



María Luisa de la Cámara,
Julián Carvajal (eds.)

Spinoza y la Antropología
en la Modernidad

EUROPAEA MEMORIA
Studien und Texte zur Geschichte
der europäischen Ideen

Begründet und
herausgegeben von / *Directeurs-Fondateurs*
Jean École †,
Robert Theis

Herausgegeben von / *Directeurs*
Jean-Christophe Goddard,
Wolfgang H. Schrader †,
Günter Zöllner

Reihe I: Studien
Band 123

María Luisa de la Cámara,
Julián Carvajal (eds.)

Spinoza y la Antropología
en la Modernidad



2017
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

MARÍA LUISA DE LA CÁMARA,
JULIÁN CARVAJAL (EDS.)

Spinoza y la Antropología
en la Modernidad



2017

GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

*Agradecemos a nuestro Rector, Miguel Ángel Collado Yurrita,
y al Vicerrector de Investigación y Política Científica,
José Julián Garde López-Brea, el apoyo que nos han prestado
para hacer posible esta publicación.*

Referencias de las obras de Spinoza:

- TIE *Tractatus de intellectus emendatione*
- KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zehswelstand*
- PPC *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae*
- CM *Cogitata Metaphysica*
- E *Ethica ordine geometrico demonstrata*
- EP *Epistola*
- TTP *Tractatus theologico-politicus*
- TP *Tractatus politicus*
- GLE *Compendium Grammaticae Linguae Hebraeae*
- G *Spinoza, Opera*, hg. von Carl GEBHARDT, Heidelberg, Carl Winters, 1925, 4 vols, reimp. 1972.
- adn. *adnotatio*
- app. *appendix*
- ax. *axioma*
- c. *caput*
- cor. *corollarium*
- def. *definitio*
- dem. *demonstratio*
- expl. *explicatio*
- lem. *lemma*
- post. *postulatum*
- pr. *propositio*
- praef. *praefatio*
- sch. *scholium*

INTRODUCCIÓN

SPINOZA. UNA ANTROPOLOGÍA RADICAL

María Luisa de la Cámara y Julián Carvajal

Sostiene José Ortega y Gasset en la Lección IV de *¿Qué es filosofía?* que la problematización teórica es un rasgo diferencial de la filosofía. Estamos con el escritor español cuando afirma que el comienzo de la filosofía, y su fundamento, es la pregunta radical. Sin embargo, el cuestionamiento filosófico no es algo misterioso sino que afecta, en realidad, a algo que está ahí mismo, delante de nosotros o junto a nosotros. Y añadimos a esa idea suya que los genuinos interrogantes, además de engendrar y provocar la reflexión, desempeñan, una función heurística como guías que acompañan la investigación. Alexandre Matheron es de los filósofos que más han contribuido a mostrar ese doble poder, generador de pensamiento y metodológico, de los interrogantes filosóficos, cuando, en el curso de un antiguo artículo titulado «L'anthropologie spinoziste?» (1978)¹, se preguntaba: «*Y a-t-il vraiment, en tout rigueur, une anthropologie spinoziste?*». Que se exprese en estos términos quien había consagrado dos libros emblemáticos –*Individu et communauté chez Spinoza* (1968) et *Le Christ et le salut des ignorants* (1971)– al examen de las interacciones afectivas y culturales entre los hombres, y excelente conocedor de Spinoza, no deja de resultar chocante. Es sin duda su audacia filosófica la que le lleva a interrogarse por la antropología precisamente en relación con un *corpus* filosófico que, a la vista está, trata del hombre y de ninguna otra cosa que de los hombres.

Realizando nosotros en este libro un recorrido argumentativo diferente del efectuado por el especialista francés en el artículo citado, queremos mostrar a lo largo de estas páginas, y sin ánimo retórico, que en Spinoza existe una antropología y también que no la hay. En efecto, no encontraremos en sus obras nada parecido al discurso antropológico generalista en sentido clásico, aunque paradójicamente descubriremos en ellas los elementos para una antropología radical. Es cierto que el término *antropología* no es utilizado por Spinoza para definir su filosofía, pero los lectores saben bien que el hombre, que los hombres, y que las cosas humanas en medio del orden natural, tienen para Spinoza un interés central, llegando a adquirir su filosofía del hombre en el *corpus* spinozista una magnitud extraordinaria en cantidad y cualidad.

Ahora bien, rechazando definir el concepto hombre como el objeto inmutable de una eventual antropología regional, y lejos de hacer del hombre el centro geográfico del universo, Spinoza nos enseña –mientras la construye en el pensamiento– que la esencia o naturaleza individual de cada hombre, es decir, su deseo expresado a través de sus afectos, difiere de la naturaleza de otro (*Ética* III, pr. 57 dem) tanto como difiere de la esencia de los animales. Es que

¹ *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, pp. 16-24.

Spinoza se interesa por el hombre concreto que vive y actúa entre otros seres concretos; su identidad depende de la forma en que unos hombres son modelados por otros hombres y por las circunstancias históricas y culturales, que a su vez quedarán modificadas bajo su acción. Las esencias de los hombres se despliegan según una gama infinita de riqueza y diversidad, que hacen de cada uno una realidad extraordinariamente diversa pero limitada. En ese sentido Ruth L. Saw evoca en un artículo sobre la identidad de los hombres la tesis de H.F. Hallett, que reproducimos aquí: «The human body in the midst of nature, is, indeed, very roughly analogous to an instrument in an orchestra: its contribution is a part of the whole symphony, but is also *sotto voce* contributes a reproduction of the whole; each instrument takes its part with the others in the whole, but a very acute ear would detect it playing its own responsive, and therefore selective, version of the whole in a normally undetected undertone»².

¡Feliz analogía ésta que ve en cada hombre a uno de los múltiples y variados instrumentos de una orquesta!

1.— Una concepción renovada acerca de los hombres. Crítica de la razón antropológica

Entonces, la originalidad de Spinoza y la fuerza renovadora de su pensamiento lo llevan a distanciarse de los modelos antropológicos al uso. Su visión —opuesta a toda perspectiva trascendente del ser humano (sea al modo filosófico o al religioso)— es contraria también al voluntarismo y rechaza cualquier veleidad moralizante, elementos que conformaban la antropología filosófica de la gran tradición. Pero el filósofo se opone además en su consideración del hombre, de los hombres, al antropocentrismo moderno vinculado al espiritualismo de corte racionalista, a la defensa del libre albedrío y a un escepticismo cínico. Las propuestas de estos programas ante los imperativos de la vida común resultan desenfocadas y abstractas, cuando no ilusorias e insuficientes. Cualquier forma de pensar la racionalidad desde categorías defendidas con dogmatismo terminarán hundiendo al hombre en un océano de nihilismo. A propósito de ello Eugenio Fernández ha señalado con pertinencia cómo la modernidad de raíz cartesiana que tanto hizo por pensar al hombre como sujeto, ha traído paradójicamente procesos sin sujeto que desembocan en una crisis de subjetividad. El antropocentrismo lleva al antropomorfismo y de éste se pasa a la destrucción del sujeto³.

La oposición de Spinoza a toda antropología dogmática es feroz, y tiene que serlo para combatir, en nombre de la vida humana concreta, el abusivo poder ideológico y político al que estuvieron asociados durante siglos ciertos discursos filosófico-teológicos sobre los hombres. Sin embargo, Spinoza no es tampoco un humanista. Eugenio Fernández recuerda en el artículo citado que tanto *sujeto* como *persona* no son términos frecuentes en Spinoza ni están definidos en su sistema. Antes bien, en él se pone de manifiesto el carácter excéntrico de la condición humana, de tal manera que —más que de sujeto “puro”— habría que hablar de “sujeto sujetado”: «El sujeto no se constituye desde sí y ante sí, en un acto originario fundacional, sino que está inscrito en un orden generacional e institucional en el cual es producto a la vez que productor, pasional a la vez que activo»⁴. Unos años antes César Tejedor se había pronunciado en un sentido similar: «El filósofo de Spinoza no es antiantropológico, sino antiantropocéntrico. Esa antropología excéntrica implica la supresión del antropocentrismo y del antropomorfismo»⁵.

² H.F. HALLETT, *Aeternitas; a Spinozistic Study*, Oxford, Clarendon Press, 1930.

³ “Elementos para una teoría del sujeto en B. Spinoza”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V, 1985, Madrid, Ed. Universidad Complutense, 123-144.

⁴ Op. cit., p. 125.

⁵ *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1981, p. 73.

Pues bien, nosotros convenimos en este punto y añadimos a sus comentarios la idea de que el autor del *Corto tratado sobre Dios, el hombre y su felicidad* defendía que el hombre es un conjunto finito de modos del pensamiento y de la extensión sustancial, el alma como idea del cuerpo. Estas tesis cruzan toda la obra de Spinoza, cuya *Ética* desarrolla un proyecto nuevo acerca del hombre y su felicidad, proyecto configurado como una *crítica de la razón antropológica*.

Las propuestas y reflexiones de Spinoza sobre el hombre, los hombres, son argumentadas racionalmente desde principios sólidos al tiempo que se someten a contrastación con la experiencia –con la suya propia y con la de los otros–⁶. El conocimiento antropológico del filósofo holandés es tan inmediato –«*homo cogitat*», «*corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere*», «*sentimus experimurque nos aeternos esse*»–, como deducido de principios; y es un conocimiento derivado de fuentes dispares, que incluyen también los relatos literarios y la opinión común: «Por experiencia vaga sé [...] –escribe el filósofo en el *Tratado de la reforma del entendimiento*– que el hombre es un animal racional»⁷. Spinoza ha leído lo que sobre el hombre han dicho las diversas religiones, empezando por la historia del pueblo hebreo y continuando con los relatos de la antigüedad romana –insertos en pasajes del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político*–; también conoce los modernos libros anatómicos –según consta en el catálogo de su biblioteca⁸, y los relatos literarios firmados por nuestros escritores barrocos, así como las doctrinas políticas y las filosofías: «Por eso, cuando Platón dijo que el hombre es un animal bípedo sin plumas, no se equivocó más que quienes dijeron que era un animal racional; pues él sabía, tan bien como los demás, que el hombre es un animal racional, pero colocó al hombre en cierta clase a fin de que, cuando quisiera pensar en él, hallara enseguida la idea de hombre, acudiendo a aquella clase que podía recordar con facilidad»⁹, argumenta Spinoza.

El filósofo ha sabido documentarse sobre el hombre, antes de descubrir las estructuras psicoafectivas que subyacen a la fenomenología pasional enmarcada en el orden de la naturaleza. No está de más recordar aquí el tono agresivo que utiliza en el prefacio de la quinta parte de la *Ética* para referirse a Descartes y a su teoría de la glándula; o su oposición –en el prefacio de la tercera parte– a todas las concepciones que sitúan al hombre fuera de la naturaleza, y como si éste gozase de un poder especial por encima de sus leyes. Si alguna idea irrenunciable hay en su filosofía, esa tiene que ver con ese concierto de seres que componen el riguroso e inasequible *ordo naturae*. A este respecto, Emilia Giancotti ha escrito: «Spinozistic anthropology, with its concept of man as a part of Nature, finds its place in a tradition of thought which has as its immediate predecessor the new cosmology formed by the astronomical theories of Copernicus, the metaphysical and religious implications of which were developed by G. Bruno, and, as successor the materialistic concept of man, elaborated in its version by French materialism in the 18th century and developed with clarity in historical materialism»¹⁰.

Así pues en las obras de Spinoza encontramos mucho saber sobre el hombre: lo que otros han escrito acerca del hombre, pero también el contenido en sus reflexiones personales. Más precisamente sus obras contienen una visión crítica de lo que se ha dicho acerca del hombre a lo largo de la historia, –a la luz de un conocimiento filosófico de Dios y la naturaleza releídos desde su ontología de la sustancia. Es una crítica de la razón antropológica.

⁶ Cfr. Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, 1994.

⁷ TIE, G, II, 11; tr. es. A. DOMÍNGUEZ, p. 82.

⁸ Cfr. Paul VILLIAUD, *Spinoza d'après les livres de la Bibliothèque* (1934), France, Éditions des Malassis, 2012; y «Biblioteca de Spinoza», A. DOMÍNGUEZ (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza editorial, 1995.

⁹ *Pensamientos Metafísicos*, I, cap. 1, versión es. de A. DOMÍNGUEZ, Madrid, Alianza, 1988, p. 232; G, I, 235.

¹⁰ «Man a part of nature», in *Spinoza's Philosophy of Man*, by Jon WETLESEN (ed.), Oslo, Universitetsforlaget, 1978, pp. 85-96; A. TOSEL, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994; Vidal PEÑA.

2.— *El hombre, ese individuo muy compuesto de modificaciones finitas de pensamiento y extensión, es un ser en construcción. Una Antropología genealógica*

La torsión filosófica a la que Spinoza ha sometido los discursos antropológicos de la gran tradición le permite dejar al descubierto sus envites (el dualismo, la teoría de las facultades, el libre albedrío) así como discutir y criticar sus conceptos y nociones clave (el alma espiritual, la autonomía de la voluntad, la inmortalidad trascendente) –antes de resignificar esas categorías mediante el expediente de remitirlas a un renovador esquema ontológico. Su antropología crítica se apoya en la *genealogía*.

Baruj Spinoza tiene muchísima información –en registros discursivos diferentes– sobre los hombres y conoce más de lo que podamos nosotros imaginar –y más de lo que sabe la multitud despreocupada– sus sentimientos, conoce la gran diversidad de formas de acción y pasión (como queda de manifiesto en el Prefacio del *Tratado teológico-político*). Spinoza se mueve con soltura entre enfoques dispares, se acerca a saberes diversos, analiza ideas canallas; y está también al día en lo que a los usos y abusos de los políticos concierne, observando con hartazgo las crueles manipulaciones del miedo humano, su ignorancia y sus pasiones. Su interés filosófico se centra en explicar adecuadamente (es decir, por sus causas naturales) la naturaleza y la identidad concreta de los hombres, al mismo tiempo que se justifican racionalmente todas las figuraciones antropológicas que la mente ha ido fabulando a lo largo de la historia.

Mas, ¿cómo elaborar, a partir de tan numerosas ideas dispersas sobre los hombres, una doctrina que no sea el mero relato extrínseco de otras informaciones y doctrinas? ¿Un saber que no sea un conocimiento regional? ¿Un discurso filosófico sin veleidades hegemónicas? ¿Cómo llevar a cabo la construcción ordenada de un saber bien estructurado sobre el hombre, sobre los hombres? El método genético le procurará los auxilios metodológicos necesarios. Parece fácil, pero no lo es. Será efectivamente una tarea de enorme complejidad explicar cómo las ficciones acerca de la condición humana proceden de un deseo mimético que torna esclavos a los pueblos; deseo que, orientado en otro sentido, permite su liberación¹¹.

Así pues la evacuación del espiritualismo antropológico y sus ideas adyacentes (como la de la inmortalidad del alma o las ideas de mérito y demérito) se asocian a la crítica radical de la antropología llevada a cabo por Spinoza. Mientras que la superación del dualismo y del voluntarismo es la feliz consecuencia del “monoteísmo” sustancial por él proclamado (¿quién sabe si bajo cierta remota influencia de la cultura judeo-cristiana a la que pertenece Spinoza!¹²). Al mismo tiempo la profundidad de su intención genealógica postula una moderna concepción anatómica del cuerpo (inspirada en la *fábrica* del cuerpo humano) y una ontología dinámica basada en la potencia de la sustancia. El hombre se muestra en todo su esplendor como ser natural.

Si el *Tratado breve* subrayaba la felicidad como algo buscado por el ser humano, si el *Tratado de la reforma* se interesaba por el papel del conocimiento en esa búsqueda, si el *Tratado teológico-político* presenta al hombre como un ser de imaginación, si el *Tratado político* lo muestra como arrastrado por pasiones comunes, el proyecto de la *Ética* se aventura a dar una versión “unificada” del hombre en la naturaleza. Su cuerpo se enmarca en una física general (E II lem. 1-7 post 13) que ve en los cuerpos modos finitos compuestos de la extensión, definidos por una determinada proporción (cambiante) de movimiento-reposo. Más original, si cabe, es la deducción de sus teorías sobre el alma (*mens*), haciendo de ella un modo compuesto del pensamiento, una idea cambiante del cuerpo propio (*homo cogitat*, E II, Ax. 2). Por no silenciar las originales consecuencias para la conducta de la categoría de *conatus* (E III, pr. 6), o la búsqueda de lo útil propio mediante la unión con otros hombres (E IV, 37 sch 2).

¹¹ Para un examen exhaustivo de la afectividad, Cfr. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Edición de E. FERNÁNDEZ y M. Luisa de la CÁMARA, Madrid, Editorial Trotta, 2007.

¹² Cfr. Yirmiyahu YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón* (1989), Madrid, Anaya-M. Muchnik, 1995; Gabriel ALBIAC, *La sinagoga vacía*, Madrid, Hiperion, 1987.

En consecuencia, sería injusto no aceptar que en su filosofía se defiende una cierta unidad del género humano, cierta identidad de naturaleza –que ve en cada hombre un modo específico y finito del pensamiento y de la extensión sustancial (el cuerpo definido según una determinada proporción de movimiento/reposo; la mente como una idea cambiante de su cuerpo). Ahora bien, se trata en cualquier caso de una identidad dinámica y emocional. Pues no todos los afectos disuelven necesariamente al hombre, sino que pueden ayudar a construir su vida y contribuir a su felicidad¹³.

La nueva antropología *genealógica* del autor de la *Ética* subraya el papel constituyente de la afectividad en la naturaleza humana individual al hacer del deseo la esencia natural de cada hombre. El deseo tiene en el hombre un carácter primitivo, fontal, de cuyas variaciones incesantes (afectos) nacen acciones y pasiones. Y por eso, en cada hombre, se dan cita, la potencia y la vulnerabilidad. La alegría y la tristeza. El conocimiento adecuado y el inadecuado. La acción y la pasión. La razón y la opinión. El amor y el miedo.

Eugenio Fernández, entre los estudiosos españoles, ha analizado críticamente en «El deseo, esencia del hombre»¹⁴ (1992), –y ha subrayado–, la función estructurante del deseo en las partes tres y cuatro de la obra magna de Spinoza. Mucho más medular que en Descartes o Hobbes, la posición central de esa noción en su filosofía –más precisamente en la *Ética*– hace de la concepción de Spinoza una doctrina “moderna”. Efectivamente estamos ante un principio de conservación y dinámico común a todos los seres (animados e inanimados). En el hombre, ese *conatus* se manifiesta doblemente: como imposibilidad de autodestrucción y como el mantenimiento operado por las acciones propias. De ahí que el *conatus* es también vida, tal como se afirma en *Pensamientos metafísicos* II, 6 («Nosotros entendemos por vida la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser»). *Appetitus, cupiditas, conatus*: tres nombres que expresan de forma cierta y determinada lo que puede cada vida humana. Los afectos no son sino las variaciones de dicho *conatus* en tanto que aumentan o disminuyen una potencia dada, y al mismo tiempo como la idea de ello (es decir, como alegría y como tristeza).

Así es como el deseo (definido en *Ética* III, pr. 7) recibe en la antropología spinoziana del hombre concreto un estatus de categoría fundamental: eficaz arma de combate contra la lógica del adanismo característica de la antropología judeocristiana, y propugnada, entre los conocidos de Spinoza, por Blijenbergh (*Carta 20*). Spinoza resiste en su argumento: «Las acciones de los píos, las de los ateos y las de todo lo que hay se siguen necesariamente de las leyes eternas y de la decisión de Dios y dependen continuamente de Dios, difieren unas de otras no sólo en grado sino también en esencia» (*Carta 23*).

Los efectos derivados de una renovación (tal vez ruptura) tan radical de la perspectiva antropológica tradicional son muchos y decisivos, y no sólo repercuten en el entendimiento de los afectos y emociones, sino que hacen posible una ética de la virtud. Spinoza reivindica: «[...] la virtud referida al hombre, –dice en *Ética* IV, def. 8–, es la misma esencia o naturaleza del hombre en cuanto tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza». Esto hace de la conservación e incremento de la potencia la virtud primera. Sin embargo, de ahí no se sigue que cada uno pueda hacer lo que le venga en gana. La utilidad mayor para cada hombre es aquella que garantiza una buena vida en común.

¹³ Cfr. Sergio RÁBADE, *Spinoza. Razón y felicidad*, en *Obras III. El racionalismo. Descartes y Spinoza*, Madrid, Universidad San Pablo-CEU/Trotta, 2006, pp. 329-519; y también, Atilano DOMÍNGUEZ, “Contribución a la Antropología de Spinoza: El hombre como ser imaginativo”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, UCM (1975), pp. 63-90. No podemos dejar de incluir aquí el reciente trabajo de Julie HENRY, *Anthropologie Éthique*, Paris, Garnier, 2015. Desde la perspectiva del devenir, Spinoza piensa al hombre en relación con las cosas y con otras personas que constituyen su contexto –desde la continuidad de su naturaleza y a través de las variaciones existenciales. La ética que él propone no es fatalista ni está predefinida, pero las conductas realizadas cuentan siempre en el devenir ético de cada hombre.

¹⁴ En *La Ética de Spinoza: Fundamentos y significado*, A. DOMÍNGUEZ (ed), Cuenca, Publicaciones de la UCLM, 1992, pp. 135-152.

En este sentido, si se atiende sólo al conjunto de los textos no se pueden justificar ciertas lecturas que conceden a las pasiones humanas y a la imaginación el total protagonismo en la subjetividad, dando entrada por la puerta trasera a una especie de “sustantividad afectiva” separada del hombre integral. Es verdad que la imaginación desempeña un papel importante en la antropología de Spinoza, como han señalado algunos especialistas¹⁵. Pero «al lado de la imaginación hay la razón.» –precisa Atilano Domínguez– «[...] ella jugará el papel principal, ya que sólo ella descubre el sentido del placer y conduce a la libertad del espíritu»¹⁶. Una razón “impura”, como señala acertadamente Pierre-François Moreau.

3.— *Complejos focos de problematicidad*

Sin embargo, la tarea antropológica de nuestro filósofo no se limita a reflexionar sobre la esencia del hombre. Entonces, nos preguntamos, ¿cuáles son esos otros grandes *loci* que despiertan el interés de Spinoza?

Varios son los focos de problematicidad que le interesan. En primer lugar, la naturaleza del hombre –cuestión relacionada con su identidad–, relacionada con el denominado “paralelismo” (el individuo como un conjunto muy compuesto de modos finitos del pensamiento y de la extensión)¹⁷, con el dinamismo (a partir del *conatus*), y con el problema de la inmortalidad del alma. Hay, en segundo lugar, otro señalado grupo de cuestiones que tienen que ver con la construcción de la subjetividad a través del pensamiento y de la acción¹⁸. Estas cuestiones presuponen asimismo una toma de posición respecto al tradicional binomio naturaleza-cultura¹⁹, así como una idea del individuo en términos de “construcción” y “autoconstrucción”²⁰. Por añadidura, como estamos en una antropología de marcados tintes gnoseológicos, el progreso humano (desde la imaginación a la intuición pasando por el conocimiento racional) depende a su vez del avance en el conocimiento de la naturaleza como orden de producción sometido a la necesidad causal. Y no podemos omitir en este punto un motivo de especial dificultad, el del límite preciso del objeto de conocimiento, por cuanto el saber del hombre implica un conocimiento del orden natural donde se inserta, y ello según un método que no aleje al cognoscente del encadenamiento real de causas²¹. Spinoza habrá de considerar las aportaciones realizadas por diferentes teorías con valor científico. Un último foco de complejidades que interesan al filósofo tiene que ver con la ética de la felicidad y del *amor Dei intellectualis*²², con las interacciones humanas en la sociedad, con la definición de un estado fuerte y la democracia real, con la libertad. Podríamos añadir a todo lo anterior otras

¹⁵ F. MIGNINI, *Ars imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli. Ed. Schientifische Italiane, 1981; el propio E. FERNÁNDEZ, «El poder de la imaginación», 1994.

¹⁶ «Contribución a la antropología de Spinoza. El hombre como ser imaginativo», op. cit., p. 89; también Vidal PEÑA, «Espinoso», en *La razón siempre a salvo*, Oviedo, KRK, 2011.

¹⁷ Chantal JAQUET, *L'Unité du corps et de l'esprit*, Paris, PUF, 2004.

¹⁸ Remitimos al lector para este asunto al libro de M. Luisa RIBEIRO FERREIRA, Diogo PIRES AURELIO, Olivier FERON (coord.), *Spinoza. Ser e agir*, Lisboa, Centro de Filosofía da Universidades de Lisboa, 2011.

¹⁹ Cfr. *Spinoza: de la física a la historia*, por Julián CARVAJAL y María Luisa de la CÁMARA (coord.), Cuenca, Ediciones de la UCLM, 2008.

²⁰ Cfr. Laurent BOVE, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996; Francisco José MARTÍNEZ, *Autoconstitución y libertad*, Barcelona, Anthropos, 2007; y D. BOSTRENGHI, V. RASPA, C. SANTINELLI, S. VISENTIN (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2012.

²¹ Entre nosotros es Luciano ESPINOSA quien ha tratado esta temática sin abandonar la perspectiva ecosistémica y de actualidad. Cfr. «Spinoza y David Bohn. Un diálogo sobre filosofía natural», *Estudios filosóficos*, vol 49, n. 141 (2000), pp. 309-328. Y también: «Una antropología filosófica del paisaje», *Enrahonar* n. 53 (2014) pp. 29-42. Muy recomendable es «Por una eco-antropología de lo común», *Dilemata* 12 (2013), pp. 171-197 y «La ética como imprescindible “ficción” antropológica», *Disputatio* vol 2, n 3 (2013), pp. 139-155.

²² Cfr. *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Edición preparada por Atilano DOMÍNGUEZ, Cuenca, Servicio de Publicaciones de la UCLM, 1992.

consideraciones de carácter jurídico, moral o sociopolítico²³, mas no es nuestro propósito ser exhaustivos: sólo queremos introducir al lector en las diferentes rúbricas del presente volumen. Por lo demás existe una extensísima literatura sobre la construcción y la destrucción de la sociedad y del estado en Spinoza²⁴.

Permitásenos, sin embargo, insistir en la importancia que tiene –en la antropología del hombre concreto propuesta por el holandés– no sólo el conocimiento en general sino el conocimiento específico de la naturaleza, cuya potencia infinita se expresa en infinitos modos ciertos y determinados. En efecto, si la autoconservación del sistema es la ley fundamental de la naturaleza («*Lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conatur perseverare*»²⁵), la anti-paristasis es la regla elemental que rige todas las interacciones –tal y como proclama el axioma de la cuarta parte de la *Ética*: «*Nulla res singularis in reum natura datur, qua potentior, & fortior non detur alia. Sed quacumque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui*». Así pues éste será también el criterio de normatividad por antonomasia en lo que a la regulación de los encuentros se refiere²⁶. Lo moral coincide con el manejo de los recursos externos y de las fuerzas afectivas (activas y pasivas) de manera que se logre la máxima utilidad posible para cada hombre de la sociedad: «[...] *virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per sola ipsius naturae leges possunt intelligi*»²⁷.

Por todo lo cual, si confrontamos ahora lo dicho hasta aquí con el interrogante planteado por Matheron –«*Y a-t-il vraiment, en tout rigueur, une anthropologie spinoziste?*»–, estamos en condiciones de aportar una respuesta, siquiera provisional: que efectivamente en Spinoza hay una filosofía del hombre, aunque no como la conociera occidente hasta el siglo XVII. Sin embargo, sea el propio lector quien –tras la lectura de los trabajos que forman parte de este libro– juzgue hasta qué punto es cierta nuestra inicial intuición de que la filosofía de Spinoza es su antropología. Y en qué sentido esa antropología radical, crítica y genealógica, no-antropocéntrica, puede ser considerada como una antropología moderna –o preilustrada.

Sea como fuere, la filosofía del hombre de Spinoza se mantiene viva y en discusión abierta. De ahí ha nacido el proyecto de realizar un libro que recoja sus principales aportaciones. El resultado es este volumen. En él se tratan las cuestiones más relevantes para Spinoza, pero también contiene la reflexión crítica de los investigadores sobre algunos de los aspectos de su filosofía, lo que sin duda acredita su actualidad.

4.— Panorama de general de los contenidos. Abriendo horizontes

Los trabajos que integran el presente volumen han sido distribuidos en cinco secciones temáticas de diferente extensión. La primera parte lleva por título: *Imágenes del hombre. La herencia recibida*. En ella se dibujan –de modo parcial pero significativo– algunas de las ideas dominantes sobre el ser humano, ideas que proceden de la antropología de la conquista, de la antropología calvinista y de la antropología médica. Los estudios que integran esta parte

²³ Remitimos al lector en este caso a los trabajos recogidos en el volumen: *Espinoza: Ética e Política*, editado por Jesús BLANCO-ECHAURI, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1999; y también el número monográfico sobre «Spinoza: Naturaleza, Potencia y Derecho», en *Laguna. Revista de Filosofía*, 31 (2012), La Laguna.

²⁴ Sin ánimo de exhaustividad hay que mencionar la *Política en Spinoza* de Marilena CHAUI, y entre los españoles, los múltiples trabajos de Javier PEÑA, *La teoría del estado* de Antonio HERMOSA y las esclarecedoras aportaciones en materia de filosofía política y de la religión hechas por Francisco Javier ESPINOSA.

²⁵ E III, pr 6, G II, 146; TTP cap. 16, G, III, 189.

²⁶ «[The] (...) reason is the source from which are derived the norms for that form of co-existence...», Cfr. E. GIANCOTTI, *op. cit.*, p. 92 (subrayado nuestro).

²⁷ E IV pr 8 dem; G,II, 210.

proporcionan algunas de las claves antropológicas, comunes en la Europa del siglo XVII, que trenzan ese marco conceptual en el que se mueve Spinoza. En primer lugar, Javier García Bresó, en «El noble salvaje: representación y readaptación de los esquemas culturales de los europeos», aborda el estudio del mito del noble salvaje desde la antropología cognitiva para demostrar que es una reelaboración del esquema mental establecido en el mito de la Edad Dorada, a partir de un conjunto de consideraciones sobre los nativos americanos que representan al indio como una naturaleza pura y utilizan esta representación para criticar la artificialidad y corrupción de la civilización europea. — Marta García Alonso, en «Una ética para los cristianos: el fundamento bíblico de la moral calvinista», muestra el obstáculo que supuso la teología calvinista para el proceso de secularización de la modernidad en la medida en que abre un abismo entre la naturaleza y la moral al fundar la obligación ética en la Escritura, accesible sólo a través de la fe y no de la razón, destruyendo así toda posibilidad de autonomía de la voluntad humana. Calvino sostiene que la ley civil solo se puede fundar en la ley natural en las sociedades paganas que viven en las tinieblas de una justicia imperfecta, pero en las sociedades cristianas ha de fundarse en los mandamientos divinos como única fuente de justicia en sentido estricto. De este modo, la autora nos acerca al contexto religioso fuertemente rigorista que dominaba en la Holanda de Spinoza. — Marina Mestre, en «Antropologías encontradas de Huarte de San Juan y Fco. Vallés», analiza el debate que se establece entre estos dos médicos españoles del siglo XVI en torno al problema de la unión del alma y del cuerpo. Huarte de San Juan elabora una concepción antropológica integradora del alma y el cuerpo, en la cual la inteligencia está determinada por el cuerpo y, en particular, por su temperamento cerebral, pues el alma racional necesita del cerebro como instrumento mientras habita el cuerpo. En su diálogo con Huarte, Vallés ejecuta un doble movimiento: por un lado, se aleja de aquél al afirmar la superioridad e inmortalidad del alma, subrayando su origen divino, la autonomía del alma racional y la espiritualización del alma sensitiva; por otro, se acerca a él al recordar que un huésped tan elevado como el alma necesita una morada a la altura de su dignidad. Mestre concluye que, a pesar de sus diferencias, hay un consenso entre médicos filósofos de la época en considerar que el cuerpo es, a pesar de su naturaleza material, una parte irrenunciable de la humanidad. — María Teresa Santamaría, en «Salud y enfermedad en la Medicina del siglo XVII», completa este esbozo del panorama antropológico-cultural en que se despliega la reflexión spinoziana sobre el hombre, con un notable estudio de la concepción de la salud y la enfermedad desde la perspectiva de la medicina del siglo XVII a partir de un análisis filológico de textos médicos de este siglo. Este análisis pone de manifiesto que en este siglo se da una prolongación de la tradición galénica —si bien incorpora nuevos descubrimientos: la descripción de la circulación de la sangre por Harvey, el uso del microscopio a partir de los estudios de Malpighi y la iatroquímica—, que explica la salud y la enfermedad sobre la base de la concepción humoral de la naturaleza humana. La enfermedad sería el resultado del exceso, defecto o alteración de alguno de los cuatro humores. Se cierra el trabajo con una exposición de la descripción de la tisis, la enfermedad que mató a Spinoza, que aparece en un apéndice del manual *Praxis medica* de Franciscus Sylvius, hecha a la luz del sistema galénico.

La segunda parte del libro lleva por título: *Las respuestas de Spinoza al contexto filosófico y científico*. Los trabajos reunidos en esta sección dejan al descubierto la fuerza de la nueva filosofía, representada sobre todo por Descartes, así como también las huellas de nuevas disciplinas, como la alquimia o la anatomía. Los imperativos del cartesianismo constituyen un referente en la historia de las ideas cuando se pasa de la tradición a la modernidad (y la afirmación vale tanto para la ciencia como para la metafísica). Spinoza no es indiferente a sus envites y es buen conocedor de la ciencia y la filosofía modernas. Su respuesta no se hace esperar —tanto si es para incorporar algunas de esas tesis y procedimientos, como a la hora de discutirlos o de rechazarlos. La reacción de nuestro filósofo es compleja, difícil de encasillar, y esa complejidad se percibe bien en la serie de artículos de crítica e interpretación que componen esta segunda parte. — Daniel Pino analiza la respuesta de Spinoza a la visión del hombre del humanismo renacentista en «El hombre que habita en los suburbios». Sostiene que la antropología spinoziana ofrece una concepción modal del ser humano que rompe con la concepción sustancialista propia de la tradición neoplatónica del humanismo

renacentista representada por Cusa y Pico della Mirandola, y sigue la senda abierta por Giordano Bruno, que desplaza al hombre del centro del universo hacia espacios no privilegiados, como un habitante más de un planeta que gira en torno al sol. Un hombre que transita por la periferia indefinida del infinito como el resto de cosas singulares y que, como el propio Spinoza, “habita en los suburbios”. — Los trabajos de Lomba, Hoyos y Van Reijen conectan diversos aspectos de la antropología spinozista con la cartesiana. Pedro Lomba, en «Spinoza/Descartes. La experiencia y la libertad», al hilo del comentario del scol. de prop. 2 de *E* III, muestra cómo Spinoza desmonta la doctrina cartesiana de la unión del alma y el cuerpo como una “noción primitiva” o verdad primera impenetrable para el entendimiento, pero corroborable por una experiencia inmediata al alcance de cualquiera. Lomba ve en este escolio una prueba de que la reflexión sobre la experiencia desempeña una función argumentativa esencial en la filosofía de Spinoza: éste se sirve de la complejidad de la experiencia para poner freno a la tendencia espontánea de los hombres a afirmar el libre albedrío y el dominio del alma sobre el cuerpo, cuya única justificación se halla en la ignorancia de la estructura causal de la realidad. Spinoza elabora su antropología dinamitando los fundamentos de la doctrina cartesiana del hombre: su concepción de la unidad de alma y cuerpo, su postulado de la interacción y reciprocidad causal entre cuerpo y alma, y su consideración de la voluntad como facultad libre que detenta un poder absoluto sobre el cuerpo y sus pasiones. Estas creencias son meros prejuicios originados en la ignorancia de lo que puede un cuerpo, pero que buscan blindarse frente a toda crítica recurriendo al prestigio de la experiencia; sin embargo, su debilidad está en que apelan a una experiencia irreflexiva, no mediada por el entendimiento. — Inmaculada Hoyos, en «La influencia de Descartes en la interpretación spinoziana del estoicismo», estudia la mediación cartesiana en la relación entre Spinoza y el estoicismo en lo relativo a la noción y terapia de las pasiones a través de un examen del prefacio al libro V de la *Ética* y de *Las pasiones del alma*. Spinoza critica tres aspectos de la teoría cartesiana de las pasiones, de los cuales los dos primeros son tópicos propios de la doctrina estoica, a saber: el dominio absoluto del hombre sobre sus pasiones, relacionado por Descartes con el tópico del ideal del sabio libre de pasiones que atribuye a Zenón de Citio, y la voluntad como remedio contra las pasiones que Descartes atribuye a Séneca, relacionado también con el tópico de la tranquilidad del alma. Hoyos concluye que Spinoza acierta al vincular estoicismo y cartesianismo en estos dos aspectos, así como al desvincularlos en su crítica a la definición cartesiana de las pasiones, pues esa definición se funda en un dualismo opuesto al monismo antropológico del estoicismo, próximo a su teoría aunque nunca lo reconozca explícitamente. — Miriam van Reijen, en «¿Descartes un filósofo moderno? Entonces ¡Spinoza un filósofo posmoderno!», defiende la tesis de que, si Descartes es un filósofo moderno en la medida en que pone al sujeto como fundamento de toda certeza, Spinoza sería un filósofo posmoderno en cuanto su naturalismo supone que la idea del hombre como sujeto autónomo es una mera ficción, que cuerpo y mente son una sola y misma cosa que podemos experimentar de dos maneras distintas, que el libre albedrío es una ilusión provocada por nuestra ignorancia de las causas, y que nuestra razón es impotente para reprimir o moderar las pasiones. — Los estudios de María José Villaverde y María Luisa de la Cámara investigan la influencia de determinadas disciplinas científicas en la gestación y desarrollo de la filosofía y la antropología de Spinoza. María José Villaverde, en «Spinoza y la alquimia», espiga acontecimientos de la biografía de Spinoza que revelan su interés por la alquimia, con el fin de arrojar luz sobre su pensamiento. En este documentado trabajo Villaverde subraya que Spinoza mantuvo contacto con numerosos miembros de la *Royal Society* como Oldenburg, Boyle, Serrarius, Glauber,... interesados todos en la alquimia, como su maestro Van den Enden y su discípulo Kerckring, y que da muestras en su correspondencia de tener conocimientos químicos y de haber realizado experimentos sobre el nitrógeno posiblemente en el laboratorio de Huygens o en el de Glauber. Y concluye que Spinoza comparte con los alquimistas el mismo objetivo: descubrir las leyes que gobiernan la naturaleza, leyes que los alquimistas buscan en sus laboratorios con la intención de fabricar oro. — Por su parte, María Luisa de la Cámara, en «*Medicina mentis* y salud corporal en Spinoza», defiende una lectura de la antropología spinoziana en clave galenista. Su tesis es que la filosofía de Spinoza se configura como un saber teórico-práctico que enlaza con la tradición médica hipocrático-galenica. La antropología spinozista y la medicina galénica comparten una concepción naturalista del

hombre, en la que la enfermedad se debe exclusivamente a causas naturales y la salud se restablece aprovechando la *vis medicatrix naturae*. Sin dejar de señalar las diferencias más notables entre la antropología del filósofo y aquella larga tradición médica, De la Cámara subraya la dimensión ética de la medicina en Galeno –la salud depende de la dietética como forma de vida buena– y la dimensión medicinal de la ética en Spinoza –la salud hombre depende del poder de la razón para fortalecer su *conatus* gracias al conocimiento adecuado del *ordo naturae*–, de modo que puede concluir con razón que el haber tomado en serio la *vis sanatrix naturae* distingue radicalmente a Spinoza de otros filósofos modernos.

En la parte tercera del volumen, *Claves teóricas de la antropología spinoziana*, se desgranar y examinan, se subrayan y discuten los principios filosóficos fundamentales desde los cuales Spinoza construye su visión del hombre, de los hombres. Se trata de trabajos con una importante componente ontológica y naturalista. Esta parte se abre con el estudio de Pierre-François Moreau, «Anthropologie de la faiblesse, anthropologie de la puissance», en que se investiga el largo rastro que ha dejado en la memoria colectiva de occidente el tópico de la indigencia originaria del hombre, desgajado del contexto del mito sobre el origen del hombre relatado en el *Protágoras* platónico y transformado en un instrumento autónomo de pensamiento utilizable en contextos alejados del suyo original, rastro que se extiende hasta la antropología “científica” moderna que presenta la historia de la hominización, de la técnica, de la civilización como la serie de esfuerzos realizados por el hombre para superar su indigencia originaria. Frente a esta tradición mayoritaria en nuestra cultura, que identifica la especificidad humana en la debilidad y la indigencia, Moreau subraya que hay también una minoría de filósofos, entre los que cita a Lucrecio, Spinoza y Marx, que estudian al hombre desde otro ángulo. Moreau destaca el caso de Spinoza, que construye una antropología de la potencia radicalmente opuesta a todas las antropologías de la debilidad, una antropología que suprime toda negatividad y que destaca tres rasgos de la naturaleza humana: el hombre es una parte de la naturaleza en que se expresa la potencia de ésta en un grado superior al que lo hace en los otros animales; esta potencia se expresa en cada individuo humano con un grado que aumenta cuando reorganiza el funcionamiento de las mismas leyes de la naturaleza que determinan su impotencia en un primer momento; la potencia colectiva de los hombres se expresa en los tipos de Estado que han existido realmente y no en construcciones utópicas. — Vicente Hernández, en «Intuición de la sustancia - Antropología del modo», plantea la hipótesis de que se ha de recurrir a la ciencia actual, como lo hubiera hecho Spinoza, para entender el carácter inmanente de la ciencia intuitiva, incompatible con una interpretación mística de la misma. Esto es solo es posible en el marco de una antropología del modo finito humano fundada en una ontología que concibe la materia como una realidad viva y dinámica. El hombre como modo finito intuye la esencia de la sustancia infinita y eterna en virtud de conexiones neuronales ligadas a una experiencia de vida, las cuales incrementan la potencia de su cuerpo y lo hacen apto para muchísimas cosas al tiempo que propician que su mente formule las ideas *sub specie aeternitatis* y hacen que su mayor parte sea eterna. — Miquel Beltrán, en «La singularidad como negación en Spinoza», desgrana las consecuencias que se siguen de la afirmación según la cual toda determinación es negación: en primer lugar, que la esencia de toda cosa como modo de la sustancia es indeterminada en tanto que expresión de la existencia infinita que constituye la esencia indeterminada de Dios; en segundo lugar, que las determinaciones que singularizan las cosas definen lo que éstas no son; en tercer lugar, que los atributos no son determinaciones de la esencia divina sino que le competen solo en la medida en que los modos expresan la naturaleza divina de una cierta manera, ya sea extensa (cuerpos) o pensante (ideas); en cuarto lugar, toda determinación, en cuanto negación, es imperfección. Así pues, una antropología que conciba a los hombre como individuos singulares los definirá por la negación en que consiste todo ser finito, por sus imperfecciones. Beltrán remite a la tradición de los cabalistas, en particular a Cohen de Herrera, esta equiparación spinozista de infinito e indeterminado. — Francisco José Martínez, en «*Desiderium y cupiditas*: la esencia humana según Spinoza», busca esclarecer el sentido del proyecto filosófico spinoziano a partir de un minucioso análisis filológico-filosófico de estos dos términos centrales de su *Ética*. Su análisis revela que el *desiderium* conjuga la añoranza de un

objeto perdido con el anhelo frustrado de poseerlo, de modo que, si bien se da en el presente, se proyecta hacia el pasado como recuerdo y/o hacia el futuro como afán insatisfecho. Por el contrario, la *cupiditas* es la esencia misma del hombre, o sea, el conato o esfuerzo por perseverar en su ser y se da siempre en el presente sin referencia al pasado o al futuro. Para Martínez, la diferencia entre *desiderium* y *cupiditas* se cifra en que el primero es transitivo –“deseo de” algo de lo que se carece–, y la segunda es intransitiva, no se refiere a ningún objeto externo, es una acción que conserva e incrementa la potencia del individuo. El proyecto filosófico de Spinoza puede interpretarse como un tránsito del *desiderium*, que nos incita a una persecución incesante y fallida de los objetos que nos rodean, a la *cupiditas*, que nos lleva a considerarlos reflexivamente en su ordenación racional, ayudándonos a comprender y aceptar la realidad en su conjunto. — Luis Ramos-Alarcón, en «Tiempo, duración y eternidad a partir del concepto de naturaleza humana en Spinoza», defiende que las experiencias de tiempo, duración y eternidad no son meros sucesos que acontecen a los individuos, sino los afectos derivados del conato humano guiado por ideas adecuadas o inadecuadas, de modo que el determinismo spinoziano elude el fatalismo, en la medida en que el hombre siempre es causa, ya sea adecuada o inadecuada, de sus propias afecciones. Las decisiones del hombre están determinadas siempre por sus afectos; pero en el caso del hombre libre por un afecto derivado adecuadamente de la naturaleza humana, mientras que en el caso del ignorante, de un afecto provocado por objetos externos que solo expresa parcialmente la naturaleza humana. Las decisiones de primer tipo se fundan en la *verdadera libertad*; las del segundo tipo derivan de la engañosa percepción del *libre albedrío*. El hombre experimenta las decisiones del primer tipo como determinadas *sub specie aeternitatis*; las del segundo como posibles y contingentes *sub specie durationis*. Así pues, la experiencia del tiempo no se vive igual cuando se trata de la duración de una pasión o de una experiencia de la eternidad. — José Manuel Sánchez, en «El concepto de vida como expresión de la existencia (vivencia) en Spinoza», expone el sistema de los modos spinozistas en su doble articulación: vertical –vinculación de los modos con la sustancia y sus atributos– y horizontal –vinculación de los modos finitos entre sí en virtud de la causación *in alio*–, con el fin de establecer una relación con el tema de la vida en la filosofía de Hegel. Sánchez sostiene que la antropología spinozista vincula la vida –esencia de un ser humano que existe como cuerpo– con la vivencia –experiencia de la existencia, esto es, ampliación de la potencia de obrar y sus profundos efectos interiores–. Si bien Spinoza no usa nunca el término “vivencia”, sí indica que nuestra existencia es la experiencia interna que tenemos de una realidad exterior; por tanto, una vivencia que constituye la mismidad o esfuerzo por perseverar y se adquiere a través de las afecciones del cuerpo. De ahí se sigue que Spinoza asigna a la vida y a las vivencias la capacidad de dar cumplimiento a la esencia humana. — Diego Tatián, en «*Homo cogitat*. Igualdad spinozista de las inteligencias», desarrolla una interesante reflexión sobre la posibilidad de una práctica pedagógica inspirada en ideas de Spinoza, que conecta con propuestas de Jacotot y Vigotski. Sitúa el principio de una posible pedagogía spinozista en la declaración de una igualdad y comunidad de las inteligencias, que afirma la potencia humana para pensar y transformar el mundo a pesar de la precariedad, pasividad e *imbecillitas* propias de toda vida finita siempre afectada por una exterioridad que la desborda. El punto de partida de esta práctica pedagógica puede ser cualquier idea verdadera; no es menester un principio originario fundante como en Descartes. Spinoza permite construir una pedagogía emancipatoria como una praxis política orientada a la reapropiación de la potencia de pensar y de actuar sobre la base de la atención a los hechos comunes que siempre existen. Para esta pedagogía, el conocimiento no es una cosa que puede ser transmitida por quien la posee a quien carece de ella, sino una acción creadora desencadenada por una trama afectiva ordenada en torno a la alegría de producir ideas. Una pedagogía spinozista, como parte de la política, consistiría en una actualización continua de la comunidad humana como una “comunidad de iguales” sobre la base de que todos los hombres piensan. — Diana Cohen, en «Del santuario de la conciencia a la ubicuidad spinozista», se pregunta si la nueva concepción spinoziana del hombre como un individuo compuesto de múltiples individuos que se conectan y desconectan en una red de relaciones puede ser objeto de una lectura contemporánea que disuelva el sujeto cartesiano y destruya definitivamente el santuario de la conciencia levantado por Descartes. Internet reproduce la estructura de un individuo humano como autómatas espiritual descrita en el

TIE: produce ideas replicadas en cadenas asociativas de redes interconectadas entre sí sin determinación extrínseca. Por otra parte, Internet también parece un buen modelo de la *multitudo* spinozista porque sus nodos son modos interconectados a los que se pueden conectar nuevos nodos ilimitadamente, cumpliendo así el sueño de infinitud spinozista. El ciberespacio funciona hoy como una red de canales de producción y difusión del conocimiento; en términos spinozistas, representa la comunicación e interacción de la *multitudo* en el ciberespacio. Así pues, Internet ofrece un modelo alternativo al sujeto solipsista que acaba con el santuario de la conciencia cartesiano. — Pilar Benito, en «La potencia del amor transformada en el amor intelectual de Dios en Spinoza», aborda uno de los temas ricos y complejos de la antropología spinozista: el amor. Desmenuza el proceso en virtud del cual el *conatus amoris* se despliega en una línea de incremento constante de su potencia desde el amor pasional de la tercera parte de la *Ética* hasta transformarse en el *amor intellectualis Dei* de la quinta parte, pasando por el *amor erga Deum*. En la concepción spinozista del hombre, las capacidades de amar y conocer derivan de su esencia y están indisolublemente unidas entre sí, pues amar algo o a alguien es ya conocerlo en cierto grado. Por ello, no nos ha extrañar que Spinoza incluya la afectividad (el amor) en el tercer género de conocimiento, pues la afectividad es una forma potencial de conocimiento más o menos adecuado según la actividad o pasividad de nuestra mente a la hora de conocer. En el amor pasional hay un *conatus amoris* susceptible de transformarse en el *amor intellectualis Dei* que integra el grado más alto de conocimiento con la afectividad activa transformada de forma nueva a través de un paso intermedio representado por el *amor erga Deum* derivado del conocimiento adecuado de la propia dinámica afectiva a través de la razón.

La cuarta parte titulada *El deseo humano y los usos de las emociones en la vida individual y común* agrupa catorce estudios sobre aspectos concretos de las interacciones humanas, conflictivos o no. Estos trabajos analizan el papel de los afectos en la concepción spinoziana del hombre, de la sociedad y de la política. José Pedro Pizarro, en “El comercio entre las cosas singulares”, se ocupa en demostrar que la teoría política de Spinoza encuentra su fundamento en su ontología de la relación, de modo que el *imperium* (poder del Estado) no se basa en un contrato, sino en la potencia de la multitud considerada como un individuo compuesto. — Cristina Santinelli, en «*Danda est opera. Suggestioni stoiche a propósito dell’arte della libertà nell’Ethica di Spinoza*», al hilo de un agudo comentario de los escolios de las proposiciones 4 y 10 de *E V*, pone de manifiesto las afinidades de la propuesta ética de Spinoza con la ética estoica. Aquí Spinoza formula la necesidad de incluir modalidades provisionalmente normativas en una ética no normativa, valiéndose para ello de la mediación imaginativa a través de los instrumentos de la memoria y del hábito. La memoria constituida por el depósito involuntario de las imágenes hace posible la decisión de la mente (*decretum mentis*) y el hábito de una meditación asidua es el instrumento clave para determinar la decisión de la mente en la dirección de una emancipación progresiva de la dinámica imaginativa, de modo que las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas se conformen progresivamente al orden y conexión de las ideas. De este modo surgen en nosotros automatismos mentales distintos de los determinados pasivamente por el ambiente y se genera una nueva actitud anímica en que los criterios de vida (*dogmata vitae*) pierden su carácter abstracto y pueden así incidir en la acción. Los criterios de vida de la ética spinozista formulan provisionalmente como preceptos de la razón lo que no son sino expresiones del *conatus* del hombre que vive *ex ductu rationis* y que buscan siempre los aspectos “buenos” (útiles) de cada cosa con el fin de vernos siempre determinados a obrar por un afecto de alegría. El comentario de Santinelli pone de relieve que el escolio de la proposición 10 de *EV* es uno de los lugares más significativos para refutar la lectura del determinismo spinoziano como ineluctabilidad que iguala al hombre con las bestias, suprimiendo los conceptos de responsabilidad y obligación. — En «*Homini nihil homine utilius. Spinoza e la cura*», Daniela Bostrenghi propone una lectura de la *care ethics* a través del prisma de la ética spinozista que introduzca en aquella una nueva forma de racionalidad y le dote de la dimensión de potencia que le falta, eliminando de ella el carácter compasivo que la convierte en una ética de la debilidad. En Spinoza la necesidad del cuidado de sí y de los otros surge del conocimiento de nuestra impotencia y dependencia como determinaciones ontológicas del modo, por mor de las

cuales tenemos necesidad de muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles para conservar y potenciar nuestro ser, especialmente los otros hombres. La búsqueda de la propia utilidad bajo la guía de la razón es para Spinoza el fundamento de la verdadera virtud (*fortitudo*) en su doble vertiente de esfuerzo por perseverar en el propio ser (*animositas*) y por ayudar a los demás uniéndonos a ellos con un vínculo de amistad (*generositas*). Se trata, pues, de un cuidado activo de sí mismo y de los otros, que brota de la alegría y la produce. Esta generosidad se plasma en la piedad como deseo de hacer bien a otros en quien vive según la razón. La piedad no se ha de confundir con la conmiseración, una pasión triste que nace de la desgracia de otro. Hay una suerte de ley de la naturaleza por cuya virtud nos esforzamos en suprimir todo lo que causa tristeza y en promover todo lo que produce alegría en nosotros y en los otros con el concurso de la potencia de la razón y de la imaginación. Bostrenghi concluye que, a la luz de la filosofía práctica de Spinoza, se puede concebir una ética del cuidado que no sea una ética de la debilidad, sino una ética de la potencia, en el sentido de Spinoza. — En «Spinoza, una antropología de la virtud epistémica», Alfredo López Pulido estudia la concepción spinozista de la naturaleza humana a partir de su teoría de la virtud como potencia del entendimiento en cuanto momento vital de “toma de conciencia” que pone en marcha la dinámica de la ética y abre la *via salutis*. — Sergio Rojas, en «Teoría de los afectos: imaginaciones e intensidades», se propone sacar a la luz el andamiaje conceptual elaborado por Spinoza para hacer posible una explicación mecánica de la producción de los afectos como representaciones a partir de las variables de intensidad, duración y concatenación. — Julián Carvajal, en «Razón y dinámica de los afectos en Spinoza», frente a las interpretaciones que ven en Spinoza una reivindicación de la bondad absoluta de las pasiones alegres, plantea la necesidad de llevar a cabo una valoración más adecuada de las mismas por cuanto su bondad solo puede ser relativa, en la medida en que pueden tener exceso y en que es solo la alegría como afecto activo la que es siempre positiva. — En «Spinoza y las pasiones trágicas», Remedios Ávila examina el sentido de las pasiones trágicas del miedo y de la compasión para mostrar su carácter ambivalente puesto que, a pesar de su aparente valoración negativa, en cuanto el miedo se asimila a la cobardía y la compasión a la debilidad, la posición de Spinoza es, no obstante, mucho más compleja, ya que aun siendo pasiones tristes, contienen una fuerza susceptible de ser encauzada y aprovechada. En este sentido Spinoza reconoce la utilidad de pasiones tristes como el miedo, la humildad y el arrepentimiento para mantener el vínculo social. Más evidente resulta la utilidad de pasiones como la compasión, la benevolencia y la misericordia en la medida en que contribuyen a fomentar la solidaridad entre los hombres que no viven bajo la guía de la razón. Se manifiesta de este modo una dinámica en estos afectos trágicos que posibilita un acercamiento a las virtudes de la generosidad y sus derivadas –piedad y honradez– como expresiones de la fortaleza, auténtica base de la ética spinoziana. Esas pasiones trágicas son necesarias porque los hombres raramente se guían por la razón; casi siempre están sometidos a las pasiones, las cuales no son un punto de llegada deseable, pero sí un punto de partida indiscutible. — En «Sobre la inmortalidad del alma en Spinoza», Marcelino Rodríguez Donís subraya las dificultades que entraña la comprensión de la afirmación spinoziana de la permanencia de una parte del alma humana, el entendimiento, tras la corrupción del cuerpo, afirmación que parece hacer añicos la coherencia de su sistema filosófico. Señala que Spinoza rompe en la *Ética* con la concepción de la inmortalidad del alma de sus primeras obras como pervivencia después de la muerte del cuerpo, y la sustituye por la de eternidad del intelecto. El modo más sencillo de demostrar la eternidad del entendimiento humano es a partir de la presencia en Dios de una idea que expresa la esencia del cuerpo *sub specie aeternitatis*, esto es, a través del tercer género de conocimiento, de suerte que solo por la esencia de Dios puede la esencia de un modo englobar la existencia y la eternidad. Existir en acto no es, pues, duración infinita en el tiempo, sino despliegue de la necesidad eterna de la naturaleza de Dios, “gozo infinito de existir”, que dice Spinoza. — Maria Luísa Ribeiro-Ferreira, en «¿Se enseña a ser feliz? El caso de Espinoza», se demuestra que Spinoza estuvo siempre interesado en cuestiones pedagógicas, pues su propósito era enseñar a los hombres a vivir con sus pasiones para ser felices, lo que exige construir un mundo propicio para la realización plena de todos los hombres. Este es el papel educativo que ha de asumir el Estado: debe gestionar las pasiones para garantizar su propia estabilidad, legislando para promover las pasiones alegres y limitar el influjo de las tristes, de modo que los hombres

alcancen su libertad y felicidad. — Rosa María Sala, en «Suma sin fin», interpreta la *Ética* de Spinoza como la plasmación de una positividad absoluta, donde la nada no tiene cabida. En la *Ética* todo suma: suman los atributos, suman los modos, y también los afectos. La suma de afectos puede propiciar un salto de lo cuantitativo a lo cualitativo, consolidando un margen de potencia que no varíe en función de afectos puntuales, sino que se convierta en una aptitud. Así los hombres aparecen como modos finitos capaces de considerar lo infinito. Y este oscilar entre lo finito y lo infinito le permite al hombre comprenderse a sí mismo y comprender la estructura del ser de manera racional al margen de toda superstición teológica o teleológica. — En «La igualdad de los hombres en Spinoza», Javier Espinosa encuentra el fundamento ontológico de la igualdad entre los hombres en el principio según el cual *natura una et communis omnium est*, de modo que la diversidad de talentos y aptitudes entre los individuos no puede rebasar los límites de la naturaleza humana. Por ello, todas las diferencias morales, intelectuales, religiosas, económicas,... han de considerarse irrelevantes en el campo de la política, por lo que no se pueden utilizar para excluir al pueblo del ejercicio del poder. Finalmente, el autor defiende la coherencia entre el principio de la igualdad política y la aceptación de la monarquía y la aristocracia, en la medida en que Spinoza somete estas formas de gobierno a condiciones que garantizan la igualdad entre los ciudadanos, sin dejar de subrayar por ello la superioridad de la democracia como el sistema de gobierno que mejor preserva la igualdad mediante la participación de la multitud en el poder político. — En «Las respuestas de Spinoza al problema de la cooperación social», Javier Peña se pregunta cómo son posibles las disposiciones altruistas que esta cooperación requiere, en un mundo de individuos egoístas que defienden sus propios intereses. Muestra las limitaciones de la solución basada en pasiones como la compasión, el miedo y la esperanza, por muy eficaces que las dos últimas sean en política, y se adhiere a la solución formulada en *E IV*: los hombres libres que se guían por la razón fundan su cooperación en un acuerdo racional, sólido y estable, articulado en torno al deseo de bienes que pueden ser compartidos universalmente, como la verdad o el bien supremo, acuerdo que induce a los hombres a la generosidad recíproca. Peña sostiene que esta cooperación amistosa no está reservada en exclusiva a una reducida comunidad ideal de sabios que conocen según el tercer género de conocimiento, sino que es accesible a la gran mayoría de individuos con tal que practiquen la virtud cívica de la piedad que liga el interés particular del ciudadano al de la república. — Chantal Jacquet, en «La mobilité sociale au prisme de Spinoza», analiza la vigencia de la filosofía de Spinoza en el campo de la sociología y de la filosofía social a través de la aplicación de sus categorías a la elucidación de la movilidad social y del fenómeno de los “transclases” — individuos que no reproducen el comportamiento de su clase social y pasan de una clase a otra— como excepción a la reproducción social. Jacquet indaga la modernidad del pensamiento de Spinoza desde una triple perspectiva: metodológica, etiológica y antropológica. En primer lugar, Spinoza ofrece un método de comprensión de lo singular a través de la ciencia intuitiva que permite pensar los transclases, no como excepciones misteriosas, sino como productos de un conjunto de determinaciones aprehensibles según un esquema causal deductivo. En segundo lugar, el modelo spinozista de determinismo causal ofrece una tercera vía para explicar causalmente la no reproducción, distinta de una teoría ilusoria del libre albedrío y de una teoría del destino, a saber, la de una dinámica de la concurrencia y del entrelazamiento de causas. En tercer lugar, la modernidad de la concepción antropológica de Spinoza se muestra a través de la utilidad de su concepto de ingenio, como conjunto de caracteres singulares de un individuo surgidos de la historia común, de sus hábitos propios y sus encuentros con el mundo, para comprender la figura del transclase y para estudiar los efectos del cambio de clase en la constitución de los individuos, distanciándose críticamente del concepto de identidad tanto personal como social. — Ricardo Cueva, en «La política de Spinoza: una aproximación desde el deliberativismo», se pregunta si el modelo político propuesto por Spinoza se ajusta a los parámetros propios de la democracia deliberativa al estilo habermasiano. Su respuesta es negativa, pues en el seno de la reunión de la multitud no se desarrolla un diálogo estrictamente racional que garantice la adopción de la mejor decisión, sino un debate basado en la imaginación que evite adoptar decisiones muy absurdas. Sin embargo, Cueva señala la importancia de la libertad de pensamiento y de expresión para la configuración de la opinión pública en Spinoza, donde se manifiesta la potencia de la multitud sin quebrar la estabilidad del

régimen. — En «Spinoza and the Problem of Woman», Steve Barbone propone pistas para comprender la misoginia de Spinoza: sus afirmaciones sobre la inferioridad de las mujeres y su ineptitud para gobernar son un producto de su imaginación forjado por las opiniones en que había sido educado. Se trata de una suposición falsa desde el punto de vista filosófico, pero que pudo ser útil para promover el orden y la libertad en el estado civil en un tiempo ya lejano. Spinoza es, pues, un hijo de su tiempo, sujeto a las leyes, costumbres, lenguaje de su tiempo; sin embargo, hay que reconocer la actualidad de su pensamiento en tanto que comprendió que la cuestión de la mujer debe abordarse como un problema político en el Estado democrático.

En la última parte, *La alargada sombra del spinozismo*, se muestra en qué sentido y de qué forma se proyectó la imagen spinoziana del hombre en la posteridad, y las dimensiones de su filosofía en el espacio y en el tiempo. Los cuatro trabajos que se engloban en este apartado, rastrean la presencia de Spinoza en cuatro autores posteriores, buscando lo que les separa, como es el caso del trabajo de Bernardino Orio, o bien lo que les aproxima a pesar de las diferencias, como es el caso de los otros tres trabajos. — Bernardino Orio, en «Spinoza y Leibniz sobre definiciones genéticas. Univocidad y analogía», identifica el punto decisivo en que Leibniz se separa de Spinoza no tanto en consideraciones metafísicas o teológicas, sino en el rechazo leibniziano de uno de los fundamentos ontológico-epistémicos del pensamiento de Spinoza: la *univocidad de los conceptos* en favor de la *estructura analógica multiforme de todo concepto*. La hipótesis formulada por Orio es que, frente al temor de Spinoza de que el lenguaje abstracto dificulte la aprehensión de la esencia de las cosas singulares, Leibniz busca en el lenguaje, en la dimensión polisémica de todo concepto, la vía de acceso a lo singular. Leibniz aspiraba a elaborar una *lingua universalis*, verdadera *mathesis universalis*, que sería una auténtica *ontología de la identidad formal* entre las cosas y el pensamiento anterior a y determinante de todo lenguaje. — Gerardo López, en «Spinoza y Hume como creadores del mundo moderno», parte de la convicción de que un análisis de las semejanzas y diferencias entre el pensamiento de Spinoza y Hume puede ayudarnos a comprender el papel de Spinoza como creador del mundo moderno. Ambos autores coinciden en convertir el naturalismo, la adopción de una perspectiva científica, en el núcleo de su filosofía, eliminando la escisión de la realidad en dos esferas diferenciadas, la corpórea y la espiritual. Pero, a través de sus análisis de la causalidad, López muestra que Spinoza reemplaza esa escisión por un monismo ontológico, mientras que Hume lo hace por un monismo metodológico. Este rechaza por absurda la fundamentación metafísica del naturalismo de Spinoza; sin embargo, coincide con éste en que sólo hay un único mundo regido por las mismas leyes, de modo que se ha de estudiar a los hombres como criaturas naturales. — En «La huella de Spinoza en la filosofía de George Santayana», Ángel Faerna subraya que, a pesar de sus diferencias ontoepistémicas, las conclusiones existenciales de ambos son muy afines, pues Santayana reconoce que el dogmatismo de Spinoza, como el de los antiguos, acertó en la cuestión esencial de la sabiduría, que no es de índole epistemológica, sino que afecta a lo fundamental, a la relación del hombre y de su espíritu con el universo. Esta creencia que Santayana comparte con Spinoza se resume en los términos “naturalismo” o “materialismo” y se caracteriza en ambos por el rechazo de la perspectiva antropocéntrica en filosofía. Pero, por otra parte, señala que la crítica fundamental que Santayana dirige a Spinoza tiene que ver con su propuesta ética: le reprocha su falta de una mirada compasiva hacia esa criatura natural que es el hombre y su sequedad al no reconocer otros valores que los intelectuales, en lo que no nos parece que esté tan atinado. — Finalmente, Alejandro de Haro, en “El problema de España como problema filosófico en el pensamiento de Ortega», parte de la hipótesis de que el problema de España se acaba reduciendo a un problema filosófico en el pensamiento orteguiano y que Spinoza le aporta algunas claves en su intento de solucionar este problema, especialmente en la primera etapa de su pensamiento, hasta 1914. Ortega proyecta la expresión spinoziana *amor intellectualis Dei* al ámbito de la cultura: Dios es la Cultura, es la Humanidad en la Cultura. La solución al problema de España que propone Ortega consiste justamente en este amor intelectual con afán de comprensión en su circunstancia vital, la España de la Restauración, dominada por el odio que genera inconexión, incompreensión.

Queremos terminar esta introducción señalando que nuestra intención al reunir en este libro los trabajos con que el lector se podrá deleitar a continuación, no ha sido sentar tesis que den solución definitiva a los complejos problemas que el hombre plantea a la reflexión antropológica y filosófica, sino más bien mostrar la inagotable riqueza de temas, de planteamientos, de perspectivas, de conexiones,... que sin duda le sugerirán nuevos caminos por los que dirigir su investigación y le convencerán de que el horizonte se puede ampliar indefinidamente.

PARTE I. IMÁGENES DEL HOMBRE EN LA HERENCIA RECIBIDA

EL NOBLE SALVAJE: REPRESENTACIÓN Y READAPTACIÓN DE LOS ESQUEMAS CULTURALES DE LOS EUROPEOS

Javier García Bresó

Abstract: Some European eighteenth century had an ethnocentric view of the American world. The New World helped shape concepts and images that were nothing but readjustments of European cultural schemata own. The construction of the Noble Savage emerged in Europe and for Europeans, an excuse to generate a critique of the European social system, by philosophers such as Montaigne and Rousseau and others.

Desde hace bastante tiempo, el análisis de los mitos ha perdido interés. Sin embargo, pienso que hacer hincapié en la estructura de las ideas no debería dejarse en el olvido. Como antropólogos, según expresa Leach¹, la tarea no consiste sólo en describir las variedades, sino en explicar por qué existen. Y buscar explicaciones para comprender las interdependencias entre las diferentes partes del sistema es sólo una dentro de un conjunto de posibles combinaciones. Pero éstas son maneras de ofrecer explicaciones estructuralistas. Así, el estructuralismo de Lévi-Strauss se podría incluir en el racionalismo, pero no el de Descartes, para quien el razonamiento lógico desarrolla en la mente un universo verdadero correspondiente con nuestras percepciones sensoriales, sino el de Giambattista Vico, para quien las operaciones imaginativas de la mente humana son “poéticas” y no están obstaculizadas por reglas fijas.

La realidad estaría, entonces, en las declaraciones verbales. El interés se centra más en lo que se dice que en lo que se hace. Como señala Lévi-Strauss² el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje. Un “más allá” forjado en procesos orgánicos, en el psiquismo inconsciente o el pensamiento reflexivo como estructuras inducidas por la eficacia simbólica. Lévi-Strauss considera que el psicoanálisis aclara algunos aspectos de la “cura shamanística”, o estabilidad emocional, aunque la teoría de Freud tenga puntos oscuros como la noción de mito y la noción de inconsciente, que se limita a poner leyes estructurales que dan sentido a elementos inarticulados de los que algunos vienen también del subconsciente. Por tanto los mitos ofrecen una derivación de sentimientos reales pero reprimidos.

¹ E. LEACH, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI Editores. 1981, pp. 6-7.

² C. LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA, 1980, p. 189.

Vaya, parece recordarnos a la conocida figura del auriga que Platón³ nos dibuja en *Fedro*, donde se prescribe la subordinación de los valores materiales a los valores espirituales. Una interesante propuesta para establecer las dualidades como una forma cognitiva fundamental de la mente humana. Estas dualidades para el estructuralismo francés son denominadas moldes binarios. Originados por la propensión básica de la mente humana a construir categorías lógicas basándose en estos contrastes binarios. Y para Lévi-Strauss esas oposiciones y dualidades están en el fondo de una gran parte de los fenómenos socioculturales⁴. Así la finalidad del análisis del mito es proporcionar un modelo lógico para entender las ideas reprimidas o resolver la contradicción⁵.

Entiendo que en el mito del Noble Salvaje la dualidad o la oposición binaria que se puede plantear corresponde a salvaje/civilizado. No hay nada nuevo en este planteamiento. Pero si en la forma de ver la construcción del mito. Como señalan Calvo y Barbolla⁶ el mérito de Lévi-Strauss es haber hecho nuevas preguntas a la ciencia antropológica.

En este sentido, Ellingson⁷ nos sugiere la base para ver la construcción del mito a partir de la afirmación de que no hay ni hubo pueblos que fueran salvajes, en el sentido original del término o en su connotación infrahumana de fiereza y crueldad. Kant⁸ acepta que Adán y Eva, los supuestos primeros salvajes, habían adquirido las habilidades de hablar, discurrir y pensar por ellos mismos. Luego no sería adecuado calificar de salvaje a quien puede pensar y comunicar sus pensamientos y en quienes se ha despertado la razón. La oposición salvaje/civilizado fue una construcción como parte de la hegemonía europea, que proyectaba una inferioridad cultural como un terreno ideológico para la subordinación política de los indios.

Una idea muy coherente dada la especial inclinación de cualquier individuo a desarrollar el etnocentrismo. Pues en el proceso de aprendizaje de la cultura, obtenemos la particular impresión de que aprendemos, nuestra propia cultura, como parte del mundo natural⁹. La antropología contemporánea enfatiza una y otra vez los peligros de ver el mundo desde una perspectiva “culture-bound”¹⁰. Equivaldría a ver el mundo sesgadamente. Esto puede ser una trampa social, dado que la cultura, formada como respuesta para solucionar problemas, se convierte también en una fuerza destructiva. Y en el plano discursivo de quienes hicieron apología del hombre salvaje no dejan de reconocer que la vida de éstos era penosa y azarosa y que los mismos podían ser malvados y crueles. De la misma manera que los convencidos de las bondades de la civilización no pueden negar que los civilizados, a veces, son “verdaderos antropófagos”¹¹.

Cada vez más los cognitivistas, psicólogos y antropólogos, se esfuerzan por demostrar que la mente humana funciona de la misma manera para todos los seres humanos¹² sin distinciones raciales. Y esto sucede desde, que como señala Mithen¹³ en su hipótesis, se produjo el *big bang* de la cultura hace aproximadamente unos 50 ó 60 mil años, cuando todas las áreas desarrollaron la supuesta fluidez cognitiva. Por tanto todos somos susceptibles de esa epidemiología de la cultura

³ PLATÓN, *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 3ª reimp. 1977, pp. 868 y ss.

⁴ M. HARRIS, *Desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1985, p. 426.

⁵ J. SÁNCHEZ, *Antropología*. Madrid, Alianza Editorial. 2012, p. 240.

⁶ T. CALVO Y D. BARBOLLA, *Antropología. Teorías de la cultura, métodos y técnicas*. Badajoz, Editorial Abecedario. 2006, p. 365.

⁷ T. ELLINGSON, *Myth of the Noble Savage*. Berkeley, University of California. 2001, p. XIII.

⁸ I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Editorial Tecnos. 1994, pp. 59-60.

⁹ P. BOHANNAN, *Para raros nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Madrid, Ediciones Akal, 1996, p. 26.

¹⁰ W. HAVILAND et AL., *Cultural Anthropology. The Human Challenge*. Wadsworth, Thomson Learning. Twelfth Edition. Belmont, CA, USA, 2008, p. 5.

¹¹ M. DUCHET, *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Madrid, Siglo XXI, 1975, p.12.

¹² L. HIRSCHFELD Y S. GELMAN, *Cartografía de la mente. La especificidad del dominio en la cognición y en la cultura*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2002, p. 23.

¹³ S. MITHEN, *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondadori, 1998, pp. 163 y ss.

como expresa Sperber¹⁴ en todo tiempo o en toda cultura. Aplica el término epidemiología a la cultura en el sentido de que los seres humanos somos productores, transmisores y consumidores masivos de información.

Por tanto el etnocentrismo se puede encontrar en toda cultura y en cualquier época. Y precisamente también se encuentra en la construcción de la dualidad salvaje/ civilizado, tanto al ensalzar como al denigrar a uno u otro. En realidad, el mito parece surgir de esta dualidad y no como se suelen presentar todos los otros mitos, en forma de relato, leyenda o cuento. Por ello no se pueden formar las cadenas sintagmáticas o las típicas unidades constitutivas mayores extraídas de la historia mítica en el orden y secuencia que es relatada. Todo parece comenzar en una asociación paradigmática, a partir de una serie de metáforas desde las que se transmite toda la información en el proceso comunicativo.

Las categorías de salvaje o civilizado son expresiones metafóricas o simbolizaciones arbitrarias que se usan como clasificaciones lógicas que pretenden ser reales. Es como si a un indicador se le hace funcionar como una señal. Una señal indica la causa de un acontecimiento, mientras que un indicador es una asociación arbitraria, no está implicada la relación causa y efecto. Como señala Leach¹⁵ todos los animales, incluido el hombre, reaccionan a indicadores usados habitualmente como si fueran señales. En el ejemplo del perro de Paulov la campana, un indicador que anuncia la presencia de alimento, termina usándose como señal del alimento. La metáfora termina funcionando como metonimia o una parte del todo. Así salvaje y civilizado son indicadores a los que se les da una función metonímica del ser humano. Unas categorías simbólicas que funcionan como una clasificación real de los diferentes tipos de personas.

White¹⁶ señala que expresiones como “Buen Salvaje” son metáforas, que tomadas literalmente pueden ser consideradas como errores, equivocaciones o falacias. Pero el hecho es que la cultura humana no puede prescindir de tales metáforas. Y cuando tenemos que identificar cosas que se resisten a los sistemas convencionales de clasificación, no sólo son funcionalmente útiles sino también necesarias para el bienestar de los grupos sociales. Las metáforas son crucialmente necesarias cuando una cultura o grupo social encuentra fenómenos que eluden o ignoran las expectativas normales o experiencias cotidianas. Constituyen una forma muy versátil para hacer inteligible la realidad.

En toda organización social son inevitables las clasificaciones que establecen semejanzas y diferencias entre las personas. Así se hacen distinciones sobre la base de la ocupación, la riqueza, la raza, la religión, la lengua, la etnicidad, el género, la educación, la clase social de los padres y muchos otros indicadores culturales. También salvaje o civilizado puede incluirse como una clasificación arbitraria que no deja de ser metafórica. Pero las clasificaciones que hacemos las personas no dejan de ser formas simbólicas y por tanto arbitrarias para ordenar y memorizar más fácilmente el mundo que nos rodea. Y éstas no están exentas de errores y equivocaciones como las clasificaciones raciales entre humanos. Tampoco creo que existan personas salvajes sino que como expresó Montaigne¹⁷ hace ya siglos «todos llaman barbarie a eso que no es de su costumbre».

El impulso de interpretar el mundo simbólicamente es un rasgo cultural universal. Los antropólogos han considerado al simbolismo como una especie de lenguaje aportado por la cultura y han expresado que los símbolos obtienen sus significados a través de procesos de asociación

¹⁴ D. SPERBER, “La modularidad del pensamiento y la epidemiología de las representaciones”, pp. 71-108, en: HIRSCHFELD, Lawrence A. y GELMAN, Susan A, 2002. *Cartografía de la mente. La especificidad del dominio en la cognición y en la cultura*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2002, p.11 y 90.

¹⁵ E. LEACH, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1981, pp. 31-32.

¹⁶ H. WHITE, “The Noble Savage. Theme as Fetish”, pp. 121-135, en: F. CHIAPELLI (ed.). *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*. Los Ángeles, University of California Press, 1976, p. 122.

¹⁷ M. de MONTAIGNE, *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Prólogo de Antoine Compagnon. Edición y traducción de J. BAYOD BRAU, Barcelona, El Acantilado, Colección Ensayo 153. Quinta edición, 2007, p. 66: «[...] chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage».

metonímicos y metafóricos¹⁸. Procesos que nos facilitan formar ideas del mundo y que almacenamos en la memoria. Bartlett¹⁹ sostiene que el «pasado opera como una masa organizada mejor que como un grupo de elementos cada uno de los cuales retiene su carácter específico». Recordar, mantenía, es constructivo. Pero no todos los estímulos se conservan en la memoria. Más bien los esquemas son empleados para proporcionar «una impresión general del todo» y construir o reconstruir “detalles probables”. Se refería a los esquemas mentales o estructuras del conocimiento que son los componentes básicos de la cognición²⁰.

La idea del “Hombre Salvaje” es muy antigua, ya existía en la mente de los europeos antes del siglo XVIII y desde que Jean-Jacques Rousseau creara el mito de la nobleza salvaje como parte de una glorificación romántica del “salvaje” para servir como un paradigmático contraejemplo para construir ataques sobre la sociedad europea²¹. Como Stephanie Moser²² nos señala, la iconografía medieval del hombre salvaje constituyó una fuente visual muy importante sobre la vida primitiva.

El hombre salvaje fue representado primero en el arte a mediados del siglo XIII y se hizo muy popular en la segunda mitad del siglo XIV. Se pensaba que había llegado de las montañas de Europa central. Era una figura peluda, desnuda con rasgos animales y humanos, que vivía en los bosques, sin conocimiento de los metales o de la agricultura, comía bayas, bellotas y carne cruda de animales. Los pensadores medievales no dieron al hombre salvaje una dimensión explícitamente histórica, sino que lo percibieron como representante de una *condición de humanidad*. En el cuadro atribuido al artista francés Jean Bourdichon, *L'homme sauvage ou L'Etat de nature*, el hombre salvaje es colocado en el contexto de la sociedad. Es presentado fuera de su hogar-cueva, con una mujer salvaje y un bebé, que es amamantado. El cuadro dibuja una iconografía religiosa, el hombre salvaje puede asociarse con San Juan Bautista y la mujer a Eva. Este cuadro puede verse, incluso, como una declaración de la desilusión social, donde la condición de salvaje es mejor en comparación con la de civilizado. Porque el hombre salvaje puede ser también la expresión del rechazo a la vida en la ciudad, al reforzar el valor de una existencia sencilla donde una dieta de frutas, un abrigo de pelo y un lecho de hojas es suficiente.

Con el descubrimiento de América la representación del salvaje centró la atención en los nativos, que encajaron magníficamente en el esquema mental europeo de lo salvaje. Y no fue Colón sino Amerigo Vespucci quien abrió la imaginación con la publicación de *Mundus Novus* en 1503. Publicada primero en latín, fue traducida a cinco lenguas modernas y reeditada en treinta ediciones antes de 1515, en Inglaterra, Italia, Alemania, Holanda y Portugal. Mientras que Colón había sido cauto, impreciso y reservado sobre las costumbres sexuales de los indios, Vespucci fue enfático, explícito y salaz. Sobre la región que llamó Venezuela menciona que los habitantes vivían sin propiedades privadas, sin leyes, ni reyes o señores, no había iglesias y no eran idólatras. En su informe predominan los elementos exóticos donde se incluye la desnudez y el canibalismo, «vivunt secundum naturam, et epicuri potius dici possunt quem stoici»²³. Pero poco tiempo después Vespucci publica otra carta más larga, *Lettera di Amerigo Vespucci delle Isole Nuovamente Trovate*, más conocida como la “Carta Soderini”, por el nombre del destinatario. Impresa primero en Florencia en 1505 fue traducida rápidamente al alemán. Ésta proporcionaba un informe aún más vivo sobre la vida de los indios

¹⁸ L. HIRSCHFELD y S. GELMAN, *Cartografía de la mente. La especificidad del dominio en la cognición y en la cultura*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2002, p. 47.

¹⁹ F. BARTLETT, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932, pp. 197 y 206.

²⁰ R. CASSON, “Schemata in Cognitive Anthropology”, *Annual Reviews Anthropology*, 12: 429-62, p. 429.

²¹ T. ELLINGSON, *Myth of the Noble Savage*, Berkeley, University of California, 2001, p. XIII.

²² S. MOSER, *Ancestral Images. The Iconography of Human Origins*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, pp. 48-50.

²³ H. HONOUR, *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, New York, Pantheon Books, Random House, 1975, p. 8 «viven de acuerdo a la naturaleza, y pueden ser llamados epicúreos en lugar de estoicos»; A. SCAGLIONE, “A Note on Montaigne’s Des Cannibales and the Humanist Tradition”, pp. 63-69, en F. CHIAPPELLI (ed.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Los Ángeles, University of California Press, 1976, p. 64.

Esta descripción de los nativos americanos podría verse como una distorsión causada por la proyección de un sueño de inocencia edénica en el conocimiento del Nuevo Mundo disponible en la época. Pero más que un sueño tiene todos los elementos de ser una pesadilla. Porque la descripción contiene referencias a violaciones de tabús que los europeos consideraban inviolables en esa época: la desnudez, la comunidad de bienes, el desorden, la promiscuidad sexual y el canibalismo²⁴. Pero también los humanistas y libertinos descubrieron en estos pueblos que vivían sin leyes, sin reyes, sin sacerdotes, sin tuyo ni mío y que eran felices y virtuosos, la prueba de la superioridad de la moral natural, fundada en el instinto y en la razón²⁵. Una importante idea para añadirla al esquema de nobleza.

En cualquier caso, las ideas de los europeos sobre el “salvaje” surgieron de una fusión imaginativa de sus propios esquemas mentales, configurados desde la mitología clásica y la renovación de las descripciones de pueblos extranjeros por los escritores renacentistas de sus viajes etnográficos. Escritores como Lescarbot, que se unió a la expedición de Seigneur de Poutrincourt a la Bahía de Fundy en Canadá, había sufrido reveses como abogado en París²⁶. Parece ser que esta experiencia le llevó a reflexiones filosóficas sobre los problemas del “mundo corrupto” de su propia sociedad y a un siglo y medio antes que a Rousseau. Y ve la nobleza de los indios asociada con las cualidades morales como la generosidad y el comportamiento digno. Lo que refuerza la idea implícita en la oposición salvaje/civilizado de que lo natural es bueno y lo civilizado es malo, que puede considerarse como lo esencial en la construcción del mito del “Noble Salvaje”. Que, para muchos escritores europeos desde la época de Colón en adelante, era una solución sugerida en el mito grecorromano de la Edad Dorada de la humanidad, de la que los hombres habían degenerado en su desarrollo hacia la civilización. El mito de la Edad Dorada, construido sobre los fundamentos retóricos de una letanía de negaciones comparativas e invocaciones del poder corrupto de “mío y tuyo” (*meum et tuum*), postulaba una continuidad y una disyunción también muy segada entre culturas “salvajes” y europeas.

Louis Armand de Lom d'Arce, barón de Lahontan (1666-1716), escritor de etnografías de viajes como Lescarbot, se presenta también como crítico de su propia sociedad con la experiencia personal de haber perdido su patrimonio en las maquinaciones legales debido a la corrupción política. A su regreso a Europa dio rienda suelta a sus problemáticas consideraciones sobre la aparente creencia en la superioridad de los indios sobre la cultura europea.

Pero entre los escritores del siglo XVIII sobre los indios americanos destaca el jesuita Joseph-François Lafitau (1681-1746). Lafitau compara a los indios con los europeos de la antigüedad griega clásica, pretendiendo un parentesco común entre unos y otros. Una idea que el artista francés Charles Le Brun ya había dibujado en la Escalera de Embajadores del palacio de Versailles durante el reinado de Luis XIV²⁷. Una pintura que terminó siendo borrada en posteriores reformas.

Las imágenes visuales que obtenían los europeos de los indios en el siglo XVIII procedían de las ilustraciones de libros como los ya mencionados. También tuvieron la oportunidad de verlos en persona, porque ya Colón trajo a algunos con él, e incluso Cortés mandó algunos. Tanto en Inglaterra como en Francia coexistían versiones negativas y positivas de los indios. Pero la presencia de los indios en vivo se acentuó la versión del salvaje hermoso, sencillo y naturalmente virtuoso. En 1616 llegó Pocahontas para confirmarlo, después de todo era una princesa. Incluso, se dice que Jaime I (o Jacobo I) quedó muy impresionado de que un plebeyo, John Rolfe, ¡hubiese tenido la pretensión de casarse con ella!

²⁴ H. WHITE, “The Noble Savage. Theme as Fetish”, pp. 121-135, en F. CHIAPELLI (ed.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*. Los Ángeles, University of California Press, 1976, p. 125.

²⁵ M. DUCHET, *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 11.

²⁶ T. ELLINGSON, *op. cit.* pp. 13 y 25 y 66.

²⁷ H. HONOUR, *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, New York: Pantheon Books, Random House, 1975, pp. 118 y 67.

En 1710 un grupo de colonos presentaron en Inglaterra a cuatro indios iroqueses a la reina Anne. Pretendían impresionar a los indios para poder obtener su alianza en la guerra contra los franceses en Canadá y también para causar una buena impresión en la corte británica. Esta “visita de Estado” de los sachems, o “reyes indios”, a Inglaterra fue informada con todo detalle en la prensa (en el *Spectator*) y despertó un gran interés y llevó su fama por toda Europa. John Verelst pintó sus retratos, de los que se hicieron copias para su publicación. Verelst no modificó los tatuajes, pero los colocó en las típicas posturas de los cuadros de estudio que hacía a los hacendados ingleses con arma en la mano y contemplando sus grandes fincas²⁸.

Algunos europeos también quisieron formar parte de ese juego de sensaciones de nobleza. Sir John Caldwell quiso evidenciar su vinculación con los ojibwa, quienes le habían elegido jefe con el nombre indio de Apatto, con un retrato que le mostraba con un tomahawk y un cinturón wampum en sus manos, vestido con plumas y mocasines, como un verdadero jefe indio. Es una imagen inolvidable del baronet salvaje como noble salvaje. Y otro soldado que militó en el ejército británico, pero americano de nacimiento, William Augusto Bowles vivió durante veinte años con los indios creek. En 1790-91 llevó a una delegación de creeks y cherokees a Londres. Publicó sus memorias y su retrato fue expuesto en la Royal Academy en 1791. Se sugería que como nativo iba más elegante. La prensa inglesa idealizó a este personaje que se “había unido a una mujer salvaje y adoptado los modales de los virtuosos indios”²⁹. Finalmente una de las más admirables representaciones correspondió al pintor Joseph Wright de Derby. Tomó el tema de una viuda india que llora a su marido guerrero bajo el árbol del que cuelgan sus armas. Una imagen que Henry Mackenzie había llamado “nobleza salvaje del alma”³⁰. Wright pintó a la viuda como un ejemplo moral de significación universal, equiparándola con las matronas romanas más nobles. Sentada en una actitud de tristeza congelada y expuesta a los elementos, cuya furia parece expresar la violencia de la pasión que rabia en su pecho. Menos en las plumas de su pelo, es idéntica a las figuras talladas en las tumbas neoclásicas del mismo periodo³¹.

Precisamente por este énfasis en la nobleza justifico el uso de la palabra Noble y no Buen Salvaje. Porque los europeos reacomodaron sus esquemas mentales para sublimar los posibles deseos reprimidos de no poder alcanzar fácilmente el estatus de Noble. Y de ahí que critiquen no sólo la civilización sino la sociedad que les niega las aspiraciones aristocráticas, que simbolizaban una vida cómoda. Una manera más de reconducir al torpe caballo negro, símbolo del apetito concupiscible platónico.

Al parecer, también había un más allá intencional para los que como señala Duchet³² inventaron a esos “buenos salvajes” que son los misioneros. Evangelizar y civilizar es la misma cosa, era el camino más idóneo para convertir a los indios en súbditos leales. Al decir de Pierre-Victor Malouet, el talento de los jesuitas consistía en hacer “esclavos civilizados”. De otra manera no se entenderían las diferencias entre indios y españoles cuando los primeros empezaron a entrar en el sacerdocio en el siglo XVII³³. Los sacerdotes indios fueron relegados a posiciones humildes en parroquias rurales. El antagonismo entre unos y otros queda simbolizado, según Ricard³⁴, por la rivalidad entre las dos Vírgenes: la de los indios, la Virgen de Guadalupe y la de los españoles, la Virgen de los Remedios, conocida como la Gachupina. Así los indios eran atendidos por un clero pobre y miserable, pero los españoles tenían un clero de blancos que pertenecían a la clase

²⁸ *Ibid.*, 125.

²⁹ *Ibid.*, 134.

³⁰ H. MACKENZIE, *Works of Henry Makenzie. The Man of the World*, London, Printed for the Proprietors of the English Classic, J. F. Dove, St. John's Square, 1826, p. 239.

³¹ H. HONOUR, *The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time*, New York: Pantheon Books, Random House, 1975, pp. 135

³² M. DUCHET, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, Madrid, Siglo XXI editores, 1975, pp. 184-185.

³³ L. HANKE, “The Theological Significance of the Discovery of America”, pp. 363-389, en: CHIAPELLI, F. (ed.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Los Ángeles, University of California Press, 1976, p. 371.

³⁴ R. RICARD, *La Conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, F.C.E. (8ª reimpresión), 2002, p. 419.

gobernante y disfrutaban de enormes ingresos. La antropología contemporánea tiene escritas muchas páginas sobre los procesos de aculturación o destrucción cultural.

Hay muchos indicios para pensar que en la oposición Salvaje/Civilizado, formada en las mentes de los europeos, se encuentra el mito del Noble Salvaje realmente. Cuando menos podría funcionar como una cadena sintagmática o como posibles unidades constitutivas de un mito que nunca fue relatado como el resto de los mitos. Al menos no en el sentido que Malinowski definió el mito como "...una resurrección de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos"³⁵. Parece que el mito está sólo en el título, al menos es la única narración más visible, que a su vez enmascara un discurso que va más allá de esos morfemas. Tampoco el promotor del mito, Rousseau, usó el término "Noble Salvaje". Y si tuviéramos que reconstruir la oposición en la que se proyectó no sería Salvaje/Civilizado sino, como expresa en sus escritos *sobre el Influjo de las ciencias y sobre la Desigualdad de los hombres*, Naturaleza/Cultura³⁶.

Rousseau, como otros escritores de su tiempo, ve en la información etnográfica sobre los "salvajes" pistas para la vida del hombre en un "estado de naturaleza" y lo usa como una fuente de información e ideas para criticar aspectos de la vida civilizada³⁷. Diderot y Rousseau usaron la idea del Noble Salvaje para atacar al sistema social europeo de privilegios, del poder heredado y de la opresión política³⁸. La idea del Noble Salvaje es usada no para dignificar a los nativos, sino más bien para socavar la idea misma de la nobleza.

Mientras que la imagen del Noble Salvaje fue cristalizando gradualmente, también se fue extendiendo una gran discusión sobre otros aspectos de América y sus habitantes a ambos lados del Atlántico. Buffon comenzó la discusión con su tesis de la degeneración y fue apoyada por Voltaire. Sin embargo éstos no estuvieron muy interesados en América. Pero quien sí se interesó y mucho fue el holandés Cornelius de Pauw, su seguidor especializado en denigrar todo lo que procedía de América. En 1768-69 publicó en Berlín *Recherches philosophiques sur les Américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. Nadie podía haber dibujado el Nuevo Mundo de una manera más espeluznantemente deprimente que De Pauw. No ya denigró el clima, flora y fauna sino que presentó a los indios como estúpidos, débiles, más pequeños de lo normal, a las mujeres infecundas y a los hombres calvos y no viriles, como eunucos, dados a la homosexualidad y al "vicio secreto". Así no podían representar a la humanidad sino a la vejez degenerada, enferma.

De Pauw nunca viajó a América, toda su información procedía de los escritos de otros autores como Vespucci, Oviedo e incluso Las Casas. De las famosas *Relaciones* de los misioneros jesuitas no quería saber nada porque las consideraba como intentos de glorificación de los indios. Pero tuvo una réplica inmediata por parte de Antoine-Joseph Pernety, quien había acompañado a Bougainville a las islas Malvinas (Falkland) en 1763. Pernety expresaba todo lo contrario que De Pauw. En *Dissertation sur l'Amérique et les Américains, contre les Recherches Philosophiques de Mr. De P.*, Berlín 1770, expresaba que los indios eran bellos, de tipo de hombres bien hechos y no eran lampiños sino muy peculiares en afeitarse ellos mismos. De Pauw respondió con *Défense des Recherches Philosophiques sur les Américains*, Berlín 1770, una contrarréplica mucho más larga. Y Pernety volvió a contestar con una obra mal organizada de casi mil páginas, *Examen de Recherches Philosophiques sur l'Amérique et les Américains et de la Défense de cet ouvrage*, Berlín 1771. Así De Pauw, a pesar de que nunca había cruzado el Atlántico, se convirtió en una "autoridad" sobre América en la Europa del siglo XVIII. Y a él le fue encargado escribir el artículo sobre América para el suplemento de la gran *Encyclopédie*, publicada en 1776.

³⁵ B. MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p. 114.

³⁶ I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* [1784] y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. Madrid, Editorial Tecnos, 1994, p. 67.

³⁷ T. ELLINGSON, *Myth of the Noble Savage*. Berkeley, University of California, 2001, p. 81.

³⁸ H. WHITE, "The Noble Savage. Theme as Fetish", en: F. CHIAPELLI (ed.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Los Angeles, University of California Press, 1976, pp. 121-135, esp. p. 130.

Como señala Scaglione³⁹ la imagen de los salvajes como buenos, sin estar obligados a vivir bajo la fuerza de la ley y un orden social como el europeo era insultante para la conciencia cristiana del hombre occidental y no encajaba en sus esquemas mentales referidos a la aceptación de las diferencias culturales. Pero también parece ser que esta visión fundamentalmente antisocial se aplica típicamente en Francia desde Montaigne a Rousseau y no tanto en otros países como por ejemplo en Italia, donde interesó más la civilización de América que si los salvajes eran felices o no.

A lo largo de su historia los europeos han mostrado una convicción implícita de que Europa es el centro del mundo y que sólo sus valores son dignos y significativos, lo que muestra una actitud etnocéntrica global. El pluralismo cultural, a través del cual se puede fraguar el respeto a las culturas diferentes, es un esquema mental que en Europa aún no ha terminado de consolidarse. Mucho menos en periodos históricos anteriores, cuando la palabra bárbaro se asociaba con el antiorden, lo que se puede vincular a la consideración, incluso actual, del estigma social adherido a ser indio⁴⁰. El descubrimiento de América fue precisamente un primer campo de pruebas para la superioridad y la validez de la forma de vida europea. América se vio como un medio para ser usado para los fines europeos de riqueza, expansión y dominio⁴¹.

Así el mito del Noble Salvaje, que más que un mito es un conjunto de consideraciones sobre los nativos americanos, quiso ver al indio como un hombre ideal como naturaleza pura que pone en vergüenza la artificialidad y la corrupción de la civilización europea. Esencialmente fue una metamorfosis de un esquema mental ya establecido del mito de la Edad Dorada en el contexto de las utopías platónicas. El mito no se deriva de una preocupación activa por comprender la realidad de la vida americana, ni tampoco generalmente guarda alguna semejanza con ella. Sólo muestra el funcionamiento propio de la mente humana como un palimpsesto⁴² de transformaciones metafóricas superpuestas⁴³. Es como dibujar “sus realidades” a partir de atributos particulares o partes del todo que proporcionan la base para las nuevas metáforas.

³⁹ A. SCAGLIONE, “A Note on Montaigne’s Des Cannibales and the Humanist Tradition”, pp. 63-69, en F. CHIAPPELLI (ed.), *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Los Ángeles, University of California Press, 1976, p. 65.

⁴⁰ J. GARCÍA BRESÓ, *La conciencia de los marginados. Etnicidad en Nicaragua*, Monimbó, Quito: ABYA YALA, 2009, p. 22; IDEM, “Mecanismos culturales para mantener la identidad entre los indios monimboseños de Nicaragua”, *Encuentro. Revista Universidad Centroamericana*, UCA, pp. 30-43; “Fronteras Culturales: Relación y dependencia histórica entre Europa y América”, en: P. SANZ y D. GALINDO (coord.), *La Frontera en el Mundo Hispánico*, Quito, ABYA-YALA, 2014, pp. 503-535.

⁴¹ D. BARBOLLA y M. LÁZARO, “Migrantes latinoamericanos a España, conformando identidades: planetaria y latinoamericana”, en D. BARBOLLA (ed.), *Migraciones latinoamericanas en la Nueva Civilización. Conformando identidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, Siglo XXI Editores, 2011, pp.147-170.

⁴² Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, palimpsesto es un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior borrada artificialmente.

⁴³ E. LEACH, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI Editores. 1981, p. 35.