

Antropología Histórica y Filosofía Política

(Una conversación con Anthony Pagden)

JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ
JOAQUÍN RODRÍGUEZ

A. Pagden es profesor de Historia Moderna en la Universidad de Cambridge (King's College). Autor de numerosos trabajos en torno al descubrimiento de América, entre sus publicaciones más importantes destacan: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Cambridge, 1982; Alianza, 1988), *El imperialismo español y la imaginación política* (Yale, 1990; Planeta, 1991) y, también, de próxima aparición, *Encuentros europeos con el Nuevo Mundo: del Renacimiento al Romanticismo*. Anthony Pagden ha sido editor y traductor de las *Cartas de Méjico* de Hernán Cortés, así como

de los tratados de Francisco Vitoria (Cambridge, 1992). En esta entrevista nos proponemos discutir con el Dr. Pagden las implicaciones que tienen tanto la Antropología Histórica como la Historia Intelectual dentro del marco más general de la Filosofía Política. Para ello nos centraremos preferentemente en su primer libro publicado en castellano. De forma especial, nos interesa evaluar la relación entre antropología y política, poniendo especial énfasis en el problema del reconocimiento del «otro», tal y como aparece históricamente representado tanto en la tradición humanista como en la segunda escolástica española.

Pregunta: En *La caída del hombre natural* te propones evaluar la respuesta intelectual de los europeos ante el descubrimiento de América. En especial, te interesa examinar la respuesta de los teóricos españoles de la Escuela de Salamanca entendida como un trabajo de legitimación de intereses, en la usual acepción weberiana del término. En este caso, se trataría de los «intereses» de la corona española sobre las tierras y los pueblos americanos. Lo realmente fascinante de este nuevo trabajo de legitimación, como has señalado, es que acabaría por proporcionar un nuevo «modelo» de legitimación de la autoridad política, del *dominium* en el lenguaje de la época. A partir de aquí se irá construyendo, progresivamente, una nueva teoría de la historia y de la civilización, una historia basada en el concepto de «evolución» de la especie humana; evolución tecnológica, de un lado, que se asocia claramente a la evolución cultural y, sobre todo, moral. Esta nueva visión de la historia alcanza su éxito definitivo en el marco de la nueva cultura «ilustrada» y, de ahí en adelante, permitirá legitimar todas las aventuras coloniales de los europeos durante siglos. En líneas generales, este sería el trazado que pretendes cubrir con tu primer libro, desde

Fernández Oviedo a Lafitau, pasando —¡claro está!— por Vitoria, Las Casas y Acosta, y que, posteriormente, has completado con otras publicaciones igualmente brillantes y sugerentes.

En esta entrevista, si te parece bien, me gustaría que nos detuviéramos en algunos momentos de este impresionantes «túnel» histórico, por tomar prestada la expresión de John Pocock. Especialmente, me gustaría que nos concentráramos sobre aquellos momentos que analizas con mayor detalle en tu primer libro publicado en castellano.

Para empezar, quisiera conocer tu opinión acerca de la «modernidad» de algunos de los teóricos que analizas. Por ejemplo: me interesa conocer tu opinión respecto al fundador de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, figura en la que otros también han visto al pionero de un nuevo «modelo» filosófico-político, pero, en este caso, basándose en su «incipiente» articulación del concepto de «ciudadano» frente a la idea tradicional del cristiano como único sujeto político. Esta es la lectura que, por ejemplo, realizan algunos valiosos historiadores franceses de este mismo período, amparándose para ello en el hecho indiscutible de que Vitoria se opone claramente a las teorías legitimadoras de la conquista tradicionales. ¿Cuál sería tu evaluación a este respecto del pensamiento de Vitoria?

Respuesta. No creo que sea de mucha ayuda pensar en Vitoria como en un «moderno». Algunas de las consideraciones más distorsionantes del pensamiento de la Escuela de Salamanca son producto de intentos similares por localizar en el debate sobre la legitimidad de la conquista de América los orígenes de los conceptos modernos de Estado, Derecho Internacional e, incluso, de Naciones Unidas. Efectivamente, Vitoria se refiere en ocasiones a la noción estoica de la «república del mundo». Pero el sentido en el cual emplea *respublica* es aquél en que lo utilizó Cicerón (y Cicerón, conviene no olvidarlo, tenía más o menos la misma visión de los «provincianos» que Sepúlveda de los indios americanos). Esto es, el término se refiere no a la totalidad del mundo geográfico, sino a una esfera cultural y política cerrada, a lo que Polibio pudo haber sido el primero en llamar el *orbis terrarum*, más allá del cual no habitan los «hombres». Para Vitoria —como para la mayoría de los hombres de iglesia que le precedieron— esta noción podía ser fácilmente ensamblada a la de *communitas fidelium* para crear así una república «cristiana», la *respublica christiana*. A partir de aquí era posible establecer el principio —que, sin embargo, Vitoria no afirma— de que sólo los cristianos eran verdaderos hombres, en el sentido de ser los portadores de derechos naturales. «Ciudadano» (*cives*), en el modo en que utilizas el término, nunca fue empleado por Vitoria, ya que pertenece a un discurso específicamente humanista que presupone que la pertenencia a una *respublica* en particular es lo que confiere derechos políticos, algo que Vitoria —a quien a pesar de su obvio conocimiento de la literatura clásica nunca se le podría considerar un humanista— jamás sugiere. Para él, al igual que para todos los escolásticos, el poder político (esto es, la *potestas* como algo distinto de la *autoritas*) pasa directamente de Dios al monarca como la encarnación de la institución gobernante, y no a los miembros de la comunidad política. Quizá merezca la pena mencionar que el primer español en usar de forma consistente el término *cives*, con el sentido que imputas a Vitoria, fue, de hecho, Vázquez de Menchaca, cuyo *Illustrium Controversarium* es un ataque a la teoría de los derechos subjetivos de Vitoria y Soto. Se trata —me gustaría añadir— de uno de los grandes

clásicos olvidados de la filosofía política del siglo xvi, la obra de un auténtico humanista que tuvo un profundo y reconocido impacto en Grocio, y que está muy en la línea de Hobbes. Pero esta es otra historia.

* * *

P. Tú mismo has manifestado que el problema de fondo que tratas de evaluar con tu planteamiento es el paso desde una concepción universalista de la naturaleza humana —considerada como inmutable en el tiempo y el espacio— hacia un mayor relativismo histórico y antropológico. El examen que llevas a cabo tiene la virtud de mostrar cómo este paso se realiza dentro de la propia tradición aristotélico-tomista. En este caso, a partir de un intento por reformular la teoría psicológica de Aristóteles se llega a una antropología basada en la observación empírica. Todo esto sin necesidad de recurrir a la conocida tradición del escepticismo del siglo xvi, que contó con valiosos representantes en hombres como Michel de Montaigne o Pierre Charron, con la cual se asocia normalmente la aparición del relativismo histórico en la tradición intelectual europea. Quizá la mayor ventaja de tu enfoque consista en que desde este punto de vista es mucho más fácil apreciar cómo el relativismo, de un lado, y el universalismo, del otro, son dos exigencias intrínsecas al propio proyecto ilustrado.

¿Cuál sería tu balance de la Ilustración a este respecto?

R. Espero haber mostrado que «cierto» tipo de relativismo cultural «pudo» ser obtenido sin recurrir al escepticismo. Sin embargo, el proyecto ilustrado continúa siendo en gran medida ininteligible si no es como una respuesta al «desafío de Carneades». Basta con leer, digamos, el «discurso preliminar» de D'Alembert a la *Encyclopedie* para apreciar el papel que el escepticismo parece haber jugado en la historia de las nuevas «ciencias del hombre». Aún así, todavía queda el hecho de que mediante la formulación de las diferencias en términos de relaciones en el tiempo fue posible proporcionar una alternativa al escepticismo, una alternativa que podría aceptar la posibilidad de una pluralidad de tipos culturales sin la necesidad, al mismo tiempo, de abandonar la noción de autoridad divina. El impacto de esto puede apreciarse no sólo en figuras tan obvias como Lafitau, tal y como traté de mostrar en el capítulo final de *La cálida...*, sino también en algunos de los italianos; Alagrotti, por ejemplo, Genovesi, quizá, y de forma más contundente en las teorías sociales de una figura como Herder. Todos ellos deseaban preservar cierta noción de una «idea innata», de una «benevolencia» natural que el escepticismo había aparentemente dejado inservible. Esto es: estaban tratando de encontrar una historia que, como Vico supo ver, podría en última instancia realizar el mismo trabajo para el que habían sido creadas las nociones de individualidad de Grocio y Hobbes. Pero si hay algo que no me gustaría sugerir ahora —aunque mis opiniones de hace diez años no estaban tan claras— es que el proyecto ilustrado, particularmente en Francia y Alemania, no fue, en primer término, un esfuerzo por hallar una ruta alternativa para salir del *impasse* en el cual el sensacionalismo de Descartes y Locke habían dejado a las ciencias humanas.

* * *

P. Me gustaría ahora que nos detuviéramos en la reconstrucción del ambiente ideológico de la época que realizas en tu libro. Creo que sería bueno darte la oportunidad de responder a algunas de las críticas que se te han planteado a este respecto. Por ejemplo, entre nosotros, Fernando Álvarez-Uría (*Archipiélago*, 7 [1991]), ha señalado que, a pesar de tu intención expresa por estudiar los argumentos de los teólogos y juristas españoles como una búsqueda de legitimación de intereses, olvidas justamente el juego de las pasiones y de los intereses que intervienen a la hora de formular los problemas intelectuales. Desde este último punto de vista, se trataría de captar las intervenciones de los dominicos (Vitoria, Soto, Cano) en su dimensión estratégica, esto es, como una Historia Social que registrara el objetivo prioritario de los actores sociales entendidos como agentes de grupos de presión. Un enfoque basado en la dimensión social y, por tanto, menos epistemológico de la polémica entre Sepúlveda y los representantes de la Escuela de Salamanca permitiría, en palabras de Álvarez-Uría, captar toda la trascendencia del envite que los dominicos plantearon al emperador, ya que, en realidad, lo que estaba en juego no era una disyuntiva entre el dominio imperial y la libertad sino entre dominio imperial y una teocracia monacal. En realidad, el fondo de la polémica servía para conseguir un mayor protagonismo para la orden de los dominicos.

¿Qué responderías a este reproche de no querer integrar suficientemente la dimensión social en tu análisis histórico? ¿Crees realmente que tu examen encajaría mejor dentro del modelo de una «historia del consenso» frente a una «historia del conflicto», como defiende Álvarez-Uría?

R. La recensión del profesor Álvarez-Uría es, de hecho, más bien una sinopsis de un libro que a él le hubiera gustado escribir que una crítica del mío. Se ve claramente que tampoco capta el sentido técnico del término «intereses» y parece asumir que un interés es algo irracional o, al menos, algo que —al igual que las pasiones— se sostiene sin previo examen. Su ataque comienza, por tanto, a partir de una premisa falsa. *La caída...* ha estado sujeta a ataques de tipo similar por historiadores sociales que no han sabido entender ni el proyecto en que estaba comprometido ni el discurso en que estaba escribiendo. Se me ha preguntado por qué no trato de gente común y corriente como Bernal Díaz; por qué no he tenido en cuenta las opiniones de comerciantes, soldados, etc. La respuesta inmediata, por supuesto, es que no hice este tipo de cosas por la misma razón que no facilité inventarios —digamos— de las mercancías transportadas entre México y Sevilla por los navíos de la plata durante el período comprendido entre 1584-1886: simplemente porque eso no era lo que estaba «tratando» de hacer. Pero preguntas como la de Álvarez-Uría, por «inapropiadas» que sean, plantean —¿qué duda cabe!— uno de los más viejos problemas teóricos que se cierne ante cualquier historiador de las ideas: la relación entre texto y autor, y entre proposición e intención. No creo que se gane mucho mediante el tipo de historia social «que registrara el objetivo prioritario de los actores sociales entendidos como agentes de grupos de presión», tal y como adecuadamente la has caracterizado, porque aunque esto pueda ser en sí mismo interesante, y explicaría —ciertamente— la alianza que menciona Álvarez-Uría de Las Casas con dignatarios como Carranza, no nos diría nada acerca del contenido de los textos que estos grupos producen. Y nos quedaríamos sin saberlo por mucha historia social que hagamos. Este tipo de historia podría decirte que tal o cual grupo se oponía a esta o aquella acción gubernamental de carácter social o político. Pero no te diría nada acerca de la sustancia de esta oposición. El contexto para la comprensión de cualquier texto

tiene que ser en gran medida textual, esto quiere decir que es un contexto ideológico. Tampoco me es dado creer que los dominicos constituyan un grupo de presión. Al contrario, su principal objetivo (como he tratado de explicar en la introducción a mi nueva edición de los tratados de Vitoria) era defender a su emperador de los principios de los «nuevos herejes», como los llamaba Vitoria, esto es: que dado que el poder se deriva de la gracia de Dios y no de la ley de Dios, los príncipes que no cuentan con el favor divino (*ungodly princes*) podrían ser depuestos por sus súbditos. Para los dominicos, por supuesto, tanto el poder como la autoridad estaban sujetos a la ley natural, que era aplicable por igual a todos los hombres. El príncipe injusto era tan legítimo gobernante como el príncipe justo. Por supuesto, la consecuencia de esto fue la extensión de los derechos a los paganos, igualándolos con los cristianos, lo cual significaba que los indios —una vez demostrado que eran seres mínimamente civilizados— habrían de disfrutar del mismo estatuto jurídico y político que los españoles —esto es, tendrían la misma aspiración legítima a los *dominia*. Y es meramente absurdo hablar de una «historia del consenso» y una «historia del conflicto» en este contexto; excepto, quizá, como consecuencia de un debate entre diferentes tradiciones intelectuales. El conflicto entre Sepúlveda y los dominicos, como he tratado de explicar en el libro, puede ser contextualizado como un choque entre, por un lado, las convenciones retóricas al uso en las Facultades, y en particular en las facultades de teología, y, por otro, las estrategias interpretativas de los humanistas utilizadas por Sepúlveda. Pero esto era un conflicto intelectual, no un conflicto social: se trataba de una fase más dentro del más amplio debate sobre la hermenéutica. Ni siquiera Las Casas puede figurar dentro del modelo de la «historia del conflicto» que Álvarez-Uría desearía que yo hubiese escrito, ya que las objeciones de Las Casas al gobierno de los españoles estuvieron siempre limitadas a la conducta de los colonos. Como una y otra vez él mismo insistió (e incluso llegó a mencionar en su testamento), jamás puso en duda los derechos de la corona de Castilla y, además, en la mayor parte de los aspectos él fue el más convencido imperialista de todos. Hubo, en mi opinión, únicamente una «historia del consenso» pero con choques violentos en su interior, que afectan a qué es lo que constituyó la comprensión adecuada del consenso. La totalidad del enfoque de Álvarez-Uría está ligado a la estrategia de los historiadores franquistas, quienes para defender lo que llamaban la «misión de España en América» crearon el tipo de cultura del conflicto en que Álvarez-Uría manifiesta creer. Esta estrategia todavía es seguida por Luciano Pereña y otros en sus —por otra parte— admirables ediciones de la Escuela de Salamanca.

* * *

P. El problema suscitado por la última pregunta nos lleva a otro más general, al menos así lo creo yo. Me gustaría que nos hablases un poco sobre el tipo de metodología que aplicas en tus investigaciones históricas, si es que utilizas alguna de manera específica. En todo caso, tú mismo nos dices en el prólogo a la edición española de *La caída del hombre natural* que frecuentemente se corre el peligro de crear un nuevo texto cuando, por ejemplo, se lee un libro como el *De Indis* de Francisco de Vitoria como un tratado dirigido a los problemas modernos de la justicia y no como un texto dirigido a los estudiantes de teología del siglo xvi. La importancia que aquí das a la reconstrucción del contexto, entendido como el conjunto de las convenciones lingüísticas de la época, de

los lenguajes y los discursos políticos, en qué medida es deudora de otros planteamientos más específicos en torno a la metodología en Historia de las Ideas. Pienso por ejemplo en autores como Skinner, Foucault, Pocock, Koseleck y tantos otros.

R. Escribí *La caída del hombre natural* en gran medida dentro del contexto de una metodología que en los Estados Unidos se ha dado en llamar algo así como la «Escuela de Cambridge». Esta escuela —en la que yo estaría incluido, junto con Skinner, Dunn, Pocock, Tuck, Bianca Fontana (en estos momentos profesora de Teoría Política en la Universidad de Lausanne), Stefan Collini, Geoffrey Hawthorn y, últimamente, Istvan Hont— está supuestamente asociada a un enfoque fuertemente historicista y «contextualista» en «historia» de la teoría política que fue elaborado con gran poder teórico por Skinner y Dunn al final de la década de los sesenta. Pero al igual que ocurre con todo este tipo de «escuelas», ésta en concreto es en gran medida una ilusión. Es cierto que la mayoría de nosotros trabajamos en Cambridge, que todos nos conocemos personalmente, que participamos juntos en seminarios y que a partir del año próximo tendremos un programa de postgrado (un «Master en Filosofía») que impartiremos todos conjuntamente y al cual confiamos atraer a un gran número de estudiantes europeos. Pero, en estos momentos, todos nosotros perseguimos objetivos muy distintos en una gran variedad de lenguajes. *La caída...*, sin embargo, fue un trabajo claramente historicista. Estaba inspirado en la teoría de Pocock de un «lenguaje» o «discurso» como conjunto de convenciones literarias o retóricas dentro de las que uno debe «situar» un texto antes de llevar a cabo cualquier intento por captar su «contenido proposicional», por utilizar la terminología que emplea Skinner. Esto ocurrió, no obstante, hace diez años. A partir de entonces, me he visto implicado, cada vez más, en la posibilidad de comprender «grupos» y «tipos» de textos claramente distintos como contribuciones a «proyectos» comunes. La «Razón de Estado», por ejemplo, podría ser caracterizada como un proyecto de este tipo, o bien la «Ciencia del Hombre» —por recurrir al proyecto en el que actualmente trabajo. El concepto de un lenguaje o discurso tiene un papel crucial que jugar en este esquema, ya que, evidentemente, cualquier proyecto estará compuesto por una variedad de discursos claramente diferenciados. Sin embargo, la noción de un proyecto —que considero muy próxima a la vieja *Geistesgeschichte*— con las restricciones que el estudio de un solo discurso necesariamente impone. Particularmente, soy un gran admirador del libro de Pocock, *The Machiavellian Moment*, pero su defecto está en que resultaba muy difícil para Pocock, desde un punto de vista metodológico, considerar los diferentes proyectos en que —digamos— Maquiavelo y Jefferson estaban comprometidos, precisamente porque estaba tratando de observar ambos como ejemplos del mismo lenguaje en diferentes momentos del tiempo histórico. Si bien, para el caso, y por recurrir a tu ejemplo, es cierto que corremos el riesgo de extraer un nuevo texto del *De Indis* si lo examinamos como «un tratado dirigido a los problemas modernos de la justicia», también corremos un riesgo similar si «únicamente» lo contemplamos como una contribución al discurso de la justicia natural. El estudio de los proyectos también vuelve sobre los autores, no sólo en su condición de titulares de los textos, sino también por su poder de actuación (*agency*). Y creo que en la cultura post-deconstruccionista en la que estamos entrando, la capacidad o poder de actuación —algo oscurecido por el «giro lingüístico»— se irá convirtiendo en el centro de todas nuestras preocupaciones. Ahora que el «derridianismo» está ya moribundo es hora de revivir los objetivos

de la Ilustración. El mismo proyecto de Derrida, tal y como yo lo entiendo, era el de derrotar a Kant, y creo que ahora se puede decir que ha fracasado. Puede que sea hora de relanzar a esos modernos kantianos: Dilthey, y, en particular, a un hombre cuya obra ha tenido una gran influencia en mi trabajo actual, Ernst Cassirer.

* * *

P. De la época de la colonización se han analizado exhaustivamente las corrientes de pensamiento «oficialistas», tanto favorables (e.g. Sepúlveda) como críticas (e.g. Las Casas), así como su influencia en el desarrollo de los acontecimientos. Sin embargo, se han tenido menos en cuenta las corrientes marginales o heterodoxas, en especial el erasmismo, que representaba la entrada en España de las ideas del Renacimiento europeo. Todo a pesar de que la penetración de las ideas de Erasmo fue muy profunda en España, al menos a nivel de individuos particulares. Y con ello me refiero no sólo a las grandes figuras como Vives, o a los criptoerasmistas como Cervantes, sino también a hombres de la Iglesia y de la política, como el arzobispo de Toledo Fonseca que no sólo leía a Erasmo sino que mantenía con él una correspondencia muy personal, lo cual —por otra parte— no le impedía prohibir sus obras. El hecho principal es que, según parece, los hombres de rango que viajaron a América en esa época —encomenderos, obispos, virreyes o militares— llevaban en sus baúles las obras de Erasmo. Si esto es así, entonces ¿por qué una corriente que logró una penetración a nivel personal tan grande resultó, en cambio, de una operatividad tan escasa, por no decir directamente nula, en el desarrollo de la conquista y colonización de América? Es decir: ¿por qué los erasmistas de ideas apenas exteriorizaron en sus realizaciones prácticas tales ideas?, y ¿qué hubiera ocurrido si el proceso americano se hubiera guiado por esta impronta intelectual de corte erasmista? Esto es, por supuesto, una pregunta contrafáctica, pero quizá sea útil tenerla en cuenta.

R. No veo que los erasmistas constituyeran una corriente radicalmente diferente dentro del pensamiento español del siglo XVI. En cierto sentido debemos la noción de «erasmismo español» a la obra de un hombre: Marcel Bataillon. *Erasmo y España* es una obra magistral, pero ha ayudado a crear un objeto que me temo nunca ha existido realmente. Los intelectuales que mencionas fueron ciertamente auto-críticos; sin duda se trataba de humanistas, y por lo tanto compartían al menos algunos de los objetivos de Erasmo. Pero el erasmismo es un concepto demasiado escurridizo como para realizar el trabajo intelectual que Bataillon y sus seguidores le han pedido. Y con respecto a la conquista de América, no veo ninguna razón por la cual Erasmo no habría de coincidir en su totalidad con Sepúlveda. De hecho, no se tomó gran interés por la vida política, ni tampoco por América —únicamente mencionó el descubrimiento en una carta, y en este caso simplemente como parte de un argumento acerca de los errores de los clásicos—; pero en el caso de que lo hubiese hecho, su postura —al igual que la de casi cualquier otro «humanista cristiano»— habría sido la de que dado que los indios americanos estaban claramente fuera de los límites de la *respublica christiana*, no podía decirse que poseyeran ninguna identidad social o política. A Erasmo a menudo se le caracteriza como pacifista, y efectivamente lo fue, al menos en lo que respecta a los cristianos. Pero aquellos que no eran cristianos —los turcos, por ejemplo— podrían ser esclavizados y

degollados con impunidad. Utilizando el mismo argumento, por tanto, también lo podrían ser los indios americanos. Ha habido una buena dosis de confusión con relación al papel del «humanismo» en la disputa sobre la conquista, una confusión que, pienso, proviene en parte de un desconocimiento acerca de lo que fue realmente el humanismo, junto con una confusión entre el término «humanismo» —que por supuesto se deriva de los *studia humanitatis*— y el término «humano» o «humanístico». Dado que los humanistas estaban, en un sentido amplio, interesados por los valores sociales y políticos del mundo clásico, y en particular con los de los filósofos morales romanos, compartían esa visión del mundo de su propia y particular naturaleza. No se les presentaba ninguna dificultad ante un concepto tal como el de esclavitud natural (concepto que horrorizaba a los escolásticos), especialmente en la forma débil con que lo encontramos en Cicerón; y desde luego tampoco tenían una muy firme creencia en los derechos naturales; mucho menos todavía en la ley natural, en tanto que opuesta a la ley positiva. Para ellos todas las sociedades eran artefactos humanos. Como ya he dicho, incluso la «república del mundo» estoica tomaba el término «mundo» en un sentido geográfico muy restringido. Los escolásticos, al contrario, con su noción de una ley natural que abarcaba literalmente a todos los hombres —una ley que definía la humanidad en términos de racionalidad y que entendía la *humanitas* como algo que Dios y no el hombre había creado— verdaderamente sostuvieron que «todas las gentes del mundo eran hombres». Mediante una distorsión de los textos, estudiosos como Silvio Zavala y Lewis Hanke han invertido justamente esta relación. Fíjate, por ejemplo, en lo que ocurre con la *Información en Derecho* de Vasco de Quiroga. Este es efectivamente un texto humanista, posiblemente escrito —como sostiene Zavala— bajo el influjo de la *Utopía* de Moro. ¿Y qué es lo que defiende? Trabajo forzado para una gente que, puesto que no tienen propiedad ni sentido de lo que esto significa, no pueden ser admitidos como miembros de la *oikumene*. Después de todo, este fue un texto escrito en defensa de la esclavitud; y los famosos poblados de Quiroga fueron campos de trabajo, campos en los que los indios, por medio de su trabajo, iban a ser provistos con las nociones tanto sociales como espirituales que todo verdadero «hombre» tenía que poseer.

* * *

P. En algún momento has manifestado que dentro de los límites de la etnología comparada de los siglos XVI y XVII sería impensable el ideario de la antropología moderna como reconocimiento de la singularidad del otro. Supongo que esto quiere decir —como advierte Todorov— que si bien el principio de la «igualdad» de la especie humana, formulado tanto por Vitoria como por Las Casas, supone un cierto avance histórico con respecto al principio de la «superioridad» en el que se basan las teorías tradicionales de la conquista —inspiradas en el derecho romano—, no es menos cierto que la asimilación del otro a través del principio de igualdad es también una forma más de «negación», aunque esta nueva forma de negación se manifieste a través de la reducción de las diferencias dentro de un esquema temporal-evolutivo.

Sin embargo, creo que en la antropología renacentista es posible encontrar una actitud más receptiva con relación al problema de la alteridad. El otro aparece en algunos autores herederos de esta tradición humanista, como ocurre en el caso de Furio Cerioli, como el elemento mediador de nuestra propia autocomprensión, como paso obligado

para lograr una imagen adecuada de nosotros mismos y de nuestra cultura. Por supuesto, sería preciso esperar al relanzamiento de la antropología cultural en el siglo XX para obtener un desarrollo adecuado de este principio. Desde el punto de vista de la actual antropología cultural, el reconocimiento de la singularidad del otro proporciona la posibilidad de dirigir una mirada crítica contra nosotros mismos, sin que —¡claro está!— esto signifique caer en ingenuas glorificaciones de lo ajeno, como ocurría con el mito del buen salvaje. No obstante, te pregunto si no sería posible —aunque, de nuevo, tenga que ser contrafácticamente— pensar en una Ilustración en la que hubiera triunfado esta línea más autocrítica que ya aparece en algunos autores del Renacimiento, entre los que cabría destacar a Montaigne como figura emblemática, y que por otro lado nunca se eclipsó completamente.

R. La «etnología comparativa», cuya genealogía —por utilizar el término de Foucault— intenté trazar en *La catda...*, pertenece, como hemos discutido anteriormente, a un conjunto particular de objetivos, o como desearía ahora argumentar: a un proyecto histórico específico. Este proyecto, creo yo, ofrece una alternativa al escepticismo empleado por Hobbes y Grocio para responder a las teorías de la sociabilidad. Lo que estás sugiriendo, no obstante, me parece que en última instancia no es muy diferente de la tradicional explicación escéptica sobre los orígenes del relativismo. Por supuesto, sería un error pensar en Furio Ceriol como en un escéptico; pero él está, de hecho, mucho más cerca de esta tradición que la mayoría de los intelectuales españoles que trabajaban en la misma España. Su escepticismo «auto-crítico» y pirroniano pertenece, en cierto modo, a la misma agenda filosófica. Tu pregunta, sin embargo, también plantea el problema que todo historiador intelectual tiene que afrontar: se trata de la distancia insalvable entre lo que los filósofos de la ciencia llaman las explicaciones «internalistas» y «externalistas». ¿«Llevó» el descubrimiento de América la apertura hacia el Pacífico y el incremento del comercio con la India al aumento de la auto-duda cultural, tal y como supusieron los teóricos de la Ilustración? ¿O bien fueron operando estos acontecimientos mundiales sobre las tradiciones intelectuales, los lenguajes y los discursos hasta que asumieron por propia iniciativa las radicales transformaciones internas? La respuesta debe ser «sí» en ambos casos. Tales procesos son inevitablemente simbióticos. Pero también ocurre que los acontecimientos del mundo que afectan más poderosamente a la propia experiencia son obviamente los más directos. Tomemos el caso de Montaigne. Su escepticismo fue derivado, en buena parte, de su experiencia de las Guerras de Religión en Francia. Él utiliza un famoso ejemplo americano —el canibalismo— para construir un argumento complejo sobre el peso normativo que elegimos dar a ciertos tipos de conducta. Pero carece completamente de importancia «para él» que sus canibales sean «americanos». Podrían haber sido fácilmente africanos o polinesios. El «otro» en este texto es, de hecho, el salvaje francés, hugonote o católico, que prefiere despellejar vivos a los enemigos en lugar de comerlos muertos, como hacían los tupinamba. Esto es, América proporciona ejemplos sobre los cuales Montaigne puede basar su ataque relativista y escéptico al estoicismo. Pero pronto adquiere importancia, si no para él sí para otros, el que sus ejemplos hayan sido «precisamente éstos» y no otros. A causa de Montaigne, Lery y otros, los brasileños fueron pronto se convirtieron en parte central del repertorio europeo de conducta cultural «anti-natural». Por tanto, es el texto antes que la experiencia inmediata lo que crea para la mayoría de nosotros «al otro». No pretendo

sugerir con esto que sin las Guerras de Religión nadie en Francia habría tenido en cuenta o se habría preocupado por las peculiaridades culturales de los amerindios. Pero ocurre, ciertamente, que sin la presencia de un discurso escéptico esas peculiaridades jamás habrían adquirido su enorme importancia. Lo mismo podía ser dicho con relación a la mayor parte de la batalla española sobre la legitimidad de la conquista. Sin los problemas planteados por la Reforma y lo que se ha venido en llamar la «Teoría Calvinista de la Revolución», parece bastante apropiado pensar que la pregunta por la legitimidad jamás se habría planteado ni con el vigor ni con la forma en que lo fue.

* * *

P. En cualquier proceso colonizador hay una distancia entre las ideas y los hechos, entre el discurso teórico que la legitima y las prácticas concretas. Esta distancia puede servir como parámetro para medir el grado de ideologización que subyace a todo el proceso. En el caso español, como hemos visto, la cuestión se complica aún más porque no hubo unanimidad en el discurso justificador. Pero comparando éste con otros ejemplos colonizadores —especialmente con los casos posteriores—, ¿cuál sería tu opinión con respecto al grado de ideologización? ¿Sería mayor o menor? Es decir: ¿debería España compartir su leyenda negra, al igual que su leyenda blanca, con todos los demás procesos de colonización?, y en cualquier caso, ¿qué juicio comparativo te merece el proceso colonizador-conquistador de España en América?

R. Sí. Como acabo de decir, creo que este «discurso justificador» tiene que ser contemplado en el contexto de un debate más amplio, y para la mayoría de los españoles más serio, acerca de los orígenes del poder político. España no fue el único poder católico comprometido en la defensa de la jurisprudencia natural tomista contra el agustinismo político; pero sí fue el colaborador intelectual más potente en el debate. Ahora bien, en cualquier intento por comparar la experiencia de los españoles con otras experiencias colonizadoras europeas, hay dos importantes hechos externos a considerar. En primer lugar España fue la primera potencia europea en realizar asentamiento y colonizar amplias zonas de territorio sin habitar. En segundo lugar, esto se produjo cuando España estaba gobernada por un rey que era también el Sacro Emperador Romano. Esto significaba dos cosas: que las posesiones americanas tenían que ser integradas ideológicamente como parte del «Imperio» (lo que explica por qué la Escuela de Salamanca invirtió tanto tiempo discutiendo la cuestión de si el Emperador era *dominus totius orbis*, incluso después de que el Imperio pasara a manos de Fernando); y que su «conquista» transoceánica, puesto que «fueron» conquistas, y no la mera expropiación de un territorio en gran parte deshabitado, habrían de ser conquistas legítimas. Ninguna otra potencia europea en América se enfrentó a este problema. Ni los británicos ni los portugueses ni los franceses se vieron implicados en la defensa de la paz mundial, como tampoco en la defensa de la integridad moral de la Iglesia. Ni tampoco ninguna de estas potencias se encontró con grandes comunidades organizadas que, por muy «bárbaras» que pudieran parecer, fueran claramente estados «civiles» con derechos de propiedad cuyos miembros no podrían ser excluidos fácilmente de la «república del mundo». Más aún, los españoles llegaron a América con objetivos bastante diferentes a los del resto

de los europeos. Los ingleses fueron a construir una nueva sociedad puritana, la «Ciudad sobre la Colina» que estaría completamente aislada en un territorio que asumían como deshabitado, en el sentido de que sus habitantes reales, al no ser cristianos, no eran miembros potenciales de los calvinistas «elegidos», y, por tanto, tampoco contaban como hombres. Los británicos nunca hicieron uso de la doctrina de la esclavitud natural, ya que como industriales protestantes no tuvieron una necesidad inmediata de esclavos, al menos en los primeros años. Pero sus ideas acerca de la humanidad de los indios no eran muy diferentes a las de Sepúlveda. Sin la ayuda de los indios y de sus cultivos, los primeros colonos hubieran muerto de hambre. No obstante, una vez aprendieron a arreglárselas por su cuenta, se limitaron a arrojar fuera a los indios, y cuando no se marchaban, los aniquilaban siempre que les era posible. Como calvinistas, no obstante, no tenían ninguna necesidad de justificar estas acciones en términos de una ley natural. Los franceses vivieron muy próximos a los hurones y a los iroqueses hasta finales del siglo XVIII, e, incluso entonces, raramente sus colonos entraron en conflicto con los indios. La colonia portuguesa en América fue primero un puerto comercial y luego una plantación. Primero usaron mano de obra indígena, y cuando se vio que esto era inadecuado importaron esclavos africanos. Los misioneros portugueses, en particular Manoel da Nobrega, también se hicieron algunas de las preguntas que fueron planteadas por los españoles, pero los tupinamba no eran incas y el problema de sus derechos y estatus humano desapareció del mapa tan aprisa como ellos mismos. Por el contrario, los españoles llegaron con la intención de trasplantar secciones completas de la sociedad castellana al Nuevo Mundo, construir no una colonia sino una «Nueva España», una Nueva España que acabaría siendo finalmente una cultura a la vez mestiza y criolla. La leyenda negra fue un producto de fabricación protestante dirigida en su mayor parte contra la armada española en Flandes, y habría que dejarla en donde corresponde: como un capítulo de la historia de la lucha española en Holanda. España no tiene más motivos para sentirse avergonzada de sus aventuras colonizadoras que los británicos, los franceses o los portugueses —aún cuando no fuera un absurdo manifiesto el sentirse avergonzados de acontecimientos cometidos por actores que pertenecieron a un mundo cultural e intelectual completamente distinto al nuestro. Por supuesto, el triunfalismo que ha caracterizado algunas de las respuestas al Quinto Centenario en algunos lugares de España está igualmente fuera de lugar, y cuando menos carece de tacto. Pero la reacción más dañina al 1492 ha sido un sentimentalismo burdo y frecuentemente oportunista por el modo tribal de vida. Parece que quiere presentarse la idea de que, si no hubiera sido por Colón, las américas todavía serían una especie de paraíso natural poblado por hordas de *bons sauvages* para el beneficio de la mirada curiosa de los europeos. Sin embargo, debería estar suficientemente claro para cualquier realista que una sociedad tribal no puede esperar sobrevivir mucho tiempo si no es como curiosidad para los antropólogos y turistas. Y por mucha autocrítica retrospectiva que se haga por parte de los Verdes y otros grupos, no se va a resolver el problema de cómo integrar a las pocas tribus que todavía existen dentro de una economía global de la forma menos dolorosa posible. Evidentemente, el actual torrente de ataques moralizadores contra Colón por parte de los descendientes norteamericanos de esos «pioneros» que arrojaron a los indios de las llanuras fuera de «sus» tierras, no va a ayudar demasiado.

* * *

P. Quizá hemos hablado excesivamente en torno al conjunto de problemas que suscita tu primer libro —un libro que como ya hemos dicho cumple ahora diez años—, y no quisiera dejar pasar esta oportunidad sin que nos explicaras cuál ha sido tu evolución intelectual desde entonces. Después de *La caída del hombre natural* vino *El imperialismo español y la imaginación política* y, en este momento, tienes un nuevo libro a punto de aparecer en el mercado editorial. Me gustaría aprovechar esta última pregunta no sólo para que definieras tu trayectoria en los últimos diez años, sino también para que nos anticiparas algo de lo que pronto podremos leer.

R. Eres muy amable. En estos momentos tengo un libro en prensa cuyo título en inglés es *European Encounters with the New World from Renaissance to Romanticism* [*Encuentros Europeos con el Nuevo Mundo: del Renacimiento al Romanticismo*]. Trata de una serie de «momentos» claves en la historia de las respuestas intelectuales al «encuentro» europeo con América y sus habitantes. No todos estos momentos son españoles —en el libro hay un extenso capítulo sobre Alexander von Humboldt y otro sobre Diderot y Herder—, pero la mayoría son sobre el imperio español en América. El motivo que unifica estos momentos es el de la conmensurabilidad cultural: ¿cómo es posible que podamos esperar dar sentido a las creencias de los otros? (para expresarlo en uno de los lenguajes de la moderna filosofía moral). En conjunto, he llegado a la conclusión de que no podemos esperar tal cosa. Como verás, desde *La caída...* he cambiado mi dirección, puesto que el héroe de aquel libro fue Acosta, un hombre que mantenía firmemente la posibilidad de comprender las creencias de los otros y de incorporarlas a un sistema universal de creencias. Por el contrario, el héroe de este libro es Diderot, quien estaba convencido de que, en última instancia, todo cuanto podemos hacer es conceder al «otro» una buena dosis de caridad interpretativa. También supo ver que hacer esto sin perder al mismo tiempo nuestros valores culturales estaba destinado a ser una aventura peligrosa e incierta.

El próximo año estaré impartiendo una serie de conferencias en Oxford —*The Carlyle Lectures*— que se publicarán en 1994. Aquí trataré de examinar el cambio de ideologías imperialistas utilizadas por todas las potencias europeas en América, y, de modo particular, cómo estas ideologías se inspiran en una visión específica de la historia y el derecho romanos. Quiero mostrar cómo, a principios del siglo XVIII, el discurso del imperio basado en los derechos fue sustituido por otro más preocupado por la conducta moral. Por encima de todo esto se encuentra un proyecto mayor en el que he estado trabajando durante algunos años y que arranca justo donde terminaba el último capítulo de *La caída...*: se trata de una historia del carácter ilustrado de las «Ciencias del hombre». Esto será, precisamente, la historia de un «proyecto» del tipo que antes he mencionado. Espero estar en condiciones de mostrar cómo los distintos objetivos —morales, antropológicos, políticos y estéticos— que constituyeron las «ciencias humanas», en el período que va a grandes trazos de Shaftesbury a Kant, forman un único proyecto cuyo propósito fue proporcionar una alternativa secularizada al derecho natural. Confo en completar esto en cinco años. Pero se está convirtiendo en un libro muy grande. Será mi contribución a lo que percibo como un intento cada vez más atractivo por recuperar los valores humanos —y humanísticos— de la Ilustración, de redescubrir la «civilización» para el siglo XXI.