FF 50 203

Hola, buenas noches, Revista de Filosofía os acompaña desde ahora y durante los próximos veinticinco minutos para tratar en esta ocasión sobre la génesis de la modernidad. Nos acompaña como la pasada semana Anthony Budgen, profesor de historia moderna en Cambridge y autor de La caída del hombre natural, el indioamericano, orígenes de la etnología comparativa y el imperialismo español y la imaginación política, todos estos entre sus títulos más importantes. Está a punto de aparecer también de Budgen encuentros europeos con el nuevo mundo del renacimiento al romanticismo.

Con Anthony Budgen van a hablar Joaquín Rodríguez Feo, profesor de historia de la ética en la UNED y José María Hernández Losada, becario del departamento de filosofía y filosofía moral y política también de la UNED y que ha realizado estudios en Cambridge. José María Hernández se va a ocupar hoy de conducir el programa, aunque como siempre vamos a ceder la palabra en primer lugar a nuestro coordinador Antonio Sánchez Mases. Buenas noches, Antonio.

Buenas noches, tenemos hoy la satisfacción de tener también otra vez con nosotros al profesor Anthony Budgen para hablar de uno de los temas que quedó pendiente en el programa anterior, un tema realmente apasionante y que interesará extraordinariamente a nuestros alumnos de la sección de filosofía de la UNED y especialmente a los alumnos de doctorado que han seguido estos cursos sobre el descubrimiento de América que, como saben, vinculamos a un proyecto más amplio sobre la génesis de la modernidad y es sobre la génesis de la modernidad sobre la que estuvimos hablando en el último programa, donde quedaba al final ese debate entre luteranos calvinistas y las segundas colásticas, esas garras de religión, esa legitimación del poder y esa necesidad de estudiar los procesos de descubrimiento y de colonización para intentar también entender cuál era el debate que se daba en Europa. Nos acompañan hoy también el profesor Joaquín Rodríguez Feo, que como ya dijimos ha desarrollado con el profesor Fernando Quesada un curso de doctorado sobre este tema en la UNED y el profesor José María Hernández Lozada, que de promesa de la filosofía se ha convertido ya en realidad plena de una semana a otra. Damos la palabra al profesor Rodríguez Feo.

Profesor Pache, buenas tardes o buenas noches. Efectivamente quedó pendiente en el programa anterior la cuestión de la colonización o de la ocupación de América por parte de España que tienen muchas implicaciones de carácter teórico y filosófico. De esta época, de la época de la colonización de América, se han analizado exhaustivamente, en una bibliografía inmensa, las corrientes de pensamiento que yo podría llamar oficialistas, es decir, tanto favorables, por ejemplo Sepúlveda, como críticas, por ejemplo Las Casas.

Y se ha estudiado también su influencia en el desarrollo de los acontecimientos. Pienso que se han tenido menos en cuenta las corrientes que podríamos llamar marginales o heterodoxas, en especial el Erasmismo, que representaba la entrada en España de las ideas del Renacimiento Europeo. A pesar de que la penetración de estas ideas de Erasmo fue muy profunda en España,

sobre todo a nivel de individuos, personalmente, y no sólo en los grandes erasmistas como Vives o en los cripto-erasmistas como Cervantes, sino hombres de iglesia o hombres de la política, como el arzobispo de Toledo Fonseca, que no sólo leía Erasmo, sino que se escribía, o sea, tenía una correspondencia muy personal y muy interesante con él, lo cual por otra parte, en fin, no le impedía prohibir sus obras.

De hecho, los principales hombres que viajaron a América en esa época, es decir, encomenderos, obispos, virreyes o militares, según parece, llevaban en sus baúles las obras de Erasmo. Si esto es así, mi pregunta podría ser la siguiente. ¿Por qué una corriente como el Erasmismo logró una penetración personal tan grande en España, los personajes de la España de ese momento, y una operatividad en el desarrollo de la conquista y de la colonización tan escasa? Apenas influyó, pienso yo.

Es decir, ¿por qué los erasmistas de ideas apenas exteriorizaron en sus realizaciones tales ideas? Y otra pregunta, otra cara de esta pregunta sería, ¿qué hubiera sucedido si el proceso americano se hubiera guiado por estas ideas? Es decir, por las ideas más renacentistas, más europeas, en lugar de la neoscolástica de la Escuela de Salamanca. Si es una pregunta contrafáctica, pero creo que puede ser útil plantearla. Muy útil, sí.

Hay una respuesta muy fácil, y esto es que Erasmo no tenía una teoría política, no tenía una filosofía política. O sea que él habla de la política, pero realmente no existe una cosa fundamental ahí. Que la raíz mismo es, sobre todo, una cosa, como usted sabe muy bien, mucho mejor que yo, basada sobre el concepto de la relación entre el hombre y Dios, y sobre todo con los problemas sumamente humanísticos de la producción de textos, que también es una cosa muy importante, muy central este problema de la relación entre hombre y Dios, dado que la relación entre hombre y Dios es un texto.

Bueno, el cristianismo al menos es un texto. Pero es más complicado porque, como lo que usted ha dicho en las últimas dos frases, ha cambiado un poco el foque de la pregunta, creo yo. Que una cosa es el Erasmo, el otro son los corrientes renacentales en general, o sea que el humanismo, ¿no? Y yo creo que aquí tengo que enfrentar un problema.

Es que los humanistas, tanto en Italia como en España, se interesaban en América como un fenómeno. Hay una carta, que yo sé, la única referencia que tenía Erasmo a América es una carta que escribió en 1519, cuando dice que el descubrimiento de América había demostrado, como había demostrado que los antiguos no tenían razón en ciertas cosas, quizás podía sugerir que los antiguos no tenían razones en otras. Pero la mayoría, la mayoría de los humanistas, ni la América, ni sobre todo los americanos, o sea los indígenas americanos, tenían muchísimo interés.

Gucciardini, por ejemplo, dice la misma cosa más o menos de América, que habían demostrado ciertas cosas que nosotros no habíamos pensado, que había creadamente un nuevo continente, y tenemos que re-describir el mundo, re-describir la geografía. Hay un problema también, que yo creo que la palabra humanista en el sentido exacto, o sea que el sentido que

tiene el 15 y el sentido moderno, se ha confundido mucho. En las obras, por ejemplo, de uno como Silvio Zavala, que ha hablado mucho del humanismo en América, el humanismo en Europa, se confunde hasta el punto que el humanista viene como especie de héroe de la modernidad, y viene a ser el bueno, y contrastado con el persona como Victoria, que son los malos, porque esos son scholásticos.

En cierto punto, lo que ha pasado es que ellos han escuchado demasiado la retórica de los humanistas, que también han planteado el problema de estas formas. Nosotros somos los buenos, nosotros somos los que hablan claramente, decimos la verdad, porque no usamos la retórica, y estos son los malvados, porque continúan a usar un lenguaje bárbaro, que obfuscan las cosas, que no ponen las cosas en clara. Y entonces, lo que ha pasado, es que de este paso es muy fácil pensar que si hubiera, si España, por ejemplo, hubiera sido una cultura plenamente humanista, como la Italia, por ejemplo, como alguna parte de Italia, si el egoísmo había triunfado después de la muerte de Carlos I, en vez de haber sido suprimido, censurado, que todas las cosas habían sido diferentes.

Yo creo que, en realidad, es casi lo revés, que para los humanistas, sobre todo, lo importante del concepto del poder, el concepto de la filosofía política, era basada, sobre todo, sobre fuentes romanas, y esto decía que eran basadas en el concepto de la propiedad, pero ellos, las tribus indígenas, no existían como personas, precisamente porque no tenían propiedades, que no tenían civilizaciones, no tenían casas, no tenían enlaces civiles, no tenían sociedades, ¿no? Y esto es lo que dice Zupuve. Zupuve es un humanista. Él dice exactamente lo que hubiera dicho, creo yo, cualquier humanista español, solo que él es casi el único que existe en este periodo que hace estas cosas.

Y los italianos habían dicho lo mismo, los italianos que habían interesado en estas cosas. O sea, que yo creo que es, como yo voy a decir, que la tradición moderna, en este sentido, viene a ser, paradójicamente, no los humanistas, sino los colásticos. Son ellos que llevan adelante la posibilidad de crear un militarismo, una historia comparativa, y no, precisamente, no los humanistas, porque ellos, el otro, no existe, no tiene importancia.

Sí, y sin embargo, a la vista de lo que acaba de contestar, por ejemplo, el concepto de libertad, visto desde el lado escolástico, es decir, que prácticamente era únicamente salvar el problema de la predestinación, la libertad humana frente, estaba tratado de una manera completamente distinta como la trataba Erasmo, por ejemplo, que era ya, es decir, introducía elementos psicológicos, elementos sociales, etcétera, pero dejando al margen, es decir, el sustrato, la base teológica sobre la que se sentaban las disputas y las discusiones de Salamanca. En ese sentido, decía yo, que el renacimiento europeo, vía Erasmo, aportaba unos elementos que eran, francamente, nuevos, o, por lo menos, bastante desconocidos en las discusiones oficiales, que yo llamo oficialistas. Sí, no, usted tiene perfecta razón, el concepto irasmiano, si existía, de la libertad, es un concepto puramente clásico, y también es la misma que tenían, tiene también Sepúlveda, pero es una libertad que está limitada a los miembros de la quíbita, si los miembros de la quíbita no son los indianos de América.

Esto es lo que es diferente, creo yo, y sé que se podría crear en América una quíbita, cuando ha creado la quíbita en América, esta gente son ciudadanos, y cuando son ciudadanos, tienen la libertad y los derechos de los ciudadanos, pero ellos tenían que implantarlo, porque los indianos, no los indios, no los indígenas, los nativos, los americanos nativos, no tenían por sí, la capacidad de crear este tipo de sociedad. Esto es la obligación, es la misión de España en América, visto desde el punto de vista de los humanistas, no sería implantar la religión cristiana, que no importaba, sería crear una sociedad civil, que ellos no tenían. Me gustaría seguir con este tema, pero quizás elevándolo a un plano de reflexión un poco superior.

De alguna manera, quisiera llevarlo al plano del reconocimiento del otro, el tema de la antropología y la política. En tu libro manifiestas que dentro de los límites de la etnología comparada de los siglos XVI y XVII, difícilmente se podría pensar en el ideario de un antropólogo moderno, que manifestamente pretende reconocer la singularidad del otro sin, de alguna manera, negarlo. Si es cierto, de alguna forma, que el principio de la igualdad que introducen las casas, por ejemplo, supone un cierto avance con respecto al principio de la superioridad, que puede representar precisamente esa tradición de derecho romano, de negación del dominio a los indios, porque no son seres humanos, no forman comunidades civiles, si ese cambio del principio de superioridad por el principio de igualdad supone un avance, no es menos cierto que también el principio de igualdad como asimilación del otro, de lo ajeno, a la propia cultura, supone también una forma de negación.

Aunque esta vez la negación se manifieste como reducción de las diferencias a un esquema temporal evolutivo. Sabemos, de todas formas, que el Renacimiento, y en especial algunos autores ligados a esa tradición humanista, como por ejemplo el caso de Furio Ceriol, encontraríamos una actitud más abierta y receptiva con relación precisamente al problema de la alteridad. El otro, el reconocimiento del otro, aparecería aquí como elemento mediador en nuestra propia autocomprensión, como un paso obligado para lograr un reconocimiento adecuado de nosotros mismos.

Desde este punto de vista, se podría decir que la alteridad proporciona la posibilidad de erigir una mirada crítica contra nosotros mismos y contra nuestra propia sociedad, sin que esto signifique, claro está, caer en ingenuas glorificaciones de lo ajeno, como por ejemplo ocurre con el mito del buen salvaje. No se trata ni de negar, ni de glorificar lo ajeno, simplemente de que lo ajeno se convierta en un espejo a través del cual podemos hacer una autocrítica de nosotros mismos. Sería posible, aunque recogiendo un poco la propuesta de Joaquín Rodríguez Feo, aunque solo sea contrafácticamente, sería posible pensar no ya en una colonización o en una conquista, sino en una ilustración distinta que hubiera heredado esa tradición de la antropología renacentista, como ejercicio autocrítico de la propia sociedad y del propio individuo, a través del reconocimiento de lo ajeno? No estoy muy seguro de esto, porque yo creo que no hay día para salir de este problema, que existen o ha existido siempre en Europa dos maneras de cómo confrontar al otro.

Es la manera que dice que ellos, los otros, son extraños, son raros, gente extraña. Se puede

describirlos, pero no, en ciertos sentidos, o son hombres, pero son hombres de un tipo especial, como lo había intentado demostrar la teoría de la esclavitud natural. O, por otra parte, si no son extraños a nosotros, son propiamente como nosotros, si son como nosotros, nosotros solo podemos emprender de ellos en el mismo nivel donde nosotros vivimos.

O sea que, o una sociedad es completamente incomprensible, o si es comprensible, es solo comprensible al momento que llega un contacto con nuestra sociedad. Y esto, evidentemente, crea una imagen de la sociedad del otro que es falsa, en ciertos sentidos. No corresponde a la imagen que ellos mismos tienen de su propia sociedad.

Y yo no creo que el Renacimiento, estos escritores como Janke Furius Seriol, que evidentemente es un personaje muy interesante, y sí que él, en cierto sentido, intenta crear un espejo para examinar a sí mismo, yo no creo que ellos pudieran usar al otro en este sentido sin caer en lo que tú has llamado las ingenuas glorificaciones de lo bon sauvage. Yo creo que la única manera que podía usar el otro para crear este espejo para hacer la autocrítica es crear, en primer lugar, un ser que, hasta cierto punto, funciona como un reflejo de un mundo extraño. Porque estos buenos salvajes del siglo XVIII no son completamente ficticios, son basadas en una literatura etnográfica bastante profunda.

Incluso la bon sauvage de Rousseau es una cosa basada en sus lecturas muy extensas sobre la América y el África y otras partes del mundo. Pero en el último momento llegan a ser una forma de arquitipo, que son, como tú has dicho, en este sentido glorificaciones. Porque para crear un espejo que tiene esta función, que va a funcionar en algún sentido, tiene que crear un espejo que no refleja a nuestro mismo, sino refleja lo peor de nosotros.

La imagen que ves en este espejo es de una sociedad completamente corrupta, completamente malvada, etc. Pero, enfrentando el otro como es, el otro etnográfico, como nosotros nos vemos, será una cosa mucho más complicada y, al final, políticamente no muy útil. El problema siempre del otro es, como han dicho todos que han tratado con este problema, hasta Foucault, o Said, por ejemplo, hablando del orientalismo, que para ser útil, todos los europeos han tenido que construir este otro, basando sobre los textos, basando sobre la experiencia etnográfica.

Pero, últimamente, creando una imagen que es esencialmente falsa a las culturas que ellos intentan describir. Bueno, para finalizar, me gustaría hacerte una pregunta que, si bien quizás tendríamos que haberla puesta al principio de la sesión, no está de más que la introduzcamos ahora. Me parece que es un tema importante y es el tema que se refiere al tipo de principios metodológicos que aplicas en tus investigaciones.

De esto hablas en alguna ocasión, has dedicado algún ensayo a este tema en específico. En especial, nos gustaría que nos hablases aquí un poco del uso que tú haces de la noción del lenguaje, o quizás sería mejor hablar de lenguajes en plural. A la hora de reconstruir el contexto ideológico de una determinada época histórica, como has hecho en el caso del libro La calle del hombre natural.

A este respecto, precisamente nos dices en el prefacio de la edición española de este libro que leer la famosa Relectio de Indis de Victoria, como si fuera un tratado que se refiere en primera instancia a problemas modernos de la justicia y dirigido no a los estudiantes de teología del siglo XVI, sino a los judistas modernos, sería crear un nuevo texto. Esta importancia que tú das a la tarea de reconstrucción del conjunto de las convenciones lingüísticas, de las tradiciones y de los discursos, ¿cómo se relacionaría con otro tipo de propuestas de este mismo orden metodológico? Como, por ejemplo, son las que avanza o avanzó en su día Cuentos Skinner, John Pocock o Michel Foucault. Ahora, la última pregunta, la última parte es muy difícil, sin tener mucho tiempo.

Estas tres personas piensan de una manera, especialmente la última, de maneras muy distintas. Yo lo que quería decir es esto, que en este libro que publiqué hace diez años, que todos hemos cambiado mucho en diez años, y yo he cambiado mis ideas sobre este problema también, pero lo que insistía en aquel entonces, e insisto ahora, es que hay una parte negativa en este proyecto. Y la parte negativa es no interpretar un texto en un contexto donde no hace sentido, no tiene sentido.

O sea, que interpretar este texto de Vittoria, como lo han interpretado también personas como Louis Hankey, como si fuese el documento fundador de las Naciones Unidas, es no interpretar este texto, crear otro texto. Ahora, tengo que decir que yo no tengo nada en contra de este proyecto en sí. Es lo que hacen muchos filósofos, por ejemplo.

Sus comentarios sobre un texto clásico pueden ser la creación de otro texto. Y esto muchos, por ejemplo, han seguido la vida de Strossen, por ejemplo, cuando él decía que él inventó la persona que se llama Leibniz, entre comillas. No es el personaje histórico que se llama Leibniz, sino es la reconstrucción para sus necesidades, para las cosas que él quería hacer, quería decir, que se llama Leibniz, entre comillas.

Y puede ser lo mismo con Hobbes, y hay muchos Hobbes, muchos Locke, muchos Descartes, etc., por el mundo. Y esta es una manera de hacer la filosofía que es perfectamente conocida. Es, como decía Hegel, escribir la historia de la filosofía es hacer la filosofía.

Y es esta manera de hacerlo. Ahora, pero si uno tiene otro proyecto, que es intentar comprender por qué estos textos eran importantes en estos momentos, y por qué contribuyen a este tipo de debate, y qué discurso, y qué tipo de identidad este debate o este discurso tenía, entonces, ¿qué tienen que hacer al menos para, en principio, crear un espacio, dijimos, un espacio legítimo en que podía hacer esta interpretación? Un espacio donde puede decir que esto es más o menos un texto de la Segunda Iglesia del siglo XVII, pudiera decir estas cosas sobre este texto, no puede decir otras cosas sobre este texto. O sea, la parte negativa es echar afuera todas las interpretaciones puramente anacrónicas.

Ahora, esto me viene a cuestión del lenguaje, porque una de las cosas más importantes en hacer esta reconstrucción, con referencia a nosotros, porque yo no soy ingenuo, yo sé perfectamente que yo no puedo crear un contexto en el sentido rankiano, ¿no?, como era. Yo

no sé si el texto que he creado para Victoria es una ficción, o sea, tan ficticia como los que han creado Hank y etc., ¿no? Pero lo importante en este contexto es tomar en cuenta la importancia de la construcción del lenguaje. Y con esto yo quiero decir nada más que la forma literaria y técnica en que está escrito, presentado este texto.

Vivimos ahora en un periodo que es la venganza de la retórica. En el siglo XIX, desde el siglo XIX hasta hoy, todos los científicos, todos los investigadores, los historiadores, todos los filósofos, han atacado la retórica. La retórica ha vuelto ahora con una venganza.

Y nosotros ahora estamos diciendo, si una persona dice una cosa en una forma, no es la misma cosa que cuando lo dicen otras, muy simplemente, ¿no? Y toda la filosofía del cosidicho postmoderno se centra en este problema, ¿no? Por ejemplo, había el texto de Sepúlveda sobre los indios, este famoso Domócrates Alta. Él sabía perfectamente, cuando él escribió, que se estaba escribiendo de una forma que los teólogos de Salamanca no los entendían, no los comprendían. Entonces, él escribió usando los mismos contenidos, las mismas ideas, escribió otro texto en un lenguaje escolástico, una imitación del lenguaje que publicó en Roma.

O sea que estos son dos textos completamente diferentes, pero con el mismo, o sea, si tú analizas el contenido, las proposiciones del contenido son exactamente las mismas. O sea que para entender, y va más allá de eso, pero para entender los textos escritos en el pasado, tenemos también que considerar, a cierto punto, no solo el contexto histórico, sino también el contexto, digamos, lingüístico en que estos textos estaban escritos. Bueno, agradecemos al profesor Payén esta profunda lección que ha dado en esta revista de filosofía de la UNED que servirá, imaginamos cómo nos ha servido a nosotros, para todos nuestros oyentes y todos nuestros alumnos, tanto de doctorado como de Historia de la Filosofía, como de Historia del Pensamiento.

Nada más y muchas gracias. Bueno, pues esto ha sido todo, porque hoy sí que de verdad, de verdad, estamos ya fuera de tiempo. Gracias a Anthony Payén, a Joaquín Rodríguez Feo, José María Hernández y Antonio Garcías.

Antes más es, volvemos el próximo miércoles. Ahora es el turno de Isabel Baeza y el curso de acceso.