

2. LA ILUSTRACION

El desarrollo de la teoría antropológica comenzó en aquella época venerable de la cultura occidental que se llama la Ilustración, un período que coincide aproximadamente con los cien años que van desde la publicación de *An essay concerning human understanding*, de John Locke (1690) (*), hasta el estallido de la Revolución francesa. La importancia de esta época en la formación de la ciencia de la cultura ha pasado desapercibida, principalmente por causa de la prolongada influencia de aquellos antropólogos que o no estaban interesados en una ciencia así o negaban que fuera posible. Porque ha habido muchos antropólogos que han pensado que la libre voluntad de los actores humanos, la inestabilidad del carácter nacional y la confusión de los azares y las circunstancias en la historia desbaratan todos los esfuerzos científicos en ese campo. Aquellos que creen que el destino único del hombre es vivir fuera del orden determinado de la naturaleza no pueden reconocer la importancia del siglo XVIII. Muchos antropólogos contemporáneos consideran las aspiraciones científicas de la Ilustración como la quintaesencia misma de aquella vanidad que el profeta del *Eclesiastés* atribuía a todas las ideas nuevas. Así, Margaret Hogden (1964, p. 484) ha descrito el siglo XVIII como mera «secuela» de la Edad Media, añadiendo además que «los últimos siglos han presenciado poco que merezca el título de innovación teórica». Mas es que para Margaret Hogden y para todos los antropólogos en quienes se apoya su incomprensión de las teorías contemporáneas de la cultura, todo cientifismo en materia sociocultural es ilusorio. Este libro se inspira en la creencia contraria, y por eso para nosotros todo lo que en la teoría antropológica es nuevo comienza con la Ilustración. Como veremos en el presente capítulo, los filósofos sociales del siglo XVIII fueron los primeros en sacar a la luz las cuestiones centrales de la antropología contemporánea y se esforzaron resueltamente, pero sin éxito, por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y de las semejanzas socioculturales.

Los temas del estudio sociocultural abordados durante la Ilustración abarcan la mayor parte de aquellos que sirven de fundamento a la teoría contemporánea o de los que constituyen el esquema básico de referencias en cuyos términos se está desarrollando todavía la moderna investigación sociocultural. En este capítulo pasaremos revista a aquellas contribuciones

(*) En la versión castellana se ha seguido el criterio de no traducir los títulos de las obras que el autor cita en su idioma original. Si se traducen, en cambio, los de aquellos libros no ingleses que el autor cita en traducción inglesa. Véase en la Bibliografía (páginas 597-652) el título original de las obras citadas.

mostrando la relación que guardan con algunos aspectos de vital importancia de la teoría contemporánea. Estudiaremos hasta qué punto los filósofos de la Ilustración fueron capaces de identificar el dominio sociocultural como un campo específico de estudio caracterizado por una elaboración distintivamente humana de conducta culturalmente determinada, en qué medida y por qué razones filosóficas y epistemológicas los protoantropólogos de la Ilustración pensaron que los fenómenos socioculturales constituían un dominio legítimo del estudio científico, y hasta qué punto la Ilustración, cien años antes de Darwin, adelantó ya ideas relativas a la naturaleza y a la dirección de la evolución sociocultural. Y finalmente describiremos y evaluaremos las primeras y vacilantes aproximaciones a una teoría de la causalidad sociocultural basada en premisas naturalistas.

I. LA ILUSTRACION Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Según Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, el concepto de cultura en el sentido de «un conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas y, en consecuencia, de la humanidad, que son extrasomáticos y transmisibles por mecanismos distintos de la herencia biológica [...] no existía en ningún lugar en 1750» (1952, p. 145). Aunque esos autores reconocen y citan el uso de los términos «cultura» (sólo en alemán, *Kultur*) y «civilización» (en francés y en inglés) durante el siglo XVIII, la aparición del concepto moderno la sitúan mucho después, avanzado ya el siglo XIX. Lo único que conceden es que «hacia 1850 ya estaba siendo usado de hecho en algunos sitios de Alemania [...]» (*ibidem*).

Realmente no hay razón por la que una definición de la cultura tenga que subrayar los factores extrasomáticos y no hereditarios, aunque la mayoría de los antropólogos del siglo XX los consideren parte esencial del concepto de cultura. Y como todavía está por descubrir la manera de separar en todo el repertorio de la conducta de una población humana dada (o incluso de una infrahumana) los elementos heredados de los elementos adquiridos, difícilmente se puede esperar delimitar de un modo operacionalmente válido un campo cultural de estudio utilizando esos términos teóricos. La definición que proponen Kroeber y Kluckhohn no es un mero concepto de cultura; va más allá, es más bien una teoría de la cultura, en el sentido de que es una explicación de cómo llegan a establecerse los rasgos del repertorio de la conducta de una población determinada, por procesos de aprendizaje más bien que por procesos genéticos. Mas en este contexto discutir si la fórmula generalmente aceptada es un concepto o una teoría parcial de la cultura no tiene una importancia excesiva; más bien nos interesa determinar la medida en que precisamente esas ideas a las que se refieren Kroeber y Kluckhohn habían sido anticipadas ya años antes de la Revolución francesa.

Una atención más despierta para las definiciones *de facto* o implícitas, distintas de las formales o explícitas, justifica el situar el umbral histórico

del concepto de cultura en una fecha muy anterior a la que dan esos dos autores. El principal defecto de su historia del concepto es que omiten el colocar su desarrollo dentro de las grandes corrientes del pensamiento científico. Se olvidan de señalar que la formulación implícita, de hecho, no era un mero apéndice de un interés ocasional por instituciones y costumbres, ni tenía que ser rescatada de oscuros pasajes en las obras completas de autores olvidados. Antes al contrario, desde nuestra perspectiva privilegiada resulta manifiesto que el principal tema de la efervescencia intelectual que precedió a la Revolución francesa fue precisamente una versión incipiente del concepto y de la teoría de la cultura. A decir verdad, esas ideas han tenido siempre auspicios y consecuencias revolucionarias, tanto políticas como intelectuales. Así, el concepto moderno de cultura no sólo está implícito en los antecedentes ideológicos de la Revolución francesa (e igualmente de la Revolución americana), sino que puede decirse que la sustancia misma del progreso revolucionario proclamaba la validez del concepto y daba testimonio de su importancia.

II. EL GABINETE VACIO

Quien realmente puso los fundamentos metafísicos sobre los que más de doscientos años después habían de construir los antropólogos la primera definición formal de la cultura fue el filósofo inglés del siglo XVII John Locke. De hecho, *An essay concerning human understanding*, de Locke, fue el precursor de todas las ciencias modernas de la conducta incluidas la psicología, la sociología y la antropología cultural, que subrayan la relación entre el medio condicionante y los pensamientos y las acciones humanas. «Su relación con el siglo XVIII fue muy similar a la que Freud y Marx guardan con nosotros. Incluso sus enemigos se veían obligados a usar sus propios términos» (HART, 1964, p. 6). Lo que Locke se esforzó por probar es que en el instante de su nacimiento la mente humana es un «gabinete vacío» (LOCKE, 1894, I, p. 48; original, 1690). El conocimiento o las ideas con que la mente viene luego a llenarse las adquiere todas con el proceso de lo que hoy llamaríamos enculturación. Aunque existan potencialidades distintivamente humanas, otras que las animales, ideas innatas no existen. Y esto se aplica por igual tanto a los principios lógicos abstractos tales como «Es imposible que una misma cosa sea y no sea», como a los que Locke llama principios prácticos o normas morales de conducta.

Sobre si existen tales principios morales en los que todos los hombres están de acuerdo, apelo a cualquiera que esté medianamente familiarizado con la historia de la humanidad y haya mirado hacia afuera más allá del humo de su propia chimenea. ¿Dónde está esa verdad práctica que sea universalmente aceptada sin dudas ni preguntas, como debería serlo si fuera innata? ¿No ha habido naciones enteras, algunas entre los pueblos más civilizados, en las que ha existido la costumbre de abandonar a los niños en los campos para que perezcan de necesidad o devorados por los animales salvajes, sin que esa práctica haya merecido más condena o suscitado más escrúpulos que la de engendrarlos? ¿No hay aún algunos países en los que si la madre muere en el parto se en-

tierra al hijo en la misma tumba que a ella? ¿No hay otros que matan a sus hijos en cuanto un supuesto astrólogo declara que tienen mala estrella? ¿No hay lugares en que los hijos matan o abandonan a sus padres en cuanto éstos llegan a cierta edad y sin sentir el menor remordimiento? En cierta parte de Asia, a los enfermos, cuando se piensa que su estado es desesperado, se les lleva fuera del poblado se les deja sobre la tierra antes de que hayan muerto y se les abandona allí dejándoles perecer, expuestos al viento y a la intemperie, sin asistencia y sin compasión. Entre los mingrelianos, un pueblo que profesa el cristianismo, es corriente enterrar vivos a los hijos sin sentir ningún escrúpulo. Hay lugares en los que se comen a sus propios hijos. Los caribes acostumbraban a capturar a sus hijos con el propósito de engordarlos y comerse los. Y Garcilaso de la Vega nos cuenta de un pueblo del Perú que tenía la costumbre de engordar y comerse, a los hijos que tenían de las mujeres cautivas, a las que con ese propósito conservaban como concubinas; y cuando esas madres cautivas pasaban de la edad de procrear, a ellas también las engordaban y se las comían. Las virtudes por las que los tupinamba creían merecer el paraíso eran la venganza y el comer abundantes enemigos [*ibidem*, p. 66].

A Locke le preocupaba más la cuestión epistemológica de cómo llegan a establecerse el conocimiento y las ideas que el problema específico de cómo los individuos, las tribus y las naciones llegan a adquirir esas costumbres (no siempre recogidas con exactitud). Mas como la opinión dominante en su tiempo consideraba que la conducta era una consecuencia del conocimiento, la respuesta que Locke dio sobre el origen del conocimiento sirve igualmente para el origen de la conducta verbal y no verbal.

Todo el conocimiento humano Locke lo atribuyó a las percepciones transmitidas a través de las «impresiones de los sentidos».

Supongamos que la mente es, como si dijéramos, un papel en blanco, sin ninguna letra, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde procede esa vasta provisión con la que la bulliciosa e inagotable fantasía del hombre la ha pintado con una variedad casi infinita? ¿De dónde ha recibido todos los materiales de la razón y del conocimiento? A esto respondo con una sola palabra: de la experiencia. En ella se funda todo nuestro conocimiento, de ella deriva [*ibidem*, p. 122].

La consecuencia inevitable de esta doctrina es la de que diferentes experiencias (o, por decirlo en términos modernos, una exposición diferencial al medio) producirán diferencias individuales y nacionales en la conducta. Las revolucionarias implicaciones sociopolíticas de la austera argumentación de Locke han de resultar evidentes: ningún orden social se basa en verdades innatas, un cambio del medio se traduce en un cambio de la conducta. En palabras de Claude Helvetius, cuyo *Sobre el hombre* (1772) fue uno de los más sistemáticos desarrollos de las implicaciones radicales de las teorías de Locke:

[...] Locke y yo decimos: la desigualdad de los espíritus es el efecto de una causa conocida, y esta causa está en las diferencias de educación [HELVETIUS, 1818, p. 71; original, 1772] [...] Todo, pues, en nosotros es adquisición [HELVETIUS, 1946, p. 1019] [...] Nuestro conocimiento, nuestros talentos, nuestros vicios y virtudes y nuestros prejuicios y caracteres [...] no son, en consecuencia, efecto de nuestros diversos temperamentos hereditarios. Nuestras pasiones mismas no dependen de ellos [*ibidem*, p. 1019] [...] He probado que la compasión no es ni un sentido moral ni un sentimiento innato, sino el simple efecto del egoísmo. ¿Qué se sigue de esto? Que es un mismo amor, diversamente modificado según la diferente educación que recibimos y según las circunstancias y las

situaciones en que la suerte nos ha colocado, el que nos hace humanos o insensibles; que el hombre no ha nacido compasivo, aunque todos pueden llegar o llegarán a serlo si las leyes, la forma de gobierno y la educación les llevan a ello [*ibidem*, p. 1022].

III. TOLERANCIA FRENTE A RELATIVISMO

Quizá la razón por la que los antropólogos se han mostrado reacios a rastrear la pista del concepto de cultura hasta el *Essay* de Locke haya sido que éste, como con él todos los estudiosos de la cultura (formalmente definida o concebida *de facto*) en el siglo XVIII, a pesar de que atribuían a la experiencia el poder de modelar las creencias y las costumbres, no abandonaron la idea de que existían creencias morales universalmente válidas y normas y modos de conducta correctos y otros erróneos. Lo que no existía en 1750 no era el concepto de cultura, sino más bien la indiferencia moral del relativismo cultural. Ni Locke ni sus seguidores vacilaban en pasar del carácter ilusorio de las ideas innatas al carácter obligatorio de la censura moral. Y así, durante el siglo y medio subsiguiente, la ciencia social siguió a Locke en su convencimiento de que, a pesar de las diferencias de experiencia, la razón correctamente aplicada podría con el tiempo llevar al hombre, en cualquier lugar, a las mismas instituciones sociales, a las mismas creencias morales, a las mismas verdades técnicas y científicas. Exactamente igual que la información sensorial, elaborada por la razón, conduce a la comprensión de las leyes del movimiento, el estudio empírico lleva con el tiempo al conocimiento de las verdades religiosas y morales. Mientras tanto, sin embargo, y antes de que sean demostradas esas verdades, la consigna es tolerancia.

Porque ¿dónde está el hombre que tenga una indiscutible evidencia de la verdad de todo lo que él mantiene o de la falsedad de todo lo que él condena? La necesidad de creer sin conocimiento, y aún con frecuencia por razones muy poco consistentes, en este estado pasajero de acción y ceguera en que estamos, debería hacer que nos preocupáramos y nos cuidáramos más de informarnos nosotros mismos que de obligar a los otros [LOCKE, 1894, 2, p. 373; original, 1690].

La tolerancia de las costumbres ajenas es una actitud característica de Descartes, Vico, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Turgot, Helvetius y muchos otros autores famosos de la Ilustración. Mas es una tolerancia que no debe tomarse por indiferencia moral ni por un auténtico relativismo cultural. Del mismo modo, tampoco su compromiso moral debe tomarse como prueba de que no hubieran desarrollado el concepto de cultura.

IV. TESORO DE SIGNOS

Justo en 1750, la fecha que Kroeber y Kluckhohn escogieron para asegurar que el concepto de cultura no existía en ningún lugar, el concepto implícito en la metafísica de Locke recibió su expresión más clara y más duradera. Esta proeza, que los antropólogos han ignorado durante demasiado tiempo,

fue obra de un genio de veinticinco años que más tarde se convirtió en uno de los más famosos estadistas de Francia, Anne Robert Jacques Turgot. Fue en 1750 cuando Turgot concibió su *Plan de dos discursos sobre la historia universal*, un proyecto que sus obligaciones como ministro de finanzas de Luis XV le impidieron llevar a término, pero en el que, incluso en la forma de bosquejo en que lo dejó, formula varias teorías que siguen siendo esenciales para la antropología cultural. La materia que Turgot se proponía tratar en la historia universal que planeaba corresponde con exactitud a la que interesó a la antropología cultural en la segunda mitad del siglo XIX y coincide con lo que quizá se ha convertido ahora de nuevo en su interés principal.

La historia universal abarca la consideración de los progresos sucesivos de la humanidad y del detalle de las causas que han contribuido a ellos: los primeros principios del hombre, la formación y la mezcla de las naciones, los orígenes y las revoluciones de los gobiernos, el desarrollo del lenguaje, de la moralidad, de las costumbres, las artes y las ciencias, las revoluciones que han producido la sucesión de los imperios, las naciones y las religiones [TURGOT, 1844, p. 627; original, 1750].

Lo que sigue a este párrafo corresponde a una de las definiciones modernas de la cultura:

Poseedor de un tesoro de signos que tiene la facultad de multiplicar hasta el infinito, el hombre es capaz de asegurar la conservación de las ideas que ha adquirido, de comunicarlas a otros hombres y de transmitir las a sus sucesores como una herencia constantemente creciente [*ibidem*].

Como mínimo, dos de las categorías de las definiciones recopiladas por Kroeber y Kluckhohn —bajo los epígrafes «Insistencia en la herencia social o tradición» e «Insistencia en los símbolos»— están manifiestamente en deuda con Turgot. Bronislaw Malinowski defendió la cultura así: «Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural. Habitualmente se le llama cultura» (KROEBER y KLUCKHOHN, 1952, p. 47). Según Leslie White, «la categoría o el orden cultural de los fenómenos lo constituyen ciertos acontecimientos que dependen de una facultad peculiar de la especie humana, a saber: la habilidad de usar símbolos» (*ibidem*, p. 69). El mismo Kroeber, al comparar la evolución humana con la evolución biológica, subraya el efecto acumulativo de la cultura, o sea, lo que Turgot llama la «herencia constantemente creciente» (véase KROEBER, 1948a, p. 5).

Como en el caso de Helvetius, la relación que todas estas ideas guardan con las de Locke resulta manifiesta en la explicación de Turgot de cómo los individuos llegan a mostrar diferencias de conducta:

Una disposición afortunada de las fibras del cerebro, una mayor o menor celeridad de la sangre, éstas son probablemente las únicas diferencias que la naturaleza establece entre los hombres. Sus espíritus, o el poder y la capacidad de sus mentes, muestran una verdadera desigualdad, cuyas causas no conoceremos nunca ni sobre ellas podremos razonar. Todo lo demás es efecto de la educación, y esta educación es el resultado de toda nuestra experiencia sensorial y de todas las ideas que hemos sido capaces de adquirir desde la cuna. Todos los objetos que nos rodean contribuyen a esta educación; las instrucciones de nuestros padres y de nuestros maestros sólo son una pequeña parte de ella [TURGOT, 1844, p. 645].

V. ENCULTURACION

Parece claro que cuando la «educación» se presenta como equivalente a la historia entera de la experiencia sensorial del individuo, se está empleando un concepto muy similar al de enculturación. Esta creencia radical en el poder de la enculturación es uno de los grandes temas de la Ilustración. De ella brota toda la tradición, la liberal tanto como la socialista, de la democracia de clases y razas. Una de sus expresiones técnicas más importantes es la doctrina de la «unidad psíquica», la creencia de que en el estudio de las diferencias socioculturales, las diferencias hereditarias (genéticas) se anulan mutuamente entre sí, dejando a la experiencia como la variable más significativa. De forma totalmente errónea, el origen de esta doctrina se ha puesto en relación con los escritos de algunos evolucionistas culturales de mediados y finales del siglo XIX. De hecho, como en los capítulos que siguen intentaré demostrar, la tendencia dominante en el siglo XIX fue la de negar lo que a este respecto se había afirmado en el siglo XVIII. Hasta la época de Boas no se recobró el fervor inicial con que Turgot y sus seguidores inmediatos, especialmente Helvetius, defendieron la idea de la unidad psíquica. Mas para entonces la conciencia de la continuidad con la Ilustración se había perdido del todo. Cuando Franz Boas escribió *Mind of primitive man*, en 1911, los dos únicos escritores del siglo XVIII que le parecieron lo bastante importantes como para mencionarlos fueron Boulainvilliers y Linneo, y de ninguno de los dos puede decirse que sostuviera unas ideas especialmente representativas de la Ilustración. En cambio, este párrafo de Turgot podría muy bien, salvo por el estilo en que está escrito, servir como resumen de la posición de Boas:

Las disposiciones primitivas son tan activas entre los pueblos bárbaros como entre los civilizados. Probablemente son las mismas en todo tiempo y lugar. El genio está disperso por todo el género humano como el oro en una mina. Cuanto más mineral se extraiga, más metal se obtendrá. Cuantos más hombres haya, más grandes hombres habrá o más hombres dotados para llegar a ser grandes. La fortuna de la educación y de las circunstancias facilitará su desarrollo o los dejará sumidos en la oscuridad [TURGOT, 1844, p. 645].

Una de las derivaciones más curiosas de la creencia de Locke en el poder del medio ambiente fue la popular suposición de que podían existir razas de hombres cuya situación cultural fuera tan precaria que resultarían indistinguibles de los animales. Jean Jacques Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755), sostenía implícitamente que el poder de la educación era tan grande que alcanzaba para lograr la transición del mono al hombre. Tal posibilidad tuvo su más vehemente defensor en el escocés James Burnet, lord Monboddó. En *Of the origin and progress of language* (1774), Monboddó sostuvo que los monos superiores eran en realidad seres humanos que carecían de cultura. Monboddó creyó toda su vida que educándolos adecuadamente los monos podrían aprender a hablar, y estaba convencido de que en Asia y en Africa se encontraría una raza de hombres con rabo, lo que no dejó de valerle la

mofa de muchos de sus contemporáneos (TINKER, 1922, pp. 12 ss.). Ello no obstante, las fantasías de Monboddó se apoyaban en una estimación muy sólida del poder de la enculturación y de la plasticidad e indefinición de la naturaleza humana: la convicción de que los orangutanes eran hombres salvajes no es más que un ejemplo extremo de la fe popular en la perfectibilidad humana.

Es difícil determinar hasta dónde podrían llegar las capacidades naturales de los brutos con la adecuada cultura; mas el hombre, como sabemos, con una cultura y una educación continuada a lo largo de muchos años, llega a transformarse casi en un animal de otra especie. Así con respecto a su cuerpo, aunque indudablemente por naturaleza es un animal terrestre, puede llegar a acostumbrarse al agua de tal modo que se convierta en un anfibio tan perfecto como una foca o una nutria. Y con respecto al espíritu, es imposible decir hasta dónde le pueden llevar la ciencia y la filosofía. Con ellas pretendían los estoicos llegar a hacer de un hombre un dios [MONBODDÓ, 1774, pp. 22-23].

VI. ETNOGRAFIA

Como ya he dicho anteriormente, no hay ninguna razón que nos obligue a insistir en que el concepto de cultura se construya de tal modo que se incluyan en él teorías como la de la unidad psíquica, la dependencia del aprendizaje y la herencia extrasomática. Despojado de estos factores, el concepto de cultura se reduce al de pautas de la conducta asociadas a determinados grupos de pueblos, es decir, a las «costumbres» o a la «forma de vida» de un pueblo. En este sentido, un concepto de cultura *de facto* es probablemente universal. Ciertamente, la práctica de la etnografía, o sea la descripción de una cultura, no depende de la teoría de que la costumbre sea una herencia estrictamente extrasomática. A pesar de su propia misión educacional y a pesar del dogma papal de que los indios americanos tenían un alma humana y, en consecuencia, debían ser instruidos en los sacramentos, resulta dudoso que los grandes etnógrafos jesuitas del siglo XVIII, de quienes procedía en gran parte la información de que disponían los filósofos para sus propias comparaciones de las instituciones primitivas, compartieran las ideas filosóficas de Locke. Ello no obstante, sería más bien difícil probar que a aquellos laboriosos etnógrafos les faltara una noción *de facto* de la cultura. La *Descripción de los abipones*, de Martín Dobrizhoffer, por ejemplo, no se distingue por su cientifismo profano. Al hablar de la diversidad de las lenguas de Paraguay, Dobrizhoffer comenta:

Su variada estructura es verdaderamente admirable y ninguna persona racional podría suponer que estos estúpidos salvajes hayan sido sus arquitectos e inventores. Basado en esta consideración, he afirmado con frecuencia que la variedad y la artística construcción de las lenguas debe ser incluida entre los otros argumentos para probar la existencia de un Dios eterno y omnisciente [1822, 2, p. 157].

Y, sin embargo, estas ideas no le impidieron a Dobrizhoffer hacer una descripción considerablemente cuidadosa de la economía de los abipones, de su cultura material, de sus ceremonias matrimoniales, mortuorias y fu-

nerales, de la guerra y de muchas otras categorías etnográficas normales. Bajo la misma luz hay que contemplar el compendio etnográfico reunido por el padre Lafitau en su influyente descripción de las *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos* (1724). El índice de este libro constituye un interesante precedente del patrón universal que Clark Wissler elaboró en 1923:

Categorías de Lafitau

Religión
Gobierno político
Matrimonio y educación
Ocupación de los hombres
Ocupaciones de las mujeres
Guerra
Comercio
Juegos
Muerte, sepultura y duelo
Enfermedad y medicina
Lenguaje

Categorías de Wissler

Lengua
Rasgos materiales
Arte
Conocimiento
Religión
Sociedad
Propiedad
Gobierno
Guerra

El problema con Lafitau no es el de que le faltara un concepto de cultura, sino el de que su concepción de los procesos culturales de los indios americanos estaba profundamente coloreada por su creencia en las versiones bíblicas del pecado original y de la dispersión de las tribus de Israel. Lo que no impidió que fuera, como Sol Tax (1955, p. 445) ha señalado, el primer europeo que describió una terminología clasificatoria del parentesco.

El más grande etnógrafo del siglo XVIII fue probablemente el estudioso francés J. N. Demeunier. Aunque él mismo no viajó, Demeunier prestó a sus contemporáneos un inapreciable servicio recogiendo y traduciendo un gran número de informes etnográficos y de viajes. Hasta el final del siglo XVIII fue muy leído y muy citado, mas luego cayó en un olvido del que no fue rescatado hasta que Van Gennep se encontró en los *quais* de París un ejemplar de *El espíritu de los usos y de las costumbres de los diferentes pueblos* (1776) y lo compró «por un precio ridículo» (VAN GENNEP, 1910, p. 23). La oscuridad volvió a descender sobre él al omitir Lowie su nombre en su historia de la etnología, concediendo mayor importancia como etnógrafo a C. Meiners, autor de un *Esquema de la historia de la humanidad* (1786), que se ajusta a las líneas de los ensayos de Turgot y de Voltaire sobre la «historia universal» y contrasta marcadamente con los intereses de Demeunier, que son esencialmente sincrónicos y etnográficos. Las categorías de Demeunier incluyen: alimento y arte de cocinarlo, mujeres, matrimonio, nacimiento y educación de los niños, jefes y gobernantes, distinciones de rango, nobleza, guerra, servidumbre y esclavitud, ideales de belleza, honestidad, adorno y deformación corporal, astrología, magia, sociedad, usos domésticos, código penal, juicios, castigos, suicidio, homicidio, sacrificio humano, enfermedad, medicina, muerte, funerales, sepulcro, sepultura. Cita a docenas de pueblos no europeos, entre ellos los calmuco, los mejicanos, los etíopes,

tártaros, hotentotes, tahitianos, ostiacos, samoyedos, araucanos, yacutos, tupinambás, siameses, chinos, caribes, dahomey, jaggas, neozelandeses (maorí), lapones, isleños de las Maldivas, japoneses, kamtchatkas, guanches, omaguas, moxes, koryaks, faquires indios, illinois, loango, isleños ambrym, bukarianos, hurones, iroqueses, javaneses, senegaleses, congo, mandingo, naryars, tibetanos, isleños de las Marianas, benin, cingaleses, natchez, peruanos y negros de Surinam. ¿Puede hacerse una etnografía de este tipo sin tener un concepto de cultura? Lo que le falta a Demeunier y con él a otros grandes etnógrafos contemporáneos suyos y anteriores a él, tales como Heródoto, Ibn Idrisi, Gabriel Soares de Souza, Cieza de Leon, Hans Staden, Bernal Díaz, William Dampier, François Raynal, Cadwallader Colden y François Xavier de Charlevois, no es un concepto de cultura, sino alguna clave para entender cómo pueden explicarse científicamente las diferencias culturales. Fueron el filósofo Locke y sus herederos intelectuales directos, y no los etnógrafos antiguos ni modernos, los que abrieron el camino al estudio científico de la cultura.

VII. CONDUCTA HUMANA Y LEY NATURAL

La posibilidad de crear una rama de estudios que hiciera en los asuntos humanos lo que la física había hecho en los de la naturaleza inanimada, «descubrir» sus leyes, constituyó un estímulo vigoroso para las mejores cabezas de la Ilustración. En sus fases iniciales, la búsqueda de ese orden natural se inspiró en la predilección de Descartes por la lógica matemático-deductiva. Retrospectivamente, los resultados de la ciencia social cartesiana no son mucho más satisfactorios que los cálculos medievales del número de ángeles que cabían en la punta de un alfiler. Mas por lo menos abordó los problemas y definió las cuestiones. Así, el intento de Baruc Spinoza de aplicar el método geométrico de Descartes a la conducta humana no tuvo una influencia duradera en las ciencias sociales, mas su visión de la naturaleza, incluyendo al hombre y a sus obras, como una y continua, constituía una ruptura fundamental con el pasado. Spinoza señalaba en su *Ética* (1632):

La mayoría de los que escriben sobre las emociones y sobre la conducta humana parecen estar tratando de materias externas a la naturaleza y no de fenómenos naturales que siguen las leyes generales de la naturaleza. Parecen pensar que el hombre está situado en la naturaleza como un reino dentro de otro reino; pues creen que más que seguir el orden de la naturaleza, él lo altera, o que el hombre tiene un absoluto control sobre sus acciones, y que solamente está determinado por sí mismo [...] [citado en NAGEL, 1948, p. 272].

Spinoza rechaza rotundamente esas opiniones:

Nada sucede en la naturaleza que pueda atribuirse a un vicio existente en ella; la naturaleza es siempre la misma; su virtud y su potencia de obrar son siempre y en todas partes las mismas, es decir, las leyes y reglas con arreglo a las cuales todo sucede y pasa de una forma o de otra son siempre y en todas partes las mismas; por consecuencia, el camino recto para reconocer la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, debe ser también uno solo; esto es, siempre por medio de las leyes y de las reglas universales de la naturaleza [*ibidem*].

Mas por «camino recto para conocer», Spinoza entendía el tipo de ejercicio cartesiano que él había empleado anteriormente para dar una prueba geométrica de la existencia de Dios. Su ciencia del hombre había de ajustarse al mismo programa, como si la conducta humana estuviera hecha «de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos».

Más moderno en su actitud ante los fenómenos socioculturales fue el *opus magnum* de Giambattista Vico, *La ciencia nueva* (1725). Vico se manifiesta específicamente contra la tendencia de «sujetarlo todo al método de la geometría» (GARDINER, 1959, p. 10). Su ciencia nueva había de ocuparse de las regularidades sincrónicas empíricas de la vida social, «las fuentes perennes de la ley natural de las naciones» (VICO, 1948, p. 92; original, 1725), y con las regularidades de la historia. Esta nueva «reina de las ciencias» era en uno de sus aspectos principales «una historia de las ideas humanas sobre la que parece que debe proceder la metafísica de la mente humana» (*ibidem*). El determinismo natural que Vico creía haber descubierto le inspiraba tal veneración que para ponerlo en movimiento recurrió a la divina providencia; mas una vez en marcha, la historia se desplegaba con inalterable regularidad:

La prueba decisiva en nuestra ciencia es en consecuencia ésta: que, una vez que esas órdenes fueron establecidas por la divina providencia, el curso de las cosas de las naciones tuvo que ser, tiene que ser ahora y tendrá que ser tal y como nuestra ciencia lo demuestra, incluso si se siguiera produciendo un infinito número de mundos de tiempo en tiempo a lo largo de toda la eternidad [...] (*ibidem*, pp. 92-93).

No es sólo por la noción del determinismo histórico por lo que Vico y otros fundadores de la ciencia social del siglo XVIII merecen nuestra atención. En la teología occidental, las doctrinas de la predestinación nacional son tan antiguas como la creencia en un «pueblo escogido» o en un mundo que se desliza a lo largo de un curso prefijado que conduce a la batalla de Armagedón y al segundo advenimiento. El extremo importante no es meramente el de la dirección o el de la inteligibilidad de la historia humana, sino más bien el de que ese orden sea consecuencia de condiciones naturales y no de condiciones divinas. En la práctica, como veremos, ninguno de los heraldos de la «ciencia nueva» en el siglo XVIII fue capaz de mantener una adhesión sostenida a la concepción incipiente de un orden sin desviaciones. A través de todo el período resulta perceptible una corriente contraria que amenaza con borrar la postura mecanicista. Está representada por la extendida creencia de que en general, en todos los tiempos, los hombres han tenido la posibilidad de cambiar su orden social ejerciendo su capacidad de elección racional o, como también puede darse el caso, irracional. La paradoja de un orden preciso en el que los actores se movían por causas no identificadas o por inspiraciones caprichosas era algo que superaba la capacidad de explicación de la mayoría de los filósofos. Esta dificultad ayuda a comprender con más exactitud lo que Vico quería decir con su ciencia nueva. La idea de Vico era que, puesto que el hombre era el autor de la historia humana, los acontecimientos culturales tenían que resultarle más fáciles de entender que los acontecimientos físicos. «Vico creía que para

conocer realmente la naturaleza de algo era necesario haberlo hecho» (GARDINER, 1959, p. 10). Pero paradójicamente la propia creatividad autónoma del hombre era algo que había que conciliar con el hecho indudable de que «la ley existe en la naturaleza» (Vico, 1948, p. 1).

Un problema similar se plantea en la obra de Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (1748), uno de los más grandiosos monumentos de su tiempo. En el prefacio, Montesquieu anuncia el orden que ha descubierto en el campo de los acontecimientos socioculturales.

Antes que nada he considerado la humanidad, y el resultado de mis pensamientos ha sido que las leyes y los usos, en medio de su infinita diversidad, no están conducidos solamente por el capricho de la fantasía. He enunciado los primeros principios y he encontrado que los casos particulares se siguen naturalmente de ellos; que las historias de todas las naciones son solamente consecuencias de ellos, y que cada ley particular está relacionada con otra ley o depende de alguna otra de mayor alcance [...] [1949, página LXVII; original, 1748].

Montesquieu pasa luego a enumerar los factores materiales causativos, que en su mayoría, como veremos (véase p. 37), guardan relación con las condiciones climáticas. Ello no obstante, ni su fe en las leyes universales ni su orientación básicamente profana le impiden insistir en que la cultura es en último extremo inescrutable: «Está en la naturaleza de las leyes humanas el estar sujetas a todos los accidentes que pueden ocurrir y el variar en la misma proporción en que se muda la voluntad de los hombres» (*ibidem*, pp. 58-59). En su resumen de la aportación de Montesquieu a las ciencias sociales, Emile Durkheim denuncia la paradoja de su postura:

Montesquieu está convencido de que esta esfera del universo está regida por leyes, pero su concepción de esas leyes es confusa. Según él, esas leyes no explican de qué forma la naturaleza de una sociedad da nacimiento a las instituciones sociales, sino que más bien se limita a señalar las instituciones que la naturaleza de una sociedad requiere, como si su causa eficiente hubiera que buscarla sólo en la voluntad del legislador [DURKHEIM, 1960, p. 63; original, 1893].

Durkheim señala también acertadamente que desde el tiempo de Montesquieu, «toda la ciencia social se ha esforzado por disipar esa ambigüedad». Mas en lo que ya es difícil estar de acuerdo con Durkheim es en que fue el sociólogo decimonónico Auguste Comte el primero que «estableció que las leyes de las sociedades no son diferentes de las que gobiernan el resto de la naturaleza» (*ibidem*); máxime dado que Comte, cuya fe en la ley natural se basaba en la que antes que él habían tenido por lo menos una docena de sus antecesores, no tuvo mayor éxito ni en establecer la prueba empírica de esa creencia ni en resolver la antinomia del determinismo cultural y el libre arbitrio. Realmente, entre los propios contemporáneos de Comte hubo quienes se aproximaron al modelo fisicalista con mayor decisión y valor.

Las obras de Voltaire y de Rousseau, dos de las más brillantes lumbreras de su tiempo, constituyen un buen ejemplo de las vacilaciones que se sufrieron los escritores del siglo XVIII al aplicar a la historia el modelo newtoniano. El *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* de Voltaire (1829; original, 1745) es una importante contribución al desarrollo d

la historiografía moderna, de modo especial por su ataque contra las concepciones teológicas de la historia entonces dominantes. Mas en lo fundamental la postura de Voltaire ante el pasado se expresa en la opinión de que el tiempo proclama la omnipresencia de la estupidez. A pesar de su poderosa influencia en la difusión del evangelio newtoniano, el autor de *Cándido* (1759), aquella sátira fantasmagórica, no se mostró particularmente atraído hacia una ciencia de la cultura. De forma parecida, Jean Jacques Rousseau, cuyas doctrinas políticas eran reiteradamente citadas por los jacobinos, no contribuyó apenas al desarrollo de este aspecto de la teoría cultural. El esfuerzo que en *El contrato social* (1762) hace por instaurar la voluntad del pueblo como la fuerza legitimadora de la organización política hay que situarlo entre aquellas mistificaciones románticas de la historia que sustitúan la noción de ley natural por la de las impredecibles e ingobernables almas colectivas, nacionales o tribales.

VIII. MODELOS MATERIALISTAS

Un libro que ejerció una influencia extraordinaria en la difusión de la perspectiva naturalista y determinista del siglo XVIII fue el de J. O. de La Mettrie, *El hombre máquina* (1748). La Mettrie era un médico experimentado. Su preocupación por la idea del hombre máquina obedecía, pues, a motivos prácticos además de a razones filosóficas. Aunque tuvo precedentes claros —el «animal máquina» cartesiano—, es importante señalar que La Mettrie no quiso proponer un sistema filosófico completo. Para él el hombre máquina era la mejor hipótesis posible para explicar hechos recientemente descubiertos, tales como la irritabilidad de los músculos y la peristalsis de los intestinos (LA METTRIE, 1912, p. 129; original, 1748). La experiencia y la observación eran las únicas guías que aceptaba (*ibidem*, página 88). «El autor de *L'homme machine* fue el primero que impulsó a las ciencias médicas de un modo creativo y cargado de consecuencias, como otros habían hecho ya con las matemáticas, la física y la astronomía, introduciéndolas en el vasto escenario brillantemente iluminado del pensamiento de la Ilustración» (VARTANIAN, 1960, p. 94). La hipótesis del hombre máquina tuvo un potente impacto en las ciencias sociales como un argumento en favor de la continuidad ininterrumpida entre las posibilidades de la conducta del hombre y las de los organismos subhumanos y la materia inerte. La doctrina de que «la transición del animal al hombre no es violenta» (LA METTRIE, 1912, p. 103) está cargada de consecuencias que todavía se siguen desplegando en campos tales como los de la fisiología, la antropología física y la primatología. Por lo que se refiere a las ciencias sociales, el estímulo intelectual de esta doctrina de La Mettrie es bien perceptible en d'Holbach y en Diderot (cf. LANGE, 1925, II, p. 49).

Puede que la indagación más sistemática —y con menos inhibiciones— del lugar que corresponde al hombre en el orden determinado de la naturaleza fuera la que escribió Paul Henri Thiry, barón d'Holbach. Escrita bajo el nombre de un académico ya fallecido, M. Miraboud, y publicada clan-

destinamente con el título de *Sistema de la naturaleza o las leyes del mundo físico y moral* (1770), suscribía resueltamente el materialismo de La Mettrie con todas sus consecuencias:

El hombre es la obra de la naturaleza; existe dentro de la naturaleza y está sujeto a las leyes de la naturaleza [D'HOLBACH, 1770, I; p. 1]. No hay accidente en la naturaleza, no hay casualidad; en la naturaleza no hay efecto sin causa eficiente, y todas las causas actúan según leyes fijas [...] [*ibidem*, p. 75]. En consecuencia, el hombre no es libre ni un solo instante de su vida [*ibidem*, p. 219].

A diferencia de La Mettrie, que era un deísta y pensaba simplemente que no tenía provecho discutir lo incognoscible, d'Holbach se propuso destruir todos los vestigios de la religión tradicional, primeros motores inclusive y con ellos almas, espíritus y demonios. «El universo no consiste en nada más que materia y movimiento» (*ibidem*, p. 10). Es en este brusco abandono del modo escéptico donde las modernas críticas filosóficas del materialismo metafísico encuentran más agua para su molino. Porque, evidentemente, d'Holbach aceptaba como la realidad última las formas en que el mundo externo se presenta a la conciencia humana. Para él, la materia era literalmente el universo de los macroobjetos, y el movimiento, la experiencia de la fuerza muscular del hombre.

Como muchos filósofos de la ciencia han señalado durante este siglo, la física moderna no acepta ya una solidez del tipo de la que para los filósofos materialistas confería más realidad a la materia que a los pensamientos intangibles. Mas desde el punto de vista de las ciencias sociales, toda la literatura filosófica que se propone probar la insuficiencia del materialismo filosófico de d'Holbach no tiene mucho más interés que aquella otra, algo menos abundante, que se esfuerza por salvar el honor metafísico de d'Holbach.

Parece evidente que el propósito del materialismo de d'Holbach era librar a la comunidad científica de los efectos paralizadores del supernaturalismo. Que ésta sigue siendo la única hipótesis de trabajo aceptable para la ciencia física es algo tan indiscutible hoy como en el siglo XVIII. Para decir que la materia y la energía son intercambiables no se usa una fórmula en la que las variables sean ángeles y demonios. Ni, por otra parte, el descubrimiento de que las órbitas de los electrones individuales son impredecibles (de acuerdo con el principio de Heisenberg) impide que los físicos intenten establecer los principios generales precisos que gobiernan todas las series de acontecimientos subatómicos. Pero de todo tendré que decir más en los capítulos sucesivos.

IX. CIENCIA SOCIAL Y LIBRE ARBITRIO

El largo desprestigio que le acarreó su ateísmo a ultranza aún sigue siendo un obstáculo para el justo reconocimiento de la influencia de d'Holbach sobre las ciencias de la conducta. En particular, la manera en que eludió la antinomia en que Durkheim ve que incurría Montesquieu tuvo consecuen-

cias de importancia en las teorías de Marx. Si la conducta del organismo humano no está fuera del imperio de la ley universal, de aquí deberá seguirse que las influencias materiales que inciden en un individuo, unidas a su carácter físico innato, serán teóricamente suficientes para explicar sus acciones. Pero entonces, ¿qué es lo que explica la impresión subjetiva de elección y acción voluntarias? D'Holbach concede que nosotros usamos de la elección. Pero es una elección dictada por nuestros deseos y por nuestras necesidades. Dado que habitualmente «deseamos» lo que elegimos, tenemos la ilusión de una libertad de elección. Pero en realidad nuestra libertad no es nada más que la libertad de escoger o de actuar obedeciendo a deseos que se han establecido por procesos que escapan a nuestro control (D'HOLBACH, 1770, páginas 202 ss.). La importancia de este punto de vista para el desarrollo del concepto de cultura ya lo hemos comentado. Aquí bastará que digamos que la mayoría de las modernas ciencias de la conducta se han ocupado largamente de desenmarañar las condiciones y los procesos que hacen predecibles las elecciones de los individuos o de los grupos, a pesar de la aparente inexistencia de una coacción material en muchas de nuestras elecciones y en muchos de nuestros actos.

X. PREDECIBILIDAD

La mayoría de los filósofos, con las posibles excepciones de d'Holbach y de Helvetius (véanse pp. 38 ss.), hacen al orden de la historia humana equivalente al progresivo perfeccionamiento de la política de decisiones racionales de la humanidad. En consecuencia, la expansión por la que la ciencia llegó a atribuirse el estudio de los asuntos humanos constituía así en sí misma la más importante fuente de cambio sociocultural en el proceso por el que la humanidad podría con el tiempo darse a sí misma sistemas sociales «racionales». Según algunos estudiosos de la Ilustración, quien estableció la más completa equivalencia entre la ley natural y la recta razón fue el marqués de Condorcet en su *Esquema de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* (1795). «Ningún otro libro publicado en Francia durante el siglo XVIII refleja con tanta fidelidad las opiniones de los filósofos sobre el mundo y sobre el hombre. Su actitud ante la sociedad humana estaba inspirada en la física de Newton, cuya idea de leyes naturales y universales que gobernaban el universo se aplicaba a la organización social» (SHAPIRO, 1934, página 259).

Después de esbozar los progresos hechos durante la novena época de la historia del mundo, o sea, desde la época de Descartes hasta la formación de la República francesa, la fe de Condorcet en la uniformidad de la naturaleza le animaba a predecir los principales acontecimientos de la siguiente época, la décima. ¿Por qué no habría de ser posible predecir el futuro del hombre? Puesto que la única razón para creer en la verdad de las ciencias naturales es que «las leyes universales [...] que regulan los fenómenos del universo son necesarias y constantes» (CONDORCET, 1822, p. 262; original, 1795), el conocimiento del futuro debería ser tan seguro como el del presente o el del pasado: «Si el hombre es capaz de predecir con casi comple-

ta certeza el fenómeno cuyas leyes son conocidas, ¿por qué hay que creer quimérica la empresa de predecir el destino futuro de la especie humana?» Hay cierta perversa ironía en las circunstancias que rodearon la redacción del *Esquema* de Condorcet, que para Croce es «la última voluntad y el testamento» del siglo XVIII (SHAPIRO, 1934, p. 260). En 1793, Condorcet, predicando la legalidad y la moderación, cayó bajo el fuego cruzado de los líderes de la segunda fase de la Revolución francesa, a los que a nadie se le ocurriría calificar de legalistas ni de moderados. Perseguido por los jacobinos durante los nueve meses de la redacción del *Esquema*, al final fue apresado y murió en prisión a pesar de su terca fe en el poder de la razón para guiar la conducta humana. Lo que no supo ver fue que Robespierre, que describía a Condorcet como un tímido conspirador que se esforzaba «incesantemente por oscurecer la luz de la filosofía valiéndose de sus venales rapsodias» (*ibidem*, p. 97), no era menos racional que él.

XI. PRIMERAS TEORIAS DE LA EVOLUCION SOCIOCULTURAL

La evolución, entendida en el sentido de cambio de una forma en otra, es una idea que pocas tradiciones ideológicas han dejado de aplicar a los fenómenos socioculturales. De hecho, esta concepción de la evolución ha sido históricamente, a pesar de su simplicidad, la más característica de la cultura occidental, como lo prueba precisamente la resistencia con que tropezó la mera noción del transformismo biológico. La simple insinuación de que las especies biológicas podían haber tenido su origen en otras especies biológicas se consideró como una amenaza grave al orden ideológico europeo tradicional; mas nada parecido ocurría cuando se exponían teorías relativas a la transformación de instituciones y costumbres.

Después de todo, las doctrinas evolucionistas constituían un componente esencial de la narración bíblica del origen de la humanidad. Recuérdese que, según el *Antiguo Testamento*, entre los primeros hombres no existía la relación sexual, ni la familia, ni la economía, el gobierno o la guerra. Las actividades de subsistencia no exigían prácticamente el menor esfuerzo. Este estado de cosas terminó con una migración al exterior cuyos resultados fueron la vida familiar y onerosas tareas de subsistencia. Muy poco después apareció la especialización económica, con Caín, cazador y cultivador de la tierra, y Abel, criador de rebaños. Luego ocurrió el primer crimen, que entre los descendientes de Caín dio paso a la vida urbana. Las ciudades florecieron hasta que fueron destruidas por un catastrófico diluvio. Después de él volvieron a florecer, con una alta torre como refugio contra futuras inundaciones. La torre suscitó un castigo sobrenatural que acabó con la anterior unidad lingüística del mundo. Los hombres se encontraron hablando diversas lenguas mutuamente ininteligibles y en las tribus y en las naciones lingüísticamente distintas se desarrollaron las religiones politeístas. Luego, en una de esas naciones un acto sobrenatural instauró el monoteísmo. A la vez se establecieron nuevos principios básicos legales y morales.

Aunque el *Nuevo Testamento* no se ocupa en la misma medida de la evo-

lución sociocultural, tampoco contiene ninguna negación doctrinal de la posibilidad de cambios fundamentales en las costumbres y en las instituciones. En sí misma, la Biblia cristiana proclama la ortodoxia de la doctrina según la cual las antiguas normas religiosas están sujetas al cambio evolucionista.

La novedad de la contribución del siglo XVIII a la perspectiva histórica no puede haber sido, por consiguiente, la mera idea del cambio sociocultural; menos aún puede pensarse que éste haya sido un logro del siglo XIX. En realidad, lo propio del siglo XVIII fue que en él se elaboró una versión concreta del proceso evolucionista superorgánico que no sólo influyó a todas las doctrinas subsiguientes del evolucionismo cultural, sino que además iba a canalizar al evolucionismo biológico cuando al fin, tardíamente, surgiera, orientándolo por rutas enteramente inadecuadas. La versión del evolucionismo sociocultural propia de la Ilustración se oponía a la perspectiva ortodoxa europea en dos aspectos fundamentales. En primer término, contradecía sistemáticamente la sustancia de la versión bíblica del origen de las instituciones y del orden en que éstas se habían sucedido. Y en segundo lugar, como ya he subrayado, consideraba a los mecanismos responsables de la transformación sociocultural como manifestaciones totalmente naturales de relaciones de causa y efecto.

En realidad, en la cuestión de la evolución sociocultural la Ilustración se limitó a volver a colocar en una posición intelectualmente respetable una doctrina existente desde muy antiguo. Todo el pensamiento evolucionista de la Ilustración delata la influencia de Lucrecio, el gran poeta y filósofo materialista romano del siglo I. d. C. En su poema *De la naturaleza de las cosas*, Lucrecio, que se inspiraba en otras ideas evolucionistas aún más antiguas, las expresadas por el griego Epicuro, alcanzó un nivel de comprensión de la evolución sociocultural y biológica que no sería igualado hasta dieciocho siglos más tarde. Para Lucrecio, la evolución era un proceso cósmico, responsable de la diversidad observada en los distintos niveles de fenómenos. La confluencia de los átomos formó el mundo. En el suelo cálido y húmedo de la joven tierra apareció la vida vegetal. Los animales, incluido el hombre, vinieron luego. Cesó la generación espontánea y la tierra ya no engendró nueva vida. Aparecieron variaciones monstruosas de las formas existentes, pero no sobrevivieron. Los primeros hombres eran como brutos, más toscos que los hombres modernos, con huesos más gruesos, con músculos más robustos, menos afectados por los rigores del clima. En un principio, los hombres vivían como bestias, sin arado y sin útiles de hierro con los que trabajar en los campos, plantar y cortar los árboles. Aquellos primeros hombres no comían más que lo que el sol y la lluvia les querían dar; no tenían ropas ni construían viviendas permanentes, sino que se refugiaban en cuevas y abrigos hechos con ramas. Como desconocían la institución del matrimonio, su vida sexual era promiscua. Su suerte no era dichosa, pues el alimento era escaso y muchos morían de hambre. Lucrecio buscaba los orígenes del habla humana en la comunicación animal. Aunque él no fue capaz de resolver el problema (nadie lo ha sido), suponía que el lenguaje no podía ser invención de un hombre, sino más bien resultado de un largo proceso evolutivo (LUCRECIO, 1910, pp. 197-215).

XII. HISTORIA UNIVERSAL

Las reconstrucciones evolucionistas de la época de la Ilustración querían explicar una gran variedad de cambios evolutivos. Voltaire, por ejemplo, en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1745) se centraba en la evolución del cristianismo en Europa, con inclusión del desarrollo de la Iglesia y el origen de los sacramentos, la evolución de los sistemas feudales europeos y la formación de los parlamentos francés e inglés. *Decline and fall of the Roman Empire* (1776-1778), de Edward Gibbon, representa también un producto maduro de esta nueva manera de abordar la historia institucional. Por su parte, Vico se interesaba más por las transformaciones socioculturales recurrentes. Siguiendo el precedente de Heródoto afirmaba que cada nación evoluciona a través de tres estadios: las edades de los dioses, los héroes y los hombres; edades que se distinguían por relaciones características entre el hombre y lo sobrenatural y que en cierta manera se parecen a las tres fases de Comte: teológica, metafísica y positivista. Así, «los primeros hombres entre los gentiles, simples y toscos, y bajo el poderoso conjuro de las más vigorosas imaginaciones sobrecargadas con temerosas supersticiones, creían realmente que veían a los dioses sobre la tierra». Como consecuencia de la uniformidad de ideas, «los orientales, los egipcios, los griegos y los latinos, sin saber nada los unos de los otros, elevaron después a sus dioses a los planetas y a sus héroes a las estrellas fijas»; con otras palabras, sus religiones hicieron que lo sobrenatural resultara cada vez más remoto (VICO, 1948, p. 4).

La *Historia universal*, de Turgot, es un ejemplo de pensamiento evolucionista al estilo de Lucrecio y en ella se encuentran numerosas y sorprendentes anticipaciones de formulaciones posteriores, de los siglos XIX y XX. Según Turgot, la humanidad ha evolucionado a través de los tres estadios de la caza, el pastoreo y el cultivo.

Los cazadores, sin provisiones y en medio del bosque, no son capaces de ocuparse más que de su subsistencia. Los alimentos que la tierra produce sin la agricultura son muy escasos. Se hace necesario el recurso a la caza de animales. Estos, en el interior de un área determinada, se encuentran dispersos y de ellos no pueden obtener alimentos muchos hombres. Como resultado, se acelera la dispersión y la diseminación de los pueblos [...] las familias o las naciones se encuentran muy lejos unas de otras, porque cada una precisa un área extensa para nutrirse a sí misma; no tienen un punto fijo de residencia y se trasladan con gran facilidad de un lugar a otro. La dificultad de sus vidas, una disputa, el temor de un enemigo, son causas suficientes para separar a las familias cazadoras del resto de su nación [1844, p. 629].

Es interesante señalar la semejanza de esta descripción que Turgot hace del estadio de la caza con la interpretación ecológica que Julian Steward ofrece de la banda patrilineal, sobre todo dada la insistencia de este último en la clara diferencia que en opinión suya existe entre las dos perspectivas evolucionistas, la «universal» y la «multilineal» (véanse pp. 556 s.). Pero es manifiesto que Turgot, que evidentemente piensa en términos de estadios universales, prefigura no obstante la orientación ecológica de Steward.

Ellos siguen a la caza donde la caza les lleva, sin destino fijo. Si la caza les conduce en una dirección determinada, siguen alejándose. Esto es lo que explica el hecho de que gentes que hablan las mismas lenguas se encuentren a veces separadas por seiscientas leguas o más y rodeados de pueblos que no les comprenden. Esto es corriente entre los salvajes americanos, entre los que por la misma razón se encuentra uno con naciones que no pasan de quince o veinte hombres [Turgot, 1844, p. 629].

En todos los lugares en que hay especies domesticables los hombres van encontrando poco a poco que les resulta más ventajoso reunir a los animales en rebaños que perseguirlos.

Sin que pase mucho tiempo, el pastoreo se introduce en todos los lugares en que se encuentran estos animales; en cambio, los cazadores se conservan en las partes de América en las que esas especies están ausentes. Sólo en Perú, donde la naturaleza ofrece un animal parecido a la oveja, la llama, se encuentra la cría de ganado. Esa es probablemente la razón por la que esa parte de América se civilizó más fácilmente [*ibidem*].

El evolucionismo de Turgot incluía también una noción notablemente moderna de la relación entre el excedente económico y la estratificación social. «Los pueblos pastores, cuya subsistencia es más abundante y más segura, son más numerosos. Entre ellos tiene mayor importancia el espíritu de propiedad» (*ibidem*). Esta tendencia se acentúa en el estadio agricultor. «La tierra resulta capaz de mantener a muchos más hombres de los que se precisan para cultivarla. Por eso los hombres quedan libres para otros trabajos en mayor medida que entre los pueblos pastores; surgen así las ciudades, el comercio, una mayor aptitud para la guerra, la división del trabajo, la desigualdad entre los hombres, la esclavitud doméstica e ideas más precisas para el gobierno» (*ibidem*, p. 631).

XIII. ESTADIOS EVOLUTIVOS

En los Estados Unidos toda una generación de antropólogos ha llegado a creer que la división de la historia cultural en los tres estadios del salvajismo, la barbarie y la civilización fue el mal orientado hallazgo de Lewis Henry Morgan a fines del siglo XIX. Mas esa trisección la había hecho ya Montesquieu, señalando que «entre los salvajes y los bárbaros hay esta diferencia: los primeros son clanes dispersos que [...] no pueden unirse en un conjunto y, en cambio, los últimos son corrientemente pequeñas naciones capaces de unirse. Los salvajes son por lo general cazadores, los bárbaros son ganaderos y pastores» (1949, p. 176). En la obra de Turgot, las tres fases cazadora, ganadera y agricultora adquieren mayor importancia y la tendencia a tal tripartición culmina en *An essay on the history of civil society*, de Adam Ferguson, publicado en 1767. Inspirándose en Charlevoix, Colden, Lafitau, Dampier, Wafer y las fuentes clásicas griegas y romanas, Ferguson intentó mejorar las reconstrucciones hipotéticas del primeval «estado de naturaleza» del hombre. Como Montesquieu, Ferguson era enteramente consciente de los riesgos de distorsiones etnocéntricas en las descripciones de los pueblos primitivos:

Con demasiada frecuencia nuestro método consiste en basarlo todo en conjeturas; en atribuir todos los progresos de nuestra naturaleza a las artes que nosotros mismos poseemos y en imaginar que la mera negación de todas nuestras virtudes es una descripción suficiente del hombre en su estado original. Nos erigimos en supuestos modelos de urbanidad y de civilización y allí donde nuestros propios rasgos no aparecen, deducimos que no hay nada que merezca la pena conocer [1819, p. 138; original, 1767].

A diferencia de muchos de sus contemporáneos, Ferguson no quiso considerar al salvaje ni como un simple estúpido ni como un superhombre. Con visión realmente antropológica se esforzó por ver en el primitivo a un ser humano completo.

No partiendo más que de conjeturas, ¿quién podría suponer que esos salvajes desnudos sean fanfarrones, o que, sin distinción de título ni de fortuna, sean vanidosos y orgullosos, o que su mayor cuidado sea el adorno de su cuerpo y la búsqueda de una diversión; en suma, que compartan nuestros vicios y en medio de la selva emulen las locuras que se practican en las ciudades? Mas de igual modo, ¿quién podría conjeturar también que nos superen en talento y en virtud, que tengan una fuerza de imaginación y de elocución, un afecto y un valor que sólo las artes, la disciplina y el gobierno de muy pocas naciones podrían mejorar? Y, sin embargo, todos estos rasgos difíciles de imaginar forman parte de las descripciones que hacen aquellos que han tenido la oportunidad de ver a la humanidad en su estado más rudo [*ibidem*, pp. 138 ss.].

Ferguson conjeturó correctamente los rasgos esenciales de la economía y de la organización social primitivas, quizá con mayor claridad que ninguno de sus antecesores. Además, con más acierto que Morgan, supo establecer una correlación entre los estadios evolutivos de la economía y de la organización social y los «medios de subsistencia» (*ibidem*, p. 175), una expresión muy usada antes de que Marx hiciera que dejara de serlo. Entre los pueblos del mundo hay algunos que

confían para su subsistencia principalmente en la caza, la pesca y los productos naturales del suelo. Prestan poca atención a la propiedad y apenas si aparecen entre ellos los indicios de la subordinación o del gobierno. Otros, que poseen rebaños y para su provisión dependen de los pastos, saben lo que es ser pobre y rico. Conocen las relaciones de patrones y clientes, de amos y siervos, y por la medida de su fortuna determinan su posición social. Esta distinción ha de crear diferencias materiales de carácter y puede facilitarnos dos encabezamientos separados bajo los que encuadrar la historia de la humanidad en su estado más primitivo: el de los salvajes, que todavía no están familiarizados con la propiedad, y el de los bárbaros, para quienes la propiedad, aunque todavía no está recogida en las leyes, es objeto principal de atención y de deseo [*ibidem*, p. 149].

A diferencia de muchos críticos modernos del concepto de comunismo primitivo, Ferguson no confundió la propiedad común de los recursos estratégicos, tal como se da entre los cazadores y los recolectores, con una total ausencia de la propiedad privada. Ni las armas, ni los útiles, ni los vestidos se comparten comunitariamente. En cambio, se equivocó al situar en este estadio más primitivo la matrilinealidad y la matrilocalidad. Lo que resulta notablemente moderno es la forma en que expresa las características políticas de los cazadores de baja energía y de los cultivadores incipientes:

De hecho no tienen grados de subordinación distintos de la distribución de funciones que sigue las líneas de las diferencias de edad, de talento y de disposición. Las cualidades personales pueden conferir cierta ascendencia en las ocasiones en que se requiere su uso. Mas cuando pasan esas ocasiones, tales cualidades no conservan la menor prerrogativa ni ningún vestigio de poder (*ibidem*, p. 153).

Tampoco dejó de ver Ferguson, aunque esto de un modo meramente esquemático, que la transición de las sociedades primitivas a los sistemas sociales organizados en Estados implicaba cambios fundamentales en el papel de la familia y de las relaciones de parentesco. Así, antes de la formación del Estado, entre los salvajes y los bárbaros, «las familias, como otras tantas tribus separadas, no están sujetas a inspección ni gobierno desde fuera; lo que pase en su seno, incluso si es un homicidio o un asesinato, se supone que no les interesa más que a ellas mismas» (*ibidem*, p. 156).

XIV. EVOLUCION DE LA ORGANIZACION SOCIAL

El análisis que de la evolución de la organización social hizo Ferguson fue superado por el de John Millar, cuyas *Observations concerning the distinction of ranks in society* se publicaron en 1771. Millar intentó trazar la evolución de la familia, con inclusión de las relaciones sexuales y las formas de matrimonio, y a la vez el desarrollo de las diferencias de clases y de los sistemas políticos. Aquel gran jurista y filósofo escocés fue probablemente el primer científico social que en el estudio de la familia dio más importancia a las funciones económicas y educacionales (enculturadoras) que a las pasiones sexuales y al amor romántico: «Rara vez, por no decir nunca, se ve el salvaje impulsado al matrimonio por sus particulares inclinaciones sexuales; lo más corriente es que adopte esa convención cuando llega a determinada edad y se encuentra en circunstancias que hacen que la adquisición de una familia le resulte conveniente o necesaria para su subsistencia confortable» (MILLAR, 1771, p. 7). Señala cómo entre los primitivos predomina la libertad sexual prematrimonial y subraya adecuadamente el hecho de que, en cambio, se castiga, frecuentemente con dureza, la infidelidad posmarital (*ibidem*, p. 10). Identifica también y estudia un número sorprendentemente elevado de instituciones primitivas de parentesco y matrimonio, entre las que incluye el préstamo de esposas, la poligamia, la polian-dria, el precio de la novia y la matrilinealidad. En la mayoría de sus interpretaciones y de sus reconstrucciones de secuencias, Millar resulta estar equivocado: mas éste es un juicio retrospectivo. Así expresa la opinión incorrecta de que cuanto más primitivo es el grupo, más baja la posición de las mujeres en relación con la de los hombres. De éste se sigue otro error más que también comete: el de considerar el precio de la novia como expresión de su estado servil. De la matrilinealidad dice que es resultado de la fragilidad de los lazos matrimoniales (*ibidem*, p. 30). La poliandria la toma por un resultado del hecho de que en los sistemas matrilineales las mujeres, al tener muchos hijos, adquieren un poder que les permite dar satisfacción a sus pasiones, reteniendo a su lado cierto número de hombres

en relación de concubinato. La descripción que hace de las relaciones del padre primitivo con sus hijos está también gravemente distorsionada. Presenta al padre como un tirano insensible, sin lazos emocionales de ningún tipo. De los ancianos dice que en todas partes se les respeta y se les teme, lo que también es erróneo. Como lo es que la mayor disponibilidad de tiempo libre hecha posible por la mejora de los medios de subsistencia conduzca, como Millar supone, a una relajación de la relación entre los sexos y ésta al abandono gradual por el padre de sus poderes de vida y muerte sobre los hijos (*ibidem*, p. 102). Más compatible con las teorías modernas parece, en cambio, su afirmación de que el comienzo del comercio y el progreso de la división del trabajo favorecen la movilidad geográfica de los hijos y por esa vía reducen su subordinación al patriarca. Como Turgot y como Ferguson, Millar subrayó la ausencia en los pueblos cazadores de centros permanentes de autoridad externos a la familia y, más explícitamente que sus predecesores, asoció los comienzos del control político a la acumulación de riqueza y al establecimiento de la propiedad privada hereditaria durante los estadios de la agricultura y de la ganadería. La creciente abundancia de bienes hace que resulten poco apropiados los sistemas comunales de producción y de distribución:

Acaban por cansarse de actuar concertadamente unos con otros, porque por ello están sujetos a continuas disputas relativas a la distribución y al manejo de su propiedad común; mientras que cada uno está ansioso de usar su trabajo en su propia ventaja y de tener una propiedad separada, de la que pueda disfrutar según su inclinación. Así, por una especie de acuerdo tácito, las diferentes familias del poblado pasan cada una a cultivar su propia tierra, separada de las otras [*ibidem*, p. 135].

Entre los pueblos con propiedad común los campos de cultivo «caen, como es natural, bajo la dirección del caudillo, que inspecciona el trabajo y se arroga el privilegio de distribuir los productos entre los varios miembros de la comunidad» (*ibidem*, pp. 135-136). En otras palabras, Millar llegó a una cierta comprensión de la relación que existe entre la estratificación social y lo que hoy llamamos «redistribución» (véase p. 271). Millar sugiere además que, a medida que aumenta la riqueza, el caudillo-redistribuidor acrecienta su poder gracias a la posibilidad que tiene de privar a los individuos del acceso a los recursos básicos. Gradualmente, este poder va rodeándose de un aura religiosa, proceso que culmina en la divinización del rey dios (*ibidem*, pp. 140-141). Millar superó igualmente a sus predecesores en su comprensión de la relación entre el parentesco y el origen del Estado:

[...] pronto se extinguen y se olvidan las distinciones entre las familias. El poder de los jefes, o de la nobleza, que depende de la adhesión de sus respectivos clanes, queda, en consecuencia, rápidamente destruido, y el monarca, que sigue a la cabeza de la nación sin un rival que equilibre su influencia, no tropieza con ninguna dificultad para extender su autoridad sobre todos sus dominios [*ibidem*, p. 164].

Millar concebía el feudalismo como un sistema político recurrente, asociado al proceso por el que unidades sociales menores se enlazan entre sí para formar comunidades mayores. Esperaba «encontrar algo del mismo tipo en todos los reinos extensos que están formados por la asociación de

una pluralidad de diferentes tribus o familias» y citaba como ejemplos los reinos de Congo, Loango, Benin, Angola, Laos y Siam (*ibidem*, pp. 174-177).

Es probable que la parte más brillante del libro de Millar sea el último capítulo en el que estudia el origen de la servidumbre y de la esclavitud. Sus observaciones sobre la relación entre la esclavitud y el credo liberal de los colonos ingleses las reservaremos para el apartado final de este capítulo. En general, puede decirse que Millar concebía la esclavitud como una institución antigua que en Europa fue gradualmente modificada y eliminada por el descubrimiento de que el trabajo asalariado y la percepción de rentas en metálico resultaban instituciones más lucrativas. Su explicación de la inexistencia de la esclavitud entre las sociedades más primitivas la recogieron Hobhouse, Wheeler y Ginsberg y ha permanecido básicamente inalterada hasta hoy:

En realidad, entre la mayor parte de los salvajes de América no hay más que muy pocos esclavos, porque, dada la situación de aquellas gentes, no tienen oportunidad de acumular la riqueza necesaria para mantener a cierto número de sirvientes. Dado que, ordinariamente, encuentran demasiado gravoso atender a la subsistencia de un enemigo vencido, acostumbran a dar rienda suelta a su natural ferocidad matándolos, incluso a sangre fría. Si alguna vez se comportan más humanamente con sus cautivos es cuando han sufrido fuertes pérdidas en la guerra o por accidentes desusados; cuando esto ocurre, que es rara vez, las personas cuyas vidas se han salvado así no se distinguen de los hijos de las familias en que se introducen y son formalmente adoptados en el lugar de los parientes muertos, cuya pérdida han de suplir [MILLAR, 1771, pp. 198-199].

XV. METODOLOGÍA DEL EVOLUCIONISMO

Bastará con que hagamos referencia a otra figura de la gran Ilustración escocesa, una figura cuya contribución al desarrollo de la teoría antropológica no se había advertido hasta fecha reciente. Es a E. Adamson Hoebel (1960, p. 648), a quien debemos el reconocimiento de que la *History of America* (1777), de William Robertson, representa «un jalón de importancia en el desarrollo de la antropología cultural». La tipología evolucionista de Robertson iba del «salvajismo» a la «barbarie» y de ésta a la «civilización», secuencia apoyada en evidencias procedentes tanto de la etnología como de la arqueología. Su presentación de pruebas arqueológicas en apoyo de esta secuencia es un buen argumento para refutar la acusación de Hodgen (1964, páginas 505 ss.) de que los historiadores escoceses no tenían nada en qué apoyarse más que en la lógica y que todos ellos fueron igualmente culpables del defecto de hacer una «historia especulativa».

Sólo a través de la tradición o excavando algunos toscos instrumentos de nuestros antepasados aprendemos que la humanidad no estuvo originalmente familiarizada con el uso de los metales y que intentaba suplir la falta de ellos empleando pedernal, ramas, huesos y otras materias duras para los mismos propósitos para los que entre las naciones civilizadas se usan los metales. La naturaleza completa la formación de algunos metales. El oro, la plata y el cobre [...] fueron por eso los primeros metales conocidos y los primeros aplicados al uso [citado en HOEBEL, 1960, p. 649].

Como veremos en el capítulo 6, en la adopción por parte de los antropólogos decimonónicos del llamado método comparativo como estrategia bá-

sica de investigación desempeñaron un papel crucial las nuevas pruebas arqueológicas en apoyo de las hipótesis evolucionistas de los autores del siglo XVIII. Sólo la ignorancia de este aspecto de la investigación antropológica puede justificar la asombrosa afirmación de Hodgen (1964, p. 511) de que cuando el concepto de jerarquía evolucionista se introdujo «en la obra de los científicos sociales de los siglos XIX y XX, lo hizo sin perder ninguna de sus características escolásticas, filosóficas o conjeturales».

Las ideas evolucionistas de Robertson se distinguen también por su análisis, notablemente adelantado, de las condiciones bajo las cuales las semejanzas culturales en diferentes partes del mundo pueden tratarse como pruebas de evolución independiente y no de convergencia o de supervivencias de procesos de difusión o migración. En general, Robertson creía que las semejanzas halladas en continentes diferentes eran invenciones independientes, producto de evoluciones paralelas:

El carácter y las ocupaciones de los cazadores en América han de ser poco diferentes de los de un asiático que dependa de la caza para su subsistencia. Una tribu de salvajes de las riberas del Danubio tiene que parecerse mucho a otra de las llanuras bañadas por el Misisisipi. Así que, en lugar de presumir, basándonos en esas semejanzas, que existe entre ellos alguna afinidad lo único que deberíamos concluir es que la disposición y las costumbres de los hombres las determina su situación y que se derivan del estado de la sociedad en la que viven [*ibidem*, p. 652].

Pero esta norma no puede aplicarse cuando los rasgos en cuestión no reflejan determinados procesos muy extendidos. Así hay que prever el caso de «costumbres que, al no derivarse de ninguna necesidad natural ni de ningún deseo característico de una situación determinada, podrían denominarse usos de institución arbitraria» (*ibidem*, pp. 652-53). La mejor manera de explicar esos rasgos «arbitrarios» o, como hoy diríamos, no adaptativos, cuando se encuentran en áreas muy dispersas, es, en opinión de Robertson, suponiéndolos resultado de contactos previos.

Ningún resumen del pensamiento evolucionista durante la Ilustración resultaría completo sin mencionar el esquema de diez estadios que Condorcet incluye en su *Esquema de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* (1795). Aunque son muchos los que consideran esta obra como una destacada contribución a la literatura de las ciencias sociales (cf. SHAPIRO, 1934, p. 262), ni por su método ni por su contenido tiene un interés específicamente antropológico. De los diez estadios que describe Condorcet, los tres primeros en los que la humanidad pasa de la sociedad tribal a la pastoril y de ésta a la agricultora hasta llegar a la invención del alfabeto, son precisamente los que a él le interesan menos. En la perspectiva de Condorcet, cuanto más remota la edad, más obtusa es la mente y menos ilustrada es la vida social del hombre. Porque el *Esquema* es sobre todo una historia intelectual, cuyo interés central es la emancipación de la razón humana de las cadenas de la superstición y de la ignorancia. No hay en él ninguno de los estupendos análisis sociológicos que distinguen a las obras de Ferguson y de Millar. A partir de la invención del alfabeto, los «estadios» de Condorcet se van haciendo cada vez más etnocéntricos y van confinándose a la historia de Europa. Son éstos:

- 4.º El progreso del espíritu humano en Grecia hasta la división de las ciencias en tiempos de Alejandro Magno.
- 5.º El progreso de las ciencias desde su división hasta su decadencia.
- 6.º La decadencia del conocimiento hasta la restauración hacia la época de las Cruzadas.
- 7.º Primeros progresos de las ciencias desde su renacimiento en Occidente hasta la invención de la imprenta.
- 8.º Desde la invención de la imprenta hasta el tiempo en que la filosofía y las ciencias se sacudieron el yugo de la autoridad.
- 9.º Desde Descartes hasta la fundación de la República francesa.

Esto no quiere decir que la obra no marque un jalón importante en la historia de las ciencias sociales. Se le recordará durante mucho tiempo por el papel que desempeñó de incitar a Malthus a escribir su *An essay on the principle of population* (1798) y por los efectos indirectos que de ese modo tuvo sobre Spencer y Darwin (cf. cap. 4). El *Esquema* puede también considerarse justificadamente como el máximo esfuerzo de la Ilustración por interpretar la evolución sociocultural en términos de incrementos del contenido racional de los pensamientos, las costumbres y las instituciones. Como tal intento, su idealismo resulta desenfrenado y, como veremos dentro de un momento, su noción de causalidad sociocultural resulta inadecuada.

XVI. CONFUSION DE LA EVOLUCION CON EL PROGRESO

En los escritos de los filósofos y de sus contemporáneos, la palabra evolución no se emplea más que muy rara vez. Ello no obstante, está fuera de toda duda que la evolución sociocultural constituye el tema principal de su interés histórico. Según Peter Gay (1964, p. 24), «las historias de Voltaire son historias del "espíritu" de una edad; dibujan una red de instituciones en la que las formas políticas, las ambiciones sociales, las producciones artísticas y la política exterior actúan todas las unas sobre las otras y son, colectiva y separadamente, más importantes que los detalles de batallas, intrigas cortesanas o la historia de los grandes hombres». Este tipo especial de historia es historia con una perspectiva evolucionista. El mismo Voltaire decía que lo que deseaba de la historia era «conocer cuáles habían sido los pasos por los que los hombres han pasado de la barbarie a la civilización» (citado en BUCKLE, 1857, p. 736). De hecho, la moda evolucionista durante la Ilustración llegó a tener tanta fuerza que en algunas ocasiones el interés por la transformación sociocultural fundamental amenazaba con interrumpir en el santuario en que se había refugiado el pensamiento biológico. Hacia 1774 el gran compilador de la *Enciclopedia*, Denis Diderot, había empezado a conjeturar que «el reino vegetal puede muy bien ser y haber sido la primera fuente del reino animal y haber tenido a su vez su origen en el reino mineral, y este último haberse originado de la materia heterogénea universal» (DIDEROT, 1875-1879, IX, p. 265). El filósofo de la Ilustración Immanuel Kant percibía «el acuerdo de tantos géneros de animales en un esquema común que parece ser fundamental no sólo en la estructura de sus cuerpos, sino también en la disposición de las partes restantes» (citado en

FOTHERGILL, 1952, p. 56). Kant señala que «esta analogía de formas, que con todas sus diferencias parecen haberse producido de acuerdo con un tipo original común, refuerza nuestra sospecha de una relación real entre ellas, producto de la descendencia de un antepasado común» (*ibidem*). Goethe suscribió las opiniones de Kant sobre la evolución orgánica. Como el mismo Darwin vio, el siglo XVIII terminó con una auténtica explosión de hipótesis evolucionistas: «El hecho de que Goethe en Alemania, el Dr. Darwin en Inglaterra [Erasmus Darwin, abuelo de Charles] y Geoffrey Saint Hillaire en Francia llegaran por los años 1794-95 a las mismas conclusiones sobre el origen de las especies, constituye un ejemplo singular de la aparición simultánea de ideas semejantes» (DARWIN, 1958, p. 18). Con la aparición en 1801 de la primera de las publicaciones de Lamarck, las consecuencias de la perspectiva evolucionista general arrastraron inconteniblemente al pensamiento biológico en la dirección de sus grandes síntesis decimonónicas. Pero para aquel entonces, la noción del transformismo biológico estaba ya desde hacía largo tiempo desesperadamente infectada con el virus del progreso. Y ni el evolucionismo orgánico ni el superorgánico se han recuperado todavía plenamente de esta enfermedad de su infancia.

La palabra «progreso» es un componente esencial del vocabulario de la Ilustración. Los filósofos la emplearon para infundir un sentido de satisfacción moral a ciertas tendencias evolutivas. Así, la formación de parlamentos representativos se consideraba en general un cambio progresivo; de forma parecida, para Condorcet las leyes de Newton representaban un estadio en el progreso del espíritu. Evidentemente ni la quema de los libros de Rousseau ni la expansión del sistema esclavista en el Nuevo Mundo eran ejemplos de progreso.

Presentándola del modo más sofisticado, la decisión de que un cambio determinado es progresivo exige dos pasos. En primer lugar, se ha de emitir un juicio sobre si el cambio en cuestión ha modificado o no la forma interesada en una dirección precisa, establecida por criterios cuantitativos o cualitativos. Así, cualquier cambio en una dirección definida por cualesquiera criterios arbitrarios es potencialmente un cambio progresivo. Considérense, por ejemplo, los cambios que sufrieron las glaciaciones continentales. Cuando se retiran los glaciares se puede decir que la tierra manifiesta un progreso hacia un clima tropical, o, no menos justificadamente, esa misma retirada puede considerarse como una retrogresión del clima ártico. Del mismo modo, para nosotros, el describir la evolución reciente de la agricultura americana como un progreso hacia los monopolios corporativos o como una retrogresión de las unidades menores de cultivo familiar es una cuestión sin consecuencias científicas. Lo que importa es llegar a una descripción adecuada y a una comprensión correcta de la dirección del cambio que puedan definirse con criterios intersubjetivos válidos. Desde un punto de vista científico, llamar a una tendencia concreta progresiva o retrogresiva, ni le añade ni le quita nada. Igualmente superfluo resulta para nosotros el decidir que un ejemplo determinado de progreso merece nuestro beneplácito moral o estético. Evidentemente, lo usual es que el progreso esté ya críticamente identificado con el paso de peores a mejores condiciones,

previamente definido en términos de sistemas de valores culturales o idiosincrásicos. Así, las grandes unidades de cultivo no representarán normalmente un progreso más que para aquellos que aprueban sus consecuencias sociales. De esta manera fue como se usó el término en el mundo de la Ilustración. O sea, no sólo se especificaba la dirección del cambio, sino que, además, el progreso en esa dirección se consideraba valioso y emocionalmente satisfactorio. El riesgo en que se incurría con este procedimiento superfluo era que con bastante frecuencia se descuidaba el primer paso y la dirección del cambio se definía sólo vagamente. Mas el paso que sí se daba, y con entusiasmo, era el segundo, y el resultado era una expresión puramente idiosincrásica de aprobación o reprobación de un acontecimiento histórico concreto. Durante la Ilustración el criterio dominante del progreso era el de cambio en la dirección a una mayor racionalidad. Mientras uno se atuviera a la evolución de la teoría física o astronómica, ese criterio de progreso resultaba bastante aceptable; mas cuando se empleaba en juicios sobre las instituciones era desesperadamente vago. ¿Qué sistema político era más racional, la liga de los iroqueses o la República francesa? Condorcet estaba convencido de que la Revolución francesa había producido el orden social más racional del mundo y, por consiguiente, el más progresivo; pero este juicio suyo no era más (¿o tendría uno que decir «no era nada menos»?) que el prejuicio etnocéntrico de un partidario de la revolución. En el siglo XIX, como veremos, la racionalidad dejó de considerarse como la medida del cambio progresivo. Con Marx, Spencer y Darwin, el progreso se hizo algo menos vago, centrándose en torno a las nociones de, respectivamente, avance hacia el milenio comunista, complejidad de organización y eficacia en la lucha por la supervivencia. Lo que no disminuyó fue el grado de compromiso partidista de esos juicios de valor. Ni Spencer ni Darwin, dos de las inteligencias más poderosas de su siglo, fueron capaces de darse cuenta del hecho de que el orden moral que ellos veían en la historia era el orden moral que su sociedad, y no su ciencia, quería que vieran. Sólo Marx emitía sus juicios de valor con plena conciencia de que estaban determinados por su cultura (por su clase). Mas precisamente ello le hizo mantener sus juicios de valor con mayor decisión e incluso luchar por ellos.

XVII. TEORIAS SOBRE LA CAUSALIDAD SOCIOCULTURAL DURANTE EL SIGLO XVIII

Una convicción que todos los filósofos sociales avanzados compartían durante la Ilustración era la de que en un pasado más o menos remoto todos los pueblos del mundo habían conocido una vida social que por su general simplicidad y por la ausencia de ciertas instituciones específicas, tales como la propiedad privada de la tierra, el gobierno centralizado, las marcadas diferencias de clases y las religiones gobernadas por sacerdotes, contrastaba sensiblemente con el orden social de la moderna Europa. A esta primera fase de la evolución cultural se la llamaba «estado de naturaleza». Aunque las caracterizaciones concretas de este estado primitivo divergían conside-

rablemente (Hobbes hablaba de la «guerra de todos contra todos»; Rousseau, del «buen salvaje»), la explicación del modo en que los hombres salieron del estado de naturaleza y llegaron a las instituciones y a las costumbres que hoy tienen era bastante uniforme. En general se aceptaba que el gran motor de la historia y la primera causa de las diferencias de usos y costumbres eran las variaciones en la efectividad del raciocinio. Se suponía que el hombre civilizado había salido del estado de naturaleza literalmente por el poder de su pensamiento, inventando constantemente instituciones, costumbres y técnicas de subsistencia cada vez más inteligentes y más racionales. Por eso en el título del libro de Condorcet aparece la palabra *l'esprit*, que además de por espíritu puede traducirse por mente o por intelecto; y por eso Voltaire se había propuesto como objetivo «conocer la historia de *l'esprit humain*» (citado en BUCKLE, 1857, p. 736). Y con esta tradición sigue enlazando la lamentable facilidad con la que se enseña a los alumnos de los primeros cursos generales de las universidades a seguir haciendo bellas frases sobre el «espíritu del hombre moderno» o el «espíritu de Europa».

XVIII. LA FALACIA DEL IDEALISMO CULTURAL

Llegados aquí se hacen precisos unos pocos comentarios preliminares en relación con los problemas que la insistencia sobre el «espíritu», la «mente», la «razón», plantean a los esfuerzos de la antropología cultural por llegar a elaborar su propia teoría. Partiremos del acuerdo de que las explicaciones científicas son proposiciones que enuncian las condiciones precisas para que se produzcan los acontecimientos objeto de predicción o de retrodicción. Explicar las diferencias y las semejanzas socioculturales exclusivamente en términos de pensamientos y de acciones más racionales o menos racionales equivale a omitir todo establecimiento de condiciones. En opinión de muchos filósofos sociales del siglo XVIII, la explicación de por qué los iroqueses no se conducían como los franceses había de buscarse en que los indios no habían sabido, porque no habían querido, pensar su camino para alejarse suficientemente del estado de naturaleza. Mas ¿en qué condiciones puede un grupo pensar que la bilateralidad es más conveniente que la matrilinealidad, o que la monogamia le conviene más que la poligamia, o la propiedad privada más que la comunitaria? A menos que esas condiciones se especifiquen, cualquier apelación a los efectos de la inventiva humana no sirve más que para enmascarar una persistente ignorancia de explicaciones científicamente admisibles. Así, para Immanuel Kant, los tiempos revolucionarios en los que él vivía se caracterizaban como el abandono por el hombre de la minoría de edad en que él mismo se había encerrado. Todo lo que era necesario para que la Ilustración europea modificase radicalmente la vida social era que se diese a las gentes libertad para pensar: «Efectivamente, sólo con que se dé libertad, la ilustración es casi inevitable. Siempre habrá unos pocos pensadores independientes, incluso entre los que a sí mismos se han nombrado guardianes de la multitud. Una vez que esos hombres

se hayan sacudido el yugo de la minoría de edad, difundirán a su alrededor el espíritu de una apreciación razonable del valor del hombre y de su deber de pensar por sí mismo» (KANT, 1946, pp. 1071-72).

El fatídico riesgo de esta perspectiva resulta claro tan pronto como se intenta dar una explicación de costumbres que, precisamente porque resultan del todo desconocidas, parecen ser totalmente irracionales. Es un caso parecido al de un psiquiatra americano que conozco que pidió al intérprete que le tradujera lo que acababa de decir un enfermo mental de un hospital de Bahía. «Nada, doctor, es demasiado idiota para repetirlo», fue la respuesta. Este fue el dilema de Demeunier. Por un instante, aquel gran etnógrafo estuvo a punto de estudiar el totemismo y adelantarse así en cien años a su tiempo. En numerosos informes se hablaba de hombres que creían tener antepasados animales. Pero ¿cómo podían tomarse en serio ideas como esas? «No es necesario examinar cómo algunos hombres e incluso naciones enteras son capaces de creer que descienden de ciertos animales [...] Es evidente que esto es un sinsentido y nadie es capaz de dar razón de lo que carece de sentido» (DEMEUNIER, 1776, II, p. 105).

La explicación de las diferencias socioculturales como consecuencia del despliegue del potencial del razonamiento humano puede considerarse como una variante especial del idealismo no determinista. Habría que tener en cuenta, al compararla con los desarrollos ulteriores, que para Condorcet, Voltaire y Montesquieu lo que dirige la historia es la elección inteligente y racional del hombre. Como consecuencia, los hombres son libres para dar a su mundo social la forma que les parezca conveniente. Mas siendo así, ¿cómo es que Condorcet es capaz de predecir el desarrollo de su décima época? La respuesta es que todos los hombres propenden, llegado el caso, a escoger lo que es más racional o, por lo menos, que esto era lo que los filósofos esperaban que ocurriera. Porque, como ha señalado Peter Gay, la idea de que la Ilustración predicaba el carácter inevitable del progreso es un mito:

Locke, Montesquieu, Hume, Diderot no defendían una teoría del progreso; el pensamiento de Rousseau subrayaba el hecho de la retrogresión del hombre y la esperanza de su regeneración; Voltaire veía en la historia humana un prolongado encadenamiento de desdichas interrumpido por cuatro edades dichosas. Sólo de Kant, con su historia universal especulativa; de Turgot, con sus cinco estadios, y de Diderot, con sus diez épocas, puede decirse que defendieran una teoría del progreso, y ninguno de esos tres pensadores se inscribe en el centro, sino más bien en los brillantes límites del espectro del pensamiento de la Ilustración [1964, pp. 270 s.].

Es obvio que el optimismo que con tanta frecuencia se atribuye erróneamente a la Ilustración no podía haber sido más que una esperanza a ciegas. Incapaces de establecer las condiciones en las que los hombres optarían por el progreso, por la paz y no por la guerra, por la inteligencia y no por la superstición, por la democracia y no por la tiranía, y privados del consuelo determinista que Hegel, o Marx, o el darwinismo social, se dieron a sí mismos, lo único que los ilustrados podían hacer era esperar el progreso. En este contexto, Malthus, con su insistencia en la sexualidad incontrolable de las poblaciones humanas, no parece tan atípico de la Ilus-

tración. Si la historia probaba algo sobre el ejercicio del poder de la libre elección racional era que la tendencia a no usarlo, o desde la perspectiva de la Ilustración, la tendencia a engañarse era en el hombre tan fuerte como la contraria. Así, la gran paradoja de aquel tiempo era que la ley regía al universo, determinando hasta el menor movimiento del más pequeño grano de arena, pero los hombres no tenían necesidad de creer que eso fuera verdad o, incluso si lo creían, podían ignorar sus consecuencias. Mas, por otro lado, ninguna edad que insistiera en que el hombre era parte de la naturaleza y en que la naturaleza estaba regida por leyes inmutables podía abandonar totalmente la historia a los antojos de la voluntad humana.

XIX. DETERMINISMO GEOGRAFICO

Durante la Ilustración se pusieron en movimiento varias corrientes sobre la causación material, algunas de las cuales enlazan directamente con las primeras teorías enteramente deterministas y materialistas en el ámbito de la evolución sociocultural. Las teorías sobre la causación geográfica fueron formuladas, como es sabido, mucho antes de la Ilustración. El tratado hipocrático *Sobre los aires, las aguas y los lugares* conservó toda su vigencia y su influencia hasta bien entrado el siglo XVII. Polibio, el historiador griego, afirmaba que «nosotros los mortales tenemos una irresistible tendencia a plegarnos a las influencias del clima, y a esa causa, y no a ninguna otra, hay que atribuir las grandes diferencias que entre nosotros existen en el carácter, la formación física, la complejión e igualmente en la mayoría de nuestras costumbres» (citado en THOMAS, 1925, p. 34). Entre los romanos, el arquitecto Marco Vitruvio Polion se ocupó del tema con amplitud, diciendo cosas del estilo de ésta: «Los pueblos meridionales tienen una inteligencia perspicaz por causa de la ligereza de la atmósfera y del calor, mientras que los pueblos septentrionales, que están envueltos en una atmósfera densa y paralizados por la humedad del aire que los encierra, tienen una inteligencia lenta y perezosa» (*ibidem*, p. 35). Las ideas del siglo XVIII sobre el determinismo geográfico estaban influidas además por la obra de los geógrafos árabes, como Ibn Idrisi, del siglo XII, e Ibn Jaldūn, del siglo XIV. Este último creía que los habitantes de las zonas cálidas eran de naturaleza apasionada, mientras que los de zonas frías eran estóldos y faltos de vivacidad. Tales contrastes nacen del efecto diferencial del calor sobre los espíritus animales (*ibidem*, p. 46). En gran parte, la influencia de estas fuentes antiguas llegó hasta la Ilustración a través de la obra de Jean Bodin, un filósofo político francés del siglo XVI. Partiendo de la teoría de que en los hombres del norte el fluido vital dominante era la flema y en cambio en los del sur era la bilis negra, Bodin trató de explicar por qué los pueblos septentrionales eran fieles, leales al gobierno, crueles y sexualmente poco apasionados, mientras que los meridionales eran maliciosos y astutos, discretos y peritos en la ciencia, pero mal adaptados a las actividades políticas (*ibidem*, p. 52). Parecidos eran los problemas que preocupaban a John Ar-

buthnot, cuyo *An essay concerning the effects of the air on human bodies* (1733) fue una fuente de la que Montesquieu hizo un uso considerable en *El espíritu de las leyes* (1748). Arbuthnot creía que las lenguas, como los temperamentos nacionales, estaban sujetas a las influencias climáticas. Los pueblos del norte tienen idiomas con abundantes consonantes porque les da miedo abrir la boca y dejar entrar el aire frío, mientras que los pueblos tropicales, que necesitan mayor ventilación, hablan lenguas con muchas vocales. La elaboración más coherente del determinismo geográfico en toda la Ilustración fue obra de Montesquieu. Los pueblos del norte tienden a ser valientes, vigorosos, insensibles al dolor, poco inclinados a la sexualidad, inteligentes y borrachos; los pueblos del sur son lo contrario. Como en los países cálidos las mujeres maduran pronto, suelen ser mucho más jóvenes que sus maridos y, por consiguiente, menos discretas; esto hace que su status sea más bajo, lo que, unido a la preponderancia de los nacimientos de hembras y a la relajación del clima tropical, estimula el desarrollo de la poliginia (THOMAS, 1925, p. 68)

No hay que pensar que estas opiniones se aceptaran sin críticas. Como veremos, Helvetius se mofaba de las teorías de Montesquieu, y d'Holbach no las aceptaba tampoco. «¿Acaso se puede pretender que el sol que en otro tiempo alumbró a los griegos y a los romanos amantes de la libertad bañe hoy con distintos rayos a sus degenerados descendientes?» (D'HOLBACH, 1774b, 3, p. 6). Pero aquí carecería de objeto refutar el determinismo que Montesquieu atribuye a los factores geográficos. Ni *El espíritu de las leyes* ni ninguno de sus antecedentes tiene el carácter de una exposición consecuente de la causación cultural. Lo que a Montesquieu, desde su perspectiva, le interesaba esencialmente era mostrar cómo los legisladores debían ajustar sus leyes a las condiciones del clima y del suelo. Como todos sus contemporáneos, Montesquieu fue incapaz de elevarse a una visión de la historia auténticamente superorgánica. En el último análisis, el orden social humano era el producto de la actuación de unos hombres que podían ceder o no a lo que la ley natural sugería que era la disposición racional para un determinado tiempo y lugar. En definitiva, la voluntad y el sentido del legislador eran los que decidían el curso de la historia.

XX. EN EL UMBRAL DEL MATERIALISMO CULTURAL

Los más destacados pensadores del siglo XVIII se esforzaron por llegar a formular conceptos que les permitieran penetrar en los secretos de la evolución superorgánica, mas una y otra vez se vieron derrotados por su propio y nunca mitigado interés por el poder de la elección racional individual. Al elaborar su concepción de la historia universal, Turgot proclama la necesidad de sacar a la luz la influencia de las causas generales, necesarias, y de las particulares, pero no puede evitar añadir «y de las acciones de los grandes hombres» (1844, p. 627). Pensaba que «uno tiene por fuerza que admitir que si Corneille hubiera nacido en una aldea y se hubiera pasado la vida detrás de un arado, y si Racine hubiera nacido en Canadá entre

los hurones o en Europa en el siglo XI, jamás habrían desplegado su genio». Pero también supone que si Newton hubiera muerto a los quince años de edad o si Colón hubiera muerto joven, las transformaciones propias de la edad de la Ilustración o de la era de los descubrimientos habrían resultado sustancialmente distintas (*ibidem*, pp. 45-46).

La incapacidad de la Ilustración para desarrollar un sistema de causalidad superorgánica es particularmente sorprendente en el caso de d'Holbach, cuyas proposiciones programáticas en favor del determinismo materialista ya hemos citado. En su *Système de la nature*, d'Holbach sostiene de un modo típico de la Ilustración que el hombre es un producto de su experiencia de enculturación. «Nacemos sin nuestro consentimiento, nuestras ideas nos llegan sin voluntad nuestra, nuestras costumbres están controladas por aquellos que nos las inculcan» (1770, 1, p. 202). En el *Système social* vuelve a decir: «Es en la educación donde deberíamos buscar las principales fuentes de las pasiones y de las virtudes del hombre, de los errores o de las verdades de que su cabeza está llena, de los hábitos que merecen alabanza o de los que reclaman censura» (1774, 1, p. 15). Mas ¿cómo llega a formarse ese medio social en el que la educación nos introduce? Aquí la imaginación de d'Holbach no sabe hacer otra cosa que pasar a otro cangilón de la misma noria. Los seres humanos, individual y colectivamente, toman decisiones, y sus decisiones crean instituciones que constituyen el medio social. La demostración que G. V. Plejánov hace de la circularidad de ese argumento no puede mejorarse.

El hombre es el producto del medio social. Por hipótesis, el carácter de ese medio está determinado por la acción del «gobierno». Las acciones del gobierno, por ejemplo la actividad legislativa, pertenecen a la esfera de la actividad humana consciente. Esta actividad consciente, a su vez depende de las «opiniones» de las personas que actúan [...] Sin advertirlo, una de las leyes de la antinomia se ha convertido en la opuesta. Aparentemente, la dificultad se hace a un lado y el filósofo puede continuar su investigación con la conciencia tranquila. La solución aparente de la antinomia es simplemente una ruptura completa con el materialismo. El cerebro humano, esa «cera blanda» que asume diferentes formas bajo la influencia de las impresiones que proceden del medio social, se convierte a la postre en el creador de ese mismo medio al que debe sus impresiones [1934, pp. 73 ss.].

Un gran contemporáneo de d'Holbach, Claude Helvetius, se aproximó más que él a la concepción de una causalidad superorgánica. Helvetius es una figura frecuentemente menospreciada, pero a la que corresponde un lugar destacado entre quienes más se acercaron a la elaboración de un conjunto de principios capaces de deshacer las tautologías del espíritu creador de la cultura creadora del espíritu. Helvetius parte de la suposición de que todas las costumbres y la moralidad son en último extremo expresión de las sensaciones físicas y de necesidades tales como el hambre, la sed y otras exigencias corporales. Estas necesidades físicas implantan en el hombre intereses característicos, inicialmente centrados en el ego, pero que inevitablemente se extienden para abarcar a los grupos sociales, que garantizan el máximo placer y el mínimo dolor a los individuos. Las únicas variables de importancia que según Helvetius pueden afectar a esos intereses son las

que resultan de la experiencia. Aunque Helvetius no niega categóricamente la posibilidad de desigualdades innatas, de hecho insiste en que todas las diferencias interpersonales importantes proceden de la educación. Hasta llegar al siglo XX no volveremos a encontrar una negación tan consecuenta, tan sin compromisos, de la influencia de la raza y de la herencia sobre los individuos y sobre las sociedades. «La teoría racial de la historia humana, la idea de que las diferentes clases sociales corresponden a diferentes niveles de capacidad, biológicamente transmitidos, están en el extremo opuesto al pensamiento de Helvetius» (GROSSMAN, 1926, p. 172). Después de establecer la cadena sociocultural, Helvetius pasa a cerrar una de las vías de escape antes más usadas, la geografía. En *De l'esprit*, Montesquieu no sale muy bien parado:

Si las diferentes temperaturas de los climas tienen tanta influencia en las necesidades y en las capacidades, ¿cómo es que los romanos, tan magnánimos y tan valientes bajo un gobierno republicano, son ahora tan cobardes y afeminados? ¿Cómo es que los griegos y los romanos, antes tan dignos de estima por su talento y su virtud, que eran la admiración de la Tierra, han degenerado hasta el punto de merecer su desprecio? ¿Cómo se explica que aquellos asiáticos, tan valientes cuando se llamaban elamitas, fueran tan cobardes y tan bajos en tiempos de Alejandro, cuando se les daba el nombre de persas, y que con sólo el nombre cambiado por el de partos se convirtieran en el terror de Roma, y esto en una época en la que los romanos no habían perdido nada de su valor ni de su disciplina? ¿Cómo ocurrió que los espartanos, los más valientes y virtuosos de los griegos mientras observaron religiosamente las leyes de Licurgo, perdieron su reputación por ambas cosas cuando, después de la guerra del Peloponeso, consintieron que el oro y el lujo se introdujeran entre ellos? ¿Cómo explicar que los judíos, tantas veces derrotados por sus enemigos, bajo el mando de los macabeos demostraran un valor digno de la nación más belicosa? ¿Cómo es que las artes y las ciencias han sido unas veces cultivadas y otras olvidadas por las distintas naciones y que han florecido sucesivamente en todos los climas? ¿Por qué la filosofía pasó de Grecia a Hesperia, de Hesperia a Constantinopla y Arabia? ¿Y por qué tras volver a pasar de Arabia a Italia ha encontrado asilo en Francia, en Inglaterra e incluso en el norte de Europa? ¿Por qué no se encuentra ya un Focio en Atenas, un Pelópidas en Tebas o un Decio en Roma? La temperatura de esos climas no ha cambiado [HELVETIUS, 1810, pp. 340 ss.].

Helvetius argumenta luego de forma parecida contra la explicación geográfica de la derrota de los habitantes del sur de Europa por los del norte y de la apatía de los asiáticos ante sus despóticos monarcas (1810, pp. 350 ss.). No soslaya la cuestión que inevitablemente debe plantearse enseguida: ¿Cuál es entonces la causa de esos cambios en las artes, en las ciencias, en el valor, en la virtud y en las costumbres? Su respuesta a todo ello es que lo que debe buscarse son causas morales, es decir, en términos modernos, causas socioculturales. Perfectamente. Nuestra atención se despierta, pero ¿cuáles son exactamente esas causas socioculturales? Y su respuesta no nos puede satisfacer. Sobre la tiranía asiática, por ejemplo, la solución que ofrece es tan característica de su inspiración que vale la pena citarla por extenso:

Después de haber agotado en vano las causas físicas de la fundación del despotismo oriental, conviene que nos volvamos a las causas morales y, en consecuencia, a la historia. Esta nos informa de que, al civilizarse, las naciones pierden insensiblemente su valor, su virtud e incluso su amor a la libertad; que todas las sociedades, inmedia-

tamente después de su institución, marchan hacia la esclavitud a un ritmo más o menos rápido, según las diferentes circunstancias en que se encuentran. Por eso las naciones meridionales, que fueron las primeras que se constituyeron en sociedad, han tenido que ser, en consecuencia, las primeras en quedar sujetas a un poder despótico, porque es a lo que tiende cualquier especie de gobierno y es una forma que cada Estado preserva hasta su completa destrucción.

Mas, dicen aquellos que piensan que el mundo es más antiguo que lo que nosotros creemos, ¿cómo se explica que todavía haya repúblicas sobre la tierra? A esto puede replicarse que si todas las sociedades, al ser civilizadas, se inclinan al despotismo, todo poder despótico estimula la despoblación. Las áreas gobernadas por ese poder, despobladas y baldías generación tras generación, se convierten en desiertos. Las llanuras en las que había ciudades de inmensa extensión, o en las que se elevaban edificios suntuosos, poco a poco se cubren de bosques en los que se refugian unas pocas familias, y de éstas insensiblemente, se forman nuevas naciones de salvajes. Y esta sucesión preserva constantemente sobre la tierra nuevas repúblicas.

A lo que acabo de decir añadiré solamente que si las gentes del sur llevan más tiempo siendo esclavos y si las gentes de Europa, con excepción de los moscovitas, pueden considerarse libres es porque estas naciones se han civilizado más tarde. Porque, en tiempo de Tácito, los germanos y los galos todavía no eran nada más que una especie de salvajes. Y que la reducción a la esclavitud, salvo si se consigue por la fuerza de las armas, no se logra hasta después de una larga sucesión de generaciones y tras los continuados e insensibles esfuerzos de los tiranos para hacer que en los corazones de sus súbditos se extinga ese amor virtuoso que por naturaleza sienten los hombres por la libertad, y para de ese modo envilecer su espíritu hasta lograr que se doblegue a la opresión y a la esclavitud [*ibidem*, pp. 351-52].

Esta extraña especie de evolucionismo cíclico no explica desde luego por qué todas las naciones han de caminar implacablemente hacia la esclavitud. En otro lugar, al explicar por qué terminó la edad de la ciencia griega, Helvetius recae en el círculo idealista que ya conocemos.

Es porque la forma de su gobierno ha cambiado; como el agua que adopta la forma de cualquier vasija en la que se vierta, el carácter de las naciones es susceptible de recibir cualquier forma, y en todos los países el genio del gobierno constituye el genio de la nación [*ibidem*, p. 353].

(Véase en la p. 395 las críticas devastadoras que hacía Helvetius a las teorías sobre el carácter nacional, críticas que en la actualidad han ganado nuevo interés.)

Al final, la vaga noción de «gobierno» se extiende hasta llenar todo el universo social.

La desigualdad observable entre los hombres depende en consecuencia de los gobiernos bajo los que viven; de la mayor o menor dicha de la era en que nacen; de la educación; de su deseo de mejorar, y de la importancia de las ideas que constituyen el objeto de sus reflexiones [*ibidem*, p. 361].

Por este camino, los «intereses» materiales que Helvetius suponía que estaban en la raíz de las diferencias socioculturales escapan para siempre a toda formulación concreta. Los intereses materiales se convierten en realidad en deseos concretos; los deseos son productos específicos del espíritu; el espíritu da forma a sus productos por medio de la legislación, y otra vez nos encontramos con el dilema de siempre. El espectáculo de la lucha de Helvetius contra las limitaciones de su propia cultura lo describe Plejánov de un modo extremadamente acertado:

La insuperable influencia del gobierno es un tipo de *impasse* del que no es posible escapar más que por medio de un milagro, esto es, por medio de un gobierno que de pronto decida curar todos los males que se ha causado a sí mismo o que han causado los gobiernos precedentes [1934, p. 160].

La ironía de esta recurrente retirada al idealismo cultural parece mayor todavía cuando se piensa que ya estaban en uso y dando constantes resultados varios fragmentos importantes de la teoría cultural materialista. De hecho, la mayoría de los componentes esenciales de la estrategia cultural materialista se habían incorporado ya a ciertas proposiciones generalmente aceptadas sobre la relación entre la subsistencia y la estructura social. Recuérdese que Turgot sostenía lo que bien puede llamarse una primera versión de una teoría tecnocológica de la estratificación social. Incluso Montesquieu se aventuró a adoptar una perspectiva causal parecida al señalar:

Las gentes de Siberia no pueden vivir en comunidad porque son incapaces de encontrar lo suficiente para subsistir; los tártaros pueden vivir en comunidad porque sus rebaños pueden reunirse por algún tiempo. Entre los no agricultores, las gentes emigran y se dispersan por los pastos y por los bosques. El matrimonio no puede tener entre ellos la seguridad que tiene entre nosotros, donde es estable por la residencia y la mujer vive permanentemente en una casa. Ellos, en cambio, pueden cambiar sus mujeres más fácilmente, o tener varias, y a veces se aparean indiferentemente como los animales [1949, pp. 176-77].

Ferguson se ocupó también del mismo tema:

Una provisión cosechada de la simple producción de la naturaleza, o un rebaño de ganado, son en toda nación primitiva las primeras formas de la riqueza. Las circunstancias del suelo y del clima determinan que los habitantes se dediquen principalmente a la agricultura o al pastoreo, o que tengan una residencia estable o estén en constante movimiento con todas sus propiedades [1819, p. 177].

Al mismo Helvetius tampoco le resultaban desconocidas estas ideas. Así, en el caso de la costumbre de dar muerte a los padres ya ancianos, el método de explicación de Helvetius constituye una clara demostración (exasperante si se piensa en sus otros deslices) de cómo se puede llegar a una solución general del problema de las diferencias y de las semejanzas socioculturales. Lo que estableció esa costumbre no es una legislación caída de las nubes, sino que la costumbre es el resultado de la interacción entre un grupo social, su equipo de subsistencia y su hábitat natural. Por usar la fórmula aceptada hoy, que Helvetius anticipó a la perfección, las sociedades de cazadores de baja energía con frecuencia se ven en la imposibilidad de soportar la carga de los miembros del grupo no productores de alimentos que no sean los destinados a remplazar a la generación de los adultos.

Tal es la causa de esta costumbre repugnante; por esta razón un pueblo nómada, que por la caza y por su falta de medios de subsistencia ha de estarse durante seis meses al año en bosques impenetrables, se ve, como si dijéramos, obligado a esta barbaridad; así, el asesinato de los padres en esos países es un producto de y se lleva a cabo por los mismos principios humanitarios que a nosotros nos hacen estremecernos ante él y repudiarlo [HELVETIUS, citado en PLEJÁNOV, 1934, p. 141].

Aquí sí tenemos «intereses» específicos no concebidos por el espíritu en el vacío, sino por todo el organismo humano enfrentado contra un conjunto de fuerzas naturales que no admiten más que un conjunto restringido de respuestas individuales y sociales. Pero ni Montesquieu, ni Turgot, ni Ferguson, ni Helvetius, captaron realmente las posibilidades de esta perspectiva; de hecho no les pareció ser otra cosa que un elemento más entre los muchos de un puzzle cuyas verdaderas dimensiones todavía no se habían mostrado a la conciencia de los tiempos.

XXI. LA CONTRIBUCION DE MILLAR

Mas durante el siglo XVIII hubo al menos un autor capaz de la proeza de aplicar consecuentemente en la práctica los principios del análisis tecno-económico. Se trata de John Millar, autor de las *Observations concerning the distinction of ranks in society* (1771), que ya mencionamos. La exposición que Millar hace de la teoría del excedente aventaja a las de todos sus contemporáneos.

Un salvaje que gana un sustento cazando, pescando o cosechando los frutos espontáneos de la tierra es incapaz de alcanzar un refinamiento considerable en su placer. Encuentra tantas dificultades y se ve expuesto a tantas penalidades para procurarse lo necesario que no tiene ni ocio ni estímulo para buscar los lujos ni las comodidades de la vida. Sus deseos son pocos y en proporción con la estrechez de sus circunstancias. Su gran objetivo es ser capaz de satisfacer su hambre, y después del extenuante esfuerzo de su trabajo y de su actividad, disfrutar del alivio de no hacer nada salvo descansar [1771, p. 2].

De las diferencias en la forma de la producción, Millar no se limita a deducir diferencias en los modos de poblamiento, el grado de estratificación social y la naturaleza de la organización política —aspectos todos que aparecen esporádicamente tratados de una forma similar por algunos de sus contemporáneos—, sino que también se ocupa de un modo casi totalmente consecuente de la forma de la familia, las reglas matrimoniales, la sexualidad y las normas de utilización del trabajo. Como ya antes indiqué, el modo en que Millar acertó a tratar el desarrollo de la esclavitud parece particularmente notable. Con la posible excepción de Helvetius, los filósofos sociales de la Ilustración se inclinaban a considerar la esclavitud como un producto de la depravación de los espíritus y la irracionalidad de las decisiones. Millar en cambio no perdió nunca de vista las ventajas y desventajas materiales, sociales e individuales aparejadas a los distintos sistemas de trabajo en las diferentes condiciones tecnoeconómicas. Millar no parece adherirse, como sus contemporáneos —o se adhiere menos que cualquiera de ellos—, a la idea de que de las decisiones «racionales» resultan siempre instituciones que se ajustan a las normas europeas tradicionales. Implícitamente al menos, en todos los casos el orden de la historia es un producto de las condiciones materiales y reales y no de la actividad mental:

Resulta difícil determinar el grado de autoridad que en una situación dada los principios de la justicia y la humanidad nos permiten asumir sobre nuestros prójimos.

Más un hecho que no admite duda es el de que las gentes han estado comúnmente dispuestas a usar de su poder de la manera que parece más apropiada para sus intereses y más agradable para sus pasiones dominantes. Lo natural es suponer que el amo no pondrá límite a su prerrogativa sobre aquellas desdichadas personas a las que las circunstancias hayan impuesto la necesidad de prestar una obediencia absoluta a sus órdenes. Les obliga a trabajar todo lo que pueden y les da a cambio lo menos posible [MILLAR, 1771, p. 196].

Millar acepta la posibilidad de que los «prejuicios» y la «ciega predisposición que comúnmente se adquiere en favor de los usos antiguos» puedan impedir la abolición de la esclavitud incluso «durante los sucesivos avances de la sociedad en conocimientos, artes y técnicas» (1771, p. 205-6). A la vez rechaza la posibilidad de que fuera el advenimiento del cristianismo el causante del fin de la esclavitud en Europa. En lugar de recurrir a este *deus ex machina* ideológico intenta seguir paso a paso la sustitución de esclavos por siervos y de los siervos por aparceros, siempre de acuerdo con el principio que ha discutido antes de que los amos, los señores, los terratenientes, los patronos, no cejan nunca en su intento de obtener el máximo beneficio al mínimo costo:

Así, gradualmente, la antigua servidumbre llegó a quedar enteramente abolida. Los campesinos que cultivaban sus granjas a expensas propias y por su propio riesgo quedaron naturalmente emancipados de la autoridad de su amo y ya no se les pudo seguir atribuyendo la condición de siervos. Su sujeción personal se había acabado. Para el dueño de las tierras carecía de interés cómo se condujeran y, siempre que pagaran puntualmente sus rentas, ninguna otra cosa se podía exigir de ellos. Ni había razón para obligarles a que permanecieran en la granja por más tiempo del que quisieran, pues normalmente los beneficios que obtenían de ella hacían que no tuvieran más interés por dejarla que el propietario por expulsarlos. Cuando la agricultura se convirtió en un oficio tan rentable, cuando el estado de quienes seguían esa profesión mejoró tanto, ningún propietario tuvo la menor dificultad en conseguir un número de arrendatarios suficiente para sus campos. Más bien fue al revés, que al campesino le resultó a veces difícil obtener tierra bastante para su actividad, y después de haberse tomado el trabajo de mejorar el suelo se veía en peligro de ser desposeído por el propietario antes de haberse resarcido del trabajo y de los gastos que había hecho [*ibidem*, pp. 220-21].

Millar prestó también atención a la relación especial entre la esclavitud y lo que hoy llamaríamos trabajo en cuadrilla, dándose cuenta de que sólo ciertos tipos de tareas colectivas podían emplear una fuerza de trabajo obligada a trabajar prácticamente sin compensación alguna. En Escocia y en el siglo XVIII lo más aproximado a la esclavitud era el trabajo en las minas de carbón y de sal:

En las minas de carbón los diferentes obreros no están como los campesinos ordinarios dispersos por un territorio extenso, sino reunidos en un lugar, y eso hace factible ponerlos bajo la vigilancia de un capataz que puede obligarles a trabajar; y el amo no siente tan inmediatamente la necesidad de renunciar a la autoridad de que está investido sobre ellos [*ibidem*, p. 230].

De este modo Millar fue capaz de identificar exactamente, no sin cierto evidente sarcasmo, una de las principales bases ecológicas de la esclavitud de los negros en el Nuevo Mundo:

Particular atención merece el hecho de que la principal circunstancia que contribuyó a proporcionar la libertad a los esclavos en Europa, en nuestras plantaciones americanas no se da. Por la forma de trabajar en las minas, normalmente tienen que reunirse varios esclavos en un mismo sitio, y así es posible ponerlos bajo el mando de una misma persona, investida del poder de controlar su comportamiento y castigar su negligencia. La misma observación resulta aplicable a las plantaciones de azúcar y a otras ocupaciones en nuestras colonias, en las que los negros realizan el mismo tipo de trabajo que en Europa suelen hacer los animales de labor, por lo que en una misma plantación se tiene un gran número de servidores negros. Como los esclavos están todo el tiempo al alcance del látigo del amo, éste no se ha visto forzado a recurrir al desagradable expediente de recompensarlos por su trabajo ni de mejorar su condición aplicando los métodos que en Europa parecieron tan necesarios y se emplearon con tanto provecho para estimular la laboriosidad de los campesinos [MILLAR, 1771, en W. C. LEHEMAN, 1960, p. 315].

Al aferrarse a la elección racional consciente como el factor clave en la explicación de las diferencias socioculturales, los teóricos de la Ilustración se cerraron el acceso a una auténtica comprensión de la naturaleza sistemática y adaptativa de la organización social. Lo único que podían ver era una colección de individuos que con más o menos éxito controlaban sus pasiones por la influencia morigeradora de la razón. No podían ver en cambio un sistema superorgánico que actuaba sobre el medio natural y a la vez respondía a la actuación de éste sobre él con transformaciones evolutivas adaptativas que los miembros individuales de la sociedad no comprendían ni escogían conscientemente. Vislumbres de este sistema superorgánico sí se dieron esporádicamente a lo largo del siglo. Ferguson, por ejemplo, tuvo una idea perfectamente clara de su importancia:

Como los vientos que vienen no se sabe de dónde y soplan hacia cualquier lugar que se les antoja, las formas de la sociedad se derivan de orígenes oscuros y distantes; nacen, mucho antes de que aparezca la filosofía, de los instintos y no de la reflexión de los hombres. La multitud humana se rige en sus decisiones y medidas por las circunstancias en que se encuentra situada [...] Cada paso y cada movimiento de la multitud, incluso en estas ciudades que se llaman ilustradas, se da con la misma ceguera de futuro. Y las naciones tropiezan con instituciones que son verdaderamente el resultado de la acción de los hombres, mas no la ejecución de sus designios. Si Cromwell dijo que un hombre jamás se eleva tan alto como cuando no sabe adónde va, con más razón puede afirmarse de las comunidades que admiten las mayores revoluciones cuando no saben qué cambio buscan, y de los políticos más refinados, que no siempre saben adónde pretenden conducir al Estado con sus proyectos [1819, pp. 222-23].

Mas Ferguson, a quien ninguno de sus contemporáneos aventajaba en su fe en las soluciones políticas racionales, no mantuvo con entera consecuencia en todos sus escritos estos puntos de vista. En cambio Millar se esfuerza por dar ejemplos concretos de cómo las intenciones expresas de los hombres rara vez constituyen una guía apropiada para entender sus actos. Su libro concluye con una crítica feroz de la esclavitud en aquellas colonias inglesas que precisamente entonces comenzaban a hacer oír sus primeros gritos de independencia, basándolos en la libertad y en los derechos naturales del hombre. Ese último párrafo del libro de Millar contiene una lección que después de él se ha redescubierto en innumerables ocasiones para en todas ellas volver a olvidarla luego:

Constituye un espectáculo curioso de observar el que las mismas gentes que tan inspiradamente hablan de libertad política y que consideran que el privilegio de votar sus propios impuestos es uno de los derechos inalienables de la humanidad, no sientan escrúpulos al mantener a una gran parte de los habitantes de este país reducidos a unas condiciones tales que no sólo están privados del derecho de propiedad, sino, con él, de cualquier otro derecho. Es posible que el hado no haya producido jamás una situación más calculada para cubrir de ridículo las hipótesis más serias e incluso más liberales o para mostrar lo poco que la conducta de los hombres está en el fondo dirigida por sus principios filosóficos [1771, pp. 241-42].

Y de este modo es posible vislumbrar, dispersos aquí y allá por los escritos del siglo XVIII, implícitos unas veces y explícitos otras, desparramados de un modo casual entre convicciones contrarias e ilusorias, mas también en alguna ocasión integrados en un sistema claro y definido, los útiles conceptuales, las materias primas y las primeras experiencias prácticas, todavía vacilantes, de una explicación científica de los fenómenos socioculturales.