

EL SILENCIO DEL PROGRESO: LA TRIPLE REDUCCIÓN HISTÓRICO-ESPACIAL DE CONDORCET

HERNÁN NEIRA

Universidad de Santiago de Chile

RESUMEN: Basándose en Turgot, Condorcet, en el *Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* —donde elabora la idea de progreso—, realiza una triple reducción: del espacio, de la historia y de la filosofía pues, respectivamente, deduce la pretensión universal del progreso del espacio europeo occidental, de la historia europea occidental y, dentro de ella, del modelo de lucha entre la filosofía y la superstición en Europa. La estrechez espacio-temporal del *Esbozo* impide a Condorcet asumir plenamente las consecuencias en la ampliación del concepto de mundo producida por los grandes viajes del siglo XVI. Aquí reflexionamos sobre el significado de dicha reducción en la filosofía del progreso y del papel en que queda América tras ella. Para ello examinamos, someramente, una idea escolástica de «razón natural».

PALABRAS CLAVE: Condorcet, progreso, América, filosofía de la historia, razón natural.

The silence of progress: The Historie Triple-Space reduction of Condorcet

ABSTRACT: Based upon Turgot, Condorcet, in the *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*, elaborates the philosophical idea of «progress». He also realises a triple reduction of space, history and philosophy. He deduces the universal pretention of progress from the western european space, from the western history and, within this one, from the model of a european struggle between philosophy and superstition. The space-time narrowness of the *Esquisse* prevents Condorcet from plainly assuming the consequences of the widening of the concept of world, produced by XVIth century great travels. Here we deal with the meaning of that reduction in the philosophy of progress and about the role of America (Latin and South America) in it. In order to do that, we analyse, aside, the escholastic idea of «natural reason».

KEY WORDS: Condorcet, progress, America, philosophy of history, natural reason.

1. INTRODUCCIÓN

Al concluir el *Esbozo de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*, escrito en 1794 (en adelante, *Esbozo*), Condorcet, insiste en el carácter rupturista del progreso:

«Llegará pues, ese momento donde el sol no alumbre en la tierra más que a hombres libres que no reconozcan más señor que su razón; en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos o hipócritas instrumentos no existan más que en la historia y en los teatros»¹ (*Esbozo*, Décima época, 210)².

¹ Todas las citas de Condorcet se refieren a la edición del *Esquisse d'un tableau du progrès de l'esprit humain*, publicada en París, Jean Vrin, 1970. Las traducciones, de cualquier autor, son nuestras. Siempre colocamos el original al pie de página.

² «Il arrivera donc, ce moment où le soleil n'éclairera plus sur la terre que des hommes libres, ne reconnaissant d'autre maître que leur raison; où les tyrans et les esclaves, les prê-

El progreso, visto como luz que se proyecta hacia el futuro (*Esbozo*, Décima Época, 211), tiene una larga preparación. Su primer destello radicaría en el espíritu de la filosofía griega clásica, que representó la ruptura con el pasado supuestamente mitológico y primitivo, paulatinamente sustituido por un pensamiento racionalizante y unificante. Ese destello es interpretado filosóficamente como una

«guerra de la filosofía y de la superstición; esta guerra que dura todavía entre nosotros, como aquella misma de la filosofía contra los opresores de la humanidad, de la que marcó época el incendio de una escuela pitagórica. La historia de estas guerras va a convertirse en una de las partes más importantes que nos queda por dibujar» (*Esbozo*, Cuarta época, 51)³.

Ahora bien, Condorcet no es el primero en plantear la oposición entre filosofía y superstición, que se encuentra ya en la filosofía clásica griega. La encontramos de forma indirecta en *La república*, de Platón, y también en *La Política* de Aristóteles. En esta última, filosofía y superstición toman la forma de oposición entre bárbaros y griegos. Como sostiene Aristóteles en la *Política*⁴, los primeros carecen de capacidad de mando y no pueden ser señores, porque no tienen capacidad de prever racionalmente, a diferencia de los griegos, que sí la tienen por el desarrollo de su razón. ¿Pero qué se entiende por prever? Ciertamente, no es el cálculo matemático o el de la física, que permiten, por ejemplo, prever que una piedra cae con cierta aceleración. Más bien la previsión es moral, la capacidad de decidir sobre sí, de definir lo que se desea y valora. De lo contrario, el artesano con conocimientos técnicos sería más «previsor» que el ciudadano que llega a serlo y a participar en el mando del Estado por su capacidad de previsión, lo que, en la política aristotélica, carecería de sentido. Tal vez podríamos preguntarnos si la guerra intelectual entre filosofía y superstición tiene un antecedente en aquella guerra física que realizaron algunas tribus griegas al ocupar distintas áreas del Peloponeso, es decir, para helenizar (*¿civilizar*, diría Condorcet?) y llevar, con ello, la filosofía fuera de la península helénica. Esta pregunta adquirirá un sentido más pleno cuando analicemos, más adelante, formas más modernas en que dicha guerra se manifiesta.

Volviendo a Condorcet, el acercarse un día al estado de civilización al que han llegado los pueblos más esclarecidos, equivale a la llegada del día en que el sol ilumine sólo hombres dominados por su propia razón. Ahora bien, reconocer a la razón como señor es un acto político, pues implica un cambio en el sujeto que domina y en el contenido de la dominación: la razón es el dominante y, el ser humano, el dominado, pero no cualquiera, sino el ser humano no civili-

tres et leurs stupides ou hypocrites instruments n'existeront plus que dans l'histoire et sur les théâtres». Todas las traducciones del francés son nuestras.

³ «Cette guerre de la philosophie et de la superstition; guerre qui dure encore parmi nous, comme celle de la même philosophie contre les oppresseurs de l'humanité, dont l'incendie d'une école pythagoricienne avait marqué l'époque. L'histoire de ces guerres va devenir une des parties les plus importantes du tableau qui nous reste à tracer».

⁴ ARISTÓTELES, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005, 1252 a.

zado. Y, como la razón no puede dominar por sí misma, su dominio se transforma en el de instituciones y personas, de instituciones y personas formadas en ciertos principios y puestos en práctica poco a poco a lo largo de la historia, entendida como historia de la razón.

2. AUTOGOBIERNO Y RAZÓN NATURAL: EL CASO EJEMPLAR DE AMÉRICA

Como tratamos un tema donde la razón es el eje del dominio de un pueblo a otro, tomaremos un caso ejemplar de dicho tipo de dominio: la colonización europea de América. A mediados del siglo XVI, dos milenios más tarde de la ya mencionada oposición entre griegos y bárbaros, Aristóteles es revisitado en un debate filosófico y político central para la historia: el de la oposición entre, por un lado, los europeos, y, por otro, los llamados indios o salvajes, oposición que se centra en el concepto de razón.

Varios de los principales exponentes intelectuales, tanto de la colonización americana como de la crítica a ésta, entendieron por razón lo que se denominaba razón natural, es decir, un reflejo del orden divino en la naturaleza y en la constitución del ser humano, de forma que el ser humano podía percibir esa razón, ya por una conciencia reflexiva, ya por un sentimiento o impulso espontáneo. En eso coinciden autores tan dispares en asuntos indianos como Ginés de Sepúlveda, Vitoria y Las Casas, los tres fuertemente inspirados por Aristóteles y por Tomás de Aquino. Sepúlveda, en la medida en que se expresa por el personaje Demócrates, entiende que la ley natural es aquella que

«en todas partes tiene la misma fuerza, sin depender de apreciaciones circunstanciales [...] Ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura dotada de razón. Ley eterna, según define San Agustín, *es la voluntad de Dios, que quiere la conservación del orden natural y prohíbe su perturbación*»⁵.

A decir de Ginés de Sepúlveda, los católicos realizarían una obra benéfica obligando a los indios a aceptar el cristianismo⁶, sin más costo —piensa él— que cambiar algunos príncipes y perder el dominio de algunos bienes, todo lo cual quedaría compensado, con creces, con la aportación de materiales y objetos que brindaría el comercio con los europeos (Sepúlveda, 78). Esa pérdida de dominio es fundamental, porque el asunto religioso que tiene entre manos Sepúlveda es, en realidad, un tema político: quién y qué domina a quién, y cómo, pues la legitimidad y la capacidad de dominio (de sí y de otros), para Sepúlveda, se origina en una singular interpretación de lo ya planteado por Aristóteles: la racionalidad.

⁵ SEPÚLVEDA, GINÉS DE, *Democrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, edición y traducción de Ángel Losada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1984, Sepúlveda, § 5, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 71.

Por su parte, Vitoria sostiene que

«todo lo que es natural en las cosas, de Dios naturalmente y sin duda alguna procede, puesto que el que da la especie y la forma, como Aristóteles enseña, da las cosas consiguientes a la especie y forma»⁷.

Y, finalmente, Las Casas no hace una definición como los anteriores de lo que entiende por naturaleza ni por ley natural, pero es posible deducir que también la entiende como fruto de la voluntad divina en el cosmos y en el ser humano. En *De unico vocationis modo* sostiene que Dios da la «naturaleza» a cada ser,

«la divina Sabiduría provee a todos los seres credos de tal manera que no sólo los mueve a los actos u obras naturales, sino que incluso les otorga generosamente, sino que incluso les otorga generosamente, y en primer lugar, ciertas formas y facultades que son los principios operativos, para que por sí mismos se inclinen a tales actividades. Y así los impulsos con que Dios mueve a las creaturas se les hacen connaturales [...] Así, en cierto modo, las creaturas van y no sólo son llevadas hacia los fines apropiados, como tendiendo espontáneamente hacia ellos»⁸.

Los tres escolásticos sostendrán que los humanos —en la medida en que son racionales— son dueños de sí mismos, pero eso no bastaría para sobrevivir. La explicación de ello es que la misma ley natural impide a los individuos, tomados uno a uno, alcanzar un grado de autonomía donde no se tenga que acudir a los demás para sobrevivir. *Por naturaleza*, los humanos necesitan vivir en sociedad y, en consecuencia, *por naturaleza* necesitan y se dan un señor. Ahora bien, ni para Las Casas ni para Vitoria el concepto de dueño de sí mismo equivale al de soberanía, que pertenece a la sociedad política, a la ciudad, lo que se deduce del principio aristotélico de que el ser humano es, por naturaleza, un «animal social»⁹. En Vitoria, en Las Casas y en Sepúlveda, a pesar de sus diferencias, el concepto de soberanía se aplica a la comunidad, no a individuos aislados. El dominio político es sólo colectivo, cada grupo, pueblo o nación humana constituye, en consecuencia, sociedades y poderes legítimos, porque son fruto de la naturaleza humana, es decir, de la voluntad divina, que hizo a los humanos débiles y necesitados unos de otros. Vitoria lo explica bajo la idea de que el ser humano, aunque dotado de razón y virtud, fue dejado por Dios «como arrojado a un naufragio [...] Para subvenir a estas necesidades fué [*sic*] necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las sel-

⁷ VITORIA, FRANCISCO DE, «De la potestad civil», en *Obras de Francisco de Vitoria*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969, § 6, p. 159.

⁸ LAS CASAS, BARTOLOMÉ, *De univo vocationes modo*. In *Obras Completas 2*, Alianza Editorial, Madrid, 1990. Sección V, 1, p. 19. Los subrayados son del original. *De unico vocationis modo*, que citamos aquí, fue escrito hacia 1535-1536. En *De regia potestate* escribe: «Siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios a un hombre siervo, sino que a todos concedió idéntica libertad». *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984. Cuestión primera, § 1, p. 15.

⁹ *Política*, 1253 a.

vas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente»¹⁰. Como ese dominio político se deduce de la fija ley de Dios en el cosmos y en el ser humano, no requiere ni de evolución, ni de historia, ni de ser conocida por el ser humano para que se dé en plenitud, porque éste, por el hecho de ser obra divina, ejecuta lo que le corresponde en el orden de Dios mucho antes de ser consciente de ello o de haberlo escuchado por la prédica de los sacerdotes.

Los principales comentaristas y filósofos de Indias del siglo xvi hablan de una razón entendida como razón natural, que corresponde, no tanto a un signo de Dios, sino a la impronta divina y fija en todo el cosmos y en el ser humano. Como la ley natural no es un signo, sino un principio de ordenamiento y de eficacia del comportamiento de los seres animados e inanimados, no requiere de una revelación, cognoscible o percible reflexivamente por el ser humano y, por lo tanto, el uso de la razón natural es prelingüístico, presemiótico y, sobre todo, a-histórico; y se manifiesta al hacer que los seres humanos tiendan «espontáneamente» hacia fines. Este es un tema de amplias consecuencias políticas: si la ley divina no requiere ser conocida reflexivamente para su aplicación porque se ejecuta como movimiento espontáneo, quienes prescinden de la revelación cristiana también actúan, incluso sin saberlo, de acuerdo con la voluntad de Dios. De este modo, la fe no es el criterio exclusivo para seguir el orden divino; quienes carecen de ella, también pueden ser ejecutores de la voluntad de Dios.

Ni para Las Casas ni para Vitoria la ausencia de este conocimiento restringe la legitimidad del dominio político o privado, incluso entre los pueblos llamados bárbaros, porque dicha razón no es evolutiva, sino que ya está dada como orden cósmico-moral. No hay, ni para Las Casas ni para Vitoria, desde el punto de vista filosófico, una superioridad política de los europeos ante los indígenas; es decir, no hay, *de iure*, distancia política entre unos y otros. Esto implica que otra nación más «civilizada» con la que se produce un encuentro histórico, por ejemplo España, carece, so pretexto religioso, del derecho de imponer a la primera nación su dominio político. Para Las Casas y Vitoria¹¹, los pueblos salvajes ejecutan la ley natural sin saberlo, por el uso que tienen de la razón, lo que lleva a que se pueda vivir socialmente y cumplir con los fines de la sociedad sin ayuda de los europeos. Sepúlveda, en cambio, sostiene lo contrario, pero es importante destacar que la diferencia entre este autor y los anteriores no radica tanto en el concepto de razón natural, sino en el hecho de que afirma que los indígenas no hacen uso de ella o la tienen muy poco desarrollada.

La Ilustración se interpretó a sí misma como ruptura con el pasado filosófico. Ahora bien, una perspectiva temporal más amplia, nos permite ver que hay aspectos de la noción de ley natural que transitan hacia la nueva época. Tal es el caso de un filósofo del *Enlightenment*, como Locke, o de un filósofo *des lumières*, como Rousseau (por mucho que mantenga una postura crítica a algunos de sus colegas

¹⁰ VITORIA, *De la potestad civil*, § 4.

¹¹ Sobre ese tema, justamente, trata *De unico vocationes modo*, de Las Casas, y la *De la potestad civil*, de Vitoria.

ilustrados). Locke supone una ley natural creada por Dios y afirma que «nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad y posesiones; porque los hombres son todos la factura de un hacer omnipotente e infinitamente sabio» (Locke, 6)¹², de lo que el filósofo británico deduce una teoría de la «competencia» también natural de cada cual para castigar las ofensas. En el estado de naturaleza —siempre según Locke— la ley natural está puesta en las manos de cada cual, quien tiene el derecho a castigar, en la medida de sus fuerzas, a quienes la transgreden, pues «la ley de la naturaleza, como todas las otras leyes que conciernen al hombre y su mundo, sería vana si no hubiera nadie que en el estado de Naturaleza no tuviera el poder de ejecutar la ley y contener a los trasgresores»¹³. En el estado de naturaleza, el ser humano interviene «naturalmente» en los asuntos que conciernen su defensa. Ahora bien, su intervención no es arbitraria, sino que debe ser proporcional a la trasgresión. Una trasgresión equivale a ponerse fuera de las reglas de la razón y de la igualdad natural, «que es la medida que Dios a puesto a las acciones de los hombres para su seguridad mutua»¹⁴. Para Locke, la ley natural provee a cada individuo, tomado aisladamente, de la capacidad de decidir sobre sí mismo. Por su parte, en Francia, Rousseau, en el *Contrato social*, planteará algo semejante, pues el ser humano: «al ser juez de los medios propios para conservarse, se convierte por ello en su propio señor»¹⁵. Tanto Locke como Rousseau (aunque desde perspectivas distintas), acentúan la iniciativa del ser humano para lograr la ejecución de ley natural, pero, dos siglos y después de que los ya mencionados filósofos escolásticos escribieron, en el germen mismo de la Ilustración, la ley y la razón naturales siguen siendo un orden establecido por Dios: para la Ilustración que comienza, naturaleza, razón y divinidad no aparecen aún como opuestos. Sin embargo, Condorcet, en una Ilustración ya tardía, contribuye a cambiar dicha relación.

3. PROYECCIÓN Y SUPERIORIDAD DEL PROGRESO: DE LAS POBLACIONES SALVAJES A LOS PUEBLOS CIVILIZADOS

La razón descrita por Condorcet se desarrolla progresivamente y tiene, por principal enemigo, a los prejuicios y a la superstición (incluyendo el cristianismo). Por eso mismo, América sería doblemente incivilizada: incivilizada por sus

¹² LOCKE, JOHN, *Two Treatises of Government*, Everyman's Library, London, 1978. «No one ought to harm another in his life, health, liberty and possessions; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker», p. 6.

¹³ «The law of Nature would, as all other laws that concern men in this world, be in vain if there were nobody that in the state of Nature had a power to execute that law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders». LOCKE, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴ «Which is the measure God has set to the actions of men for their mutual security».

¹⁵ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, «Discours sur l'origine de l'inégalité», en *Du contrat social. Écrits politiques*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1970. Livre I, chapitre II, p. 352. «Étant juge des moyen propres à se conserver devient par-là son propre maître».

indígenas, que no tienen por señor a su razón, e incivilizada por la colonización católica, por quienes Condorcet califica de «sacerdotes y sus instrumentos estúpidos o hipócritas» (*Esbozo*, Décima época, 210) y que desaparecerán en las etapas futuras del progreso del espíritu humano, tal como espera el mencionado filósofo basándose —cree él— en la observación del pasado. En ese esquema de progreso y evolución, para Condorcet, el papel civilizador de los griegos es asumido por «franceses y anglo-americanos»:

«¿Deben todas las naciones acercarse un día al estado de civilización al que han llegado los pueblos más esclarecidos, más libres, más desapegados de prejuicios, como los franceses y los anglo-americanos? Esta distancia inmensa que separa a estos pueblos del servilismo de las naciones sometidas a reyes, de la barbarie de las poblaciones africanas, de la ignorancia de los salvajes, debe desaparecer poco a poco? [...] encontraremos, en la experiencia del pasado, en la observación del progreso [...] los motivos más fuertes para creer que la naturaleza no ha puesto ningún término a nuestras esperanzas» (*Esbozo*, Décima época, 204)¹⁶.

Lo que se modifica con Condorcet no es, por tanto, el vínculo entre, por un lado, razón y dominio, y, por el otro, sinrazón y aptitud para ser esclavo, ideas que ya estaban en los grandes clásicos griegos. A pesar de su convicción en la ruptura cultural y política entre su época y las anteriores, lo que se modifica con Condorcet es que el fundamento del dominio político ya no es la razón natural, sino la razón desarrollada por medio del progreso, siendo éste la baremo de la visibilidad y eficacia de aquella. Para Condorcet, la razón natural es el asistente de la legalidad cósmico-humana, que actúa, no en un tiempo neutro, sino en el de la acción humana. El ser humano se vuelve colaborador del tiempo, en que él mismo está, mediante una empresa civilizadora que logra vencer la barbarie. Es un viaje temporal, a lo largo del cual la humanidad acumula razón y acción racional. Por ello, la ruptura entre la noción escolástica y la de la filosofía del progreso de Condorcet no es tanto la razón misma, sino su manifestación evolutiva y la contribución de la acción humana a ello, colocando en la sociedad humana un aspecto de la providencia divina: la acción humana es, en Condorcet, providencial respecto del destino de la especie humana. Con ello, las etapas pasadas sólo se justifican por haber dado lugar a aquella en que surge la filosofía del progreso. En el marco de esa evolución, para la filosofía de Condorcet, algunas sociedades tienen un liderazgo que se impondrá espontáneamente sobre las demás, hecho que él enuncia bajo la forma de una serie de preguntas retóricas, de las que selecciono una:

¹⁶ «Toutes les nations doivent-elles se rapprocher un jour de l'état de civilisation où sont parvenus les peuples les plus éclairés, les plus libres, les plus affranchis de préjugés, tels que les français et les anglo-américains? Cette distance immense qui sépare ces peuples de la servitude des nations soumises à des rois, de la barbarie des peuplades africaines, de l'ignorance des sauvages, doit-elle peu à peu s'évanouir? [...] nous trouverons, dans l'expérience du passé, dans l'observation des progrès [...] les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances».

«Y, entonces, la población europea, adquiriendo un rápido crecimiento en este inmenso territorio, no debe civilizar o hacer desaparecer, incluso sin conquista, las naciones salvajes que todavía ocupan allí vastos lugares?» (*Esbozo*, Décima época, 206)¹⁷.

¿Podemos extrapolar dicha pregunta y preguntarnos si correspondería, entonces, a la «población europea» civilizar la América incivilizada, en su doble vertiente de América indígena y de América supersticiosa y sometida al imperio de los sacerdotes católicos? Nosotros suponemos que tal es el pensamiento de Condorcet, pero, en apariencia, nada nos dice él. En el *Esbozo*, se refiere exclusivamente a la América que denomina angloamericana. Esto podría ser sólo una anécdota de la Ilustración y de la justificación del colonialismo, que poco debiera interesarnos, si no fuera porque los países del continente americano que no nombra se inspiraron políticamente, e incluso se inspiran todavía, en aquella filosofía que, al menos en cuanto está representada por Condorcet, ni siquiera la nombra.

La perfectibilidad indefinida plantea el problema de si la distancia «inmensa» que separa a los pueblos civilizados de la barbarie podrá ser superada. El progreso es esta perfectibilidad, pero no cualquiera. El punto de partida de la idea de progreso es aquella de la *perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine* cuyo principal exponente habría sido Turgot (*Esbozo*, Novena época, 166). Apoyándose en su predecesor, ya en la segunda página del *Esbozo*, Condorcet distingue entre «metafísica» y el «cuadro del progreso del espíritu humano», y define el progreso como el fruto de la perfectibilidad de las cualidades humanas, pero no en relación a un individuo y a sus facultades, sino en relación con un conjunto de ellos que existen al mismo tiempo en un espacio dado:

«Pero, si se considera este mismo desarrollo en sus resultados, en relación con los individuos que existen al mismo tiempo en un espacio dado y, si se le sigue de generación en generación, se presenta entonces el cuadro del progreso del espíritu humano. Este progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo de las facultades en los individuos, porque es el resultado de este desarrollo, considerado al mismo tiempo en un gran número de individuos» (*Esbozo*, Prólogo, 2)¹⁸.

En relación con la extensión de la perspectiva histórica, Peter Sloterdijk, en *In der selben Boot*, sostiene que, desde el principio, se ha inculcado en el mundo occidental una imagen del mundo y de la historia a partir de una falsa

¹⁷ «Et dès lors, la population européenne, prenant des accroissements rapides sur cet immense territoire, ne doit-elle pas civiliser ou faire disparaître, même sans conquête, les nations sauvages qui y occupent encore de vastes contrées?».

¹⁸ «Mais si l'on considère ce même développement dans ses résultats, relativement aux individus qui existent dans le même temps sur un espace donné, et si on le suit de générations en générations, il présente alors le tableau des progrès de l'esprit humain. Ce progrès est soumis aux mêmes lois générales qui s'observent dans le développement des facultés chez les individus, puisqu'il est le résultat de ce développement, considéré en même temps dans un grand nombre d'individus réunis en société».

conciencia del calendario. Siempre según Sloterdijk, la ideología oficial de las altas culturas (*Hochkultur*) habría hecho creer que la única historia digna de ser contada es aquella que no tiene más de cuatro o cinco mil años. Con ello, se destruiría la evolución de la unidad de la especie humana y se separaría la conciencia presente de la cadena de miles de generaciones¹⁹. Nosotros pensamos que la historia que Condorcet cuenta parte de esa falsa conciencia del calendario. Así, por ejemplo, la «Primera época» del *Esbozo* lleva por título *Los hombres están reunidos en poblaciones* (*Les hommes sont réunis en peuplades*), donde describe algo así como una vida aldeana de pequeños campesinos o cazadores semi-nómades, pobres y aislados, casi sin nociones de justicia (pero sí de venganza) y donde las mujeres se encuentran en una situación muy subordinada. La *Segunda época*, en cambio, situada en un período más próximo a nosotros, trata de los primeros pueblos nítidamente sedentarios, época que, justamente, lleva por nombre *Los pueblos pastores. Paso de este estado a aquél de los agricultores* (*Les peuples pasteurs. Passage de cet état à celui des peuples agriculteurs*). Nótese que el carácter de «población» sólo se aplica a la primera época, no a los agricultores, que forman «pueblos». En francés, la palabra *peuplade* significa un grupo humano de menor importancia que un pueblo (*peuple*), y que podríamos traducir por «población». Tenemos aquí una trayectoria que es un lugar común en la filosofía: el supuesto de que primeramente el ser humano constituía poblaciones de cazadores-recolectores (seminómada o semisedentario, según se mire) y, posteriormente, se fue volviendo sedentario, en la línea del progreso, y constituyó pueblos. Ahora bien, no es posible situar en una cronología esa *Primer Época*, menos aun porque el texto es de gran ambigüedad. Por ello mismo, hay que citarlo:

«Ninguna observación directa nos instruye sobre lo que ha precedido a este estado; y es sólo examinando las facultades intelectuales o morales, y la constitución síquica del hombre, que se puede conjeturar cómo se elevó a ese primer grado de civilización.

Observaciones sobre las cualidades físicas del hombre que pueden favorecer la primera formación de la sociedad y un análisis sumario del desarrollo de nuestras facultades intelectuales y morales, deben pues servir de introducción al cuadro de esta época» (*Esbozo*, Primera época, 14)²⁰.

La oración inicial del texto: «ninguna observación directa nos instruye sobre aquello que ha precedido a este estado», parece referirse a un período anterior a la primera de las diez épocas descritas en el *Esbozo*. Ahora bien, al iniciar el

¹⁹ SLOTERDIJK, PETER, *Im selben Boot. Versuch über Hyperpolitik*, Suhrkamp, Taschenbuch, Frankfurt, 2006, p. 17.

²⁰ «Aucune observation directe ne nous instruit sur ce qui a précédé cet état; et c'est seulement en examinant les facultés intellectuelles ou morales, et la constitution physique de l'homme, qu'on peut conjecturer comment il s'est élevé à ce premier degré de civilisation. Des observations sur les qualités physiques de l'homme qui peuvent favoriser la première formation de la société, et une analyse sommaire du développement de nos facultés intellectuelles et morales, doivent donc servir d'introduction au tableau de cette époque».

segundo párrafo, Condorcet agrega que «observaciones sobre las cualidades físicas del hombre [...] deben servir de introducción al cuadro de esta época»²¹. Con ello, pretende ser fiel al positivismo, sin embargo, la *Primera Época* es observada a partir de esa «observación de las cualidades físicas del hombre», observación que tiene lugar por constatación de la vida civilizada de la época de nuestro autor o por proyección de lo visto por los viajeros del siglo XVIII. En otras palabras, Condorcet proyecta y simplifica la vida de su época a fin de considerarla un atributo de los primeros pueblos. La voluntad positivista de Condorcet, inspirada en Locke²², le lleva a querer fundamentar su respuesta por medio de la constatación y análisis de la historia, pero Condorcet no lo logra. Su pretensión histórico-epistemológica de fundar el progreso tiene por fallo el hecho de apoyarse, en realidad, más en el espacio que en la historia, porque Condorcet extrae las informaciones decisivas del *Esbozo* a partir de los relatos hechos por viajeros que han ido a lugares lejanos y menos civilizados, pero en la época en que el mismo Condorcet vivió. En la Primera Etapa, es posible ver cómo el ser humano se distanció de los animales y se hizo social gracias a que «las narraciones de los viajeros nos muestran el estado de la especie humana en los pueblos menos civilizados» (*Esbozo*, Prólogo, 8)²³.

Condorcet proyecta a épocas pasadas, de las que poco sabe, los datos que algunos viajeros contemporáneos a él extraen de sus periplos por África o Asia, traspasando lo que encuentra en el espacio sincrónico a una temporalidad diacrónica. Así, aplica a la distensión temporal criterios que ha extraído de una distensión espacial. La conclusión de ello será que las poblaciones salvajes (*peuplades sauvages*) están en una etapa equivalente a aquella en que estaban los primeros pueblos de la historia, es decir, al comienzo del progreso (*Esbozo*, Prólogo, 7), de forma que hay «una distancia inmensa» entre los pueblos (*peuples*) franceses y angloamericanos y las poblaciones (*peuplades*) africanas. Esa proyección de lo contemporáneo simplificado hacia el pasado es lo que Rousseau ya criticaba en el *Discours sur l'origine de l'inégalité* a sus colegas filósofos, en 1754, quienes «hablaban del Hombre Salvaje y pintaban al hombre civil» (*Ils parloient de l'Homme Sauvage et ils peignoient l'homme Civil*)²⁴, pues describen ideas tomadas de la sociedad moderna para hablar de una época antigua. Por eso, la historia que Condorcet pretende narrar no le presta el apoyo que busca, lo que debilita las diez etapas del *Esbozo* por falta del apoyo empírico al que él tanto valor da. Sin embargo, a pesar de ello, Condorcet, que debe haber leído a

²¹ No es posible decidir si esta primera época corresponde a la proyección deliberada de cualidades humanas observables en un período contemporáneo a Condorcet o bien si la imposibilidad de «observar» se refiere a un período anterior, un período de tránsito a la primera etapa, donde ya hay un «primer grado de civilización». Nosotros nos inclinamos por la primera alternativa, es decir, que en la primera etapa ya es posible «observar».

²² SABINE, GEORGE, *Historia de la filosofía política*, México, 1992, p. 420.

²³ «Dans la première, où les récits des voyageurs nous montrent l'état de l'espèce humaine chez les peuples les moins civilisés».

²⁴ ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», en *Du contrat social. Écrits politiques*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1970, p. 132.

Rousseau, no se entera o no quiere enterarse de dicha debilidad. Tal vez, en el *Esbozo*, Condorcet, el filósofo del progreso, describe, no las bases del futuro de la humanidad, sino de su pasado, y lo realiza sobre la base de una proyección de lo que en el siglo XVIII fue la vida cotidiana, no ya en Francia, sino en París. ¿Podía Condorcet hacerlo de otra manera? No, pero eso no debe impedirnos analizar su obra y ver que el modelo de ocupación del espacio y de facultades humanas corresponde al de un ilustrado sedentario del siglo XVIII, un ser humano que no sale de ciudad y que confía en que la razón y el cálculo (incluido el comercial) solucionarán los problemas que, hasta entonces, la humanidad no ha podido solucionar.

El *Esbozo* pretende promover una filosofía de la igualdad entre naciones, pues todas pueden alcanzar el progreso, pero unas llevan ventaja en esa carrera y Condorcet no explica cómo pueden superar la ventaja si no es por la ocupación comercial y/o territorial del Nuevo Mundo. Dicha ocupación se realizará por tres medios: en primer lugar, por medio del progreso de los países europeos, uno de cuyos efectos será «l'indépendance du nouveau monde»; en segundo, «*la supériorité de nos lumières et les avantages de notre commerce*», que permitirán el regreso del «*sentiment de respect et de bienveillance*» de los salvajes hacia los europeos, sentimiento perdido por el monopolio del comercio —hemos de suponer que del comercio hispano-católico—; y, en tercer lugar, por la transformación de los franceses, que habiendo sido corruptores y tiranos, se convertirán en «*instruments utiles, ou de généreux libérateurs*» (*Esbozo*, Décima época, 206). Por si esto no fuera poco, Condorcet agrega una emigración y una ocupación territorial (supuestamente pacífica) del Nuevo Mundo y que, en consecuencia, se diferenciaría de las conquistas y ocupaciones europeas realizadas desde fines del siglo XV:

«¿Y, entonces, la población europea, adquiriendo un rápido crecimiento en este inmenso territorio, no debe civilizar o hacer desaparecer, incluso sin conquista, las naciones salvajes que todavía ocupan allí vastos lugares?» (*Esbozo*, Décima época, 206)²⁵.

Esta cita es suficientemente explícita como para no requerir más comentarios. Ahora bien, si los franceses y los angloamericanos continúan perfeccionándose, ¿cuándo podrán ser alcanzados por las poblaciones salvajes en la hipótesis de que éstas decidan dejar de ser salvajes? Tal vez, por cada paso de éstas, franceses y angloamericanos dan dos y, así, el progreso de los «salvajes» no impedirá que crezca esa inmensa distancia que separa a los pueblos de las poblaciones. La diferencia conceptual entre pueblos y poblaciones restablece, en Condorcet, la distancia aristotélica entre griegos y bárbaros, la distancia entre católicos e indígenas y la «*guerre de la philosophie et de la superstition*» que él mismo quiere superar y circunscribir, en el futuro, a los libros de historia y a

²⁵ «Et dès lors, la population européenne, prenant des accroissements rapides sur cet immense territoire, ne doit-elle pas civiliser ou faire disparaître, même sans conquête, les nations sauvages qui y occupent encore de vastes contrées?».

las representaciones teatrales (*Esbozo*, Cuarta época, 51). En otras palabras, la diferencia entre pueblos y poblaciones restablece la diferencia política que el progreso debía anular, desplazándola a una nueva estructura filosófica y a un nuevo esquema de relaciones internacionales, que es el de la emigración europea masiva hacia el Nuevo Mundo, emigración entendida como brazo ejecutor de la civilización: la hagiografía que los sacerdotes narraban a las poblaciones del Nuevo Mundo ya no hará falta, pues será substituida por la hagiografía del progreso que los emigrantes narrarán a los indígenas, incluso a los criollos. Esto nos lleva de vuelta al tema de la razón natural y a las consecuencias políticas de su definición. Tal como fue entendida por los sacerdotes ya citados, la razón natural ni progresa ni se perfecciona (el orden de Dios está dado de una vez y para siempre). La sustitución de la noción de razón natural por la de razón progresiva trae consigo una revolución en las relaciones jurídicas, culturales y políticas. En virtud del progreso, los pueblos civilizados están en una etapa superior del uso de la razón en relación con las poblaciones salvajes, del mismo modo que los sedentarios están en una etapa superior a los nómades y aquéllos dominan a éstos.

4. EL SILENCIO SOBRE AMÉRICA

Hemos mencionado, anteriormente, que, en el *Esbozo*, América no es nombrada, mientras que sí lo son, abundantemente, Asia y África (aunque siempre negativamente). ¿Pero qué significa que no sea nombrada? Se trata de la invisibilidad de un sujeto de cuya independencia nuestro autor se dice partidario (*Esbozo*, Décima época, 206) y que él identifica con la re-ocupación de un territorio que sólo merece o merecerá ser nombrado en tanto sea re-ocupado por europeos. El significado de que América no sea nombrada es, en consecuencia, el de valorarla exclusivamente como tierra ocupable por los emigrantes europeos que no sean ni españoles ni portugueses, es decir, por el progreso. Esa ocupabilidad de ciertos territorios podría ser interpretada como una manifestación moderna de lo que fue la ocupabilidad «espiritual» de los amerindios por parte de algunos europeos, especialmente de aquellos que buscaron protegerlos, entre los que se destaca Las Casas²⁶. La ocupabilidad pacífica de antaño, por medio de la predicación y de la bondad que promueven algunos clérigos, encuentra, en Condorcet, un equivalente en la ocupabilidad pacífica por medio del comercio libre y de la emigración civilizadora, lo que coincide con el momento político que vive Francia²⁷. Hacia 1794, cuando Condorcet escribe el *Esbozo*, Francia quería romper el monopolio comercial-colonial español. La teoría del progreso de Condorcet coincide con un interés colonial de re-ocupación europea del Nuevo

²⁶ «La idea de origen en el concepto de América», en *Revista Araucaria de Chile*, #47-48, 1990, Madrid, España. Consultable en: www.neira.cl/IdeadeOrigenConceptoAmerica90.PDF

²⁷ SABINE, *op. cit.*, p. 420. Véase también el *Esbozo*, Décima época, 207.

Mundo ante el debilitamiento del imperio español. Esta re-ocupación, claro, ya no necesita ser militar, sino que se realizará gracias a que los europeos y, en especial los franceses, han adoptado una constitución que ya es la de todos los hombres «libres que no reconozcan más señor que su razón». A ello se agrega que los territorios atrasados y salvajes sólo esperarían para civilizarse y convertirse que los «hermanos» europeos les otorguen los medios, tras lo cual esas poblaciones se convertirán en «amigos» y «discípulos» de sus civilizadores (*Esbozo*, Décima época, 208). En este recorrido histórico de progreso, sólo algunos pueblos, sometidos a climas duros, avanzarán más lento o, incluso, «reducidos a un número menor, a medida que se vean empujados por las naciones civilizadas, terminarán por desaparecer insensiblemente, o por perderse en el seno de ella» (Condorcet, Décima época, 208)²⁸. Condorcet no parece haber imaginado la amplitud y rapidez de su premonición, que en menos de dos siglos obtuvo ampliamente lo que él preveía a lo largo de la última etapa de la historia del progreso narrada en el *Esbozo*, titulada *De los progresos futuros del espíritu humano* (*Des progrès futurs de l'esprit humain*). Tampoco parece haber imaginado con qué facilidad sus ideas penetrarían en la clase intelectual de América²⁹ y de otras regiones que durante el siglo XIX alcanzarían su independencia y, junto con ello, exaltarían la hagiografía de un progreso cuya contraparte es el monocultivo del libre comercio y de sus exigencias.

El sentido del progreso es que la humanidad entera se vuelva discípulo voluntario de los franceses y de los anglo-americanos. En 1784 Kant escribe su artículo *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* (*Vantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*), responde que la Ilustración es «la salida del hombre de la minoría de edad causada por él mismo»³⁰, lo que supone el uso autónomo, público, erudito y libre de la razón ante un universo de lectores. Cinco años más tarde, en 1789, en el *Esbozo*, el uso autónomo de la razón se ha vuelto un ideal inalcanzable para la mayoría de la humanidad que aún no ha alcanzado el nivel de progreso de los angloamericanos y de los franceses, inalcanzabilidad de la que Condorcet parece no haberse dado cuenta y que se funda en el hecho de que las poblaciones que no sean autónomas en cuanto al uso de la razón, serán imitadoras o discípulas de los países civilizados o bien deberán desaparecer. La noción de progreso no equivale a la de Ilustración, pero se vinculan, porque el progreso es el perfeccionamiento y ampliación del uso de la razón libre de la supersitución. Ahora bien, paradójicamente, el progreso perpetúa en los pueblos «atrasados» la permanencia en dicha minoría de edad al someterlos a la tutoría —el ser discípulo— de los franceses y de los anglo-americanos. La noción de progreso de Condorcet invierte el sentido de la Ilustración kantiana y condena a los

²⁸ «Réduits à un moindre nombre, à mesure qu'ils se verront repoussés par les nations civilisées, ils finiront par disparaître insensiblement, ou se perdre dans leur sein».

²⁹ Tal vez eso explique que la filosofía chilena del siglo XX, y quizás una parte importante de la filosofía hecha en América Latina, se haya desarrollado bajo la forma del ser discípulo de algún filósofo europeo.

³⁰ KANT, IMMANUEL, *Berlinische Monatsschrift*, Dezember-Heft 1784, p. 481.

salvajes a una dependencia debida al «sentimiento de respeto y de bondad que la superioridad de nuestras luces y las ventajas de nuestro comercio habían obtenido al principio». El progreso transforma al destino de los países colonizados o recientemente independientes y, entre ellos a los de América, en una especie de Sísifo, al condenarlos a distanciarse de la meta del progreso cada vez que lo van a alcanzar. Por eso, en lo que respecta las naciones colonizadas, la filosofía del progreso puede ser un impedimento para cumplir el ideal kantiano de salir de la minoría de edad. Ello se produce porque tanto la noción de minoría de edad como la de progreso están ligadas a una perspectiva histórica demasiado corta y demasiado circunscrita a los territorios bajo dominio europeo desde el Renacimiento en adelante.

Basta con situarse en una perspectiva histórica o espacial más amplia para que la noción de minoría de edad en relación con la Ilustración o de discípulo en relación con el progreso pierdan sentido o, más bien, adquieran el sentido de síntoma, es decir, se vuelvan un hecho significativo de quienes adhieren o adhirieron dichos postulados, sobre todo en continentes antiguamente colonizados. Entender, como lo hace Condorcet, que naciones recientemente independizadas sean naturalmente amigos o discípulos de sus colonizadores es, en parte, fruto del desconocimiento de las capacidades de hacer enunciados como sujeto por parte del colonizado, hecho que aún persiste por indebido desinterés filosófico como por déficit historiográfico³¹. Analizando aquella época en América, el especialista en literatura colonial, Luis Hachim, sostiene que «no disponemos de una *Historia del pensamiento* del sujeto colonial, a lo más se ha enfatizado su diferencia con el pensamiento del sujeto colonizador» (Hachim, 5). Esa ausencia de historiografía sobre el sujeto colonial es en parte fruto de la invisibilidad de América, no sólo para los europeos, sino para algunos americanos, que se ven, deslumbrados de admiración por las «luces» de quienes lideran el progreso. No es extraño, entonces, que, cuando el progreso piensa favorablemente épocas pasadas, describa algunos aspectos de la vida pastoril de la Europa transmitida por textos clásicos o por viajeros a países circundantes; y, cuando la piensa negativamente, les atribuya características de sociedades guerreras semi-nómadas, como cuando piensa las «poblaciones salvajes». Es este sentido, Peter Mason, en *Deconstructing America*³², sostiene que el Nuevo Mundo es el fruto de imágenes que se originan en la antigüedad greco-romana y que son trasladadas a la descripción de América a partir de 1492. De ese modo, América aparece como el fruto de un texto y no como fruto de la observación ni como

³¹ Desde el período de la descolonización posterior a la Segunda Guerra Mundial, este déficit ha disminuido. Nathan Wachtel y León Portilla han contribuido mucho a ello. Nosotros nos preocupamos de este sujeto colonizado en NEIRA, HERNÁN, *Visión de los vencidos. Estudio y transcripción de las «Memorias» de Juan Bautista Tupac Amaru*, Editorial Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 2009. Un conjunto de investigaciones relevantes sobre ese tema las llevan a cabo Nelson Osorio y Luis Hachim en el Departamento de Literatura de la Universidad de Santiago de Chile.

³² MASON, PETER, *Representations of the Other*, Routledge, London, 1990.

algo que corresponde a la realidad, de forma que América no corresponde a una realidad, lo que, en algunos aspectos, ya había percibido Rousseau cuando criticaba la proyección de cualidades que los pensadores de su época hacían en relación con el hombre salvaje.

4. LA TRIPLE REDUCCIÓN

Condorcet realiza una triple reducción: del espacio, de la historia y de la filosofía. Respectivamente, deduce la pretensión universal del progreso del espacio europeo occidental, de la historia europea occidental y, dentro de ella, del modelo de lucha entre la filosofía y la superstición en Europa. La estrechez espacio-temporal del *Esbozo* impide a Condorcet asumir plenamente las consecuencias en la ampliación del concepto de mundo producida por los grandes viajes del siglo xvi. En él pareciera como si la historia y el espacio del mundo se redujeran a lo que a él le tocó vivir en la época de la Revolución Francesa. Ahora bien, varias de las culturas americanas se formaron y forman en una historia muy distinta de aquella que describe Condorcet, pero el filósofo del progreso no se ocupa de América como objeto (mientras que sí lo hace de Europa). El franco-centrismo, una triple reducción del espacio-historia y la teoría de las diez épocas del progreso dejan fuera de su campo de visión el hecho de que poco antes de la llegada de los europeos a América ya existía entre los indígenas arte y pensamiento, como constata León Portilla al describir: «los *cuicatl* (cantos) de Netzahualcoyotl, junto a otros textos de creatividad indígena como el *Diálogo de Flor y canto* en nahuatl y que la tradición literaria traduce como poesía, arte y símbolo»³³, lo que se sabe justamente gracias a los informantes españoles del siglo xvi. La imposibilidad epistemológica de las diez etapas del *Esbozo* para ver la historia del mundo abre paso, sin habérselo propuesto, a la alianza entre dos antiguos enemigos. Condorcet opone filosofía del progreso y catolicismo, sin embargo, tras la independencia de algunos de los países colonizados, al menos en América, ambas fuerzas establecen una relación más ambivalente, lo que era posible en América, por la singularidad de su historia, pero no en Europa. La razón de ello es que, en América, también el catolicismo luchó o creyó luchar, también después de las Independencias, contra la «superstición» de los indios americanos. Lo que no vio el programa concebido por Condorcet para las poblaciones salvajes fue que el progreso, es decir, el «sentimiento de respeto y de bondad que la superioridad de nuestras luces y las ventajas de nuestro comercio habían obtenido al principio» no bastarían para conseguir el último de sus triunfos y dar lugar, con ello, al futuro descrito en la Décima Época, futuro que debía garantizar: «la destrucción de la desigualdad entre naciones, el progreso de la igualdad en un mismo pueblo; y, finalmente, el perfeccionamiento real del ser

³³ Citado por LUIS HACHIM en *Esbozo de una narrativa del pensamiento crítico y literario en el período colonial*, inédito.

humano» (*Esbozo*, Décima época, 203-204). Ahora bien, sabemos que la llegada del progreso a América no consistió en una pacífica imitación, pero no es el momento de detenernos en ello aquí.

A principios del siglo XIX, la filosofía del progreso comprende que, en una América doblemente incivilizada, la incivilización indígena es peor que la incivilización católica. A partir de ello, se abre paso a la ambivalencia entre, por un lado, catolicismo y, por otro, progreso laico-estatal. De esta ambivalencia no da cuenta, durante el primer siglo de independencia hispanoamericano, la relación entre progreso y catolicismo entendida simplemente como, por un lado, la lucha estatal por bautismo, cementerios y educación laica, y, por otro, el intento católico por no entregar al Estado estas potestades. En realidad, en relación con los indígenas, la empresa educativo-misionera católica, con el bautismo y el cementerio cristiano, también contribuyó, aunque en menor medida que el Estado laico y educador, a la «civilización» de los indígenas. Una vez pasados momentos más álgidos de la Independencia y una vez debilitado filosófica, política y culturalmente el catolicismo, la oposición entre educación laica y educación perderá virulencia.

Conviene mencionar lo que Hachim plantea: es necesario «proponer una nueva aproximación a la Historia de las constelaciones semánticas que han contribuido a crear una engañosa perspectiva del sistema colonial, en general me refiero a nociones como «Indias», «descubrimiento», «indio», «evangelización», etc.» (Hachim, 2009). El significado de estas nociones ofrece una rica fuente para comprender cómo la oposición progreso-catolicismo se transforma en ambivalencia tras la Independencia de los primeros países americanos. Examinémoslo un poco más de cerca.

Para Ginés de Sepúlveda, los salvajes son «bárbaros» (*barbara*), hombrucillos (*humunculos*) e «indios» (*indos*); para Las Casas, Vitoria y Acosta, se trata principalmente de indios, aunque Vitoria también usa la palabra bárbaros e infieles (en la relección *De indis*), aunque con sentido similar al de indio y distinto al de Sepúlveda. La palabra bárbaro la usa Sepúlveda con un sentido negativo, lo que no es el caso del uso que Las Casas, Vitoria y Acosta dan a «indio». Para Las Casas, Vitoria y de José de Acosta, el indio es sujeto de ciertos derechos fundamentales y, aunque la institucionalidad colonial no logró la protección del indio —y no siempre la quiso—, si lo protegieron estos autores con su obra, tanto escrita como político-religiosa. Es más, para estos autores, el uso de la palabra «indio» busca oponerse explícitamente a la de esclavo y supone, no sólo la disposición y autogobierno personal, sino también el autogobierno político de la comunidad. Ahora bien, en la alianza que se establece en el siglo XIX entre el proyecto político de la Ilustración y el proyecto evangelizador católico, el significado de «indio» se modifica y se torna en algo negativo³⁴.

En el siglo XIX, en una parte importante de la América independiente, la palabra indio es una noción distinta e incluso contraria a la de ciudadano y

³⁴ Tratamos ese tema en «La idea de origen en el concepto de América», en *Revista Araucaria de Chile*, #47-48, 1990, Madrid, España. Consultable en: www.neira.cl/IdeadeOrigenConceptoAmerica90.PDF

opuesta, además, a la de «civilización» y «progreso», adquiriendo los rasgos de lo que para Sepúlveda era el bárbaro o de lo que en el *Esbozo* es la superstición. Junto con la modificación del sentido de la palabra hay una restricción de los derechos que se le atribuye a quien se le aplica. En el siglo XIX se puede seguir adhiriendo al decálogo de los derechos ciudadanos definidos tanto en las constituciones nacionales como en los textos sobre derechos y filosofía política de la Ilustración, sólo que el decálogo de la nación se aplica estrictamente a los ciudadanos mientras que se aplica laxa o incluso nulamente a los indios, justamente por serlo. Por eso mismo, en América, el progreso no consigue «la igualdad en un mismo pueblo» que desea Condorcet, ya que margina e incluso coloca como enemigo en la «guerra entre la filosofía y la superstición» a una parte del pueblo sin necesidad de que éste le declare una guerra que, para Condorcet, ya está declarada al comienzo de la historia del mundo. Y es que, además, consecuentemente con la triple reducción espacio-temporal que realiza, el filósofo francés entiende que dicha historia, triplemente reducida, es la historia de la humanidad entera. Quienes quedan fuera de la reducción, por distancia geográfica o cultural, quedan fuera del ideal de humanidad que progresa.

5. NÓMADAS Y SEDENTARIOS. CONCLUSIÓN

No debe entenderse que hacemos una «crítica» a Condorcet, en el sentido de contra argumentarle, ni de reprocharle su limitada perspectiva histórica. Lo que hacemos aquí es algo distinto: plantearnos algunos problemas de filosofía política y de filosofía de la historia a partir de Condorcet, en gran medida gracias a él y, con ello, pensar el lugar de América en el mundo por medio de la constatación de la triple reducción del espacio-historia-filosofía que hace el filósofo francés. Por eso mismo decimos que el *Esbozo* descontextualiza el texto con respecto del contexto y lo somete a una forma de escritura que es aquella que inscribe a la historia en el marco de la guerra de la filosofía y de la superstición. Sloterdijk sostiene que, con la escritura griega, comienza la aventura de la descontextualización del sentido y que la escrituralidad pertenece a la prehistoria de la comprensión moderna del sentido al levantar al texto contra el contexto y separarlo de la situación vivida³⁵. Los lazos del *Esbozo* con una situación vivida son evidentes; Condorcet fue actor y mentor filosófico de la historia francesa de fines del siglo XVIII, lo que no nos impide, hoy, plantearnos un problema relativo a la universalidad de la noción de progreso, sin necesidad de hacer por ello una interpretación «posmoderna» de la historia. En esa reflexión sobre la historia, recordamos a Lévi-Strauss, quien hereda el espíritu universalista de la Ilustración, pero lo coloca fuera de la historia del progre-

³⁵ SLOTERDIJK, PETER, *In Weltinnenraum des Kapitals, Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005, Erste Auflage, p. 396.

so³⁶. Lévi-Strauss ha mostrado, entre otras cosas, que la utilización de materiales más elaborados no corresponde, necesariamente, a una etapa posterior de ciertos pueblos brasileños, sino que cabe incluso la posibilidad de «involución» tecnológica³⁷, tal como describe en *Tristes tropiques* y en *La pensée sauvage*³⁸. Actualmente, medio siglo después de las investigaciones del filósofo/antropólogo francés, la arqueología muestra que, al menos en América, subsistieron pueblos nómades junto con otros pueblos sedentarios desde el 14.000 a.C. hasta principios del siglo xx³⁹. Al mismo tiempo, subsistieron pueblos cazadores con otros recolectores y, junto con ellos, algunos seminómadas o semi sedentarios, como es el caso de la cultura Monteverde en la zona de Puerto Montt⁴⁰. La simultaneidad de la forma de vida sedentaria con la nómada bastaría con echar por tierra la teoría del progreso y su asociación con el sedentarismo, eje del paso de la primera a la segunda época histórica en el *Esbozo*. Nomadismo y sedentarismo no se oponen según la lógica del pasado y del progreso, sino como distintas formas de vida o de adaptación a un medio.

La sola reflexión, directa o indirecta, llevada a cabo sobre el sedentarismo por Rousseau (en el *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, publicado en 1754), por Henry David Thoreau (en *Walden*, 1854), por Gilles Deleuze (*Mille plateaux*, 1980) o por Peter Sloterdijk (*In Weltninnenraum des Kapitals*, 2005) obligan a modificar algunas concepciones filosóficas, antropológicas, históricas y políticas. Excepto autores de esta línea, la filosofía no ha tomado suficientemente en cuenta que el sedentarismo, considerado no es una situación natural del ser humano, sino un fenómeno político que implica una restricción de la capacidad de pensar la condición humana y de explorar sus posibilidades y que, además, contribuye a generar las fuentes para la concepción que separa a los griegos de los bárbaros, a los pueblos de las poblaciones y a los civilizados de los salvajes. El solo tomar en cuenta el dato americano del poblamiento paleo indio, con la simultaneidad de nómades y sedentarios y establecimientos humanos tan «técnicamente» avanzados como muchos europeos de la época, obliga

³⁶ Sobre el espíritu universalista de Lévi-Strauss, véase mi artículo «Reflexiones sobre el lazo entre una teoría de la traducción y una teoría de la unidad del género humano», en *Revista Estudios Filológicos*, n.º 32, 1997, pp. 137-145.

³⁷ Es el momento de recordar lo que dice sobre los llamados «salvajes»: «jamais et nulle par, le "sauvage" n'a sans doute été cet être à peine sorti de la condition animale, encore livré à l'empire de ses besoins et de ses instincts, qu'on s'est trop souvent plu à imaginer, et, pas davantage, cette conscience dominée par l'affectivité et noyée dans la confusion et la participation» (57).

³⁸ LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Tristes tropiques. La pensée sauvage*, Collection La Pléiade, Gallimard, Paris, 2008.

³⁹ De ello hay importantes testimonios arqueológicos en Chile, lo que hace inexcusable que un filósofo chileno pueda desconocer esos hechos hoy, puestos de relieve por Tom Dillehay en la década de 1990.

⁴⁰ ADOVASIO, J. M. - PAGE, JAKE, *The first americans*, Random House, New York, 2002. Sobre la extrema diversidad de formas de vida prehistóricas, véase también *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

a considerar una perspectiva temporal y geográfica que supera a aquella en que se origina la filosofía europea del progreso. No se puede reprochar a Condorcet no haber estado enterado de ello, pero sí podemos reprochárselo a la conciencia histórica contemporánea cuando no comprende la condición política del sedentarismo y el silencio a que somete la filosofía del progreso a hechos fundamentales de la humanidad.

Ese silencio, esa construcción-olvido tal vez puedan ser entendidos inspirándonos —aunque no siguiéndolo al pie de la letra— en la opinión de Sloterdijk de que ya no es posible seguir haciendo filosofía bajo la pretensión de que la única historia digna de ser contada es aquella que no tiene más de cuatro o cinco mil años y que necesario colocarse en una dimensión más amplia, en la cual, un nuevo pensamiento espacial y un nuevo pensamiento del territorio serían una rebelión contra el «mundo encogido» en el cual no hay oposición entre lo «local» y lo «global»⁴¹.

Es tiempo de que la filosofía abandone la idea de que la única humanidad susceptible de despertar un interés filosófico no es más antigua que las generaciones del Génesis y de que no es posible hacer filosofía fuera de los problemas que se plantean desde Europa o Estados Unidos, como si éstos fueran universales y todos los demás locales, secundarios, poco relevantes y, en definitiva, afilosóficos. La filosofía del progreso describe el espacio y la historia humanas sin extraer las consecuencias que implican los grandes viajes del siglo XVI para la filosofía de la historia y la filosofía política. Algunos escolásticos que se interesaron en América, a pesar de sus límites, trataron de ensanchar ese espacio. Lo único no filosófico de la filosofía, en América o en otros lugares, sería perder la capacidad de asombro, que es lo que se produce cuando se adhiere a una perspectiva que reduce triplemente el tiempo y el espacio.

BIBLIOGRAFÍA

- ADOVASIO, J. M. - PAGE, JAKE, *The first americans*, Random House, New York, 2002.
- ARISTÓTELES, *Política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2005.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Jean Vrin, 1970.
- HAARSCHER, GUY, *Philosophie des droits de l'homme*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1993, 168 pp.
- HACHIM, LUIS, *Esbozo de una narrativa del pensamiento crítico y literario en el período colonial*, inédito.
- JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government*, Everyman's Library, London, 1978.
- KANT, IMMANUEL, «Veanwortung der Frage: was ist Aufklärung?», en *Berlinische Monatsschrift*, Dezember-Heft, 1784, 481 pp.
- LAS CASAS, BARTOLOMÉ, *De unico vocationes modo*. In *Obras Completas 2*. Alianza Editorial, Madrid, 1990.

⁴¹ SLOTERDIJK, PETER, *In Weltinnenraum des Kapitals*, op. cit., p. 400.

- LAS CASAS, BARTOLOMÉ, *De regia potestate o derecho de autodeterminación*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Tristes tropiques. La pensée sauvage*, Collection La Pléiade, Gallimard, Paris, 2008.
- MASON, PETER, *Representations of the Other*, London: Routledge, 1990.
- MILHOU, ALAIN, «El indio y el mito de la religión natural», en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.
- MOLINA, ENRIQUE, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo xx*, 2.^a ed., Editorial Nascimento, Santiago, 1953.
- NEIRA, HERNÁN, *Visión de los vencidos. Estudio y transcripción de las «Memorias» de Juan Bautista Tupac Amaru*, Editorial Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 2009.
- «Reflexiones sobre el lazo entre una teoría de la traducción y una teoría de la unidad del género humano», en *Revista Estudios Filológicos*, n.º 32, 1997, pp. 137-145.
- «La idea de origen en el concepto de América», en *Revista Araucaria de Chile*, #47-48, 1990, Madrid, España. Consultable en: www.neira.cl/IdeadeOrigenConceptoAmerica90.PDF
- ROUSSEAU, JEAN JACQUES, *Du contrat social. Écrits politiques*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1970.
- «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», en *Du contrat social. Écrits politiques*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1970.
- SEPÚLVEDA, GINÉS DE, *Democrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, edición y traducción de Ángel Losada, Consejo Superior de Investigaciones Científica, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1984.
- SABINE, GEORGE, *Historia de la filosofía política*, México, 1992.
- SLOTERDIJK, PETER, *In Weltinnenraum des Kapitals, Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005, Erste Auflage.
- *Im selben Boot. Versuch über Hyperpolitik*, Suhrkamp, Taschenbuch, Frankfurt, 2006.
- THOREAU, HENRY DAVID, *Walden or life in the woods*, Dover Publications Inc., New York, 1995.

Universidad de Santiago de Chile
www.neira.cl

HERNÁN NEIRA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2009]