e historiadores importantes, entre ellos, 190 libros en inglés, aunque no se encuentran allí obras de Adam Smith. (Véase Waszek, 1988: 283-286)

⁷ Más abajo, el mismo biógrafo anota: "En lo que toca al lucro y la propiedad, le fascinaba sobre todo Inglaterra. Con ello, obedecía, de una parte, al atractivo general que sintió el siglo pasado con el estudio de su Constitución como un ideal; de otra parte, también al hecho de que en ningún otro país de Europa se han desarrollado las formas de lucro y propiedad con tanta variedad como precisamente en Inglaterra, y a esa variedad le corresponde en las relaciones humanas una diversidad igualmente rica. Con vivo interés –así lo muestran sus extractos de periódicos ingleses– perseguía Hegel las sesiones del parlamento sobre la tasa de los pobres como la limosna con que la aristocracia de sangre y de dinero esperaba aplacar la excitación de las masas hambrientas". El extracto 85-86 del *Hegels Leben* aparece traducido por José María Ripalda en su edición *Escritos de juventud* de Hegel, G. W. F., México, F.C.E., 1998, p. 257.

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

Con todo, resulta complejo determinar hasta qué punto pudo haber una recepción de las ideas morales del escocés por esas otras vías dado el trabajo voraz que Hegel llevó a cabo mediante sus ingentes lecturas y su reconversión de todo dato en la trama especulativa incesante del concepto. Quizás sea posible reconocer, no obstante, ciertas posiciones convergentes de las orientaciones de pensamiento de Smith y Hegel sobre determinados temas relevantes, aun cuando sus planteos se inscriban en tradiciones diversas. Indudablemente, en su estructuración sistemática y en el programa filosófico general, el planteo que hace Hegel en sus obras (especialmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* y en *Principios de la Filosofía del Derecho*) pertenece a una tradición muy diferente a la del pensador escocés. Sin embargo, su tratamiento de las ideas provenientes de esa otra vertiente del movimiento de la Ilustración, nos referimos a la *Scottish Enlightenment*, no deja de guardar cierto “parecido de familia” como antes mencionamos.

III. Abrir paso a una perspectiva indirecta

Visto y considerado que no contamos con elementos suficientes para llevar a cabo una reconstrucción histórica de la recepción directa de la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith por parte de Hegel, nos queda como alternativa asumir una perspectiva indirecta. Esto es, seguir una hipótesis interpretativa para ver en qué medida es factible reconocer por esa otra vía un correlato significativo entre las concepciones de Smith y Hegel. Este modo de proceder implica una nueva revisión de las fuentes y la confrontación de las ideas de ambos pensadores entre las cuales hemos creído advertir cierta correlación. Así, mediante la reposición de los enfoques convergentes y la delimitación de los campos de indagación tanto de Smith como de Hegel, procuramos hacer una contribución al reconocimiento de la posible confluencia de sus diversas orientaciones de pensamiento. En particular, en torno a la relación estrecha entre moralidad y economía política en la esfera de la sociedad civil.

En orden a poner de manifiesto y poder trazar así un paralelo entre los planteos de uno y otro pensador, creemos que es conveniente dejar en suspenso aquellas líneas interpretativas que han privilegiado sólo algunos pasajes de la *Riqueza de las naciones*, para revisar nuevamente la *Teoría de los sentimientos morales*. Nos referimos a los planteos un tanto simplificadores del pensamiento smithiano que pretendieron fijar como opuestos irreconciliables sus concepciones de la simpatía (compartida entre los seres humanos) y del propio interés (que motiva toda acción

individual) en el terreno de lo social. Esas supuestas incoherencias quizás no sean el verdadero “problema de Adam Smith”, sino las miradas sesgadas que empobrecieron la comprensión de todas sus propuestas al prestar casi nula atención a “la búsqueda de una perspectiva móvil -entre lo abstracto y lo contingente, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo necesario y lo contingente- que caracteriza al universo smithiano” (Borisonik, 2019: 11).

Si se dejan sin efecto aquellas interpretaciones estereotipadas, es preciso no acotar nuestro examen de las ideas de Smith a las referencias explícitas que hace Hegel a la *Riqueza de las naciones* (Henderson y Davis, 1991: 184-204). Puede resultar de mayor provecho abordar un enfoque más amplio en el que se tenga en cuenta, como señalamos, la posible confluencia (insistimos, no influencia directa) entre los planteos de un autor y otro. Resulta de interés considerar, en tal sentido, aquellas lecturas que han intentado reconstruir especularmente ambas posiciones sobre un trasfondo de problemas que eran inherentes a aquellos “nuevos tiempos” (*die Neuzeit*). Así, en su intento de restablecer las relaciones entre la dialéctica y la economía, Lukács no solo considera “verosímil que el estudio de Smith haya significado un punto de inflexión en el desarrollo de Hegel”; busca trazar, además, un paralelismo entre ambos autores sobre la base del “problema del *trabajo*” (Lukács, 1970: 186).⁸ Al respecto, consideramos que los estudios esclarecedores sobre el tema del trabajo en la obra de Hegel nos eximen de insistir en su tratamiento esta vez (De Zan, 2009; Colón León, 1996 y Riedel, 1976).

Nos inclinamos por seguir, entonces, esa otra vía interpretativa atendiendo a la interconexión profunda entre filosofía moral, política y economía; interconexión que es evidente en el pensamiento de Smith y que es considerada significativa por Hegel ante los desafíos de su tiempo. ¿Acaso Hegel no pudo haber encontrado en la propuesta de Smith ciertos ecos del problema general de toda su época, esto es, el modo como el egoísmo individual (volcado a la satisfacción de sus necesidades mediante la producción de bienes o el intercambio comercial) puede ser articulado en el orden moral y político realmente existente? Un orden definido por la integración de elementos particulares en tanto distinciones internas de una totalidad histórica, cuya expresión máxima sería el Estado. Al punto que sólo en esa totalidad puede ser efectivamente integrada la subjetividad individual, como resultado del juego propio de las instituciones modernas. Se trata de aquella idea del Estado como realización de la eticidad que aparece en las concepciones hegelianas del periodo jenense (Siep, 2011). Poco a poco, el joven Hegel habría sopesado la eticidad natural reflejada sobre la matriz conceptual de la antigua polis

⁸ Allí mismo, Lukács agrega: “Pues el problema del *trabajo* como modo central de la actividad del hombre, como realización -según la terminología hegeliana de la época- de la identidad de subjetividad y objetividad, como actividad que supera lo muerto de la objetividad, como motor del desarrollo que hace del hombre un producto de su propia actividad, este problema en el que se expresa el auténtico paralelismo de la filosofía de Hegel la economía clásica de Inglaterra, ha aparecido muy probablemente por vez primera en Hegel en el curso de su estudio de Adam Smith” (Lukács, 1970: 186).

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

con la plena libertad indeterminada del individuo moderno; individuo cuya concepción de la libertad pretende erguirse en su máxima indiferencia como con derecho a todo en el estado de naturaleza. El mismo Lukács parece haber entrevisto la necesidad de abrir esa línea de investigación, aunque advertía que no contaba con los recursos para hacerlo (Lukács, 1970: 318).⁹

Por su parte, Manfred Riedel (1969) ha estudiado el proceso de inclusión de la economía política escocesa (concebida como una disciplina propia del modo de proceder del entendimiento) en la sistematización filosófica de Hegel, lo cual coincidiría con su despedida del ideal de vida ética griego. Ideal de vida que, figurado al modo de *La república* de Platón, constituía más un anhelo nostálgico para no pocos pensadores alemanes hacia fines del siglo XVIII; aunque pervivía entre ellos cierto aristotelismo político en la concepción del ser humano como un animal político (Riedel, 1976). En ese contexto, la toma de distancia crítica por parte de Hegel no se debió solo a una nueva concepción del trabajo y sus consecuencias para la vida moderna en sociedad, percibida como fragmentada ya entonces; aun cuando se trate de factores decisivos para el suabo y siga atentamente las noticias a partir de los procesos socioeconómicos que venían desarrollándose tanto en Inglaterra como en Escocia desde mediados de siglo. Se hacía imperiosa la necesidad de incorporar, además, una nueva concepción filosófica de la moralidad para aquellos nuevos tiempos. Una moralidad situada, es decir, que pueda ser pensada en relación estrecha con la conflictividad inherente a la vida socioeconómica, motivada en muchos casos por necesidades materiales, diversas pasiones y sentimientos humanos. La concepción moral que Hegel tenía a mano, la moralidad kantiana de impronta universal, se mostraba como insuficiente frente a los desafíos que traía aparejado un mundo cuya matriz egoísta, competitiva, había identificado agudamente Hobbes (Höhne, 2009: 307-308).

⁹ Vale recoger a continuación la cita completa, a pesar de su extensión: “Lo que interesa a Hegel no son investigaciones originales en el campo de la economía (éstas no eran siquiera posibles en la Alemania de la época), sino la utilización de los resultados de la ciencia económica más desarrollada para el conocimiento de los problemas sociales [...]. Este enlace de la economía con la ciencia de la sociedad, la historia y la filosofía no ha empezado, naturalmente, con Hegel. [...] Los pensadores importantes de los siglos XVII y XVIII han incluido en sus obras todos los terrenos de la ciencia social, y también las obras de los grandes -como Petty, Steuart, Smith, etc.- rebasan siempre en sus exposiciones de conjunto los límites de lo económico en sentido estricto. Para apreciar exactamente el grado de originalidad de Hegel en el aprovechamiento filosófico de los resultados de la economía haría falta, pues, tener aclarada un tanto la historia de esas influencias recíprocas entre la economía y la filosofía en la Edad Moderna, y aun en Platón y Aristóteles. Desgraciadamente, la historiografía marxista no ha trabajado aun prácticamente nada en este terreno, de tal modo que carecemos de las necesarias investigaciones especiales preparatorias” (Lukács, 1970: 318).

Desde su juventud, Hegel fue consciente de todo ello, de cómo las necesidades materiales y la vida emocional fueron adquiriendo mayor significatividad en la realización de las acciones humanas. De allí su crítica temprana a la pureza y a la formalidad propias de la razón práctica esgrimida en clave kantiana. Entonces, se hacía preciso recuperar una dimensión fundamental para asumir un problema crucial de la vida ética en el nuevo orden socioeconómico, aun cuando las instituciones alemanas eran vetustas y requerían por ello mismo de una profunda reforma. Se trata de un problema que luego impactará en la concepción hegeliana de sociedad civil y que Angelica Nuzzo formula de la siguiente manera: ¿cuáles son los lazos morales que unen a los agentes individuales en esa esfera social? (Nuzzo, 2010: 42). El desafío se da pues en *esa* esfera, donde ha de concebirse una forma específica de moralidad para la vida ética. Una moralidad concebida no como un principio absoluto (en el sentido de no determinado por ninguna condición o contexto), sino comprometida *con* o relativa *a* la conflictividad inherente a la interacción socioeconómica de individuos egoístas que, a su vez, no dejaban por ello de seguir siendo concebidos como “animales políticos” (es decir, en clave aristotélica).

En ese escenario complejo, emergente propio del mundo moderno, nuevos retos se tornaron desafiantes y pueden formularse de la siguiente manera: ¿acaso tales vínculos se reducen solo a las relaciones meramente económicas de producción e intercambio comercial? Esos vínculos en esa esfera, ¿pueden concebirse dejando de lado su condicionamiento social, esto es, la presencia de una realidad intersubjetiva que incide activamente en el enraizamiento de cada acción individual y sus sentimientos morales asociados? ¿Qué tipo de implicancias tiene la concepción simultánea de sentimientos morales individuales (basados en el propio interés), junto al reconocimiento recíproco de las personas entre sí, tras el prisma ineludible de una realidad social frente a la cual cada persona evalúa su comportamiento y el de los demás? Tras esos interrogantes y con el fin de profundizar en la vía interpretativa que nos hemos propuesto seguir, volvemos a plantear la pregunta que nos hicimos más arriba: ¿acaso Hegel no pudo haber encontrado en el pensamiento de Smith ciertos ecos del problema general de toda su época, esto es, el modo como el egoísmo individual puede ser articulado en el orden moral y político realmente existente (y no solo anhelado)? Tras advertir la imposibilidad de reconstruir una recepción directa de la *Teoría de los sentimientos morales* de Smith por parte de Hegel (lo que hemos caracterizado como “vía muerta”), cabe aun la posibilidad de seguir otra vía interpretativa.

Al respecto, llama la atención una referencia implícita en el abordaje hegeliano del tema del “sistema de las necesidades”. Se trata de un tipo de relación peculiar entre quienes parecen compartir un sistema de referencias de carácter intersubjetivo, que se constituye sobre la base de adoptar recíprocamente perspectivas incluyentes de otras miradas. En ese marco, la interacción de los individuos en los procesos de producción e intercambio de bienes no se reduce a su

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

consideración como meros sujetos de derecho abstracto o de una moralidad universal. En su interacción viabilizada por el lenguaje (incluso gestual) se reconoce, además, el modo como se genera tal vinculación de sus perspectivas singulares en vista a la satisfacción de sus necesidades; vinculación que se logra al hallarse mediada por el reconocimiento mutuo de sus sentimientos morales, de sus intereses particulares, etc. Podrían identificarse allí ciertos “visos de simpatía” en el texto hegeliano, modos de interrelación que se darían “sin la mediación de una instancia universal que resuelva las tensiones entre los individuos” (Benvenuto, 2019: 190).

Hegel habría reformulado así la compleja filosofía práctica de Smith en términos de una “vida ética”, “mundo ético” o “eticidad” (*Sittlichkeit*), inherente a la configuración de la sociedad civil, esto es, a la esfera en la que se desarrolla la economía política moderna (De Zan, 2009: 171). En la concepción filosófica del suabo, ese mundo ético sería la concreción de una progresión sistemática que comienza con el derecho abstracto y continúa con la moralidad, como puntos de vistas internos a la esfera más compleja de la eticidad. Pues en el derecho abstracto y la moralidad universal se considera al sujeto racional como abstraído del contexto social en el que tiene lugar su acción y de las relaciones intersubjetivas en las que adquiere significado por primera vez. Pero, como resume Nuzzo, “ninguna teoría del derecho y ninguna doctrina de la moralidad pueden reclamar validez alguna fuera de la dimensión concreta de la vida social y sus instituciones” (Nuzzo, 2010: 42). De acuerdo con esta lectura, Hegel bien podría haber adoptado la teoría de los sentimientos morales de Smith como alternativa viable y corrección fructífera de la moralidad kantiana para asumir los desafíos de la moderna vida en sociedad. Veamos a continuación algunos textos que, entre otros, pueden ser traídos a colación para poner de manifiesto el alcance de dicha apreciación.

Al comienzo de su tratamiento sobre “El sistema de las necesidades”, en *Principios de la Filosofía del Derecho* (§189), Hegel tiene presente las contribuciones de Adam Smith, Jean Baptiste Say y David Ricardo a la disciplina denominada “Economía política”, según el modo de proceder propio del entendimiento (caracterizado como “apariencia de racionalidad”). En ese marco se ponen en discusión, como es sabido, una serie de temas como las relaciones económicas entre los individuos, la división del trabajo, la pertenencia a corporaciones y los diversos intereses de los estamentos. Hacia el final de esa sección (§207), Hegel señala con cierto énfasis la disposición ética inherente al modo de proceder de cada individuo, reconocido intersubjetivamente, en el nuevo entramado social que se configura como “sociedad civil”:

La disposición ética en este sistema es, por consiguiente, la *honestidad* y la *dignidad de clase*, por la cual cada uno se convierte por su propia determinación y por medio de su actividad, diligencia y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil, se mantiene como tal y cuida de sí sólo por esa mediación con lo universal por lo que además es *reconocido* tanto en su propio pensamiento como en el de los demás. La moralidad tiene su lugar propio en esta esfera en la que reinan la reflexión sobre el propio obrar y la finalidad de sus necesidades particulares y del bienestar, y en la que la contingencia de su satisfacción convierte en deber una ayuda contingente e individual. (Hegel, 1999: 326)

El “sistema de las necesidades”, principio categorial cuya expresión empírica suele ser expresada como “mercado”, requiere como sustento de esa disposición ética (*sittliche Gesinnung*). Esto es, un modo determinado de obrar caracterizado tanto por el honor de pertenecer a una corporación o estamento (*Standesehre*), como por la honestidad, rectitud u honradez (*Rechtschaffenheit*) a la hora de actuar en esa esfera. Ya en el *Sistema de la eticidad* elaborado en Jena, Hegel había dejado asentado que tanto el honor como la rectitud son requeridas en el cumplimiento de los deberes de todo individuo como ciudadano (*Bürger*), siendo la honestidad particularmente importante para su desempeño en toda actividad económica (Hegel, 1982: 169). Como las relaciones económicas no se autorregulan ni son autosuficientes, esas condiciones subjetivas del ejercicio de la ciudadanía han de darse necesariamente para el funcionamiento cabal de la interacción social en esa esfera. Para Hegel, esa disposición ética integra una unidad orgánica más compleja -pensada en clave aristotélica- que da sentido a toda interacción socioeconómica, solo en apariencia determinada por las intenciones del agente individual que actúa en forma egoísta. De allí que ejercer la ciudadanía en ese marco implica poner en práctica esas disposiciones éticas, no solo bajo la mirada propia sino, además, ante todo otro sujeto social, dado que la pretensión de validez de toda acción es confirmada (o no) a través de la mediación intersubjetiva. Ese modo de obrar, que puede ser considerado digno y honesto, es la manera de desempeñarse que tiene y ha de tener lugar en la esfera de la sociedad civil. En ella, toda interacción es ejercida bajo la reflexión sobre el desempeño del agente en relación con los objetivos que persigue y la satisfacción de sus necesidades particulares, en vista a alcanzar así el derecho de todo ciudadano a procurar su bienestar (*das Wohl*) (Vieweg, 2012: 309).

Creemos que es posible reconocer cierto “parecido de familia” entre lo que se señala en la cita anterior de Hegel y los planteos que hace Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*. Podría llegar a verse, incluso, hasta una “afinidad electiva” (*Wahlverwandschaft*), como le llama Goethe. Pues, Hegel parece evocar allí algunas ideas que son centrales en la propuesta del escocés, a saber: a) que, según el principio natural de la simpatía (o de la concordancia) y a la hora de juzgar sobre la corrección o incorrección del sentimiento surgido por una acción realizada en esa esfera social, todo agente busca el reconocimiento de lo hecho ante la mirada de los demás

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

(“esa luz franca e imparcial”) y no solo ante sus propios ojos (Smith, 2020: 71); b) que la aprobación o desaprobación tanto de sus acciones como de las de los demás se halla mediada por esa mirada intersubjetiva, es decir, se halla basada o reflejada en la concepción imaginada de “un espectador recto e imparcial” (Smith, 2020: 221); c) que el juicio basado en dicha representación de una perspectiva compartible, supone una toma de distancia y un desplazamiento respecto de la aparente relación inmediata del agente consigo mismo o de su supuesta posición “natural” (Smith, 2020: 221-222).

De acuerdo con lo anterior, cabe inferir que las pasiones y los sentimientos no son solo motivaciones naturales, dado que al considerarse a sí mismo a los ojos de los demás surgen en todo agente nuevas motivaciones, sentimientos y pasiones -de segundo orden, digamos- cuyo origen es, por tanto, de carácter social (Smith, 2020: 223-225). Con estas motivaciones sociales se pone de manifiesto, a su vez, que los agentes no buscan solo la satisfacción de una necesidad material, sino antes bien de su carga simbólica. Esto es, les inquieta en especial la opinión que otros puedan tener de su modo de proceder. En tal sentido podría entenderse el deseo de ser amado, no solo alabado (o elogiado) sino ser loado (o laudable), esto es, sentir placer ante la consideración favorable de los demás (convertirse en objetivos apropiados de tales sentimientos) y dolor ante su consideración desfavorable (Smith, 2020: 226-230 y 242). Así lo resume Smith: “lo que nos incita a la práctica de esas virtudes divinas no es el amor al prójimo, no es el amor a la humanidad. Lo que aparece en tales ocasiones es un amor más fuerte, un afecto más poderoso: el amor a lo honorable y noble, a la grandeza, la dignidad y eminencia de nuestras personalidades” (2020: 253).

Todo lo cual podría guardar relación con el sentido del honor que tiene un individuo, como señala Hegel, como miembro de una corporación o por ser partícipe de un estamento. En síntesis, conforme a esos planteos se desarrollan nuevos vínculos en la esfera de la eticidad que conforman la vida económica de la sociedad civil. En esa esfera, las virtudes y los deberes de los agentes están enraizados en sentimientos individuales de naturaleza social (no son inmediatamente naturales) y requieren que los individuos tengan en cuenta la perspectiva y el punto de vista de los demás, que se reconozcan mutuamente. Incluso, en aquellos casos que implican conflicto de intereses. Pues, cuando los intereses de unos agentes que siguen sus pasiones egoístas, primarias de la naturaleza humana, difieren y se oponen radicalmente a las motivaciones de otros agentes, y la comparación entre los sentimientos contrapuestos de uno y

otro torne inapropiada toda pretensión, aún queda una vía alternativa para intentar resolver tal conflicto: la del juicio de un tercero que nos juzgue con imparcialidad (Smith, 2020: 251).

Para el pensador escocés, a la hora de juzgar nuestras propias motivaciones y acciones debemos vernos como es probable que nos vean otras personas. Tal sería el “espejo” (Smith, 2020: 224) en el cual podemos vernos reflejados para someter a examen nuestras motivaciones, sentimientos y acciones, juzgar sobre ellas o atender al juicio del supuesto espectador imparcial sobre lo aprobable o desaprobable de nuestro modo de proceder, particularmente en esa esfera de la sociedad civil (Smith, 2020: 228-230). De allí que, a diferencia de Hume, Smith considera que no es la utilidad el principio que puede dar cuenta de la conducta humana, sino el sentimiento de amor por lo honorable, el aprecio a la dignidad de nuestra personalidad. Sentimiento que puede verse reflejado en el concepto amplio de simpatía, en el supuesto espectador imparcial o, más aún, en la influencia y autoridad que ejerce, en última instancia y fundamentalmente (Smith, 2020: 250), la conciencia como “el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta”:

Quando estamos invariablemente mucho más íntimamente afectados por lo que nos pasa que por lo que le pasa a los demás ¿qué es lo que impele a los generosos siempre y a los mezquinos muchas veces a sacrificar sus propios intereses a los intereses más importantes de otros? No es el apagado poder del humanitarismo, no es el tenue destello de la benevolencia que la naturaleza ha encendido en el corazón humano lo que es así capaz de contrarrestar los impulsos más poderosos del amor propio. Lo que se ejercita en tales ocasiones es un poder más fuerte, una motivación más enérgica. Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta. (Smith, 2020: 253)

IV. Consideraciones críticas sobre posibles correlaciones y afinidades

Atendiendo a la correlación planteada entre las posiciones conceptuales de Hegel y Smith, podemos extraer algunas conclusiones y ofrecerlas aquí en resumidas cuentas. En primer lugar, queda claro que las referencias explícitas de Hegel a la obra de Smith son escasas y en relación con la *Teoría de los sentimientos morales* directamente nulas. Más aún, no parece haber indicios relevantes que abran caminos de investigación en cuanto a la recepción material directa de ese escrito por parte del suabo, más allá de la posibilidad remota de algún hallazgo inesperado. Hemos señalado más arriba que quedan abiertas otras vías indirectas a futuras exploraciones, sobre la posible recepción mediada de dicha obra de Smith por parte de Hegel, a través de las lecturas que hicieran otros pensadores alemanes (como Lessing, Kant, Herder y Schiller, entre otros), o bien, reconstruyendo el impacto de los periódicos de la época (tales como el *Allgemeine deutsche Bibliothek* y *Neue Allgemeine deutsche Bibliothek*).

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

En segundo lugar, es indudable que la presencia de la Ilustración escocesa jugó un papel central en la reconstrucción que el propio Hegel realizara del desarrollo de la filosofía moderna, como crítica al modo de proceder del entendimiento particularmente en el terreno de la gnoseología y la metafísica racionalistas. En tercer lugar, hemos advertido que dicha crítica se extiende también al plano de la filosofía moral como una crítica al hedonismo ilustrado; crítica que el propio Smith pone especialmente de manifiesto en la *Teoría de los sentimientos morales* y que puede resultar objeto de evaluación para una potencial convergencia con el sistema filosófico hegeliano (especialmente, con el momento relativo al despliegue del espíritu subjetivo y su paso al espíritu objetivo).

A partir de allí, es posible esbozar siquiera lo que podría seguirse de la hipótesis interpretativa que hemos seguido sobre la correlación Hegel-Smith, considerando el modo en que la crítica del hedonismo podría ser, efectivamente, convergente. Cabe advertir, no obstante, que dicha convergencia puede darse en el marco de dos sistemas que divergen en lo esencial, lo cual constituye una matización crítica indispensable a tener en cuenta para evitar interpretaciones inadecuadas sobre la supuesta influencia de un autor sobre otro. Decimos que puede trazarse, entonces, un paralelismo como criterio de lectura inicial a fin de abordar la compleja relación entre Hegel y Smith del siguiente modo: así como Hume resultó la figura clave frente a la expresión ingenua del racionalismo ilustrado, Smith podría condensar las consecuencias del movimiento ilustrado en el plano de la moralidad, al romper con la supuesta unidad y estabilidad del individuo hedonista. Luego, cabe evaluar las derivaciones de todo ello siguiendo un razonamiento analógico: así como el suabo examina y asume las contribuciones de Hume, cabe observar en qué medida la filosofía moral de Smith puede ser integrada y superada en el planteo del suabo.

Al respecto, Hegel destaca en el “Concepto previo” (*Vorbegriff*) de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§39) cómo el giro empirista descubrió la distancia estructural contenida en la experiencia entre el plano de lo sensitivo y el de los universales, y cómo esto suponía abrir una nueva dimensión en la consideración de la subjetividad (Hegel, 1999: 140-141). Esta dimensión es el descubrimiento del espíritu como condición de posibilidad de toda experiencia, es decir, de esa realidad psicológica, social e histórica transindividual en la que las subjetividades deben articularse para poder adquirir realidad concreta. El correlato en el plano de la filosofía práctica no cae lejos de ese planteo. Respecto del primer posicionamiento frente a la objetividad, esto es, el del racionalismo metafísico ilustrado ingenuo, puede trazarse un paralelo con una concepción

de los sentimientos morales en la que un individuo se supone íntegro en la estructura de su deseo. Conforme a su percepción, tal individuo hedonista mantiene una relación unívoca entre dos mundos, el interior y el exterior, perfectamente asible, intelectual y materialmente. La crítica empirista podría ser trasladada a este punto y observarse la simple imposibilidad de una individualidad de esta naturaleza, la cual sólo se afirma a costa de perder sus rasgos de humanidad. Por el contrario, la obra de Smith, en particular la *Teoría de los sentimientos morales*, se concentrará en mostrar cómo la moralidad concreta en cada subjetividad no puede sino definirse en relación con una realidad psicosocial transindividual en la que se articula su modo de vida social, no sin dificultades o contradicciones.

Tal sería, en rasgos generales, el tópico antropológico filosófico desarrollado por Adam Smith en su *Teoría de los sentimientos morales*, donde se destaca un desdoblamiento que habita “en el pecho” del ser humano. El cual se despliega mediante una compleja y dinámica convivencia entre las pasiones salvajes, el principio de la simpatía y el desplazamiento hacia la formación de una figura psicosocial que ejerce, a la manera de un tercero imaginario, de juez imparcial de los sentimientos y actos de cada persona. Una realidad intersubjetiva, pues, que habita operativamente en el seno escindido de la subjetividad. Una dualidad que se explicita cuando reflexiona y examina su propia conducta, desdoblándose: “(...) el yo que examina y juzga representa una personalidad diferente del otro yo, el sujeto cuya conducta es examinada y enjuiciada” (Smith, 1997: 231). Incluso Smith, utiliza esto como principal argumento para oponerse a las teorías hedonistas e individualistas -como las de Epicuro o Hobbes-, sobre la virtud y el principio de aprobación.

Sin embargo, es importante observar que tal desdoblamiento entre una subjetividad individual y transindividual se produce en ambos sentidos. Es decir, así como la persona lleva en su pecho al espectador imparcial y recibe de éste ciertas determinaciones, el espectador imparcial no surge de la nada ni de una de las partes unilateralmente. La realidad intersubjetiva transindividual no es equivalente a la agregación de unidades independientes, ni es el reflejo de los valores morales de un fragmento particular en una colección de partes independientes. El espectador imparcial tiene su propia entidad del mismo modo que es producto de la interacción y el hábito de las subjetividades que integra. La dualidad se da, por lo tanto, a nivel social como personal en ese desdoblamiento antes señalado. En ese sentido, la idea de un “orden espontáneo” adquiere en Smith la especificidad que lo separa, por ejemplo, del orden natural de base teologal del utilitarismo de Locke, o de la formulación naturalista del cálculo felicífico de Bentham. El orden racional utilitarista es opuesto al orden espontáneo de la Ilustración escocesa, precisamente por el mismo motivo que la crítica de Hume se opone a la teología ilustrada inglesa. El orden espontáneo no es equivalente a la sumatoria de multiplicidad de acciones de entidades

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

individuales e independientes. Por el contrario, lo espontáneo se define en la dualidad e interdependencia entre las personas consideradas individualmente y la realidad intersubjetiva transindividual que los articula, y de la que emergen formas sociales orgánicas y funcionales. Incluso sólo en relación con este plano social lo espontáneo tiene sentido, de lo contrario, la acción individual aislada no tendría la densidad suficiente para alcanzar a ser un orden moral relevante; en rigor, sería inasible, insignificante, o animalizado.

Es precisamente en torno a esa crítica donde la convergencia entre Hegel y Smith adquiere singular relevancia. El descubrimiento del espíritu en el desarrollo de la subjetividad individual, así como sus dependencias mutuas, son tópicos comunes de ambos sistemas. Tanto en Hegel como en Smith, el problema moral está situado en el movimiento mutuamente constitutivo que va desde el individuo hacia la sociedad y desde la sociedad al individuo. En el esquema general de la filosofía de Hegel, ello se traza en las dependencias mutuamente implicadas del espíritu absoluto, subjetivo y objetivo. Sin embargo, si se prefiere verlo en el ojo de la tormenta de la subjetividad, es decir, en el momento de la condensación fenomenológica de la individualidad, Hegel resulta, como es de costumbre, elocuente en *Enciclopedia* §413: “«Yo», en tanto [es] esta negatividad absoluta, es *en sí* la identidad en el ser-otro; «yo» es él mismo y abarca [a la vez] el objeto como algo *en sí* superado; el yo es *un* lado de la relación y la relación *entera*; es la *lux* que se manifiesta [a sí misma] y [manifiesta] además [lo] otro” (Hegel, 1999: 470). Nótese que esa duplicidad está situada, no obstante, en el marco de una condición general inicial que no se ha mencionado ni desarrollado aún, a saber: la expresión según la cual el yo es considerado en tanto es esta negatividad absoluta. Puede adelantarse aquí que ésta podría ser interpretada como todo lo que habrá de separar a Hegel de Smith y que, como puede verse, tiñe por completo el sentido de la escisión subjetiva y la duplicidad individual-transindividual posteriormente explicitada.

Antes del cierre de esta conclusión, conviene introducir un interrogante adicional. Si bien Hegel observa y menciona explícitamente en el empirismo de Hume la crítica a nivel gnoseológico de la Ilustración ingenua, no hace una mención similar a la ilustración escocesa (ni a Adam Smith en particular), al momento de tratar esta cuestión en el plano del desarrollo del espíritu subjetivo. Preguntarse por las razones de tal ausencia, conduce a la necesidad de explicitar una interpretación de la obra de Hegel sobre los contenidos que están en juego en ella y poder distinguir los momentos del desarrollo del sistema que podrían dar lugar o marco a este tipo de menciones. En este sentido, a diferencia de lo que ocurre en el “Concepto previo” de la

Enciclopedia, Hegel desarrolla su sistema exponiendo el despliegue del espíritu en sus diferentes momentos que se implican entre sí. En su desarrollo prioriza todo lo que es esencial al sistema y, más allá de algunas referencias breves, el suabo no pretende recoger y presentar allí todos los antecedentes relevantes para su trabajo. En consecuencia, todo lo que en el sistema de Hegel puede converger con la filosofía moral de Smith quedará inmediatamente matizado por el horizonte sobre el que el suabo levanta su sistema, es decir, la idea de libertad como pura negatividad, el contenido que define el momento absoluto del espíritu.

Sólo en él, el desarrollo de la subjetividad, su afirmación individual, su escisión y paso al reconocimiento del espíritu objetivo, tiene pleno sentido en el sistema hegeliano. La realidad del espíritu subjetivo es evaluada bajo una hipótesis antropológica e histórico filosófica que diverge en todo lo esencial con la perspectiva de la Ilustración escocesa, de Hume a Smith. En el sistema hegeliano, el descentramiento de la subjetividad se produce en el marco de la realización del espíritu absoluto, siendo lo esencial y específico de él, la libertad como negatividad absoluta. No se trata de cualquier realidad intersubjetiva o de la intersubjetividad en general, repleta de una concatenación infinita de contenidos contingentes. Por el contrario, es el espíritu absoluto que lleva, como esencia o contenido verdadero, la libertad como absoluta negatividad. Por lo tanto, todo lo que se desarrolla no puede simplemente obviar este contexto de significación establecido por el autor.

Dicho de otra manera, Hegel no toma cualquier camino de acceso al espíritu absoluto, sino aquel que se ajusta a su contenido esencial, al concepto y en donde la subjetividad descentrada encontrará su forma y especificidad. En cambio, tanto para Smith como para Hume, el ser humano participa de un sistema intersubjetivo de base psicolingüística cuya evolución y esencialidad está en la contingencia de las percepciones habituales. Para el suabo, el espíritu absoluto es un rasgo esencial que lo especifica históricamente y que se condensa en la enigmática idea de libertad como negatividad absoluta. Luego, todos los momentos en el desarrollo de la subjetividad se evalúan con relación a esta idea primaria. De este modo, las convergencias entre ambas filosofías prácticas encuentran una matización específica en la divergencia señalada de sus horizontes de sentido.

Al fin y al cabo, todas estas especulaciones que fueron expuestas a modo de conclusión son, en rigor, hipótesis de lectura que pretenden situar el “parecido de familia” o correlación conceptual entre ambos autores, sin desatender sus contextos divergentes. En tanto que hipótesis interpretativa desplegada sobre la base de ciertos textos revisados y extractados, requieren probablemente de un tratamiento de mayor alcance y, tal vez, profundidad. Quedan propuestas así, no obstante, a la espera de nuevas reelaboraciones sobre la evolución del pensamiento entre un autor y otro.

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

Bibliografía

- Aliscioni, C. (2004). “Figuras de la economía en Hegel. Capital, policía e impuestos”, en *Deus Mortalis*, n° 5, pp. 284-285.
- Benvenuto, R. (2019). “Los límites éticos del mercado. Hegel – Smith y la crítica de la economía política”, en *Detrás del espectador imparcial. Ensayos en torno a Adam Smith*, Buenos Aires: IIGG-CLACSO, pp. 167-192.
- Borisonik, H. (2019). “Introducción: *Das (wahre) Adam Smith Problem*”, en *Detrás del espectador imparcial. Ensayos en torno a Adam Smith*, Buenos Aires: IIGG-CLACSO, pp. 9-14.
- Colón León, V. (1996). “El concepto de «trabajo» en Hegel”, en *Diálogos*, 68, pp. 63-82.
- De Zan, J. (2009). *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires: Del signo.
- Dilthey, W. (1905). *Die Jugengeschichte Hegels*, Berlin: Reimer.
- Duque, F. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal.
- Harris, H. S. (1983). *Hegel's Development II: Nights Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford : Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1975). Jenaer Systementwürfe I, en *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Sistema de la eticidad*. Madrid : Editora Nacional.
- Hegel, G. W. F. (1998). *Escritos de juventud*, edición de José María Ripalda, México: F.C.E.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid : Alianza.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Barcelona, Edhasa.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Lecciones sobre la historia de filosofía*. México/Buenos Aires: F.C.E.
- Henderson, J. y Davis, J. (1991). “Adam Smith’s influence on Hegel’s Philosophical Writings”, en *Journal of the History of Economic Thought*, num. 13, pp. 184-204.
- Herszenbaun, M. (2015). “Hegel y la confrontación entre la Ilustración francesa y alemana”, *Revista Electrónica de Estudios Hegelianos*, año 12, n° 20, pp. 24-49.
- Hoffmeister, J. (1936). *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart: Frommanns.
- Höhne, H. (2009), “Hegel und England”, en *Kant-Studien*, Vol. 36, Issue 1-2.
- Lukács, L. (1970). “El período ‘teológico’ de Hegel: una leyenda reaccionaria”, en *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo, pp 35-49.



- Marx, K. (2006). “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía en general”, en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires: Colihue, pp. 185-212.
- Nohl, H. (1907). *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen: Mohr.
- Nuzzo, A. (2010). “The standpoint of morality in Adam Smith and Hegel”, en *The Adam Smith Review*, Vol. 5: Essays commemorating the 250th anniversary of The Theory of Moral Sentiments, pp. 42-43.
- Riedel, M. (1969). *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp
- Riedel, M. (1976). *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (Diss. 1965), Frankfurt/Berlin/Wien.
- Riedel, M. (1976). “Tradición aristotélica y Revolución Francesa”, en *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Buenos Aires: Alfa, pp. 137-178.
- Rosenkranz, K. (1844), *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin.
- Siep, L. (2011). “La lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena”, en *Estudios filosóficos*. Universidad Antioquia, n° 43, pp. 31-84.
- Steuart, Sir James [1767]. *An Inquiry into the Principles of Political Economy. Being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations, in which are particularly considered Population, Agriculture, Trade, Industry, Money, Coin, Interest, Circulation, Banks, Exchange, Public Credit, and Taxes*. Printed: for A. Millar, and T. Cadell, in the Strand. 1767. Digital edition: Source: Rod Hay's Archive for the History of Economic Thought, McMaster University, Canada.
- Steuart, Sir James ([1767] (1966). *Principles of Political Oeconomy: being an Essay on the Domestic Policy in Free Nations*, edited in two volumes by A. S. Skinner. Edimburgo and Chicago: Oliver & Boyd.
- Vieweg, K. (2012) *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Munich: Fink.
- Waszek, N. (1998). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona/México: Crítica - Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.

CV de los autores

Ricardo Cattaneo es Profesor Titular de “Problemática Filosófica” en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Entre Ríos y es Profesor Adjunto de “Filosofía Moderna” en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Dirige el Grupo de Investigación “Historia del Pensamiento Antropológico, Moral, Política y Económico” (FCECO-UNER), es miembro del CAI+D “Naturaleza humana, perfectibilidad y autonomía en la Filosofía Moderna (FHUC-UNL) y del PIP “Moral y política en el siglo XVIII.

Cattaneo, R. y Trucco, I. (2023). Sobre la correlación de ideas entre Smith y Hegel: sentimientos morales, eticidad y sociedad civil. *Siglo Dieciocho*, 4, 155-176.

Campos de tensión, torsiones historiográficas y miradas periféricas sobre el movimiento ilustrado” (INEO-CONICET). Ha obtenido el Diploma de Posgrado Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y es doctorando del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha publicado trabajos en libros y revistas especializadas, ha organizado y participado de reuniones académicas, y ha formado recursos humanos en docencia, investigación y extensión. Es Jefe de Departamento Económico, Humanístico e Idiomas (FCECO-UNER) y es miembro del comité editorial de *Tópicos*. Revista de Filosofía de Santa Fe, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* de la UCM-Madrid y de *Siglo Dieciocho* de la AAES18.

Ignacio Trucco es Profesor Titular de “Teoría del Crecimiento y Desarrollo Económico” en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Entre Ríos y Profesor Adjunto de “Desarrollo Económico” en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional del Litoral. Es Investigador asistente del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (UNL-CONICET), es Director del Doctorado en Ciencias Sociales de la UNER y dirige proyectos de investigación en la UNER y en la UNL. Es Doctor en Economía por la Facultad de Ciencias Económicas y Estadística de la Universidad Nacional de Rosario y Diplomado Superior en Desarrollo Local y Economía Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Publicaciones recientes: Trucco, I., & Fernández, V. R. (2023). El debate regional en la periferia. Origen y transformación frente al pensamiento estructuralista latinoamericano. *Territorios*, 49 (julio-diciembre). Trucco, I. (2022), El utilitarismo y la subjetividad moderna: Un estudio crítico desde la filosofía de Hegel. *Antítesis-Revista iberoamericana de estudios hegelianos*, (4), 89-111. Trucco, I. T., Locher, M. V., & Alfaro, E. (2020). Mercado y sociedad: análisis comparado de tres programas de investigación socioeconómica. *Economía e Sociedad*, 29, 149-178.



SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Entrevista



AAES 18

*Siglo
Dieciocho* 

**LA «ILUSTRACIÓN», EL DERECHO DE GENTES Y LOS ORÍGENES
INTELECTUALES DE LA ARGENTINA^{1*}.**

Entrevista con José Carlos Chiaramonte²,
realizada por

Ricardo Cattaneo Manuel Tizziani

Universidad Nacional del Litoral Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Universidad Nacional de Entre Ríos Técnicas - Universidad Nacional del Litoral
cattaneoricardo@gmail.com mtizziani@fhuc.edu.ar

^{1*} Recibida el 18/07/2023. Aprobada el 28/07/2023. Publicada el 31/07/2023.

² Entrevista realizada en forma virtual, a través de Zoom, el 21 de junio de 2023. Presentación, edición y referencias bibliográficas a cargo de los entrevistadores.

Chiaramonte, José Carlos (2023). La «Ilustración», el Derecho de gentes y los orígenes intelectuales de la Argentina/Entrevistado por Ricardo Cattaneo y Manuel Tizziani. *Siglo Dieciocho*, 4, 179-192.

I. Presentación

José Carlos Chiaramonte es una figura muy destacada en la historiografía argentina del último medio siglo. Desde que publicara su primer libro, *Ensayos sobre la "Ilustración" argentina* (1962), el profesor Chiaramonte se ha dedicado a echar luz sobre la recepción de las ideas del siglo de las Luces en el Río de la Plata, entre las postrimerías del orden colonial y los primeros años de existencia independiente. Aunque también se ha interesado por elucidar la peculiar mixtura de esas ideas modernas con una tradición mucho más antigua, la del derecho natural y de gentes, de cuyo cruce resultó la gestación de la cultura rioplatense durante los siglos XVIII y XIX. Este momento histórico, en el que además se dio el proceso de formación de los nuevos Estados independientes, ha ocupado gran parte de la atención del profesor Chiaramonte, sobre todo en las últimas décadas.

José Carlos Chiaramonte nació en Arroyo Seco, al sur de la provincia de Santa Fe, en 1931, pero su familia pronto decidió trasladarse a Rosario, ciudad en la cual realizó sus estudios universitarios. Entre 1949 y 1956, cursó las carreras de Filosofía e Historia en la sede rosarina de la Universidad Nacional del Litoral, para luego dedicarse a la docencia y a la investigación, en la que ha tenido una amplia trayectoria y una basta producción (Chiaramonte, 2016a), entre la que se destacan casi una veintena de libros y decenas de capítulos y artículos especializados (Chiaramonte, 2016b). Luego de dos décadas de trabajo en distintas universidades argentinas y de diez años de exilio en México, en donde se desempeñó como investigador en la UNAM, regresó a nuestro país a fines de 1985 y se incorporó a la Carrera de Investigador del CONICET. Casi de inmediato, asumió la dirección del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), cargo que desempeñó entre 1986 y 2012. Actualmente, José Carlos Chiaramonte es Profesor Honorario de la Universidad de Buenos Aires e Investigador Emérito ad-honorem del CONICET.

Tanto por su labor en la investigación como por su desempeño como docente, José Carlos Chiaramonte ha realizado importantes aportes a la historiografía argentina y americana de los siglos XVIII y XIX, desde perspectivas tan diversas como la historia cultural, la historia social, la historia económica y la historia política, etiquetas que de algún modo él mismo ha intentado superar en una suerte de síntesis más amplia. La presente entrevista, realizada en forma virtual en junio de 2023, pretende indagar acerca de algunos de los temas que han ocupado la labor intelectual del profesor Chiaramonte, prestando especial atención a aquellos que se vinculan con el siglo XVIII.



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

II. Entrevista

— Estimado Profesor Chiaramonte, a la luz de su extensa y reconocida trayectoria, de sus primeros estudios de filosofía e historia, de su constante amor por la literatura, de sus indagaciones en el campo de la historia política y económica sobre la formación de las sociedades iberoamericanas y la confederación argentina, de sus trabajos de investigación realizados en distintas instituciones de nuestro país y del extranjero, nos surge una primera pregunta para comenzar esta entrevista: ¿Usted cómo prefiere o cómo gusta presentarse, de acuerdo a los temas que más intensamente le han interesado?

— Bueno, primero un prólogo. Mi primera inclinación fue hacia la literatura. Cuando estaba en tercer año de la escuela secundaria, compré el primer tomo de las *Vidas paralelas* de Plutarco y durante un par de años leí toda la literatura griega que había traducida y la literatura española del Siglo de Oro disponibles en la Biblioteca Argentina de Rosario. Luego tuve que decidir qué iba a estudiar y qué iba a hacer profesionalmente, pero no me veía con un título de Profesor de Literatura, así que preferí seguir leyendo literatura como *hobby*. Se me presentaron entonces dos opciones, Sociología e Historia, y por razones políticas elegí la carrera de Historia.

Digamos, entonces, que soy un historiador que tiene detrás de sí estudios de filosofía y, sobre todo, un permanente interés por la literatura tanto argentina como europea. Sin ánimo de ser jactancioso, les cuento que hace dos semanas terminé de leer por tercera vez *La montaña mágica* (1924) de Thomas Mann, que me ha llevado a cambiar de perspectiva y a reinterpretar cada vez de manera diferente mis lecturas anteriores. Para un historiador, esa gran novela de Mann es muy interesante porque gira en torno a la noción de “tiempo”, a la percepción del tiempo. Al leerla, hay que pensar en la influencia de los filósofos del comienzo del Siglo XX, influencia que llega, por ejemplo, hasta Fernand Braudel (1902-1985) y su ensayo sobre la “larga duración” (1958) – aunque él luego abjurara de esa interpretación, como he explicado en el artículo sobre Halperin (Chiaramonte, 2019).

— Así que podría decirse que la literatura lo ha acompañado mientras emprendía sus otros trabajos...

Chiaromonte, José Carlos (2023). La «Ilustración», el Derecho de gentes y los orígenes intelectuales de la Argentina/Entrevistado por Ricardo Cattaneo y Manuel Tizziani. *Siglo Dieciocho*, 4, 179-192.

— Claro, por entonces yo vivía en Rosario (Santa Fe) y daba clases semanalmente en Paraná (Entre Ríos). Al principio, iba en ómnibus, y parte de mi cultura literaria la hice en esos viajes. También en algunos tranvías que debía usar para trasladarme en la ciudad de Rosario. Como tenía mis clases ya preparadas, y creo que la organización de la exposición sale mejor cuando es improvisada sobre la base de los materiales que uno tenía reunidos y analizados, prefería viajar leyendo literatura. Contaba también, como lo he comentado en otras entrevistas, con amigos escritores de Santa Fe, como Hugo Gola y Juan José Saer, quienes estuvieron alguna temporada viviendo en casa. Con Saer discutimos mucho sobre literatura policial, lo que motivó la publicación de un poema sobre Sherlock Holmes y Watson dedicado a mí (Saer, 2000). De Gola y Saer recibía sugerencias de lecturas muy importantes, inclusive cuando estábamos exiliados en México; gracias a ellos descubrí autores muy interesantes. Lo mismo en mi relación con *Juanele* (Juan Laurentino Ortiz, 1896-1978), a quien yo visitaba y quien me invitaba a tomar mate sentados sobre el pasto en el Parque Urquiza. Recuerdo que él decía: “Ah, el viento viene de allá... vamos a sentarnos detrás de esa matita”. Nos sentábamos a conversar con él, que nos hablaba de literatura francesa en la época del furor por la obra de Paul Valéry, sobre todo por “El cementerio marino” (1920).

— **Por lo que nos cuenta, ha tenido magníficos compañeros de viaje que han alimentado su pasión por la literatura.**

— Si, ahora me presento como historiador, pero me gustaría agregar que los estudios de Filosofía han sido muy importantes para mí. Incluso antes de estudiar Historia, decidí hacer primero Filosofía por razones metodológicas. Pero luego de recibirme en Filosofía, decidí hacer historia por mi cuenta. Suelo repetir, humorísticamente, que lo que sé del Siglo XVII francés no sé si se debe a mi estudio de manuales de historia o a *Los tres mosqueteros* (1844) de Alejandro Dumas... Pero ha sido una gran ventaja contar con esos estudios para poder evaluar mejor los temas que traían consigo las modas académicas, buscando sus raíces y evaluando sus alcances. Cuando se estudia la historia del pensamiento y su evolución, ello ayuda mucho a interpretar justamente a los distintos autores en una época en la que las disciplinas no estaban bien definidas, dado que eran filósofos, historiadores y algo más. Además, permitía tener una buena noción de los orígenes y de la sucesión de las corrientes de pensamiento para saber lo que uno está haciendo, claro. Por ejemplo, la primera vez que leí el ensayo de Braudel sobre la larga duración, al cual hice referencia



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

antes, me pareció un alarde metafísico muy pobre. Resulta que años después Braudel se burló de esa pretensión de una, solo una larga duración, diciendo que hay miles de duraciones, etc. Creo que yo no estaba tan errado, gracias a mi conocimiento de la filosofía... con lo cual no quiero decir que soy filósofo, no; simplemente he sido un estudioso de algunas corrientes de una parte de la filosofía antigua y actual.

— Siguiendo con esta mirada retrospectiva, y enfocándonos en particular en su trabajo como historiador de las ideas, sabemos que el vínculo entre el movimiento de la Ilustración (con las ideas reformistas y actitudes críticas que proliferaron en la Europa del Siglo XVIII) y los diversos procesos de transformación que experimentó la cultura rioplatense antes, durante y después de la Revolución de mayo de 1810, fue un tópico que parece haberlo acompañado durante varias décadas -desde aquellos trabajos en la década del '60 (Chiaramonte, 1960; 1962; 1964), hasta por lo menos la segunda edición de su libro sobre *La Ilustración en el Río de la Plata* (2007)-, y haberlo conducido hacia interesantes hallazgos teóricos.

En relación con este tema, nos gustaría hacerle algunas preguntas. En primer lugar, apoyándose en su vasta experiencia, ¿cómo caracterizaría usted al vínculo que fue estableciéndose entre las ideas provenientes de tradiciones intelectuales foráneas y la conformación de la cultura rioplatense en los procesos históricos e institucionales llevados a cabo por los pueblos latinoamericanos, en particular en el siglo XIX? ¿Estaría de acuerdo con la tesis de que ese tópico ha quedado embretado en ocasiones entre los *usos* del nacionalismo y las modas académicas?

— Bueno, ahí hay un error que cometimos todos y me incluyo, que fue separar dos mundos (lo que se daba allá lejos en Europa y lo que sucedía acá en América) que, en realidad, eran una sola cosa en la España de los Siglos XVII y XVIII. Por otro lado, a raíz de los estudios de la historia del pensamiento filosófico me di cuenta de que había una percepción errónea de la circulación de las ideas filosóficas centrada en los grandes nombres (Rousseau, Locke, etc.), y que la conducta política de la gente de esa época seguía otras pautas. Entonces, a raíz de los estudios sobre los comienzos de la revolución de 1810, al percibir que las ciudades no eran provincias de una de una nación, sino entidades soberanas, y que la Primera Junta de Gobierno del Río de la Plata fue una reunión de apoderados de esas entidades soberanas, me di cuenta de que los actores sociales siguen pautas muy profundas. Pautas que les han sido grabadas por la enseñanza recibida en las escuelas de primeras letras y a la cual se suelen agregar las influencias de los autores de moda.

Chiaramonte, José Carlos (2023). La «Ilustración», el Derecho de gentes y los orígenes intelectuales de la Argentina/Entrevistado por Ricardo Cattaneo y Manuel Tizziani. *Siglo Dieciocho*, 4, 179-192.

Cabe recordar que Alejandro Heredia (1788-1838) y Juan José Pascual Echagüe (1797-1867) cursaron sus primeros estudios en escuelas de órdenes religiosas antes de doctorarse en Teología en la Universidad de Córdoba. Y si bien no se desempeñaron como teólogos (aunque fueron docentes durante un tiempo), lo que quiero señalar es que esos caudillos fueron formados en los principios del derecho natural y de gentes. José Gervasio Artigas (1764-1850), en cambio, no tenía estudios universitarios, pero su principal secretario, el ex fraile José Benito S. Monterroso (1780-1838), había sido profesor de Filosofía y Teología en la Universidad de Córdoba durante unos años, y es probable que fuera el autor de varios escritos atribuidos al caudillo.

De allí que, a comienzos del Siglo XIX, y al momento de llevar a cabo una acción política, como lo planteo en uno de mis últimos libros, los individuos se hayan guiado más por aquellas pautas provenientes del derecho natural, pautas que también predominaban en muchos de los autores que llamamos ilustrados (Chiaramonte, 2010a). Por ejemplo, Juan Manuel de Rosas ha pasado por ser el presidente de la Argentina, pero, cuando él se enfrenta a las potencias extranjeras, actúa en calidad de Jefe del estado soberano e independiente de Buenos Aires, y lo hace de acuerdo a las normas del derecho de natural y de gentes. Y ello se debía a que el resto de los estados soberanos, que serán llamados “provincias”, la única instancia soberana que no ejercían era la representación exterior. Pero la delegación de esa facultad a Buenos Aires era transitoria; no la perdían, sino que debía ser renovarla anualmente. Esa facultad delegada va a ser dejada de lado cuando se constituya la República Argentina en 1853 (Chiaramonte, 2022). En ese mismo artículo publicado en el Anuario de Tandil, expongo un descubrimiento último. Bartolomé Mitre (1821-1906) defendió a Buenos Aires en 1852 contra el Acuerdo de San Nicolás, apoyándose en el derecho natural al cual invoca expresamente varias veces. Y unos veinte años después, en 1873, cuando se reúne una convención constituyente para reformar la primera Constitución de Buenos Aires, Mitre sigue siendo un ardiente partidario del derecho natural al enfrentarse con Vicente Fidel López (1815-1903), quien defendía en cambio el derecho positivo.

— **Disculpe profesor, ¿usted está señalando entonces que había o hay como una matriz ideológica que estaría constituida por este derecho de natural y de gentes, a la cual se fueron agregando luego otras ideas provenientes de Francia, por caso? Dicho de otra manera, ¿que esa matriz era el punto de acogida, digamos, de esas nuevas ideas, pero al momento de la acción política prevalecían las viejas ideas?**

— Sí, y además fue reconocido que el derecho natural se fue abandonando a medida que se fue imponiendo el derecho positivo, y solamente sobrevivió en la Iglesia Católica, en cuyo Concilio Vaticano II (1962-1965) se llegó a afirmar que el derecho natural era la base de la denominada Doctrina Social de la Iglesia. Si la mayoría de la población argentina se encuentra influenciada por la religión católica —ya sea que practique o no el catolicismo—, tenemos una pauta de unas normas que a veces entran en colisión con otras normas políticas provenientes de otras fuentes, pero esto ya es historia del Siglo XX. Volvamos hacia atrás, si lo prefieren.

— **Bueno, creemos que la segunda pregunta que teníamos preparada fue de algún modo respondida junto con la primera, ya que guarda relación con la genealogía de su hallazgo de esa matriz o fuente común. De todos modos, le preguntamos: ¿cómo llegó al descubrimiento de ese sustrato común, a la importancia de la obra de Emer de Vattel (1714-1767) en aquellas discusiones que mantuvieron quienes se ubicaban del lado del conservadurismo católico antes que en el del reformismo ilustrado? ¿Cuál cree que fue la importancia de esta tradición legal en la conformación de la cultura rioplatense? Agregó, si me permite, pensando en lo que usted había dicho al principio y reflexionando sobre su propia práctica: ¿cree que su propia formación interdisciplinaria, concretamente su paso por la filosofía, le resultó de ayuda a la hora de realizar ese hallazgo, o le permitió comprender mejor el fenómeno que se proponía explicar?**

— Cuando descubro que la Argentina no existía en 1810, me surgió la pregunta acerca de qué es lo que existía, sobre lo cual ya hemos hablado recién. Luego, me interesó saber cuál era el fundamento político de lo que existía entonces. Bien, algunos libros como la *Historia de los progresos del Derecho de Gentes en Europa y en América, desde la paz de Westfalia hasta nuestros días* (Wheaton, 1861), me orientaron hacia el descubrimiento de la importancia tanto del derecho de gentes como de la figura de Vattel, quien no solo era muy conocido entre los juristas del Siglo XIX, sino que era además la autoridad a la cual se remitían al tratar las ideas sociopolíticas de la época. De hecho, de la edición francesa de la obra de Vattel (1758) hubo una temprana traducción al castellano en el Siglo XIX (Vattel, 1822), de la cual tengo el tomo primero. De manera que se trataba de un autor muy conocido, al punto de que en la novela *Bouvard y Pécuchet* (1881) de Gustave Flaubert (1821-1880), uno de los personajes dice: “Tenemos que resolver esto, ¿a quién recurrimos?”. Y el otro le responde: “A Vattel”.

Ahora, después hay otro problema. Yo destaco la importancia del derecho natural, pero hay que tener en cuenta que la gente estaba más preocupada, como dije alguna vez, por la efectividad de

Chiaromonte, José Carlos (2023). La «Ilustración», el Derecho de gentes y los orígenes intelectuales de la Argentina/Entrevistado por Ricardo Cattaneo y Manuel Tizziani. *Siglo Dieciocho*, 4, 179-192.

sus ideas que por su erudición. Ello puede encontrarse, por caso, en el trabajo de juventud de Juan Bautista Alberdi (1810-1884), en el que a la vez que elogia al derecho natural en el Prólogo y luego le dedica la primera parte de su libro, también encarece la obra de la escuela histórica del derecho sin percibir la contradicción (Alberdi, 1837). Del mismo modo, en el *Dogma socialista* de Esteban Echeverría (1805-1851) hay un elogio muy fuerte del derecho natural (Echeverría, 1837).

En tal sentido, vuelvo a remitir a mi trabajo sobre Halperin y su libro sobre la formación de una élite dirigente en la Argentina criolla (Halperin Donghi, 1972). En ese artículo que mencionamos antes, titulado “Reflexiones sobre la obra de Tulio Halperin” (2019), pruebo que no existían ni la Argentina ni los argentinos, salvo en el subtítulo de la obra y en algún capítulo. Al respecto, hicimos un estudio cuantitativo con la Dra. Nora Souto sobre el uso de la palabra “argentino” en el libro y notamos que aparece recién en la década de 1850 (Chiaromonte y Souto 2005; Chiaromonte y Souto, 2010b). Entonces, ¿quiénes fueron en realidad los protagonistas de *Revolución y guerra*? No los “argentinos”, sino los “criollos”.

Ligado a ello, existe otro gran error que hemos cometido, a saber: la Argentina no existía en la realidad, pero en el discurso historiográfico se usaba la expresión “Río de la Plata” para fundar las afirmaciones como si algo así existiera. Se trata de una región geográfica, pero no es un Estado. Sin embargo, todo lo hemos usado como un supuesto Estado para poder fundar sobre él afirmaciones falsas, dado que se trataba más bien de un conjunto de entidades soberanas que no habían conformado aún una única entidad llamada “nación”.

Por otro lado, al confiscar los libros de la biblioteca de Juan Manuel de Rosas, se encontraron allí varios tomos sobre derecho natural. Es probable que esos ejemplares hayan sido de Pedro de Angelis (1784-1859); en cualquier caso, es coherente con la posición que asumiera Buenos Aires de no subordinarse a ningún otro estado soberano. Luego, ya constituido el país, la influencia del derecho natural y de gentes llegó hasta Leandro N. Alem (1883-1885).

— **Le hacemos una pregunta más vinculada con algunas interpretaciones sobre el Siglo XVIII. En las últimas décadas, de la mano de historiadores como Margaret Jacob y Jonathan Israel, muchos han enfatizado la importancia que la “Ilustración radical” tuvo en los siglos XVII y XVIII, e incluso en la conformación del mundo contemporáneo occidental, mucho más allá de los límites geográficos de Europa. A su juicio, y a partir de su propia experiencia, ¿qué importancia cree que tuvieron esas ideas “radicales” – vinculadas, por caso, al ateísmo y al materialismo– en territorios como el rioplatense, en**



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

los que cierta ortodoxia católica parecería haber sido una norma común no solo en el pueblo de “a pie”, sino también entre las élites letradas?

— En general, cuando se expresan posiciones fundadas en el derecho natural, quienes las sostenían entendían que ello no implicaba la eliminación de la trascendencia, es decir, de la existencia de Dios como creador último de esas normas. De existir el ateísmo aquí, era más bien oculto. En tal sentido, una pista para descubrir que la Ilustración *no existe* podemos encontrarla en la obra de un historiador inglés, Philip Furbank, quien señala que cuando se habla de la Ilustración, se hace referencia a un todo inexistente (Furbank, 1985). Quien se dio cuenta de esto, como si se tratara de una cosa propia de la época, fue el mismo Flaubert, a quien mencionamos antes, autor del *Diccionario de lugares comunes* (1911). Hay una historiadora francesa que también recomiendo, Elisabeth Badinter, que publicó tres textos donde muestra la diversidad de ideas y de posiciones que había sobre las cuestiones más fundamentales entre los pensadores del Siglo XVIII (Badinter, 1999; 2002; 2007). Entonces, ¿qué es lo que llamamos Ilustración? Furbank escribía que era mejor usar el plural para referirse a dicho movimiento, como hacen los franceses (*les Lumières*). Porque lo que existió es una diversidad de autores que tenían en común una tendencia a la libertad de pensamiento y una serie de ideas que fueron el fundamento de la organización política posterior. Por ejemplo, la campaña de Voltaire contra las injusticias cometidas en el proceso y ejecución de Jean Calas (Voltaire, 1763).

Ahora bien, esas ideas llegaron muy matizadas y moderadas a nuestras tierras. Belgrano las conoció cuando estuvo en España, donde un escritor y militar español, José Cadalso (1741-1782), había escrito las *Cartas marruecas* (Cadalso 2002) a imitación de las *Cartas persas* (1721) de Montesquieu (1957) -vale la pena conocer la edición de esta última obra hecha por el gran ensayista Paul Valéry-. Pero sigamos con lo que veníamos señalando. En mi libro sobre las raíces del federalismo latinoamericano (Chiaramonte, 2016c), incorporo un estudio bibliográfico sobre la formación de los líderes políticos norteamericanos, para compararlos con los latinoamericanos. En resumen, allí destaco que en la segunda mitad del siglo XVIII hay una gran cantidad de panfletos en Norteamérica (más de mil títulos), en los que se discute el derecho natural, los fundamentos de los debates que se hicieron en el Parlamento británico, etc. Inclusive, en el Instituto “Ravignani” hay dos tomos con gran cantidad de páginas de sermones políticos, dado que los predicadores remiten muchas veces al derecho natural. De allí que, cuando decimos que las ideas reformistas circulaban en el Siglo XVIII en nuestras tierras, en realidad, las más radicales circulaban “en silencio”, dado que no hubo un espacio público de discusión de ideas políticas en España y en Latinoamérica como lo hubo en Norteamérica. En América Latina, la Independencia

Chiaromonte, José Carlos (2023). La «Ilustración», el Derecho de gentes y los orígenes intelectuales de la Argentina/Entrevistado por Ricardo Cattaneo y Manuel Tizziani. *Siglo Dieciocho*, 4, 179-192.

se produjo inesperadamente, y se adoptó el sistema representativo con división de poderes, pero sin toda esa elaboración teórica previa. De allí que el sistema anduvo a los tropiezos...

— **Claro, si hubo alguna difusión de esas ideas aquí en el sur, ello se produjo gracias a la vieja imprenta de la Universidad de Córdoba, aunque esos libros no tenían el carácter público de los panfletos que usted menciona, dado que no circulaban de la misma manera...**

— Es que acá no circulaban. Ese debate público generado por la circulación de panfletos e ideas solo se dio entre las colonias angloamericanas. Acá no hubo un espacio público de discusión de esas ideas que penetraron en España, pero que solo fueron leídas o comentadas a través del intercambio epistolar entre las cabezas pensantes. Y me olvidaba de agregar una cosa. Los estudios jurídicos en la Universidad de Córdoba comienzan con una sola cátedra donde se estudia las *Instituta* (o *Instituciones*) de Justiniano (529-534), que es la base de la enseñanza del derecho. Bien, en el segundo capítulo de esa obra clásica se aborda el derecho natural, que era transmitido entonces en las enseñanzas tanto del derecho civil como del canónico.

Y algo de lo que me di cuenta recientemente, es que en el conjunto de entidades políticas conformadas en torno al Río de la Plata es el único caso en toda América, desde el Norte hasta el Sur, en el que hay una sola salida al mar, esto es, el puerto de Buenos Aires. De manera que, quien domine ese puerto dominará el territorio, como lo vio bien Juan Bautista Alberdi, y ese es el fundamento del atraso económico de las llamadas “provincias”, es decir, de los Estados soberanos del Litoral y del interior, aunque muchos de mis colegas no lo quieran reconocer. Por la aduana de Buenos Aires pasaba la mayor parte del intercambio comercial, alrededor del 80 o 90 por ciento de los ingresos económicos del Estado.

— **En relación con esto último que usted comenta, profesor, es decir, acerca de cómo se ha ido entretrejiendo la historia de los procesos de organización nacional, una de las preguntas que nos hacíamos es sobre un tópico vinculado a las ideas político-económicas. En su libro *Pensamiento de la Ilustración* (1979), usted recoge una selección de ideas sobre temas económicos y sociales, tal como fueran difundidas en Iberoamérica en la segunda mitad del Siglo XVIII. Al revisarlo, nos encontramos con la “Memoria”**



que leyera Manuel Belgrano en 1796 sobre la necesidad de “fomentar la agricultura, animar la industria y proteger el comercio”. El debate en torno al proteccionismo se dio entonces entre la recepción de las ideas de Adam Smith y de los portadores del nacionalismo económico (o “liberales nacionalistas”, como usted los llama), y parece reeditarse en nuestros días con la contraposición entre “proteccionismo” y “librecambio”. ¿Qué reflexiones le gustaría hacer al respecto?

— Bueno, se trata de una vieja cuestión. En 1971, publiqué un libro en el cual señalaba que los conceptos de “proteccionismo” y “librecambio” fueron adoptados como posiciones intercambiables, según las necesidades de cada uno de los Estados (Chiaromonte, 1971). Durante la primera mitad del Siglo XIX, las mal llamadas “provincias” reclamaban protección y Buenos Aires sólo accedió a eso con la Ley de Aduana de 1835, de escasa trascendencia. Así, los distintos Estados se permitían utilizar esas categorías, como decía antes, según sus necesidades. En el plano teórico, en cambio, se convirtieron en entidades separadas y antagónicas. En la Argentina de fines del Siglo XIX, se difundieron los tratados favorables al proteccionismo de un economista norteamericano, Henry Charles Carey (1793-1879), más precisamente en 1888, y de un economista alemán, Georg Friedrich List (1789-1846).

— **Profesor, sin querer abusar de su tiempo, le hacemos un par de preguntas breves para darle un cierre a esta entrevista. A partir de sus indagaciones sobre el uso de los conceptos de federación, confederación y otras variantes, ¿a qué otras conclusiones ha llegado, dado que ya ha comentado algunas hace un rato, respecto de la configuración histórica que se fuera plasmando en la organización política de nuestra nación?**

— Creo que un concepto fundamental y muy resistido (porque en el fondo la historiografía latinoamericana está todavía influida por los objetivos nacionales de contribuir a la forja de una identidad nacional) es el de lo que se ha llamado “federalismo” es en realidad “confederación”. Una confederación, como ya Montesquieu la definiera, es una sociedad de entidades soberanas e independientes. Entonces, si existió una Confederación Argentina en 1831, sus partes integrantes eran Estados independientes, como lo he probado, que querían reunirse sin perder su condición soberana porque se encontraban ante dos peligros: uno externo y otro más cercano, más fuerte: los intereses de Buenos Aires. Entonces, si interpretáramos sus conductas, podríamos inferir que, al formar una confederación se incluía a Buenos Aires para defenderse en el frente externo a la vez que se intentaba maniatar sus intereses. Por ello, Juan

Chiaromonte, José Carlos (2023). La «Ilustración», el Derecho de gentes y los orígenes intelectuales de la Argentina/Entrevistado por Ricardo Cattaneo y Manuel Tizziani. *Siglo Dieciocho*, 4, 179-192.

Manuel de Rosas resiste primero la opción unitaria y le dice por carta a su enviado a la Liga del Litoral que debe insistir en la idea de que dicha reunión es solo diplomática. Quienes están reunidos ahí no son diputados de la Nación, sino apoderados de los Estados soberanos. Rosas se refugió en el concepto de una “confederación”, y fundado en la postura dominante (geográficamente, naturalmente) de Buenos Aires, logró imponer los intereses de su Estado ante los apoderados y representantes de los demás Estados soberanos.

— **Justamente, a la luz de estas indagaciones que usted hiciera sobre las economías de los Estados soberanos y la importancia de las decisiones políticas que se fueron tomando, como esa posición clara adoptada por Rosas, ¿considera que todavía habría lugar para una organización política (y no solo administrativa) verdaderamente federal en nuestro país?**

Perdón, omití decir que las provincias que no podían exportar su producción a través del puerto de Buenos Aires comerciaban a través de los puertos de Puerto de Cobija o de Valparaíso, aunque era más costoso hacerlo por el océano Pacífico.

Bueno, respecto del federalismo argentino, creo que nació enfermo y así sigue por el carácter predominante de una parte de ese conjunto confederal. En los hechos, ese modelo se siguió afianzando y el resto del país fue cargando cada vez más con los costos de mantenerlo. Eso parece no tener solución si no se revisan las bases de la subsistencia de un Estado, cosa que se tendría que haber hecho ya en un comienzo, pues, como afirma Nicola Mateucci, un Estado que no logra asegurar la supervivencia de su población no tiene legitimidad (Mateucci, 2010). Bueno, ¿qué más les gustaría saber?

— **Profesor, creemos que ha sido muy generoso brindándonos su tiempo, sus amplios conocimientos y sus gratos recuerdos. Así que le proponemos cerrar aquí esta entrevista agradeciéndole una vez más su amable atención con nuestra revista. Que siga Usted muy bien.**

— Muchas gracias a ustedes.



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Bibliografía

- Alberdi, J. B. (1837). *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*, Buenos Aires.
- Badinter, E. (1999). *Les Passions intellectuelles I: Désirs de gloire (1735-1762)*; (2002). *Les Passions intellectuelles II: Exigence de dignité (1751-1762)* y (2007). *Les Passions intellectuelles III: Volonté de pouvoir (1762-1778)*. [Hay traducciones al español editadas por Fondo de Cultura Económica.]
- Braudel, F. (1958). “Histoire et Sciences sociales: La longue durée”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 13 (4), 725-753.
- Cadalso, J. (2002). *Cartas marruecas*, Madrid: Biblioteca Nacional.
- Carey, H. Ch. (1888) *Principios de ciencia social*. Madrid: Tipografía Ricardo Fé, en tres volúmenes. [Edición original: *Principles of Social Science*, In three Volumes, Filadelfia, 1858/1860.]
- Chiaramonte, J. C. (1960). “Primeros pasos de la Ilustración argentina”, *Anuario del Instituto de Investigaciones históricas*, N°4, pp.187-218.
- Chiaramonte, J.C. (1962). *Ensayos sobre la “Ilustración” argentina*, Paraná: Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral.
- Chiaramonte, J.C. (1964). *Problemas del europeísmo en Argentina*, Paraná: Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral.
- Chiaramonte, J. C. (1971). *Nacionalismo y liberalismo económicos en Argentina. 1860-1880*. Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Chiaramonte, J. C. (1979). *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el Siglo XVIII*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Chiaramonte, J. C. y Souto, N. (2005). “De la ciudad a la nación. Las vicisitudes de la organización política argentina y los fundamentos de la conciencia nacional”, en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico* (2 vols.). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert.
- Chiaramonte, J. C. (2007). *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica durante el virreinato*, Buenos Aires: Sudamericana. [Primera edición: 1989].
- Chiaramonte, J. C. (2010a). *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica*, Buenos Aires: Teseo.
- Chiaramonte, J. C. y Souto, N. (2010b). *De la ciudad a la nación: itinerario de la organización política argentina*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

- Chiaramonte, José Carlos (2023). La «Ilustración», el Derecho de gentes y los orígenes intelectuales de la Argentina/Entrevistado por Ricardo Cattaneo y Manuel Tizziani. *Siglo Dieciocho*, 4, 179-192.
- Chiaramonte, J.C. (2016a). “Reseña autobiográfica”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, (45), 240-263.
- Chiaramonte, J.C (2016b). “José Carlos Chiaramonte. Bibliografía”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, (45), 264-273.
- Chiaramonte, J.C. (2016c). *Raíces históricas del federalismo latinoamericano*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Chiaramonte, J. C. (2019). “Reflexiones sobre la obra de Tulio Halperin”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, 23, 119-140.
- Chiaramonte, J. C. (2022). “Fundamentos de los conflictos políticos argentinos del Siglo XIX. El caso de Buenos Aires”, *Annuario del Instituto de Estudios Histórico-Sociales*, 37 (1), 133-156.
- Echeverría, E. (1837). *Dogma socialista*, Montevideo.
- Furber, P.N. (1985). *Unholy Pleasure. The idea of Social Class*, Oxford, Oxford University Press. [Hay traducción al español: *Un placer incofesable o la idea de clase social*, Buenos Aires, Paidós, 2005.]
- Halperin Donghi, T. (1972). *Revolución y guerra, Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires: Siglo XXI. [Segunda edición: 2005].
- List, Fr. (1841). *Das System der Politischen Ökonomie*, Stuttgart: Cotta. [Hay traducción al español: *El Sistema Nacional de Economía Política*, México: F.C.E., 1942.]
- Mateucci, N. (2010). *El Estado moderno: léxico y exploraciones*, Madrid: Unión Editorial.
- Montesquieu (1957). *Lettres Persanes*, en *Œuvres Complètes*, Paris: Gallimard. Ed. de La Pléiade.
- Saer, J.J. (2000). “Recuerdos del Dr. Watson”, *El arte de narrar. Poemas (1960-1987)*, Buenos Aires: Seix Barral.
- Vattel, E de (1758). *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, Londres, 4 vols.
- Vattel, E. de (1822). *El derecho de gentes o Principios de la ley natural, aplicados a la conducta, y a los negocios de las naciones y de los soberanos*, tomo I, traducido por Lucas Miguel Otarena, Madrid, por Ibarra, impresor de cámara de S.M.
- Voltaire (1763). *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*.
- Wheaton, E. (1861). *Historia de los progresos del Derecho de Gentes en Europa y en América, desde la paz de Westfalia hasta nuestros días*, traducción de Carlos Calvo, Besanzon, Imprenta de José Jacquin, 2 vols.

SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

Reseñas



AAES 18

*Siglo
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the flourish.

Reseña: Martínez, L., Ponce, E. (Eds.) (2022). *El genio en el siglo XVIII*. Barcelona: Herder.

El libro *El genio en el siglo XVIII* es una obra colectiva cuyos colaboradores son investigadores dedicados a la filosofía moderna en sus distintas corrientes de pensamiento, de modo que, de su lectura se obtiene una visión amplia de la modernidad con respecto a la que podría obtenerse si el texto se abocara a una sola línea de pensamiento.

Si bien el título de la obra ubica al concepto de genio en el siglo XVIII, el libro ofrece un recorrido más extenso en el que se incluyen antecedentes en la historia de la filosofía y proyecciones más allá del siglo en cuestión. La mayor relevancia del concepto se alcanza en los siglos XVIII y XIX en autores como Diderot, Gerard, Baumgarten, Meier, Kant, Schelling, Hegel y en el romanticismo alemán, con distintas valoraciones e interpretaciones, en las figuras de Schiller, Herder, Schlegel, Novalis, entre otros.

El concepto de genio en su gestación histórica se proyecta hacia el pensamiento clásico antiguo, perspectiva que nos permite ver el origen y la constelación conceptual en la que ha sido planteado y así contrastar más claramente con su transformación en la interpretación moderna. De este trayecto se ocupa Nicolas Olszewicki en “El concepto de genio en la Francia pre-ilustrada”. En ese proceso histórico es clave el parentesco que la noción de genio guarda con el concepto de ingenio y con otros conceptos afines: entusiasmo, furor divino, daimon, disposición del espíritu o inspiración divina. Pero ¿Cómo se trama esa constelación cuando el escenario está determinado por la nueva ciencia de la naturaleza? La investigación tanto en el contexto de la filosofía ilustrada francesa como en el de la filosofía ilustrada británica explora el concepto de genio en relación a la ciencia moderna de la naturaleza. La filosofía francesa, tal como se expone en el pensamiento de Dubois y de Diderot se enfoca en un concepto materialista de la naturaleza y desde allí explica fisiológicamente y según leyes mecánicas la peculiar organización corporal que da lugar al surgimiento del genio. Estas cuestiones y más son examinadas por Kamila Babiuki en “Una feliz combinación en el cerebro: la genialidad en J.-B. Dubos” y por Esteban Ponce en “Diderot: el genio y la bestia”.

En la filosofía de la ilustración británica el foco está puesto en la ciencia de la naturaleza humana, que en tanto ciencia del hombre no es solo una psicología empírica, sino que involucra también a la moral, la crítica de arte y la política; una tal ciencia se ocupa de los sentimientos, del gusto y de la interdependencia de los seres humanos en sociedad. Esta perspectiva de la naturaleza humana lleva a situar el concepto de genio en dos direcciones: hacia el individuo y hacia la índole



de la comunidad en el seno de la cual ese individuo despliega su vida. Dos cuestiones elaboradas por los filósofos británicos han sido de fuerte impacto. Una de ellas es el vínculo entre la función de la imaginación como actividad libre en la invención y el concepto de genio, función confrontada y/o complementada con su rol en la actividad cognitiva; la otra cuestión es la intensa investigación de los sentimientos que llevaron a cabo los pensadores británicos y su rol en relación con la idea de gusto. El pensamiento de Hume, Hutcheson, Shaftesbury, de Alexander Gerard ha marcado la recepción que la filosofía alemana del siglo XVIII hizo del concepto de genio junto con la filosofía de la ilustración francesa. Ambas tradiciones de pensamiento son recibidas, exploradas y reelaboradas por los filósofos alemanes de los siglos XVIII y XIX, de modo que ambas constituyen una fuente indispensable para comprender las distintas aristas de la noción de genio, noción que alcanzará su apogeo, su crítica y su consumación en la filosofía del romanticismo. El concepto de genio en la ilustración británica es trabajado en los artículos de Luis F. S. Nascimento “Crear y apreciar el genio en la Inglaterra del siglo XVIII”, en el de Valeria Schuster “La imaginación creativa y el ejercicio del genio en la filosofía de David Hume” y en el de Alexandre Amaral Rodrigues “El genio y la naturaleza humana según Gerard”.

En la filosofía alemana del siglo XVIII es Baumgarten un pensador ineludible. Ha sido el fundador de la estética como ciencia del conocimiento sensible. Esta nueva perspectiva de estudio de la sensibilidad resulta ser el complemento de la actividad analítica del entendimiento. Una tensión presente en el concepto de genio es la que se produce entre naturaleza y arte. Si bien del talento natural nace el ingenio, para su desarrollo no basta con la sola naturaleza. Se necesita también del arte, de las reglas que modelan la naturaleza. La idea de genio como talento natural en equilibrio con las reglas racionales que lo dirigen, el vínculo genético que reúne los conceptos de genio e ingenio, su enlace con el concepto de espíritu y el rol formativo de la Estética de Baumgarten como educación de la sensibilidad marcaron la agenda de las cuestiones que se van a discutir en adelante al considerar la noción de genio. Julio del Valle en “Dos glosas sobre Alexander Gottlieb Baumgarten dentro de la historia del concepto de genio en el siglo XVIII” explora los puntos clave de esta nueva disciplina filosófica y examina la idea de genio tanto en perspectiva histórica como dentro de la obra de Baumgarten. En cercanía y confrontación con este último Kant elaboró su propia perspectiva del concepto.

En el concepto kantiano de genio también se hace presente esa tensión entre naturaleza y arte, porque en el genio la naturaleza da la regla al arte, pero lo hace de una manera peculiar. La obra de arte bello, como la obra del genio, tiene una doble configuración: en la conciencia de que es arte, sin embargo, debe tener el aspecto de naturaleza. Este “parecer ser naturaleza” no se refiere

a una mera copia, ni a una falsificación, ni a un truco donde algo se reproduce como si fuera el original; ni tampoco se trata de una finta en la que algo se manifiesta para distraer u ocultar otra cosa, sino que se refiere a lo que debe suceder en el modo de exposición. En el concepto de genio este “parecer ser” remite al concepto clásico de mimesis, aún vigente en el siglo XVIII, que como tal no es imitación de una cosa sino de una acción. Lo que el arte imita de la naturaleza es la libertad en la composición de sus formas. El genio logra componer una forma, en la que la imaginación libremente unifica diversos elementos sensibles siguiendo un concepto indeterminado e indeterminable, es decir, una idea de la razón. El genio resuelve en la obra de arte bello la tensión artificio-naturaleza. Luciana Martínez se ocupa de estos y otros aspectos involucrados en la idea kantiana de genio en “El genio de Kant”.

Si en un comienzo la pregunta podía ser la de si se es genio o se tiene genio, hacia finales del siglo XVIII ya no cabe duda de que se es genio. Ser genio implica un don y, a la vez, una tarea que es *poiesis* y es *Bildung*. “Las cartas sobre la formación estética del hombre” de Schiller, el manifiesto del “Programa de sistema más antiguo del idealismo alemán”, las obras de Herder y de los Stürmer, y, luego también las de Schlegel y Novalis, entre otros, despliegan el concepto de genio desde nuevas coordenadas, con distintos matices y acentuaciones, desde posiciones más exacerbadas hasta otras más críticas. Virginia López Domínguez en su estudio “La idea de genio en Herder y el Sturm und Drang” nos ofrece un planteo de este nuevo escenario y muestra la transformación del concepto de genio en la obra de Herder, en particular en el vínculo entre genio, genialidad y gusto desde la perspectiva herderiana de reasunción de la naturaleza en la historia.

Lo cierto es que, los *Stürmer* y el movimiento romántico reelaboran el concepto de estética, liberándolo de todo vínculo fisiológico, psicológico o epistemológico, a la vez que lo liberan también de la identificación exclusiva con la producción de obras de arte bello. La belleza revelada en la obra de arte es el modelo de una transformación humana integral, la de un individuo en el que los sentimientos modelan la razón, una transformación que será también cultural y política. En este nuevo concepto de estética, el genio se localiza justo allí en la fuente de donde surge la fuerza poética, la fuerza creadora que se expresa en las obras de arte bello. Por eso el secreto que encierra la figura del genio, será la clave, en el siglo XIX para el proyecto de rescate de la cultura moderna, cada vez más escindida entre el cielo y la tierra, la razón y la pasión, la síntesis y el análisis, el aparecer y el ser, el mecanismo natural y la libertad, la materia y el espíritu. La noción de genio encierra la clave para alcanzar una nueva figura de humanidad, recuperada de esas escisiones. La creación de belleza es una cuestión moral y política, por eso la estética del genio es a la vez, el arte de la formación de la comunidad política y el arte de la formación del propio individuo cuya obra

Reseñas.

Siglo Dieciocho, 4, 195-212.

es su propia vida. El secreto de esa fuente a la que accede el arte del genio no se le revela al entendimiento analítico. El arte del genio tiene la prioridad, el diseño, la fortuna o el destino de alcanzar esa fuente, que le es vedada al entendimiento. En esta atmósfera, los trabajos de María Verónica Galfione “Genialidad fragmentaria: el acercamiento de Schlegel al problema de la subjetividad moderna y de Miguel Alberti “El genio en el camino de Novalis hacia el idealismo mágico” nos muestran dos percepciones diferentes de la figura del genio tal como se manifiestan en las obras de Schlegel y Novalis, pero con el mismo compromiso frente a su época. En este desenlace del concepto genio no podemos dejar de escuchar a Kant quien ya nos había advertido acerca de una razón que aspira a lo incondicionado absoluto y un entendimiento que solo puede tratar con lo condicionado. El velo de Isis no será levantado nunca por ningún mortal. La tercera Crítica es el intento kantiano de superar las propias escisiones de su filosofía y será acogida con beneplácito por los pensadores del siglo XIX.

El libro cierra con lo que se podría llamar un epílogo, que consiste en cuatro estudios. El primero de ellos “Inventio y verdad según Vico” de Manuela Sanna trata acerca del concepto de ingenio en Vico, un autor que, si bien es reconocido mayormente por su *Scienza Nuova*, no siempre es considerado como se merece, de modo que su inclusión permite ampliar la mirada del lector con la exposición de algunas de las obras de un filósofo del pensamiento italiano del siglo XVIII. El segundo, “Sobre las nociones de genio e ingenio en Hispanoamérica. Notas para un estudio” de Raúl Trejo Villalobos, rastrea los conceptos de genio e ingenio en los diccionarios de la época y se enfoca en cuatro autores hispanoamericanos del siglo XVIII. Finalmente, los dos últimos artículos ofrecen la traducción de dos textos de dos pensadoras mujeres Jeanne-Marie Le Prince de Beaumont, (1711-1776), novelista autora de *La bella y la bestia*, entre otras obras, y Mary Wollstonecraft (1759-1797) que, si bien es conocida como Mary Shelley por su novela *Frankenstein*, en este estudio se muestra su faceta intelectual y de lucha por los derechos de la mujer. Cada una de estas traducciones cuenta con la correspondiente introducción y notas. La primera de ellas a cargo de Natalia Zorrilla “La fuerza del genio natural. Historia de Molly, paisana poetisa” y la segunda, “Sobre el gusto artificial (1797) / “Sobre la poesía y sobre nuestro gusto por la belleza de la naturaleza” (1798) a cargo de Mariela Paolucci.

A lo largo de la lectura de este libro *El genio en el siglo XVIII* encontramos planteadas preguntas que de suyo están implicadas en el concepto de genio. Retomaré a modo de síntesis algunas de ellas: ¿Naturaleza y arte son ámbitos contrapuestos o alcanzan a componer, en la figura del genio, una unidad dinámica? ¿El genio supone una naturaleza que es favorable a algunos individuos y les brinda ese talento como un don o una gracia, o más bien, la naturaleza en el genio



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

es el resultado del mecanismo natural del organismo físico? Si así fuera ¿es adquirible o es un don? La causa por la cual la naturaleza dota de tal talento a unos y no a otros parece ser una pregunta inabordable cuya respuesta sólo podría ser: no hagamos hipótesis. Otro ámbito de cuestiones se nos abre en la relación entre genio y subjetividad ¿Qué papel juega la comunidad en el surgimiento del genio? ¿es posible que la comunidad favorezca u obstaculice el surgimiento del genio? ¿La comunidad se presenta como una fuerza de promoción o como una contrafuerza para el surgimiento del genio? Son preguntas que aún hoy seguimos haciéndonos cuando vemos que en ciertas comunidades en un tiempo y espacio determinados surgieron figuras consideradas genios de la literatura, la pintura la música, la filosofía. Pero entonces, ¿el concepto de genio refiere a un individuo o a un sujeto plural? Dicho de otra manera ¿Cuándo se habla de genio se trata un individuo determinado o de la humanidad como sujeto? Los distintos artículos del libro nos irán mostrando tanto un lado como el otro, porque no hay respuestas únicas ni últimas para estos interrogantes. Hemos querido poner de relieve algunas de las preguntas y cuestiones vinculadas a la noción de genio y que son abordadas en los distintos artículos, de modo tal que se pone en evidencia la riqueza filosófica del concepto.

Como ya dijimos al comienzo estamos frente a una obra colectiva, cuyo hilo conductor es el concepto de genio en el siglo XVIII, pero no se comprendería sin el desarrollo histórico previo y, a la vez, este concepto revela sus máximas consecuencias en el siglo XIX en la filosofía del arte del romanticismo y del idealismo alemán, con modificaciones, aceptaciones y rechazos.

La diversidad de colaboradores especializados en distintos pensadores de la modernidad permite obtener un panorama del despliegue del concepto de genio en las distintas filosofías: la ilustración británica, la ilustración francesa, la ilustración alemana, sumado a un estudio que nos abre a la filosofía italiana, a la filosofía hispanoamericana y abre una proyección hacia corrientes de pensamiento que visibilizan el rol intelectual de las mujeres en la historia de la filosofía.

Esta amplitud de configuraciones y escenarios deja ver la complejidad de la misma modernidad en la que cristaliza el concepto de genio. Se percibe en la obra el esfuerzo por mantener la unidad del texto, no sólo en el concepto de genio que nuclea los artículos sino también en las referencias, que muchos autores realizan entre su artículo y el de otros, referencias que vamos a encontrar tanto en el cuerpo del texto como en las notas.

El genio en el siglo XVIII constituye un amplio conjunto de estudios sobre el concepto de genio en la filosofía moderna con una marcada impronta histórico-filológica donde el lector va a encontrar datos relevantes de la época, de los filósofos presentados y de las obras citadas, así como

Reseñas.
Siglo Dieciocho, 4, 195-212.

también referencias a los diccionarios de la época que permiten ver las distintas acepciones del concepto, así como su uso en los distintos contextos y momentos.

Es un libro de interés para estudiosos e investigadores de la modernidad, tanto en su vertiente estética como también moral, política y cultural.

Silvia del Luján Di Sanza
Universidad Nacional de San Martín

sildisanza@gmail.com

Recibida: Febrero 2023.

Aceptada: Marzo 2023.

Reseña: Zorrilla, N. (2022). *Sade*. Buenos Aires: Galerna.

Sade de Natalia Zorrilla condensa algunos de los principales desarrollos doctorales de su autora. La obra propone un análisis contextualizado y pormenorizado de la producción del marqués de Sade mediante un estudio preliminar, una selección y traducción de textos. El recorrido se plasma a través de herramientas conceptuales que son útiles para el examen de la producción sadeana, como también de sus principales ideas tales como el amoralismo y de las visiones filosóficas que se unifican en las secuencias ficcionales. El estudio preliminar funciona como guía para la lectura de la selección de textos, pero no agota su contenido, sino que, a modo de disparador, confronta y acerca la obra del marqués.

La primera parte del estudio preliminar, “Filosofía obscena contra la jerarquización de los goces”, se adentra en las reticencias a la jerarquización de los goces por parte del marqués y atraviesa la matriz teórica materialista para concentrarse en exponer las consecuencias de la relación entre la materialidad de los cuerpos con el goce y la radicalidad del filosofar obsceno de Sade. Al mismo tiempo, se presenta la concepción materialista atea por medio de la polifonía de los personajes, como los matices biográficos del marqués, partiendo de una clasificación entre los



Publicación sujeta a las normas de la licencia *Creative Commons BY 4.0*.

Reseñas.

Siglo Dieciocho, 4, 195-212.

textos exotéricos y los esotéricos que sirve para aclarar las capas conceptuales sobre las que toma cuerpo la obra sadeana. En los escritos exotéricos el marqués exalta la virtud y se despliega mediante una escritura elusiva y menos explícita que en sus novelas pornográficas. En los escritos esotéricos, para gran parte de sus intérpretes, se plasma la verdadera identidad de Sade a través de un corpus clandestino compuesto principalmente por piezas obscenas o libertinas. Son tenidas en cuenta obras como *Las ciento veinte jornadas de Sodoma o la escuela del libertinaje*, *La Filosofía en el tocador*, *Justin o las desgracias de la virtud*, *La nueva Justine* como así también *Historia de Juliette*, sin dejar de considerar el epistolario.

El materialismo ateo sadeano abordado en el estudio de Zorrilla es el de las novelas libertinas o esotéricas principalmente. En ellas se encuentra una polifonía de voces que expresan la filosofía del marqués y que Zorrilla se encarga de analizar, a través de las disertaciones de los diversos personajes, el sentido que se le otorga al crimen y a la mirada amoralista del mundo.

En el apartado “la tinta invisible” se muestra la correlación entre la vida de Sade y sus escritos. Pues Sade, preso, y su esposa Renée-Pélagie intercambiaron mensajes ocultos en cartas bajo tinta invisible, tornándose el mensaje aún más encriptado debido a su ilegibilidad. Un saber prohibido sólo accesible a través de una lectura “espía”, con una filosofía que rompe las barreras entre el ámbito de lo privado y lo público. Cada personaje expone con sus palabras y experiencias una tonalidad del materialismo amoralista que funciona como hilo conductor en donde lo íntimo es trasladado a lo público, y de allí su obscenidad.

“La circulación de los saberes filosóficos clandestinos en el Siglo de las Luces” se adentra en la intimidad del marqués y su obsesión por el copiado. Sade, que mantenía esperanzas de que alguna copia pudiera publicarse, buscaba montar una organización para la reproducción de sus textos y la supervivencia de ellos, ya que durante “el Siglo de las Luces” las obras filosóficas ilustradas, en especial las radicales circulaban clandestinamente. El fenómeno de la “viralización” intertextual en Sade no se reduce a la copia, sino que diversos discursos contrahegemónicos frente a una entidad sobrenatural son utilizados en boca de sus personajes. Incluso las teorías de las que se apropia el marqués son deformadas para probar sus tesis como la nulidad del crimen y la indiferencia axiológica entre el vicio y la virtud. La literatura erótica mezcla escenas lascivas con discursos filosóficos, pero Sade suma atrocidad en su representación de la sexualidad.

“Un ateísmo cruel: crítica y parodia” explora la apropiación del materialismo que realiza el marqués como una filosofía de la crueldad, de carácter amoralista que sirve como punto de partida



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

para la justificación del crimen. Zorrilla reconstruye diversas interpretaciones a la propuesta filosófica de Sade. Una primera que describe al marqués como un crítico radical, pero también como la clausura del ateísmo materialista ilustrado a causa de mostrar los puntos críticos en la esfera práctica de este. Una segunda interpretación identifica al marqués como un autor de la inmoralidad, ya que entiende que las novelas pornográficas son un dispositivo para corromper a quienes las consumen. Una tercera lectura identifica a Sade como un contrailustrado, un autor que critica moralmente al sistema de su época. Por último, se reponen interpretaciones que menosprecian el pensamiento filosófico del marqués, y que lo entienden solo como mera parodia.

En “Gozarlo todo hasta que la especie humana se acabe” Zorrilla presenta tres principios teóricos integrales que dan sentido a la obra de Sade: 1) el hedonismo generalizado, 2) la variabilidad de goces y 3) la equivalencia de las formas del goce. Zorrilla expone el funcionamiento de los principios en la obra esotérica, cómo ellos se relacionan entre sí y cómo son apropiados por los discursos de los personajes sadeanos.

En “Filosofía para corderos”, Zorrilla presenta rasgos de la perspectiva teórico-antropológica sadeana y la utilidad de la filosofía para el marqués. La ilusión romántica es traslucida por la filosofía como un dispositivo ideológico de sujeción y anulación de la voluntad, lo cual convierte al individuo en un cordero. El complemento de este apartado lo encontramos en el siguiente, “Filosofía para lobas”, en donde Zorrilla completa el cuadro de la función de la filosofía para Sade como potencia consolatoria. La filosofía se asume como libertinaje y se materializa en varios argumentos de los instructores e instructoras libertinas.

La segunda sección del estudio preliminar, “Materialismo ateo contra las jerarquías en el mundo natural”, aborda los mecanismos por los cuales Sade corroe con su filosofía las jerarquías del mundo natural. En “La sobriedad sadeana contra las quimeras”, Zorrilla presenta las principales respuestas de los personajes libertinos sadeanos sobre la cuestión de la religión. El materialismo sadeano ataca fervientemente el monoteísmo cristiano, como así también, el deísmo en sus variantes. A su vez, no se deja de lado la relación con las diversas expresiones del espinosismo, teniendo en cuenta la concepción de la Naturaleza del marqués. En “Fabuloso, irónico, festivo: el ateísmo sadeano contra la sobriedad”, se analizan los recursos y argumentos que implementan los personajes sadeanos para destruir a los dioses. Zorrilla analiza cómo se materializan tanto los recursos estilísticos de las obras esotéricas como exotéricas y cómo el marqués pone en tensión las actitudes sociales conservadoras.

En “Mutilaciones y suturas filosóficas: un materialismo monstruoso”, Zorrilla se encarga de exponer las principales características del materialismo sadeano, que no se plasma en forma idéntica en cada personaje, sino que adquiere elaboraciones, combinaciones y yuxtaposiciones que desembocan en una identidad materialista propia. Se identifica cómo los personajes oscilan entre el atomismo y la teoría de la sustancia única. Lo que, a fin de cuentas, desemboca en la teoría del materialismo del flujo perpetuo o metamorfosis perpetua. En “Una Naturaleza dinámica e imperturbable”, Zorrilla caracteriza y profundiza la concepción de la materia en Sade como constante transformación con movimiento inherente y esencial. Para comprender la cosmovisión del marqués, se plantean dos fuerzas opuestas, una de preservación de la integridad y otra de destrucción. Los criminales exponen esta metafísica de la metamorfosis perpetua para explicar sus comportamientos, y se justifican en una concepción de la Naturaleza como un mecanismo imperturbable ante los cambios de los seres individuales. Es decir, se apoyan en el carácter amoral de la Naturaleza. Zorrilla caracteriza las nociones sadeanas de virtud y vicio en “El sistema de la nada”. La primera se presenta como resistencia y preservación de la unidad y el segundo, como tendencia a la destrucción y transformación perpetua de la materia.

“La insurrección de la voracidad y la anarquía del movimiento perpetuo” comienza con la pregunta sobre cómo pensar la política a partir de este sistema. El propio Sade intervino activamente en la política, aunque sin demasiado éxito. Zorrilla repone el derrotero histórico sufrido por el marqués, sus encarcelaciones, sus giros políticos a causa de las traiciones de su entorno. Hasta que finalmente comienza a exacerbar sus principios impolíticos y su crítica al establecimiento ilegítimo del régimen republicano.

En “Bestiario filosófico-político” se analiza la condición existencial del ser sadeano. El aislamiento existencial, el egoísmo extremo, se denomina “isolisme”. Esta condición de existencia lleva a que cada individuo se preocupe por su propio goce e interés personal. Esta condición trasciende toda sociedad y norma que se encuentre en ella. Es el individuo el centro de la soberanía sadeana. Zorrilla pone en cuestión este individualismo extremo ya que a partir del materialismo sadeano habría otros modos de subjetividad y la autora muestra otras formas de socialización de los personajes sadeanos que se encuentran en colectividad y que, bajo la forma orgiástica, encuentran su experiencia de comunión grupal.

La tercera sección del estudio preliminar se centra en la recuperación de la historia de la recepción de la obra del marqués. Se examinan los legados filosóficos-ideológicos reconocidos por la posterioridad. En “Legados” se menciona la polémica recepción de la obra de Sade, y se

Reseñas.

Siglo Dieciocho, 4, 195-212.

reconstruyen recepciones y reapropiaciones de su obra. En “Divinización, campos de exterminio, mierda que no d/huele” se pasa revista desde la recepción temprana de la obra del marqués tanto por médicos como psiquiatras, como también las dificultades que atravesaron las publicaciones de las obras y las polémicas que se encendieron en torno al carácter de los textos. En “Sade en Hispanoamérica: un marqués y una marquesa vernáculos” Zorrilla se sumerge en la reapropiación y encarnación de la obra sadeana en Raúl Barón Biza y Antonia “Cube” Bonifant. Se presenta el cuadro que incluye a los autores y sus acercamientos o distanciamientos respecto a las ideas filosóficas centrales del marqués.

La segunda parte del libro, “La selección de textos”, permite encontrar las huellas textuales del análisis hecho por Zorrilla. Cada uno de los apartados críticos encuentra su asidero a modo de espejo en los diversos apartados: “Contra la jerarquización de los goces”, “Contra las jerarquías del mundo natural y “La digestión póstuma del banquete sadeano” respectivamente. Zorrilla acerca una traducción clara y precisa que, con maestría, nos convoca a la lectura de los textos.

Para concluir, Zorrilla nos presenta en *Sade* no solo un estudio preliminar de la obra del marqués, sino una invitación a adentrarse en ella. El estudio conjuga el análisis filosófico con el literario sin dejar de lado los aspectos biográficos, lo que nos brinda los elementos para inmiscuirnos en la obra de Sade entendiendo el pensamiento que mueve los discursos de los personajes. Esta edición constituye un aporte valioso que puede ser leído tanto por especialistas como por aquellas personas que se sientan interesadas por el desafío de las provocaciones lanzadas por el marqués.

Alejandro Martín Gómez

Universidad de Buenos Aires

ORCID 0009-0008-0666-5683

alejandro.gomez@uba.ar

Recibida: Marzo 2023.

Aceptada: Abril 2023.



Publicación sujeta a las normas de la licencia *Creative Commons BY 4.0*.

Reseña: Spinoza, B. (2022). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.

Recientemente, la editorial Colihue, en su colección Colihue clásica, ha publicado una nueva traducción de la *Ética* de Spinoza al español a cargo del prof. Mario Caimi. Se trata de un libro con tapas blandas, en formato de bolsillo y de unas setecientas doce páginas.

El volumen –que a pesar del tamaño y la cantidad de páginas resulta de fácil manejo– comienza con una extensa introducción que, tal vez, hubiera merecido ser publicada en un volumen aparte. Es por ello que debiéramos agradecer la generosidad que nos permite contar, por así decir, con dos obras en una. En efecto, la introducción del prof. Caimi no es del tipo de las breves presentaciones que suelen acompañar a las traducciones, sino que consiste en un trabajo de más de trescientas páginas. Un doble propósito parece guiar al prof. Caimi en su elaboración. Por un lado, ofrecer al lector una especie de síntesis de las doctrinas principales del famoso tratado spinoziano, y por el otro, un estudio introductorio que condensa información necesaria para una aproximación a la filosofía de Spinoza junto con un análisis crítico de algunas de las tesis capitales del libro. Todo esto, por supuesto, se presenta en un estilo ágil y accesible al lector/a no iniciado. Ambas cosas, por otra parte, son indispensables si pensamos en un lector/a que se inicia en la obra de Spinoza, ya que ella pertenece a una época alejada de la nuestra, cuyas características básicas (intelectuales, políticas, etc.) es preciso conocer para una mejor comprensión de las teorías que en ella se presentan. Gracias a los datos históricos que el prof. Caimi nos brinda al comienzo de la introducción, podemos hacernos una idea general de algunos hechos determinantes para la sociedad neerlandesa del siglo XVII, así como también del ambiente intelectual en que está inmersa la mente de nuestro filósofo.

Por otro lado, dada la particular exposición geométrica que Spinoza dio a sus ideas, como también la aridez de algunos conceptos vertidos en ella, contar con una primera aproximación a sus ideas puede ser una herramienta útil para dar al lector algunas indicaciones acerca del terreno en el que se va a mover. Algo así como un pequeño mapa para no avanzar completamente a tientas por una ciudad oscura y desconocida. Sin embargo, también es posible adoptar una estrategia diferente, entrar al terreno, avanzar, intentar orientarse –es decir, enfrentarse con el texto– y luego recurrir al mapa para verificar la posición. Quizás combinar ambas estrategias no sea mala idea. En cualquier caso, la introducción seguramente resultará muy valiosa.

En cuanto a la presentación de los temas, la introducción sigue la misma estructura de la *Ética* y el comentario se realiza entrelazando observaciones sobre la organización del texto como



también sobre algunas de las cuestiones más relevantes. El texto pone a disposición del/la lector/a la perspectiva de algunos estudios críticos de renombre en el mundo académico spinoziano. La introducción, en total, consta de doce secciones. La primera sección está dedicada a las circunstancias históricas, mientras que la segunda se destina a presentar algunos conceptos filosóficos clave de la filosofía del siglo XVII (tales como mecanicismo, naturalismo, ateísmo, etc.) así como también a una breve discusión de la estructura geométrica que rige la trama del libro. Las restantes cinco secciones corresponden cada una a uno de los libros de la *Ética*. En cada una de ellas, Caimi realiza observaciones tanto sobre la estructura de los libros como también de algunos elementos del contenido de cada libro, dividiendo el comentario en grupos de proposiciones de acuerdo a los temas que se tratan en ellas. Luego, contamos con unas breves secciones finales. Una conclusión, dedicada a realizar una valoración general de la *Ética*. Una sección dedicada a realizar algunas breves advertencias, los agradecimientos de rigor, una cronología y finalmente la bibliografía. Vale resaltar aquí la utilidad de la cronología y de la bibliografía. La primera enumera una serie de acontecimientos importantes entre el nacimiento y la muerte de Spinoza, no sólo acontecimientos de la vida del filósofo, sino también algunos hechos concomitantes que ocurrieron dentro de ese período (publicaciones de libros, obras de arte, etc.). La bibliografía menciona, por un lado, fuentes, tanto de Spinoza como de otros filósofos vinculados de uno u otro modo a su obra –tal como se aclara en la introducción-. Por otro lado, una breve bibliografía básica de estudios monográficos sobre aspectos de la filosofía spinoziana.

Por lo que respecta a la traducción, se realiza a partir de la edición crítica de Gebhardt, e incluye notas y aclaraciones provenientes del codex “Vaticano” (Vat. Lat. 12838) y de la primera traducción neerlandesa incluida en los “Escritos Completos” (*De Nagelate Schriften van B.d.S.*). Para explicarlo brevemente, el codex “Vaticano” es el único manuscrito que se conserva de la *Ética* y fue descubierto recientemente en la biblioteca del Vaticano (2010). En cuanto a la traducción neerlandesa, es la primera traducción al neerlandés de las obras completas y fue realizada por algunos de los amigos de Spinoza. Fue publicada simultáneamente con la *Opera Posthuma* –la primera publicación de los escritos de Spinoza- a fines de 1677.

Esta característica de la traducción de Caimi reviste un especial interés para el lector avanzado, ya que, si bien durante algunos años se consideró que la edición de Gebhardt era la definitiva, actualmente los especialistas creen que se apoya en una interpretación errónea de las diferencias que existen entre la *Opera Posthuma* y la traducción neerlandesa. Brevemente, Gebhardt supuso que parte de la traducción neerlandesa (libros I y II) se realizó a partir de un manuscrito anterior al de *Opera Posthuma*, el cual contenía una versión con diferencias al de aquella. El resultado

Reseñas.
Siglo Dieciocho, 4, 195-212.

fue que su edición contiene ciertos defectos, resultantes de indebidas modificaciones del texto. Si bien la traducción de Caimi se basa en el texto de Gebhardt, al incluir en nota al pie algunas de las diferencias que surgen de la traducción neerlandesa o la edición vaticana permite al lector contar con una visión más completa de tales variantes. Por otra parte, el profesor Caimi realiza un enorme trabajo, consultando las más recientes traducciones al español (Peña, Domínguez y Lomba), la alemana de Stern, como así también la más cuidada edición crítica realizada hasta el presente –tal vez, ahora sí, la definitiva-, a cargo de un grupo de los más destacados espinosistas de nuestro tiempo, a saber, la edición bilingüe de Akkerman, Steenbakkers y Moreau. Las variantes importantes o controversiales también son vertidas en notas al pie, así como también cierta información relevante contenida en dichas traducciones. En cuanto al texto resultante, la elección de los términos es cuidadosa y justificada explícitamente en casos en que se aparta de otras traducciones conocidas. La sintaxis es clara y agradable, sin perder fidelidad a la construcción spinoziana.

Por todo lo dicho, la presente traducción de la *Ética* de Spinoza es una excelente opción, tanto para quienes quieren iniciarse en la filosofía del filósofo neerlandés, como también para quienes ejercen de uno u otro modo el trabajo filosófico, ya sea en la investigación o en la enseñanza.

Mario Andrés Narváez
Universidad Nacional de La Plata
ORCID 0000-0003-4067-1098
narvaezmario2003@hotmail.com

Recibida: Marzo 2023.

Aceptada: Abril 2023.

Reseña: Manzo, S. (coord.) (2022). *Filósofas y filósofos de la modernidad: nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. La Plata: EDULP.

Filósofos y filósofas de la modernidad es una compilación de artículos de diferentes especialistas que tiene como interlocutores a estudiantes, docentes y formadores que desean ir más allá del canon de la filosofía moderna occidental. La obra constituye una puerta de entrada a representaciones



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

alternativas: lecturas, voces, espacios y corrientes distintas a las tradicionales. Al mismo tiempo que repone y evalúa críticamente las lecturas tradicionales, da cuenta de sus propias coordenadas de producción. De ese modo traza un horizonte posible de renovación y reconfiguración, más allá y más acá de la filosofía occidental, ya que opera con herramientas de la revisión historiográfica y de la exégesis filosófica en diálogo con su contexto.

Una revisión sobre cómo se producen las imágenes e ideas que se han ido instalando acerca del pensamiento moderno, su propia temporalidad y la transformación de las formas en las que se percibe la experiencia histórica ha sido abordada ampliamente por la historia conceptual (R. Koselleck y H. Blumemberg). Asimismo, desde la década de 1980, la historiografía tradicional de la filosofía del siglo XVIII y, más específicamente, de la Ilustración ha sido puesta en cuestión. Este libro sistematiza y recupera las contribuciones recientes que han enriquecido la imagen de la época y han permitido revisar la periodización tanto de la modernidad como del movimiento de la Ilustración, reconsiderar su inscripción geográfica, reescribir el canon y replantear las problemáticas que definen y caracterizan al período en términos filosóficos. El esfuerzo colectivo de quienes construyen la obra se apoya estas nuevas perspectivas historiográficas, pero además tiene el propósito de constituirse como material de lectura introductorio y emancipatorio al cubrir una vacancia bibliográfica que existe hoy en las instituciones de formación filosófica en Argentina.

El material del volumen, cuya edición estuvo a cargo de la filósofa Silvia Manzo, está organizado en dos partes. En la primera, titulada “Marcos interpretativos generales”, se reponen y evalúan lecturas tradicionales e introducen perspectivas recientes. En la segunda parte se ofrecen elaboraciones teóricas para materias introductorias a la filosofía, en un lenguaje accesible. Ambas partes están atravesadas por un eje dedicado específicamente a la obra de filósofas modernas (Margaret Lucas Cavendish, Catherine Trotter Cockburn, Anne Finch Conway y Juana Inés de la Cruz). La apuesta por la inserción de la obra de las filósofas modernas en los cursos introductorios no sólo tiene el objetivo de rescatar del olvido a estas pensadoras sino también contribuir a una reforma de la filosofía moderna misma. Por esto no existe una sección separada de sus obras, sino que se trabajan en articulación con la inquietud general- historiográfica- y los problemas filosóficos específicos que abordan. Además, se incluye un anexo de bibliografía primaria y secundaria de textos en español para adentrarse en este campo poco estudiado en nuestras latitudes.

El capítulo “La filosofía en la modernidad: construcciones historiográficas y nuevas perspectivas” repone la problemática que motiva a las reflexiones de este trabajo colectivo: “Si queremos cambiar y criticar una concepción filosófica imperante, es necesario descubrir sus orígenes” (p. 10). Silvia Manzo insiste en la recuperación del *giro histórico* e indaga en los orígenes

de algunas imágenes que permean nuestras instituciones educativas, tales como la generalización del optimismo ilustrado y el relato de la filosofía que nació en Europa. Además, Manzo propone una revisión de las categorías que integran la narrativa paradigmática que sostiene que el gran eje de la filosofía es el problema del conocimiento, en busca no solo de su origen y sus componentes ideológicos sino también de su capacidad heurística y pedagógica.

El proyecto apuesta a una modificación del canon filosófico moderno que no se limite sólo a la inclusión de lo que el paradigma epistemológico dejó afuera en términos de autoría, sino también de textos menos conocidos, géneros discursivos y temas característicos de los discursos de la época, como la educación, la ética, la filosofía política o la teología.

El capítulo “El empirismo y el racionalismo modernos: definiciones, evaluaciones y alternativas” de Silvia Manzo y Sofía Calvente profundiza en el denominado *paradigma epistemológico*, define las categorías de *empirismo* y *racionalismo*, realiza un análisis de las figuras del canon de la filosofía moderna que suelen agruparse en estas dos grandes denominaciones y de cómo se sostienen tesis que se atribuyen a las definiciones tradicionales. Además, propone una resignificación productiva de esas categorías, reconsidera qué se entiende por ambas posturas e, incluso, se atreve a cuestionar su pretendida oposición. Las autoras analizan figuras como las de Francis Bacon, Tomas Hobbes y Pierre Gassendi, George Berkeley, Baruch Spinoza y René Descartes, y muestran cómo la caracterización de sus posiciones filosóficas como racionalistas o empiristas puede llevar a preguntas que no son productivas. El capítulo constituye una sistematización clara que tiene como objetivo evitar “errores y deficiencias que aparecen en las exposiciones más simplificadas del empirismo y racionalismo modernos” (p. 37).

La pregunta que guía las reflexiones de Daniel Garber: “¿Qué importancia tiene si Descartes era o no un racionalista?” expresa su preocupación por el resurgimiento de una tendencia que ya se creía superada: hacer historia de la filosofía sin historia. Si los términos *racionalismo* y *empirismo* no eran *categorías* de los actores sino *categorías analíticas* posteriores, entonces Garber se pregunta: ¿hay algo que valga la pena rescatar de la afirmación según la cual Descartes era un racionalista? ¿Dice algo verdaderamente interesante de su filosofía?

En “El canon olvidado: las filósofas modernas” Manzo desarrolla cómo se articulan e imbrican lo personal y lo político en su propio recorrido de formación filosófica. Sostiene que historiar a las filósofas no es complementar la historia de la filosofía ya escrita, sino que implica la necesidad de una historización feminista que preste especial atención a “los efectos de verdad que produce ese desvelamiento” (p. 61). En lugar de preguntarnos cómo “agregar” a las mujeres y disidencias al canon, Manzo nos invita a profundizar en los efectos concretos que la perspectiva

de género ha tenido en el ámbito de la filosofía. Entre esos efectos están, por ejemplo, los de generar nuevas perspectivas historiográficas y debates en torno a la historiografía filosófica y la reintroducción de la problemática de los géneros discursivos dentro de la filosofía.

Los trabajos reseñados constituyen un marco interpretativo de los “apuntes” del segundo apartado, ya que se encargan de desarrollar cuestiones tanto metodológicas como teóricas, presupuestos historiográficos y categorías que organizan la mirada sobre el pasado filosófico. Las palabras que siguen son un testimonio de la amplitud de la modernidad.

En “Contra los prejuicios. Nicolás de Cusa y Giordano Bruno en los umbrales de la filosofía moderna”, de José González Ríos, el personaje conceptual del *idiota* arriba como antecedente del “embate contra los prejuicios” característico del método cartesiano (p. 79).

El capítulo de Pedro Ignacio Urtubey, “Matemática, experimentación y magia natural en el surgimiento de la ciencia moderna”, desarrolla una crítica al enfoque *presentista* del pasado de la ciencia y de la Revolución Científica. Revisa algunas de las ideas comunes que, anacrónicamente, sitúan el origen de la ciencia en hitos que marcan un corte abrupto con la forma anterior de comprender el mundo. Lo hace con el objetivo de dar lugar a la indagación y el redescubrimiento de tradiciones y contextos subestimados a la hora de hacer historia de la ciencia moderna. Además de recuperar los modelos explicativos e imágenes de mundo de manera muy clara y relativizar su impacto, rescata elementos de la magia natural que constituyen pilares del proyecto baconiano de ciencia.

En la misma línea de creencias, rupturas y continuidades inesperadas en el pensamiento, Estéfano Efrén Bagliarini establece similitudes y diferencias entre el genio maligno cartesiano con el demonio de la demonología. Ambas figuras, sostiene, están atravesadas por la preocupación característica de la época de imposibilidad de diferenciación entre lo real y lo ilusorio.

En varios capítulos de la obra se produce un despliegue de los elementos que componen las categorías de *escepticismo* y *racionalismo* de acuerdo con la reconceptualización propuesta. Se considera una función pedagógica de ellas para una comprensión inicial de las posturas de las filosofías que suelen incluirse dentro la narrativa tradicional. “Para comenzar a meditar con René Descartes” de Sofía Calvente es un texto pensado para acompañar a la lectura de la primera y segunda de las *Meditaciones metafísicas*, desarrolla la relación de Descartes con los sentidos de *escepticismo*, su definición de conocimiento y certeza, el dualismo sustancial y el conocimiento de la sustancia extensa. Además, presenta algunas definiciones de *escepticismo*, y sostiene que “no hay una conexión directa entre el escepticismo antiguo y el que adoptaron los filósofos modernos” (p. 102). En “Algunas nociones básicas sobre la teoría del conocimiento de Hume” Calvente ofrece una

caracterización general de la filosofía humeana, sus elementos básicos y su famosa crítica a la idea de causalidad. Le sigue “Sobre la identidad personal en Hume”, también de Calvente, pensado como apoyo para acompañar la lectura de “De la identidad personal” del *Tratado de la naturaleza humana* y “Hume y Kant en torno al conocimiento, la causalidad y el escepticismo” que retoma la conexión entre ambas filosofías.

“Catherine Trotterm Cockburn: una filósofa por derecho propio” de Sofía Calvente y Sofía Crottogini hace mella sobre la tradicional concepción del formato de la obra filosófica. La pregunta “¿comentadora o autora?” da cuenta de que, aunque su pensamiento fue motivado por la defensa de la filosofía ajena no se restringe solo a eso, sino que erige una “postura original y novedosa tanto en el ámbito moral como en el metafísico” (p. 211).

Mónica Isabel Menacho, en “Las relaciones entre el alma y el cuerpo en la filosofía cartesiana”, hace una descripción pormenorizada de las distintas perspectivas sobre la relación entre el alma y cuerpo que coexisten en el pensamiento de Descartes: su fisiología mecanicista o concepción del *hombre-máquina*, el dualismo cartesiano de sustancias y la realidad de la unión entre el alma y el cuerpo, junto con los problemas que deja abiertos. La herencia de esos problemas es tomada por Juan Pablo Moreno en “Acerca del materialismo y el inmaterialismo modernos: una disputa desde Descartes a Berkeley”, quien ensaya explicaciones acerca del rechazo de la sustancia material de Berkeley en el contexto de la filosofía cartesiana e introduce, además, la problemática de las relaciones entre *escepticismo*, *ateísmo* y *materialismo* como elementos que pueden ayudar a esclarecer la propuesta del filósofo.

Por su parte, Margaret Cavendish es la representante del *materialismo* en esta compilación. Cavendish fue “la primera mujer que publicó obras de filosofía natural” (p. 154). Según Calvente “su pensamiento siempre se sitúa en el lado de la heterodoxia” (p. 165), su *materialismo vitalista* es descrito como original en todos los aspectos de su filosofía que se mencionan, su explicación de la percepción y las consecuencias de la mezcla entre los grados de la materia.

Los trabajos que completan la obra siguen la premisa metodológica de la atención a la diversidad temática, el enriquecimiento de nuestra comprensión de esta época y del desarrollo de la filosofía en general.

En “Ralph Cudworth y una relación distinta entre cuerpo y alma en el siglo XVII”, Natalia Strok rescata del olvido a una figura que formó parte de un grupo que se denominó “el grupo los platónicos de Cambridge del siglo XVII”. Strok da cuenta de la propuesta de Cudworth respecto a uno de los temas recurrentes de la época: la relación entre el alma y el cuerpo. Cudworth, a diferencia de Descartes, sostiene que los animales irracionales tienen alma e incluso conciencia y

auto-conciencia propia. Según la investigadora, “estudiar pensadores que se quedaron fuera del canon de la historia de la filosofía es rico, porque nos permite reflexionar sobre otras posibilidades y las consecuencias que esto tiene para nuestro tiempo” (p. 153).

El objetivo de poner de relieve el papel de las filósofas en la construcción de la filosofía moderna no es completar aquello que quedó incompleto, sino que tiene que enriquecer la comprensión de la época y del desarrollo de la filosofía en general, es por esto que Strok sostiene que “el estudio de Anne Conway no puede ser una cuestión de azar sino una necesidad por encontrar las voces silenciadas en la filosofía” (p. 177). El capítulo logra hacer, en pocas palabras, la caracterización de una compleja ontología compuesta por tres sustancias y explicar el distanciamiento de la concepción dualista de alma y cuerpo como sustancias opuestas. En otro apartado, Strok también trae a análisis el pensamiento filosófico de Juana Inés de la Cruz a través de su poesía barroca. Fue considerada mayormente literata, pero presenta una cosmovisión organizada en una jerarquía de seres. La propuesta de Juana Inés de la Cruz nos lleva a cuestionarnos los géneros discursivos, y la supuesta frontera entre la literatura y la filosofía.

Filósofos y Filósofas de la modernidad da cuenta del desafío que implica construir nuevas narrativas de la filosofía moderna. Visibilizar subjetividades no hegemónicas como las de las mujeres filósofas no es suficiente, solo es el comienzo.

Lucía Santilli

Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín

ORCID 0009-0006-9072-2657

Ls.santillilucia@gmail.com

Recibida: Mayo 2023.

Aceptada: Junio 2023.

