FF 50 202

Hola, buenas noches. Comenzamos ahora Revista de Filosofía, veinticinco minutos dedicados como siempre al mundo de la filosofía, veinticinco minutos que coordinan Antonio Santes Mases y Francisco Martínez. Nuestro programa de hoy tiene como invitado especial, no como único invitado por supuesto, Anthony Padgen, que es profesor de historia moderna en Cambridge y autor de La caída del hombre natural, el indio americano, imperialismo español y la imaginación política, por citar algunos de sus títulos.

Está a punto de sacar otro libro el profesor Padgen del que también vamos a hablar en este programa. Junto con Anthony Padgen tenemos también a Joaquín Rodríguez Feo, que es profesor del Departamento de Historia de la Ética de la UNED y a José María Hernández Losada, que es becario del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política también de la UNED y ha realizado estudios en Cambridge. Entre las numerosas cuestiones que va a tratar hoy nuestro programa vamos a intentar comentar las implicaciones de la antropología histórica y la historia de las ideas dentro de la filosofía política.

De momento os dejamos ya con Antonio Santes Mases que se va a encargar de las presentaciones. Buenas noches. Buenas noches.

Esta revista de filosofía tiene hoy el gusto y la satisfacción de poder recibir a un invitado especial, al profesor Anthony Padgen, que es conocido por algunos de nuestros alumnos de doctorado por haber sido trabajado sus textos y leído sus libros en los cursos doctorados dirigidos por los profesores Fernando Quesada y Joaquín Rodríguez Feo. Tenemos que excusar la presencia de Fernando Quesada, que no puede estar esta noche con nosotros, pero sí está con nosotros Joaquín Rodríguez Feo y está también con nosotros una joven promesa de la filosofía española, de la filosofía gallega, que es José María Hernández Losada, que es el que va a conducir y el que va a dirigir este programa y al que ya damos la palabra para que introduzca nuestro invitado. Muchas gracias por tu presentación, Antoñito.

Me gustaría, para empezar, hacer un pequeño perfil biográfico de nuestro invitado. Anthony Padgen es profesor de historia moderna en la Universidad de Cambridge y es autor del libro La caída del hombre natural, el indioamericano y los orígenes de la etnología comparativa. Este libro, que se fue publicado originalmente por Cambridge University Press en 1982, ha sido traducido por Alianza Editorial en 1988, así como de otro libro, que también es conocido entre nosotros, El imperialismo español y la imaginación política, libro que acaba de ser recientemente traducido por la editorial Planeta.

Ha publicado también algunos libros en calidad de editor y coautor, entre los que cabría destacar Los lenguajes de la teoría política en la primera modernidad e Identidad colonial en el mundo atlántico. Estos dos textos, lamentablemente, todavía no están disponibles en lengua castellana, pero en este momento el profesor Padgen también ha entregado ya a la prensa un nuevo libro que lleva por título Encuentros europeos con el nuevo mundo del renacimiento al

romanticismo y esperamos que este libro también podamos disponer de él en breve en lengua castellana. Entre otras características, nuestro invitado de esta noche ha realizado en numerosas estancias de investigación en universidades de Italia y de España.

También ha permanecido como profesor visitante en el Instituto de Estudios Europeos de la Universidad de Florencia y en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton, donde colaboró con John Elliott, uno de los más ilustres historiadores del período español. Para empezar esta entrevista me gustaría enmarcar el objeto de la misma, para que tengamos este objeto, este marco de referencia al cual se remitirán las preguntas que le vamos a dirigir al Dr. Padgen. Nos interesaría en primer lugar discutir las implicaciones que en un nivel general tiene la antropología histórica y la historia de las ideas dentro del marco de la filosofía política.

A un nivel más concreto nos interesaría examinar las lecciones que podemos extraer de sus trabajos sobre el surgimiento de la etnología comparada, por lo que nuestro debate se centrará preferentemente en torno a su primer libro, La caída del hombre natural. A este respecto nos interesa, de forma especial, replantearnos la relación entre antropología y política, poniendo especial énfasis sobre el problema del reconocimiento del otro y, en definitiva, sobre el problema de la alteridad como una categoría a incluir dentro de la reflexión filosófica política. Para empezar, me gustaría hacerte una pregunta.

En tu libro La caída del hombre natural tratas de evaluar la respuesta intelectual de los europeos ante el descubrimiento de América. Para ello te propones examinar los intentos por proporcionar una teoría de la autoridad política, del dominium en el lenguaje de la época, que legitimara la intervención de los españoles en América, pero que fuera capaz de evitar, a la vez, tanto los peligros de las legitimaciones césaropapistas de soberanía universal, como las teorías protestantes, luteranas y calvinistas, de la Revolución. Tal y como abordas tu objeto de estudio, se trataría, por tanto, en primer término de examinar un trabajo de legitimación, en la usual acepción biberiana del término.

Pero lo novedoso de este peculiar trabajo, tal y como tú subrayas, es que acabaría por proporcionar una nueva teoría legitimadora. Esto es, una teoría evolutiva de la historia y la civilización humana. Esta nueva visión de la historia, como progreso, tendría éxito en el marco de la ilustración europea.

En primer lugar, se trataría de evaluar aquí la modernidad de los teóricos que analizas. En especial, de Francisco de Victoria y de la Escuela de Salamanca, en la medida en que se oponen a las legitimaciones tradicionales de la conquista, inspiradas en el Derecho Romano. ¿Piensas, te pregunto, como algunos historiadores franceses, por ejemplo, que se han ocupado también de este periodo, que con Victoria aparece un nuevo modelo filosófico político, basado en el concepto de ciudadano, frente a la idea tradicional del cristiano, como único sujeto político, o por el contrario, te reafirmarías en tu idea de que la modernidad de este nuevo enfoque hay que buscarla y limitarla a la aparición de una historia evolutiva general de la humanidad? No y

no.

En el sentido que yo creo que hay, evidentemente, muchas historias, muchas maneras, formas de ver a la modernidad y muchas narrativas que pudimos construir con el fin de entender nuestra visión contemporánea. Lo que yo había elegido en este libro era uno que, evidentemente, tenía importancia para un otro proyecto, que era entender por qué un grupo de personas, un grupo de intelectuales del siglo XVI, del siglo XVII, y últimamente del siglo XVIII, se habían interesado en este problema del otro, de las personas no europeas, las personas precisamente que no eran ciudadanos ni cristianos. Y el no a la primera pregunta, si lo he entendido bien, es un no al concepto que Victoria o algunas otras miembros de la escuela de Salamanca, como puede ser Soto, por ejemplo, o Suárez, son en algún sentido precursores de un concepto de las quíbitas, que nosotros ahora creo que nos hemos identificado más con una tradición protestante, que se identifica más con las obras de de Grozio, por ejemplo, con Pufendorf y con Hobbes.

Yo no creo que en Victoria existe un concepto de ciudadano. Es verdad que él amplifica el territorio del humano, dijimos. Pero él podía haber hecho muy, esto lo ha hecho muy bien, dentro del tradicional concepto del cristiano, de lo cristiano.

El concepto de una comunidad de hombres, que todos son hombres, porque son dependientes de una ley natural, y que todos tienen la capacidad últimamente de convertirse, de ser cristianos. El concepto de ciudadano es sobre todo un concepto romano, es un concepto ciceroneano, es un concepto últimamente que será un concepto republicano. Y aunque es verdad que Victoria habla, usa alguna frasiología que es similar a aquel que usa Cicerón en el Deo Ficis, no creo que para él el concepto de ciudadano, de quíbitas, en ese sentido, habría tenido mucho sentido.

Lo que él decía era, como todos los tomistas, los neotomistas, los miembros de la cosa, dicho, segunda escolástica, era simplemente que todos los hombres dependen de, o son, la humanidad se define por una ley, esta es la ley natural, y no por la gracia de Dios. Pero esto no es una cosa que se puede legar fácilmente con una modernidad específicamente ciceroneana y después, como digo, groziana. Me gustaría hacerte una pregunta ahora sobre el tema de fondo de tu planteamiento, que creo identificar como el paso desde una concepción universalista de la naturaleza humana, considerada como inmutable en el tiempo y en el espacio, hasta un mayor relativismo histórico y antropológico.

Tu examen tiene la virtud de mostrar cómo este paso se realiza dentro de la propia tradición aristotélico-tomista, sin necesidad de recurrir a la conocida tradición del relativismo escéptico del siglo XVI. En el caso de la segunda escolástica, que es la que tú examinas magistralmente en tu libro, nos encontramos con un intento por reformular la teoría psicológica de Aristóteles, dando paso a una antropología basada en la observación empírica. Desde este punto de vista, quizás se pueda apreciar mucho mejor cómo tanto el relativismo como el universalismo son dos exigencias intrínsecas al propio proyecto ilustrado.

¿Cuál sería tu balance de la ilustración a este respecto? Ahora, esta pregunta se me hace muy difícil. Evidentemente, ni Vitoria ni la segunda escolástica se puede considerar dentro de la misma historia tradicional del pre-aluminismo y, como tú has dicho, evidentemente hay una historia muy conocida que dice que es la ilustración, es una respuesta a la amenaza, en cierto sentido, del puro escépticismo relacionado especialmente con el hombre de Carneades. Y yo estoy en parte de acuerdo con esto, o sea, yo también estoy de acuerdo con esta historia, esta narrativa, pero lo que yo quería hacer en este libro es mostrar que también dentro de una tradición muy diversa, completamente diferente, que es la segunda escolástica, y usando los mismos métodos de comentario, que es los métodos científicos, que son los comentarios sobre base de una serie de textos, se puede llegar también a una forma de relativismo.

Y lo importante aquí es quizás pensar que tanto los escépticos, como Montaigne, Charon, Sartre en el siglo XVI, tanto ellos como los españoles se enfrentaban con no el mismo problema actual, pero sí un problema que era muy parecido. Es el problema de cómo encontrar, o sea, cómo encontrar la base para explicar las diversidades, las diversas tradiciones intelectuales que se crean en aquel entonces en Europa. Es decir, cómo enfrentar el problema del choque entre, de una parte, el catolicismo y el protestantismo, hablando aquí de Montaigne y Charon, y la otra parte, el choque que tenían que enfrentar esta gente de la segunda escolástica, entre un proyecto colonizadora española y el concepto que ellos tenían de la igualdad de los hombres y de las universitats christianorum.

Pero quizás, Joaquín Rodríguez Ceo, que nos acompaña en esta sesión, tenga alguna pregunta también que dirigirle al profesor Alfred Padín. Sí, profesor Padín, yo pienso que en cualquier caso de colonización se da una distancia entre las ideas que lo justifica o lo legitima, por una parte, y los propios hechos por otra. En el caso español, de la conquista y colonización de América, esta cuestión se complica aún más, porque aquí, en la metrópoli, nunca hubo unanimidad en el discurso justificador o legitimador.

Estaba, por una parte, la postura más oficialista, que apoyaba, sin reservas, el hecho de la colonización, e incluso tal como se hacía, y por otra parte, los movimientos críticos que conocemos. Entonces, esta distancia entre el discurso legitimador y los hechos, por otra parte, puede ser, pienso yo, el parámetro para medir el grado de ideología que subyace a esos procesos, a ese o a cualquier otro. Comparando el caso español con otras colonizaciones, sobre todo colonizaciones posteriores, su grado de ideologización sería mayor o menor, según el profesor Padín.

Es decir, ¿debería España compartir su leyenda negra, lo mismo que su leyenda blanca, con todos los demás procesos de colonización? Y, en cualquier caso, ¿qué juicio comparativo le merece al profesor Padín el proceso conquistador-colonizador de España en América, en el siglo XVII? Sí, bueno, esto es un... Tienen que tomar en cuenta una cosa, que yo creo que una de las razones, y es difícil identificar todas, evidentemente, una de las razones por qué los españoles tenían esta tremenda ideología, necesidad de esta tremenda ideología legitimadora, depende de dos cosas. La primera es que los españoles simplemente eran católicos. Tenían la

obligación, y una obligación ya del principio, a exportar una religión, a convertir a estos infideles.

Ahora, puede ser muy bien que estos no lo consiguían, que había otras razones y otros motivos, sin duda, pero hasta cierto punto nunca olvidó completamente esta obligación. Y la segunda, que es más compleja, es que es la única potencia europea colonizadora de encontrar y conquistar grandes pueblos, más o menos técnicamente, más o menos sofisticados, capaces de resistir, y intentar convertir a estas personas en una clase más o menos obrera. O sea, que crear una nueva sociedad basada sobre el labor, pero labor libre, técnicamente al menos, no esclavo, que es la diferencia entre ellos, por ejemplo, y los portugueses en Brasil, y también los ingleses, por ejemplo, en el Caribe.

Es un labor libre, o sea, crear una especie de nuevo ciudadismo, casi, en América. Y esto necesitó una estructura ideológica muy complicada. Porque si tú ves, tú te examinas, por ejemplo, los portugueses en África se encontraban casi inmediatamente que no podían conquistar fácilmente a los africanos.

Entonces se trataban con ellos. Los ingleses en América del Norte se encontraban en los primeros años que no podían vivir sin los indios, pero el momento que ellos aprendían y tenían las fuerzas necesarias para crear una sociedad agrícola en las colonias del norte, comenzaron poco a poco a destruir los indios, o echarlos fuera de sus colonias. Los franceses, es un caso especial, porque ellos tenían unas relaciones muy íntimas, muy estrechas con la población indígena, pero esto no era un proceso plenamente colonizador, no al menos hasta el siglo XVIII.

Los ingleses en India, por ejemplo, nunca empezaron con el concepto de una relación entre ellos y los príncipes indianos, y es solo la conquista, o sea, la creación del imperio británico en la India es una cosa muy tardía. Y ellos siguieron hasta 1945, siguieron con el concepto ideológico que esta era una relación entre dos pueblos. No era así, el pueblo ingles es el pueblo dominador, y el pueblo indiano es el pueblo dominado, pero que era una relación entre, o sea, el modelo siempre es el modelo del imperio romano.

O sea, que estos son pueblos independientes debajo de, bajo una corona imperador. Y esto es más o menos, tengo que admitir, más o menos el plan que tenía la posición en España. Para las casas, por ejemplo, él nunca había dicho que los españoles tenían que quitar a las indias, dejarlos libres o algo así.

Él quería crear un imperio español en las indias parecido al imperio español en Europa. Que los indios, los jefes indianos, los caciques como él los llamó, ellos tendrían el mismo estatus legal y según él tenían los mismos derechos políticos que el duque de Milán o el rey de Nápoles. O sea, técnicamente, legalmente, desde el punto de vista español era así.

O sea, las relaciones entre los pueblos técnicamente eran parte de una comunidad entera de pequeños países, pequeños reinos bajo la soberanía del reino central que era España. Entonces, la situación en España es muy, es único en este sentido, creo yo, ¿no? Y es único

también en que la tradición intelectual que se encontraba, aquella tradición de Vitoria, la Segunda Segalástica, era una tradición que en aquel momento también se enfrentaba a otros problemas muy graves políticos. Porque se puede muy bien ver, por ejemplo, que todo el debate sobre los indios se debe ver en el contexto, se debe entender en el contexto de un debate sobre la identidad del poder político en Europa.

Que formaba un parte importantísima del debate entre el catolicismo y el protestantismo. Porque se tiene que leer, como yo he intentado hacer en este libro, el De Indis de Vitoria en el contexto de las otras relaciones que él hacía sobre el poder civil, la identidad del poder civil. Y esta es una identidad del poder basada sobre el concepto de la ley natural y no basada sobre el concepto de la gracia de Dios.

Y yo creo que estas dos tradiciones políticas, la tradición calvinista luterana y la tradición escolástica, se encuentran, ¿no? Son guerras, ideológicamente son guerras basadas sobre estos dos encuentros de estos dos tipos de ideologías. Y lo que es importante es que la colonización americana ocurre en este momento y forma parte de este discurso político. Y no se puede examinarlo independiente de eso.

Muchos han examinado como si fuese una cosa completamente diferente, aparte de eso. Pero para Vitoria es una cosa muy importante establecer estos derechos con respecto a la América, porque si no se puede establecer estos derechos con respecto a América, no se puede establecer estos derechos con respecto a Italia, Francia, etc. Y como dice Soto perfectamente, si nosotros podemos ir a América y sacar oro de la América y hacer esclavos de gente, no hay ninguna razón porque el rey de Francia no puede hacer la misma cosa en España.

Bueno, agradecemos profundamente al profesor Antoni Paggen y a José María Hernández Lozada y a Joaquín Rodríguez Feo su presencia en esta revista de filosofía. Pero como han quedado tantos temas pendientes, les invitamos a todos a un próximo programa. Nada más y muchas gracias.

Subtítulos realizados por la comunidad de Amara.org El próximo miércoles volveremos a la misma hora y con los mismos invitados y os esperamos. Ahora, como siempre, os dejamos ya con Isabel Baeza y el curso de acceso.