

Sobre la idea de civilización en el siglo XVIII

*Cristina Lasa Ochoteco**

Me gustaría comenzar con una imagen teatral. Se alza el telón. Cruzando el escenario por la diagonal avanza hacia el centro el Siglo de las Luces, con una gran peluca, zapatos de hebilla y medias bien tensadas. Sentada en mitad del salón barroco está la Razón, señora madura que conversa con sus invitados mientras controla todos los encuentros que se producen a su alrededor. El Siglo de las Luces se dirige a ella y, con una reverencia, le pide permiso para bailar un minué con la Naturaleza. Desde el palco, la Filosofía observa la representación; horas más tarde escribirá, desde un gabinete parisino, la crítica que enviará a la *Correspondence littéraire* de Grimm. No es una escena difícil de imaginar. El siglo que puso en evidencia la falsedad de las apariencias, que se esforzó en desterrar las supersticiones, que desveló la mentira oculta tras los grandes ideales, fue precisamente el que cultivó, hasta el extremo, el gusto por lo exagerado y artificial, por el ornato y la retórica.

Si tenemos en cuenta que el clasicismo ama el orden y la estabilidad, en la creencia conservadora de que todo está en su lugar, es lógico que se recurra al artificio del disfraz y de las maneras en las épocas de cambio, ya que entonces es cuando más se necesita de la ayuda de todo el aparato simbólico para mantener el orden.

LAS METÁFORAS DEL ORDEN

El optimismo que empujó y animó al Espíritu de las Luces se sostenía en la creencia en un orden natural que se hace inteligible gracias a la luz de la razón, a la luz de una antorcha que proyectaba sus rayos sobre las grandes sombras que cubrían la tierra. «Por primera vez una época elegía su nombre», señala Paul Hazard. Los filósofos echan mano de los recursos retóricos, y sus escrituras se llenan de símiles, imágenes y metáforas. La ciencia desplaza a Dios hasta el estudio de un arquitecto despistado que una vez finalizada

* Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

su obra ha perdido los planos o, simplemente, se ha despreocupado de su obra. Los viajes y los descubrimientos de otros paisajes y gentes se van a utilizar como imagen metafórica de un pensamiento dinámico imposible ya de reducirse al modelo mecánico. Por medio de una escritura casi poética, la razón ilustrada va a responder, a mi modo de ver, a la necesidad de mostrarse escéptica y no tomarse demasiado en serio a sí misma, pero sin renunciar a sus principios.

La mayor parte de los estudios contemporáneos acerca de la Ilustración se ocupan en deshacer el sentido metafórico de los enunciados y transformarlo en un saber fundamentado. Así, con la distancia y la perspectiva que otorgan más de dos siglos de acontecimientos, se suelen destacar dos aspectos fundamentales del cambio que se produjo: en primer lugar, la secularización o transferencia del poder doctrinal, con su llamado a la emancipación; en segundo lugar, el reconocimiento del principio de autonomía y la nueva concepción del ser humano que éste exigía. Kant también había utilizado sendas metáforas para expresarlo: la emancipación era «la salida del hombre de su culpable minoría de edad»; la autonomía se daba «una vez que la naturaleza ha desarrollado en la semilla la inclinación y vocación al libre pensar».

La exigencia de autonomía, por su parte, afectaba directamente al ámbito político, y condujo a la reformulación del principio de soberanía, que pasó a defender que la fuente de todo poder reside en el pueblo y que no hay instancia superior a la voluntad general, al mismo tiempo que proclamaba la libertad individual frente a todo poder estatal, legítimo o ilegítimo, dentro de los límites del ámbito que le es propio. Sin embargo, esta idea de libertad, que representa la emancipación de las antiguas tutelas, tiene unos límites, y «aporta sus propios modos de regulación», como señala Tzvetan Todorov¹. El primero de ellos hace referencia a la finalidad de las acciones humanas: el hombre debe darle un sentido a su vida, independientemente de lo que haya después de finalizada ésta; es decir, el pensamiento ilustrado debe ser humanista. El otro modo de regulación viene dado por la afirmación de que todos los seres humanos poseen, por naturaleza, derechos inalienables, comunes e imperativos. Así, la exigencia de libertad queda limitada por la exigencia de universalidad.

Los filósofos que participaron en el proyecto ilustrado, orientado según esos principios, compartían la idea de que todo ser humano tiene una misma capacidad para el reconocimiento mutuo. Sin embargo, entre dos de los autores más significativos de la época, entre Voltaire y Rousseau, existía un desacuerdo conceptual acerca de qué es lo humano. Para Voltaire, la naturaleza humana es amenazante y destructiva, fuente de fanatismo y de violencia.

1 T. TODOROV, *L'Esprit des Lumières*, Ed. Robert Laffont, París, 2006, p. 17.

Sólo el artificio humaniza. Rousseau, por el contrario, defendía que sólo la naturaleza es buena: todo lo que aleja al ser humano de ella deforma y deteriora. Sólo la naturaleza humaniza. Este desacuerdo supuso la aparición de una fractura irreductible a la hora de plantear propuestas políticas y sociales, y sus efectos se pueden reconocer en las distintas orientaciones actuales.

Se suele pensar, en parte debido a la ironía de Voltaire, que Rousseau proponía volver a vivir en la selva con los osos. Sin embargo, para el filósofo ginebrino, la ruptura era radical, porque la naturaleza humana no retrocede y, una vez que ha sido arrancada para siempre del estado salvaje, no hay vuelta atrás. Los principios que aseguran la conservación del individuo y de la especie, el amor propio y la piedad, proceden del instinto, no del deber. Rousseau consideraba que la distinción entre los ámbitos físico y moral no es un producto de la naturaleza, y según el derecho natural moderno, la libertad y la moral de la voluntad iban asociadas a la capacidad de someterse a las leyes naturales. La moral no pertenece al ámbito natural, es una consecuencia del «momento feliz» del contrato:

Ese paso del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy importante: en su conducta, la justicia sustituye al instinto, y sus actos adquieren la moralidad que les faltaba anteriormente [...] Si los abusos de esta nueva condición no le degradaran por debajo de aquella de la que proviene, debería bendecir el momento feliz que le arroja de allí para siempre, y que hace de un ser estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre².

Si Rousseau insiste en defender que el hombre forma parte de la naturaleza es para mostrar que los males que le aquejan son producto de su propia actuación: al alejarse de ella, es la naturaleza la que huye del hombre y se esconde, se refugia lejos de su intervención. Por eso, las sociedades pueden y deben encontrar la explicación de los males que las aquejan observándose a sí mismas. En lugar de experimentar con la naturaleza, hay que observarla desinteresadamente, porque su contemplación produce el sentimiento de totalidad, de formar parte de ella. No hay necesidad de reducirla a un objeto de estudio. Las imágenes metafóricas con las que se adorna el concepto tratan, precisamente, de mostrar los límites de la ciencia y de su lenguaje formal. Rousseau anticipa así la percepción subjetiva romántica, que puso de manifiesto la insuficiencia del estudio racional de la naturaleza y su empeño en dejar fuera al ser humano, al ser de carne y hueso, que forma parte de ella.

2 ROUSSEAU, *Contrat social ou Principes du Droit politique*, Gallica, édition électronique de la Bibliothèque nationale de France, I, 8, pp- 47-48, <http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k202715b> (22/01/2009).

No es casual que el paso del estado natural al civilizado se signifique con una metáfora. El «feliz momento del contrato», al ser una figura retórica, da lugar a diferentes interpretaciones. En 1761, Voltaire escribió *Conversaciones entre un salvaje y un bachiller*. Al comienzo de la conversación, después de responder a varias preguntas típicas sobre su naturaleza incivilizada, cuando el «salvaje» afirma que ellos viven en sociedad, el bachiller replica, sorprendido: «¿Cómo? ¿En sociedad? Entonces, ¿tienen ustedes bellas ciudades amuralladas, reyes con sus cortes, espectáculos, conventos, universidades, bibliotecas y cabarets?»³. Con esta enumeración, Voltaire dibuja un *tableau* de lo que se consideraba «civilización»: una amalgama de espacios físicos, organizaciones sociales, entretenimientos y cultura. Lo más interesante es que, para el bachiller, es algo común y universal.

CIVIL, CIVILIDAD, CIVILIZACIÓN

El término «civilización» aparece por primera vez como artículo en el *Dictionnaire de Trévoux* de 1771, pero limitado al ámbito jurídico: «Es un acto de justicia, un juicio que convierte en civil un proceso criminal». Inmediatamente, el artículo remite a Mirabeau: «*L'Ami des Hommes* ha empleado esta palabra en el sentido de sociabilidad»⁴. *L'Ami des Hommes*, además de la primera parte del título de un tratado, era el pseudónimo de su autor, Victor Riqueti, marqués de Mirabeau y padre del famoso político. El término «civilización» había sido utilizado por él en 1756, en su obra *L'Ami des hommes ou Traité de la population* [El Amigo de los hombres o Tratado de la población]. «Civilización» es un neologismo que aparece tres veces en el citado texto: en primer lugar, haciendo referencia a la religión, que Mirabeau considera «indiscutiblemente el primer y más útil freno de la humanidad; es la primera instancia de la civilización»⁵; en las otras dos ocasiones, el término «civilización» es utilizado en contraposición a «barbarie», en la parte del tratado donde Mirabeau critica la política colonial europea en América⁶.

El *Dictionnaire de Trévoux* de esa edición de 1771 completa el artículo «civilización» con las voces «civilizar» y «civilidad», que designan, respec-

3 VOLTAIRE, *Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier*, Gallica, édition électronique de la Bibliothèque nationale de France, <http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k37543x> (22/01/2009)

4 *Dictionnaire de Trévoux*, de 1771, t. 2, p. 617, Gallica, édition électronique de la Bibliothèque nationale de France, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb351540367/description> (22/01/2009).

5 MIRABEAU, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, part.1, cap. 8, Gallica, édition électronique de la Bibliothèque nationale de France, <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-89089&M=notice> (22/01/2009)

6 MIRABEAU, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, part.2, cap. 8, y part. 3, cap. 5.

tivamente, el acto de volver más tratable y social, y su correspondiente manera de actuar. Acto seguido, los jesuitas añaden un ejemplo: «La predicación del Evangelio ha civilizado a los pueblos bárbaros más salvajes»⁷. Difundido al mundo anglosajón y a Italia, a partir de 1780 el término «civilización» encuentra su equivalente en el sentido moderno dado en Alemania a *Kultur*, antónimo de *Wildheit* (salvajismo) y de *Barbarei* (barbarie). Sin embargo, el término *Kultur* ponía más el acento sobre las particularidades culturales de cada nación, en detrimento de los aspectos comunes universales defendidos por la noción de «civilización»⁸.

Mirabeau defendía la necesidad de civilizar a los bárbaros de las colonias, pero el Siglo de las Luces había encontrado en la obra de Michel de Montaigne (1533-1592) una referencia fundamentalmente crítica con respecto a las conquistas y colonizaciones. Además, junto a los textos de Montaigne, también influyó significativamente en el pensamiento ilustrado la idealización del indígena, que encarnaba una sociedad más humana, igualitaria y feliz. Por unas y otras razones, en la figura del «salvaje» se articulaban dos concepciones diferentes: una de ellas implicaba la existencia de formas de gobierno y hábitos culturales fundados en la ley natural. Es recurrente en la historia que en los momentos de cambio, en las transiciones, cuando el ideal se tambalea, se produzca, en cierto modo, una vuelta al estado salvaje para crear un nuevo ideal «primitivo». Pero, por otra parte, el proyecto ilustrado tenía entre sus objetivos el entender el funcionamiento y la mentalidad de otros seres humanos. Ésta es otra de las significaciones del «salvaje»: la representación del otro, de lo diferente y distinto. En este encuentro con la alteridad se pone de manifiesto la ambigüedad de la voluntad de saber del Siglo de las Luces, ya que, tras el interés por las otras lenguas, costumbres, religiones, producciones artísticas o formas de gobierno, se imponía inmediatamente la necesidad de educarlos según el proyecto ilustrado. Y ese interés por conocerlos mejor y educarlos tampoco se puede separar del objetivo pragmático de gobernarlos y explotarlos mejor.

LOS CANÍBALES DE MONTAIGNE Y LAS CONVERSACIONES DE DIDEROT

La obra de Bartolomé de las Casas, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales* (1542), había sido traducida al francés en 1579, y fue reeditada constantemente a lo largo del siglo XVIII. El que fue obispo de

7 *Dictionnaire de Trévoux*, de 1771, t. 2, p. 617, Gallica, édition électronique de la Bibliothèque nationale de France, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb351540367/description> (22/01/2009)

8 *Dictionnaire européen des Lumières*, dir. Michel Delon, PUF, París, 1997, pp. 253-258.

Chiapas había denunciado por escrito los abusos de la conquista española, «hazañas que los tiranos inventaron y han llamado Conquistas, por toda ley natural divina y humana condenadas, detestadas y malditas»⁹, y defendía, siempre a partir de los valores cristianos, algo que el Siglo de las Luces formulará como principio: la igualdad fundamental de todos los hombres.

Junto a la traducción de la obra de Bartolomé de las Casas, los lectores franceses ilustrados contaban con los textos de Michel de Montaigne quien, prácticamente en la misma época que el dominico, había introducido una perspectiva fundamentalmente crítica de la conquista colonial con dos ensayos suyos: «Sobre los caníbales», y «Los carruajes». En el primero de ellos, Montaigne reflexiona a partir de sus lecturas de cuadernos de viajes y, sobre todo, por el testimonio de un hombre que pasó muchos años «en ese otro mundo que ha sido descubierto en nuestro siglo, en el lugar donde Villegagnon desembarcó, llamado por él la Francia Antártica [actual Río de Janeiro]»¹⁰. En dicho ensayo, de 1580, se plantea, de manera explícita, el relativismo cultural. Montaigne escribe acerca del canibalismo de modo parecido a como lo haría un etnólogo actual: interpretando a partir del contexto en el que dicha práctica se produce. Pero él da un paso más: compara y pone en relación las razones de dicha costumbre con los principios que sostienen una práctica mucho más cruel en el mundo «civilizado», a la sazón sumergido en sus guerras religiosas:

Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto; en desgarrar, con tormentos y torturas, un cuerpo lleno aún de sensibilidad, asarlo cuidadosamente, y en hacer que lo muerdan y maten perros y cerdos, como lo hemos no sólo leído sino visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, bajo pretexto de piedad y religión¹¹.

Continúa el ensayo con la descripción de las costumbres de los indígenas, para finalizar con una pequeña crónica del paso de tres de ellos, en 1562, por la corte de Carlos IX, que tenía entonces doce años. A medida que avanza la narración, Montaigne se muestra cada vez más crítico con la superioridad de

9 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, «Prólogo» a *Breve relación de la destrucción de las Indias occidentales*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, p.10, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12479514321225063632457/index.htm> (22/01/2009)

10 MONTAIGNE, «Des Cannibales», *Les Essais*, edición de Jean Balsamo, Michel Magnien y Catherine Magnien-Simonin, Gallimard, 2007, I, xxx, p. 208.

los «civilizados», hasta llegar a vaticinar, con gran atino, el precio que iban a pagar los «salvajes» por aquella visita:

Tres de ellos, ignorando el coste que tendrá un día para su reposo y felicidad conocer las corrupciones de esta orilla, e ignorando que de tales relaciones surgirá su ruina, que, por lo que yo supongo, está ya avanzada —miserables por caer en el engaño del deseo de novedad, y por haber abandonado la dulzura de su cielo para venir a ver el nuestro—, fueron a Rouen cuando el difunto rey Carlos IX se encontraba allí. El rey les habló durante un buen rato; les mostraron nuestras maneras, nuestra pompa, la forma de una hermosa ciudad [...] Hablé un buen rato con uno de ellos, pero mi intérprete me seguía tan mal y tenía, a causa de su necedad, tantas dificultades para asimilar mis fantasías, que no pude conseguir nada valioso. Le pregunté qué ventajas obtenía de la superioridad que ejercía ante los suyos —pues se trataba de un capitán, y nuestros marineros le llamaban rey—, y me dijo que marchar el primero en la guerra; [...] le pregunté si, fuera de la guerra, toda su autoridad desaparecía. Me dijo que le quedaba una cosa: al visitar los pueblos que dependían de él, le abrían caminos a través de los setos de los bosques por los que podía pasar cómodamente. Todo esto no está demasiado mal, pero, ¡vaya!, no llevan pantalones.¹²

Esa «ruina» que aventuraba Montaigne a los pueblos colonizados es retomada dos siglos más tarde por Diderot en una obra de ficción, y puesta en boca de un anciano de Tahití que, a la llegada de los europeos, no había mostrado ningún interés en hablar con ellos, se había retirado a su cabaña y había permanecido en silencio todo el tiempo que había durado la visita:

Llorad, desgraciados tahitianos, llorad, pero que sea por la llegada, y no por la partida, de estos hombres ambiciosos y malvados. Llegará un día en que los conoceréis mejor. Llegará un día en que retornarán y traerán, en una mano, ese trozo de madera [la cruz] que ahora veis atado a la cintura de este hombre, y en la otra, el hierro que ahora veis al costado de ese otro. Con ellos os encadenarán, os ahorcarán u os obligarán a someteros a sus extravagancias y vicios¹³.

11 MONTAIGNE, «Des Cannibales», p. 216.

12 MONTAIGNE, «Des Cannibales», p. 221.

13 DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, Ed. Laurent Versini, Robert Laffont, París, 1994, t.III, p. 547.

Esta conciencia de pérdida y degeneración, que auguran tanto Montaigne como Rousseau y Diderot, se fundamenta en la idea de «no retorno» en la naturaleza, en la nueva concepción dinámica de ésta que sustituye al paradigma mecanicista. Este cambio de modelo se hizo posible al eliminar la voluntad divina y, con ella, la idea de una finalidad normativa. El rechazo del finalismo en la naturaleza conlleva el reconocimiento de que, a menudo, la naturaleza actúa en vano, y que no hace falta recurrir a ninguna voluntad secreta para explicar el devenir de todo lo viviente. Por eso, una vez liberada la naturaleza de responsabilidad, es decir, de toda actuación moral, es preciso explicar la intervención humana.

Denis Diderot escribió en 1772 el *Suplemento al viaje de Bougainville, o diálogo entre A y B acerca de la inconveniencia de adjudicar ideas morales a ciertos actos físicos que no se sujetan a ellas*. En este «suplemento», Diderot inventa una conversación entre el capellán del barco en el que viajó el aventurero francés, y un indígena de Tahití. El recurso al diálogo le permite a Diderot plantear los dos puntos de vista que se discutían en su época y poner de manifiesto las contradicciones que surgen al intentar analizar, con las categorías del discurso «civilizado», el código moral y las instituciones socio-políticas, en este caso, de una isla de Polinesia. La conversación la mantienen dos lectores —también ficticios— de la crónica de Bougainville. Al finalizar la lectura de la crónica, uno de los interlocutores pregunta al otro si es preciso civilizar al hombre o abandonarlo a su instinto. La respuesta es condicional: si se quiere esclavizarlo, hay que civilizarlo; hay que desconfiar de aquél que quiera imponer un orden, porque ordenar es siempre convertirse en el amo de los demás. La metáfora con la que explica el orden social es aquí mecánica¹⁴. Ante la insistencia del interlocutor por intentar zanjar la cuestión de si hay que ser civilizado o volver al estado primitivo, Diderot propone una salida pragmática, no una solución, a partir del comportamiento del capellán francés en Tahití: «Imitemos al buen capellán, monje en Francia, salvaje en Tahití. Hay que tomar los hábitos del lugar que se visita y conservar los propios»¹⁵.

Al alejarse de toda idea moral, y a falta de poder establecer una relación causal, la razón ilustrada había encontrado en la noción de «felicidad» [*bonheur*] una finalidad en la naturaleza para explicar, con fundamento universal, la existencia humana. «Hay que deshacerse de los prejuicios y convencerse a sí mismo de que no tenemos otra cosa que hacer en el mundo que ser felices», escribe Mme de Châtelet¹⁶. Para Diderot, la felicidad era una cuestión

14 DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 576.

15 DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 577.

16 MME DE CHÂTELET, *Discours sur le bonheur*, Gallica, édition électronique de la Bibliothèque nationale Française, p. 4, <http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75513b.r=Chatelet+Discours+sur+le+bonheur.langFR> (22/01/2009)

relativa a la condición de un ser viviente, y siempre un efecto del azar¹⁷. Por eso, la conversación ficticia acerca de la oposición civilizado/salvaje finaliza de modo enigmático, hablando del gobierno de la República veneciana, único lugar en el que era posible, en Europa, encontrar algo parecido a la felicidad tahitiana:

B: No voy a hacer el recorrido de todos los lugares del mundo; solamente os advierto de que no encontraréis la condición feliz más que en Tahití, y la situación soportable solamente en un rincón de Europa, donde maestros espantados y celosos de su seguridad se han ocupado de mantenerla en eso que consideraréis embrutecimiento.

A: ¿Se trata, quizá, de Venecia?

B: ¿Por qué no? Al menos, no negaréis que no existe lugar con menos luces adquiridas, menos moralidad artificial y menos vicios y virtudes quiméricas.

A: No esperaba el elogio de ese gobierno.

B: Tampoco lo estoy haciendo. Os indico una especie de compensación de la esclavitud que todos los viajeros han sentido y preconizado.

A: ¡Pobre compensación!

B: Quizá. Los griegos proscribieron al que había añadido una cuerda a la lira de Mercurio.

A: Y esa interdicción es una sátira sangrante de sus primeros legisladores. Era la primera cuerda lo que había que cortar.

B: Me habéis comprendido. Allá donde haya una lira, habrá cuerdas¹⁸.

Diderot, al igual que Montaigne, considera que en la naturaleza humana hay algo inmodificable; sin educación y sin convenciones sociales, el salvaje representa las relaciones de un cuerpo vivo con el medio que le rodea, y sólo puede responder desde el instinto, porque todavía no posee cualidades morales, no posee un modelo ideal. Ciertamente, una vez cruzado el umbral hacia la civilización, entendida en el sentido de Mirabeau, como «eso que hace a los individuos más tratables», no queda más remedio que aprender a tocar la lira o cultivar el jardín.

17 DIDEROT, «Bonheur», *L'Encyclopédie, Œuvres complètes*, Gallica, édition électronique de la Bibliothèque nationale Française, t. XIII, p.486, <http://visualiseur.bnf.fr/Visualiseur?Destination=Gallica&O=NUMM-23400&I=177&Y=Image> (22/01/2009)

18 DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 577.