

Cultura y Civilización: Reflexiones sobre la historia de las ciencias humanas

ANTHONY PAGDEN

La acepción moderna más frecuente del término “cultural” es la designación de todo aquello que tiene valor normativo dentro de un determinado grupo social. El término se introdujo en la mayoría de las lenguas europeas a través del alemán (*Kultur*), aunque sus orígenes lingüísticos se encuentran en el ámbito de las prácticas religiosas —el término latino *cultus*— y en el de la agricultura —el francés *culture*—. No voy a discutir aquí la historia de estos términos (o del término “historia” a menudo igualmente inestable), pero es importante apuntar que en un tiempo “Kultur” competía dentro de un trío del que formaba parte junto a *Civilization* y *Bildung*. Los tres implicaban un cierto grado de excelencia social, política, artística o moral estimado en términos históricos. Ser una persona “culto” implicaba (como aún hoy lo hace para muchas personas) el conocimiento de las artes y de las ciencias y la capacidad de manejar con habilidad los usos sociales, ser “educado”, “civil”, etc. Hacia finales del siglo XIX el sentido de los términos *Civilization* y *Kultur* se había escindido, mientras que *Bildung* no había llegado a adquirir ningún significado de carácter general más allá de la lengua alemana.

Durante la mayor parte del siglo XVIII, sin embargo, civilización y cultura se consideraron inseparables. Existían diferencias de matiz entre los dos términos, pero ambos eran, esencialmente, lo opuesto a “barbarie”. (Hasta mediados del siglo XIX, gran parte de lo que hoy llamaríamos “Cultura” se asimilaba a una categoría diferente: lo que en francés se denominaba “l’esprit” o más directamente “las costumbres”. Volveré a este punto más adelante.) Una persona culta o civilizada era aquella que era amable, educada, refinada. Pero, para serlo, la persona debía ser también “ilustrada”, y la Ilustración (*Aufklärung*) era, según la famosa definición kantiana, el “valor de conocer tu propia razón”¹. Una per-

¹ ‘Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?’, en *Immanuel Kants’ Werke*, Berlin, 1922, vol. 4, p. 171.

sona completamente racional es aquella que mediante el uso de su razón conseguirá un total entendimiento de sí mismo que le permitirá escapar de la barbarie. Escapar de la barbarie era a la vez ser culto y pertenecer a una “cultura”, ya que los bárbaros vivían, por definición, al margen de los límites de la sociedad humana. “Cultura es la producción en un ser racional de una aptitud destinada a cualquier fin de su propia elección”, escribía Kant, “y, en consecuencia, de ser en su libertad”². “Civilización” se asociaba de un modo muy similar con este tipo de emancipación moral e intelectual. “Emancipación” escribía Diderot en 1780, o lo que es lo mismo con otro nombre, civilización, es una tarea larga y ardua”³.

Cultura y civilización formaban parte de un lenguaje inseparablemente unido a un proyecto universalizador: el de las ciencias humanas. Este proyecto comienza a finales del siglo XVII y parte del principio de que el único modo posible de trascender el desafío lanzado desde el escepticismo por aquellos que deseaban conservar alguna pretensión de certeza en los asuntos humanos era la definición de un principio ético básico y aparentemente obvio. Éste tomó dos formas: la auto-conservación (Hobbes, Pufendorf y Grotius), y un sentido “moral” común (Shaftesbury). El primero de ellos se basaba en el argumento de que a pesar de todo lo demás en que los humanos podemos diverger —los tipos de gobierno más convenientes, la existencia de Dios, el mejor modo de criar a los hijos o de enterrar a los muertos— en lo que todos estamos de acuerdo es, mediante un simple proceso inductivo, en que ninguno queremos morir y por ello tenemos el derecho ético a la auto-defensa. El segundo, que rechazaba un individualismo tan simple, mantenía que dado que todos podemos comunicarnos de algún modo, debemos compartir algún grado de conciencia moral y social.

A ambos se llegó a partir de un pensamiento experimental que trafa consigo la construcción de un estadio presocial dentro de la historia humana que vino a denominarse “estado natural”. Ambos asumían que los hombres vivieron alguna vez en una condición pre-social. Su posterior sociabilidad, las sociedades que habían constituido con el paso del tiempo, no era el resultado de una “idea innata” de sociabilidad, como Aristóteles y los escolásticos habían defendido. El hombre no era un animal social por naturaleza o por designio divino. Era sociable porque había llegado a la conclusión de que era mejor para él vivir en comunidad en vez de llevar una vida, según la famosa definición de Hobbes, “asquerosa, brutal y corta”. Shaftesbury y los italianos, como Giambattista Vico y Antonio Genovesi, insistían en que su sentido de lo correcto y lo incorrecto y su capacidad de identificarse con otros —lo que se vino a llamar “reconocimiento de la especie”— eran sin duda innatos. Pero esto no le hacía un animal social. Los teóricos del estado natural trasladaron de un modo efectivo la consideración de lo que era la ley natural universal de un sistema cog-

² *Kritik der Urteilskraft*. 2. Teil. Anhang. *Methodenlehre der theologischen Urteilskraft*, Inmanuel Kants' Werke, vol. 5, p. 511.

³ En una de las muchas contribuciones que él hizo a la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, del abbe Guillaume-Thomas Raynal (Geneva, 1781), vol. 10, p. 27.

nitivo supuestamente innato —y por supuesto teocéntrico— a otro basado en el principio de la necesidad humana. Los hombres necesitaban ser sociables para sobrevivir tanto física como psicológicamente. Pero, como estas necesidades claramente sólo podían juzgarse bajo las circunstancias particulares en que surgían, sólo podían conocerse por medio de investigaciones específicas acerca de casos igualmente específicos. A diferencia de los teólogos, sólo interesados en las leyes abstractas basadas en la aplicación de principios derivados de textos supuestamente divinos, los teóricos de la sociabilidad se ocupaban de los incidentes reales del comportamiento humano. Cada caso, claro está, constituía precisamente lo que Montesquieu llamó “l’esprit” de un pueblo en particular —lo que nosotros llamaríamos su cultura—. Ambos argumentos, debido al carácter básico y, por ello, irrefutable, de los fundamentos de la sociabilidad con que jugaban, eran enormemente dependientes de un *corpus* de datos etnográficos. La historia antigua y los relatos de viajes modernos fueron analizados afanosamente buscando la evidencia de que todo hombre en todo lugar y tiempo había demostrado un instinto de sociabilidad. Como apuntaba Georg Forster, uno de los compañeros de Cook, en su traducción al *Viaje al Cabo de Buena Esperanza* (1785) del viajero sueco Anders Sparrman:

“Todo libro de viajes auténtico y bien escrito es, de hecho, un tratado de filosofía experimental... Son principalmente los filósofos modernos y los maestros vivientes de nuestra época quienes han recurrido más a estos tesoros como portadores de los mejores materiales para elaborar sus sistemas, o al menos, como los más aptos para apoyar y confirmar sus doctrinas”⁴.

La teoría de una sociabilidad natural basada en la necesidad, y tratada históricamente, podía explicar el porqué las sociedades habían sido tan diferentes entre sí en el espacio y en el tiempo, y era capaz además —y esto iba a ser crucial— de incorporarse a una teoría general del progreso humano hacia la verdadera “civilización”, y la “cultura” en el sentido kantiano del término. Debido a que las necesidades humanas crecen a un ritmo exponencial, las necesidades cambiantes tienden a producir personas distintas. La Humanidad es, por ello, una categoría del ser que sólo podemos aspirar a comprender dentro del marco de un proceso que se desarrolla a lo largo del tiempo. Como Kant apuntaba, no somos seres meramente racionales, sino también seres temporalizadores y como tales sólo podemos comprender razonando bajo la forma del tiempo”⁵. La autoridad, tanto en el ámbito cognitivo como en el ámbito social, había sido construida por agentes humanos. No había sido concedida desde el exterior por un agente superior como en los infames sistemas cristianos y absolutistas. Como decía Kant, el hombre “no estaba hecho para guiarse por el ins-

⁴ A *Voyage to the Cape of Good Hope, towards the Arctic Polar Circle and around the World* (London, 1785), p. iii.

⁵ Véase Onora O’NEIL, *Constructions of Reason. Explorations in Kant’s Practical Philosophy* (Cambridge, 1989), p. 22.

tinto y por el conocimiento innato, sino para producirlo todo a partir de sí mismo”⁶. Para entenderlo, por ello, se debía desentrañar el proceso de su construcción. “La historial”, definida de ese modo, pasaba a ser, por ello, la ciencia humana.

“El progreso del espíritu humano”, escribió Condorcet en *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de 1793,

...está sometido a las mismas leyes generales que observamos en el desarrollo individual de nuestras facultades, ya que es la consecuencia de tal desarrollo, considerado como se manifiesta en una gran cantidad de individuos agrupados en sociedad. Pero el resultado que presenta en cada momento depende del presentado por los incidentes que le han precedido, y a su vez influye sobre los que le seguirán. Este discurso es por ello histórico⁷.

Y en todos estos discursos, no sólo en el de Condorcet, la diferencia entre los pueblos del pasado —es decir del pasado europeo— y los pueblos de culturas remotas cae bajo la noción única de “salvajismo” —término, esto debe tenerse en cuenta, de origen botánico y no peyorativo en sentido estricto—. El “salvaje” lejano se convierte así en un laboratorio de campo, un modo de acceso al antepasado remoto del hombre europeo. El metafísico y el moralista, observaba Condorcet, se habían ocupado del comportamiento de los individuos. La historia de la humanidad, en contraste, aspiraba a estudiar no sólo “las diferentes sociedades que han existido contemporáneamente, sino también aquellas que existieron durante el paso del tiempo”. Se trataba de la historia de la “civilización”⁸.

Esto, sin embargo, agudizaba particularmente el problema de la necesaria relación entre —usando terminología kantiana— el componente ideográfico de esta historia (es decir su base factual) y el componente nomotético o teórico que haría tales datos inteligibles. Todos los historiadores de la humanidad del siglo XVIII adoptaron respecto al salvaje un punto de vista acusadamente etnocéntrico y afirmado en el presente. Esto no es simplemente una vana moralización retrospectiva, era la posición mantenida por el jesuita Joseph François Lafitau, autor de *Les Moeurs des Sauvages Américains comparée aux mœurs des premiers temps*, de 1724, que empleó una profunda investigación etnográfica de los Iroquis de Canadá y analizó detalladamente las costumbres de los Licios y de los Espartanos para demostrar la similitud entre los “salvajes modernos” y los europeos antiguos. Lafitau defendía que para que fuera útil para un proyecto de tipo científico, el material que tales culturas nos proporcionan tenía que ser juzgado primero por sus propios “hábitos y costumbres”. En ciertos casos ello podría exi-

⁶ *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en Immanuel Kants' Werke, vol. 4, p. 154.

⁷ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, editado por Alain PONS (Paris, 1988), p. 80.

⁸ *Ibid.*

gir incluso la creación, como hizo el mismo Lafitau, de vocabularios totalmente nuevos. El proyecto de Lafitau había sido demostrar la verdad de la Cristiandad y, por ello, la falsedad del escepticismo de Pierre Bayle demostrando que todos los pueblos compartían creencias y prácticas religiosas. Pero su objetivo era, basándose en una sociología meticulosa y una lectura detallada de la historia clásica, demostrar la verdad de la Cristiandad. No comenzaba, como otras obras habían hecho, asumiendo que la Cristiandad y la tradición cristiano-tomista de la ley natural eran ciertas para elaborar después las razones que explicarían por qué tantos pueblos la ignoraban y despreciaban de un modo tan flagrante. Como se quejaba Nicole Antoine Boulanger en 1776 en *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, tras investigar casi dos siglos de teoría social de este tipo: “Los filósofos, metafísicos y juristas sin tomar en consideración para nada la historia han intentado crear (sus hombres naturales) exclusivamente por medio de la razón”⁹. Por supuesto, no era necesario adentrarse “en el campo” para escapar a tal destino, pero sí lo era —como Boulanger y algunos otros reconocían— acabar con la distinción entre el dato en bruto y la especulación. Si en una ciencia humana de este tipo los datos ideográficos demostraban ser recalcitrantes, no era simplemente necesaria más teoría, como proponía Kant, sino una teoría que explicara qué clase de datos eran los que se tenían. El filósofo italiano Giambattista Vico había hecho, en gran medida, el mismo tipo de observación. Vico defendía que aquellos que quisieran utilizar la evidencia de (en este caso) sociedades del pasado para apoyar sus teorías debían tener en cuenta las causas que gobernaron a los agentes del pasado, y no imputarles meramente su propia y anacrónica lógica causal. Se quejaba de que los estudiosos “quieren que todo lo que ellos saben sea tan viejo como el mundo”¹⁰. Sin embargo, “apenas podemos entender y somos absolutamente incapaces de imaginar cómo pensaba el hombre de Grotius, Puffendorf y Hobbes”¹¹. Y si no podemos hacerlo, tampoco podremos aceptar fácilmente el que este hombre inferiría de la falta de confort de su condición primitiva el que debía abandonar ese estado natural y formar una sociedad civil. Lo que Vico apuntaba es algo familiar hoy en día para aquellos que se preocupan de lo contrafactual, y es que cualquier mundo posible ha de aparecer como verdadero respecto a alguna realidad factual previa.

La mayoría de los historiadores y antropólogos modernos han tendido a ignorar este tipo de argumento debido a que han asumido que los estados naturales utilizados tanto por los teóricos del siglo XVII, como por Rousseau y algunos otros en el siglo XVIII, habían sido tomados como entera y reconociblemente contractuales. El hecho de que Locke y Hobbes los identificaran con América, Rousseau con el Vaud, etc., se consideraba como meramente ornamental. Podrían encontrarse en cualquier lugar y en cualquier época. Su función no era demostrativa, sino heurística. Para demostrar este punto se había recurrido siempre a la famosa afirmación de Rousseau de que él pretendía

⁹ *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (Amsterdam, 1772), vol. I, p. 8.

¹⁰ Giambattista Vico, *La scienza Nuova*, p. 127.

¹¹ *Ibid.*, p. 261.

“dejar los hechos a un lado”. Pero, como Jean Starobinsky ha demostrado convincentemente, la afirmación de Rousseau debería leerse dentro del contexto de sus intentos de evitar la crítica de que su descripción de la historia primitiva del hombre amenazaba al relato bíblico de la creación. De hecho, sus contemporáneos —Adam Smith, o Francesco Antonio Grimaldi el crítico napolitano de Rousseau, por ejemplo— interpretaron literalmente sus afirmaciones acerca del estado natural. También lo hicieron Hume y Ferguson, y éstos, no es necesario decirlo, no estaban ni obcecados de un modo voluntario, ni les eran extrañas estrategias conceptuales de ese tipo.

Esta posición tiene una dimensión adicional. El escepticismo, —en particular el cartesiano— junto con el sensualismo de Locke, habían prestado el servicio incalculable, como Jean d’Alembert entre otros había reconocido, de liquidar todo el edificio escolástico construido desde Tomás de Aquino a Suarez acerca de la noción de idea innata. Descartes mismo, sin embargo, había intentado reemplazarla por la propuesta demasiado austera de que sólo el conocimiento útil debía poseer la certidumbre de las matemáticas. Todo lo demás pertenecía al ámbito de la opinión, y aunque la opinión podía ser interesante, nunca podría tomarse como conocimiento. Esto hacía todo tipo de ciencia humana inoperable ya que era en último extremo “la opinión” lo único en lo que tales ciencias podían basarse. La tarea era dotar a la opinión de una dignidad nueva. Después de todo, era probablemente lo más cerca que se podía llegar a la verdad en cuestiones humanas, y la razón humana, como había dicho Locke, sólo era un instrumento suficientemente potente en tanto el hombre se abstuviera de usarlo para “sondear el oceano del Ser”. Mientras el modelo de las ciencias naturales podía ser aquel de la utilidad, ningún discurso sobre el comportamiento humano podía aspirar a reproducir la certidumbre y precisión matemáticas de aquellas ciencias, ya que quien se ocupa de las ciencias humanas, en contraste al científico natural, es él mismo el objeto de su estudio. Como Buffon afirmaba al inicio de su *Histoire Naturelle* (obra que intentaba alinear la historia de la humanidad con la historia natural del mundo entero), “siendo nuestros sentidos el efecto de causas de las que nada sabemos, sólo nos pueden conducir a ideas relativas a efectos y nunca a causas¹²”. El éxito de Newton había demostrado, afirmaba, el carácter esencialmente limitado de la base positiva del conocimiento humano. “En lo que a nosotros concierne”, declaraba, refiriéndose a toda una generación intelectual, “estos efectos generales son las leyes de la Naturaleza”.

Sospecho que en nuestro mundo post-Khuniiano hemos perdido de vista en gran medida el significado completo de esta crucial distinción entre los respectivos objetivos posibles de las ciencias naturales y humanas¹³. Sin embargo, cuando el filósofo canadiense Charles Taylor publicó su ahora famoso texto “*Interpretation and the Sciences of Man*” en 1971 era consciente de que su conclusión acerca de que “Las ciencias humanas miran hacia atrás. Son inevitable-

¹² *Histoire Naturelle, De l'homme, ou Oeuvres complètes de Buffon* (Paris, 1842), vol. 3, p. 222.

¹³ Véase Clifford GEERTZ, ‘The strange estrangement: Taylor and the natural sciences’, en *Philosophy in an Age of Pluralism*, editado por James TULLY (Cambridge, 1994), pp. 83-95.

mente históricas” aunque ciertamente no era nueva —de hecho Aristóteles había dicho algo similar— era, no obstante, radicalmente escandalosa”¹⁴. Lo era predominantemente para la comunidad de las ciencias sociales americana porque rompía con una tradición que aspiraba a lograr cierto tipo de indivisibilidad tanto en la cientificidad de su método como en la formulación científica de sus conclusiones. Cuando Locke, Condillac, Condorcet y Buffon marcaron distinciones similares, esa tradición era aún inestable. Pero creo que la insistencia con que defendían sus posiciones indica la claridad con la que veían el reduccionismo al que el “cientifismo”, particularmente la propuesta enormemente seductora de Hobbes, podía conducir finalmente. La voluntad de crear una ciencia del hombre que intentara establecer causas primeras formaba parte de lo que Vico llamó la arrogancia (*boria*) de los estudiosos, y sólo podía derivar en metafísica.

Las “Sciences de l’homme” o la “Historia de la Humanidad” iban a proporcionar una descripción de los efectos —o para usar un lenguaje más antiguo, de las causas secundarias— por medio de un examen de su origen, en tanto podía éste llegar a conocerse, y de su desarrollo. Tales historias poseían dos propiedades. En primer lugar eran progresivas. Todas ellas se preocupaban de establecer la situación del presente y, en particular una condición presente que, durante la segunda mitad del siglo XVIII vino a describirse de un modo creciente como “civilización”.

Todas ellas se situaban —como la obra de Lafitau— en la conjunción entre una explicación del proceso histórico y una descripción de los datos de campo recogidos, una tarea que se convertiría de un modo arquetípico en “la jurisprudencia de la humanidad” de Vico, basada en la comprensión “los hábitos comunes de los pueblos”. Nos encontramos aquí, entonces, con algo que se aproxima en gran medida a una noción de “culturas”. Sin embargo, aunque el proyecto de Vico tiene algo en común con las antropologías de finales del siglo XIX, sus “hábitos comunes” como el “sensus communis” de Kant no describen tanto lo que Clifford Geertz ha denominado “conocimientos locales”¹⁵, como aquellas prácticas culturales que podrían describirse como comunes a cualquier comunidad posible. Todas juntas agrupadas constituían lo que Vico denominaba la “ley natural de las naciones”.

Esto nos lleva a la segunda propiedad de estas historias: su preocupación por las colectividades en vez de por los individuos. El escepticismo cartesiano podía haber “eliminado el yugo de la escolástica” como D’Alembert apuntó en el *Discours Preliminaire* a la *Encyclopédie*, pero lo había sustituido no por otra cosa que por la forma más extrema de razonamiento solipsista¹⁶. El anti-fundacionalismo que caracteriza gran parte del pensamiento de la Ilustración tardía, el del mismo Kant, el de Diderot, Herder y, por supuesto, el de Rousseau, según Kant el “Newton del mundo moral”, deriva de un rechazo del puro y

¹⁴ *Philosophy and the Human Sciences*. Philosophical Papers 2 (Cambridge, 1958), pp. 15-57.

¹⁵ “Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective”, en *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York, 1983), 167-234.

¹⁶ *Discours préliminaire de l’Encyclopédie*, en *Oeuvres complètes de D’Alembert* (Geneva, 1967) I, 36.

humanamente imposible auto-centrismo del proyecto cartesiano, un autocentrismo que hacía imposible, como hemos visto, todo tipo de ciencia humana. El conocimiento de lo humano no sólo requería un alto grado de modestia epistemológica y consistía inevitablemente en el examen de actos colectivos, sino que debía ser él mismo un acto colectivo. El historiador especulativo no podría ya apartarse del lugar que él mismo ocupaba en el esquema que intentaba describir, ni podría distinguirse de su objeto de estudio por tratarse de un ser racional. Esto también era cierto en Kant, pero la posición kantiana, como él mismo dejó claro, debía mucho a Bacon cuyo “in commune consultant” encabeza el epígrafe de la *Primera Crítica*. Es este énfasis que alcanza no sólo al valor de la colectividad como verdadero objeto de estudio sino también a la posición del historiador, lo que explica la centralidad de una descripción del origen y desarrollo del lenguaje en muchas de estas historias especulativas, ya que la invención del lenguaje había sido el supremo acto colectivo. (Para Kant, el escepticismo mismo era poco más que un fracaso del orden discursivo, del mismo modo que el dogma era el “triunfo de un orden discursivo injusto”). En ambos casos es al lenguaje —nuestras “prácticas discursivas” en terminología moderna— y no al mundo real a lo que nos referimos.

“La invención del arca —escribía Condorcet—, fue obra de un genio; la creación de una lengua era la obra de toda una sociedad”¹⁷. La Tercera Época del Esquisse abarca desde la invención de la agricultura que, “fijando al hombre a la tierra que trabaja”¹⁸ hace de la sedentariedad, que era para Condorcet una condición necesaria de civilización tanto como lo había sido para Aristóteles, hasta la creación del alfabeto, que requiere lo que él llama, haciéndose eco de la “doble convención” roussoniana, una “doble doctrina”¹⁹. Del mismo modo, la invención de la imprenta al final de la “Época Séptima”, se identifica como la etapa final previa al advenimiento de la verdadera época del conocimiento científico, debido, por supuesto, a que la imprenta colectiviza el acto cognitivo al hacerlo finalmente accesible a todos²⁰.

La historia humana había tenido, por supuesto, sus altibajos, sus falsos comienzos y reveses catastróficos, pero Condorcet, junto con la mayoría de los Historiadores de la Humanidad, siempre insistió en que en el fondo era una narración de progreso irreversible dirigida hacia una creciente objetividad científica y, a través de la verdad científica, hacia la emancipación, o Ilustración, que es la base de toda “civilización” y “cultura”. De hecho, el fin que sustentaba la *Esquisse d'un tableau historique y la idea para una Historia Universal en clave cosmopolita* de Kant, así como la “Historia ideal eterna”, de Vico, era el desvelar “la verdadera naturaleza de nuestros prejuicios” para el *philosophe politique*.

Esto me lleva a mi conclusión. Supongo que pocas ciencias humanas tomarían como principal objetivo el desenmascaramiento de los prejuicios,

¹⁷ *Esquisse*, p. 93.

¹⁸ *Ibid.*, p. 106.

¹⁹ *Esquisse*, p. 118.

²⁰ *Esquisse*, p. 178.

pero para la Ilustración, la Historia de la Civilización era un proyecto con un claro y declarado fin político. En último término tenía como fin el enseñar al hombre cómo llevar una vida colectiva mejor e iba a conseguirlo mostrándole la historia de su existencia nada más que por lo que era.

Hay algo más que añadir con relación a estos proyectos. Las ciencias humanas modernas se conciben a modo de, usando la frase de Taylor: entendimiento *ex post facto*²¹. Sin embargo, sus creadores en el siglo XVIII, en particular Condorcet y Kant, creían que éstas poseían una importante capacidad de predicción. Tanto la *Esquisse* como la *Idea para una Historia Universal en clave Cosmopolita* concluían dando las líneas generales de un estado futuro de la humanidad, y ambos fueron escritos teniendo tal conclusión en mente (el texto completo de Condorcet, que nunca llegó a escribirse, se habría ocupado de ello exhaustivamente). Porque si, como se argumentaba, mediante una apropiada comprensión de cómo el mundo había llegado a ser podíamos contemplarlo tal como es, no había razón para que la progresión que había comenzado con un pensamiento experimental no acabara con otro: la construcción de la etapa final de la “civilización”, humana. Es más, la utópica “Época décima” de Condorcet y la más modesta “Novena proposición” kantiana, no son meramente predictivas, son también prescriptivas. “Estas observaciones” declaraba Condorcet al inicio del *Esquisse*, “acerca de lo que el hombre ha sido, y acerca de lo que es hoy nos muestran el medio con que asegurar y acelerar los nuevos desarrollos que aún esperamos lograr²².”

Las ciencias humanas en el siglo XVIII se basaban en la suposición de que el modo en que el hombre debía progresar podía ser inducido de la experiencia del pasado, porque, como Kant señalaba “Debemos asumir que la naturaleza no opera sin un plan y un fin, incluso en medio del arbitrario juego de la libertad humana”. El pensamiento “filosófico” debía, por ello, ser capaz de producir la definitiva historia universal siguiendo lo que él llama una “ley a priori”. Kant insistía que con ello no se pretendía tanto suplantar la “labor de la historia propiamente dicha, aquella basada en la composición empírica”, como aproximarse a los datos desde “un diferente ángulo”²³. El resultado de este encuentro demostraría ser, como dijo en *El Conflicto de las Facultades*, la “narración del futuro inminente y, en consecuencia, la posible representación a priori de los acontecimientos que se supone van a ocurrir”. La forma que tales acontecimientos iban a tomar no es clara, pero sí lo es el que para Kant los dos componentes de lo que él denominó antropología “práctica” —el ideográfico y el nomotético (es decir “el dato bruto” por un lado, y la reflexión filosófica por otro) sólo podían llegar a integrarse totalmente mediante algún tipo de proyección hacia un estado futuro que sería, en palabras de Kant, “designado y adivinatorio y, sin embargo, natural²⁴. Este estado sería el de la emancipación humana, el de la “Ilustración” y la “civilización”.

²¹ “Interpretation and the Sciences of Man”, p. 56.

²² *Esquisse*, p. 80.

²³ *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltburger Abisicht*, en *Inmanuel Kants' Werke*, vol. 4, p. 176.

²⁴ *Der Streit der Fakultäten* en *Inmanuel Kants' Werke*, vol. 7, pp. 391-392.

Es este aspecto del término “civilización” el que lo ha hecho tan difícil de usar. Las ciencias humanas modernas han puesto gran énfasis en la búsqueda de la relatividad. Pero a menudo olvidamos a unos orígenes que fueron, como he intentado describir, no solo valorativos sino también predictivos.

No es sino hasta después de este período, cuando los románticos alemanes intentaron destruir todo el proyecto cosmopolita y, según ellos, totalizador que desde su punto de vista había sustentado el programa “Ilustrado”, que “Civilización”, y “Cultural” se escindieron y, en muchos casos, pasaron a ser conceptos antitéticos. Jean Starobinski, en una larga historia del término “civilización”, escribía que:

El momento histórico en que aparece la palabra civilización, marca la entrada en escena de una autoreflexión.... esta autoreflexión no se absorbe en sí misma, sino que se percibe reflexivamente y por eso la civilización occidental se ve como una civilización entre otras. Siendo consciente de sí misma, la civilización descubre las civilizaciones²⁵.

Esta propuesta no describe muy ajustadamente, me parece, el estatus del término “Civilización”, sino que lo hace del de “Cultura”, ya que lo que sustentaba la noción de “civilización” era la creencia en un “sensus communis”, compartido por todos los pueblos al margen de sus culturas individuales. Cultura, por el contrario, era precisamente el “esprit” de un grupo particular, de una nación, aquello que reconocía la posibilidad de la inconmensurabilidad entre la totalidad de los grupos sociales.

“No os confundáis —advertía Nietzsche—. El antagonismo entre ellos es abismalmente profundo. Desde el punto de vista de la moral, los grandes momentos de la cultura han sido siempre épocas de corrupción. Mientras que las eras de deliberada o forzada domesticación humana —“civilización”— han sido siempre eras de intolerancia para las naturalezas más atrevidas y espirituales. Lo que la civilización pretende no es lo que quiere la cultura; más bien es lo contrario”²⁶.

Las ciencias sociales modernas nacieron bajo el signo de esta ruptura de los términos “civilización” y “cultura” o, poniéndolo de un modo diferente, nacieron del conflicto entre cosmopolitismo y nacionalismo.

²⁵ “Le mot civilisation”, en *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières* (Paris, 1989), p. 54.

²⁶ “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, en *Werke* (Munich, 1956), vol. 3, p. 837.