



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

IMPORTANCIA DE LA ANTROPOLOGÍA DEL SIGLO XVIII
PARA LA CIENCIA POLÍTICA

TESINA EN MODALIDAD DE ENSAYO
QUE PRESENTA
RICARDO MORENO DE LA VEGA

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA
OPCIÓN CIENCIA POLÍTICA

ASESOR:
DR. JORGE FEDERICO MÁRQUEZ MUÑOZ



2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El siglo XIX heredó de la Enciclopedia la idea de un hombre universal, el mismo en todas las latitudes; nosotros, en el siglo XX, hemos descubierto al hombre plural, distinto en cada parte. La universalidad para nosotros no es el monólogo de la razón sino el diálogo de los hombres y las culturas. Universalidad significa pluralidad.

Octavio Paz

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	1
I El origen de la antropología	3
II La importancia de los ilustrados	7
III La importancia de los románticos	19
Conclusiones	30
Bibliografía	32

INTRODUCCIÓN

En su libro *Qué es la democracia* Giovanni Sartori se pregunta ¿Quién ha descubierto el pluralismo?, y contesta: Nadie en particular. Y “en vez de buscar paternidades difíciles de encontrar” opta por definir los puntos que lo caracterizan: debe ser concebido como una creencia de valor y presupone e implica la tolerancia.

El presente ensayo pretende ofrecer una respuesta a la pregunta planteada por el politólogo italiano, sobre todo busca ampliar la perspectiva y significado del pluralismo unido a otros términos como el de tolerancia y diversidad frecuentemente utilizados en el ámbito político y en los estudios de la ciencia política.

El marco de referencia para este trabajo son algunos pensadores clásicos considerados como los padres fundadores de la antropología. No omito aclarar que los autores son abordados con un enfoque flexible, se deja de lado adjetivarlos desde un riguroso punto de vista a partir del cual se tenga que entender la complejidad de las ideas y los temas.

El siglo XVIII es el referente para el parto de la antropología. Sus orígenes ofrecen un sentido de relatividad y pluralismo al poner varios de sus fundadores un mayor énfasis en la valoración y estudio de la particularidad y diversidad de las sociedades y los grupos humanos.

Esta fue la obra de pensadores enciclopedistas como D’Alembert, Diderot, Montesquieu o Rousseau y de los Románticos como Hamann, Herder y Novalis. Tradicionalmente visualizadas como rivales, ambas corrientes de pensamiento configuraron los inicios de la antropología y las características que la definen las considero de primera importancia para la ciencia política, sobre todo por su reconocimiento de las diferencias, la diversidad y el pluralismo, nociones que rebasan y van más allá del significado que se les otorga en los sistemas políticos contemporáneos.

Para fines de presentación el ensayo se divide en tres apartados. En el primero se exponen los orígenes de la antropología y se enuncian dos de las características que la constituyeron desde sus inicios y que todavía conserva hasta la actualidad: su preocupación por lo *universal* planteado por el Racionalismo ilustrado y lo *particular* acentuado por el Romanticismo.

En un segundo y tercer apartados se enfatiza en la trascendencia de los filósofos ilustrados y románticos en la conformación de la antropología y por último las conclusiones, donde se resalta la trascendencia de ésta última para la ciencia política.

I. El origen de la antropología

Se suele indicar el siglo XVIII para el principio de la antropología pero su origen no está claramente definido. Es tradicional afirmar que la antropología es “hija” de la Ilustración y que además “conserva, a través de la historia y hasta su actualidad, muchos de los rasgos característicos de su origen”¹. Esto es parcialmente cierto pero no está suficientemente clara la paternidad de los filósofos ilustrados, tampoco cuál es el sentido en que se toman esos rasgos ni el de señalar el siglo XVIII para el surgimiento de la antropología.

La antropología apareció en el siglo XVIII como reacción empírica a la filosofía social y política de tipo deductivo. Desde el principio, sus relaciones con la ciencia política fueron muy estrechas. Los antepasados fueron gente como Vico, Turgot, Montesquieu y Hume, quienes estaban en desacuerdo con los métodos especulativos que caracterizaban a la filosofía social de la época.²

El proyecto de una antropología que no consiste en la enumeración y la comparación de rasgos físicos y que estudia la diversidad de las costumbres, de las instituciones y de las creencias en el conjunto de la humanidad se funda precisamente, primero en los enciclopedistas y más tarde en Kant y Herder, sobre la convicción de que existe una naturaleza humana universal, es decir, esencialmente una a través de la diversidad de sus manifestaciones en el espacio y en el tiempo.³

Esta manera de abordar los orígenes de la antropología es vaga y confusa principalmente en dos aspectos que es necesario aclarar. El primero se refiere a la posibilidad de unificar a éstos pensadores bajo un sólo bloque genérico. El segundo se relaciona con cuál es el sentido o significado de las características que constituyeron en sus inicios a la antropología.

En principio considero que no se pueden agrupar en un mismo bloque, si se procede de esta manera no es posible aclarar el segundo y más importante punto a desarrollar, el de las características que constituyeron a la antropología y de dónde las obtuvo. Lo que impide esto es el no diferenciar de manera explícita a

¹ E.E. Evans-Pritchard, **Ensayos de antropología Social**, p.5. Este autor señala en su ensayo “Antropología social: pasado y presente”, que los orígenes de la antropología se encuentran en la Ilustración francesa y escocesa. Francia: en pensadores como Montesquieu, D’Alembert, Condorcet y Turgot. Escocia: en pensadores como David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson.

² M.G. Smith, “El estudio antropológico de la política”, p. 7, en **Antropología política**, (comp. J.R. Llobera).

³ P. Fougeyrollas, **Ciencias sociales y marxismo**, p. 15

pensadores como Vico o Herder, de otros como D' Alembert, Diderot o Condorcet, aún de Montesquieu, Hume y el propio Rousseau.

Es necesario puntualizar que todos estos pensadores no configuran una “escuela” antropológica homogénea, por ello resulta cuestionable unificar ideas y discursos tan diversos, a veces tan distintos uno de otro, porque impide discernir qué empieza a caracterizar en su origen a la antropología y el enfoque que la define.

Lo que aquí interesa destacar y exponer son dos de las características fundamentales que constituyeron y conformaron en sus inicios el enfoque antropológico y que todavía conserva en la actualidad.

Estas se encuentran en el tránsito de la segunda mitad del siglo XVIII y primera del siglo XIX, cada una al interior de dos tendencias de reflexión filosófica: *lo universal* planteado por el racionalismo ilustrado y *lo particular* acentuado por el Romanticismo. Lo que no se encuentra es una metodología y una práctica antropológica⁴ de las características y las dimensiones de lo que hoy el antropólogo, con todas las dificultades del caso, puede expresar o definir de su disciplina. Sólo su origen.

Los filósofos racionalistas del siglo XVIII, bajo la influencia del avance espectacular de las ciencias naturales como la física, las matemáticas, la mecánica y la astronomía, contribuyeron a que el conocimiento humano tomara nuevos derroteros bajo la convicción de un proceso cambiante⁵ hacia una civilización superior; atendían a la necesidad de caracterizar a la sociedad constituida en ese momento.

⁴ Véase I. Rossi/E. O'Higgins, **Teorías de la cultura y métodos antropológicos**, ed. Anagrama y también a J.R. Llobera, **La antropología como ciencia**, ed. Anagrama

⁵ S. Diamond / B. Belasco, **De la cultura primitiva a la cultura moderna**, p. 11: “Esta reinterpretación dinámica del antiguo modelo griego de un mundo inmutable y jerárquicamente ordenado, fue el resultado lógico de los revolucionarios conceptos científicos asentados por Bacon, Descartes, Newton y Locke. Además, el impacto de lo que los europeos denominan ‘la edad del descubrimiento’, es decir, del descubrimiento por parte de los comerciantes, los exploradores y los soldados europeos de otros pueblos (los ‘salvajes’) y otros lugares, fortaleció la naciente conciencia científica. Las primeras figuras preilustradas, Bacon, Descartes, Newton, Locke, entre otros, prefiguraron la búsqueda dieciochesca de una ordenación racional de las leyes de la naturaleza y de la sociedad a partir de la observación científica”.

Los nuevos viajes de exploración y explotación ultramarinos, la llegada de los europeos (colonos, viajeros, misioneros, militares, exploradores y administradores) a otros horizontes geográficos, la colonización y su ideología, la ampliación de los “contactos” sociales, económicos y culturales en general, tuvieron el efecto de conformar en el pensamiento occidental un cuerpo de ideas acerca de la naturaleza del hombre y de la génesis de las sociedades, junto a una etnocéntrica historia particular europea se evaluaba y caracterizaba a las sociedades no europeas, lo otro, lo “exótico”, lo ignoto.

Es a partir de una historia caracterizada en gran medida por el proceso colonizador⁶ que la antropología tiene su nacimiento y desarrollo. Pero ello no debe llevar a prejuicio, las condiciones históricas,⁷ las circunstancias socioeconómicas “concretas” como base fundamental para derivar los conceptos, las ideas y las corrientes de pensamiento no deben concluir en una interpretación unívoca y parcial. Si el origen de la antropología es concomitante con el estatuto del colonialismo la relación no es lineal ni mecánica, la pretensión de la antropología como conocimiento del hombre es legítima por propio esfuerzo.

Si bien la filosofía de la Ilustración se articula a un discurso inscrito históricamente en una determinada configuración del mundo y del saber y es la filosofía que adopta y promueve una nueva clase social, no se pueden negar los cambios científicos, económicos y políticos de los que fue protagonista la burguesía en su lucha contra la intolerancia y los privilegios de la aristocracia y el clero, al conformar una visión revolucionaria del mundo y utilizar todo a su alcance para su transformación.

⁶ Para un análisis del razonamiento antropológico en su pretensión científica y su relación con el colonialismo véase a Gerard Leclercq, **Antropología y colonialismo**, ed. Alberto Corazón.

⁷ Héctor Díaz Polanco, **El evolucionismo**, p. 12: “Pero es claro que esta manera de escudriñar en una concepción teórica supone, antes que nada, renunciar en alguna medida a entender ciertas características valiosas del objeto mismo del análisis. Por ese camino, además, se hace preciso bloquear el conocimiento de la génesis de la teoría, las condiciones que le dan su fuerza durante determinado lapso, y las que la socavan, debilitan y derrumban, finalmente, al cambiar precisamente la situación histórica”.

El surgimiento de las modernas ciencias puede considerarse en gran parte el resultado del entonces pujante capitalismo con su tendencia a estandarizar (este es uno de sus múltiples rasgos conservadores) el modo de vida de toda sociedad.

Parte del *corpus* científico contemporáneo tiene en su base los supuestos heredados e impulsados por la Ilustración, pero si existe un apego acrítico a una condicionalidad histórica de las ideas y a partir de ahí se deriva un determinista análisis “objetivo”, “concreto”, de clase, la filosofía de la Ilustración y sobre todo la representación por excelencia de la economía capitalista, es decir, la fisiocracia se presentaría sólo en su aspecto reaccionario⁸, como simples expresiones al servicio de la burguesía, las antropologías de los siglos XVIII y XIX y aún la contemporánea serían caracterizadas solo como “funcionales” e “ideológicas”.

Si la reflexión antropológica en su origen -aún hoy en día- coexiste con la dominación política y la explotación al contribuir a su justificación, su significado no debe prejuiciarse aunque es necesario e importante clarificar esa relación de manera permanente.

El pensamiento de las Luces no es incompatible con la colonización. Es evidente que ha coexistido con una cierta colonización, el abate De Raynal ha coexistido con el propietario bordelés de barcos “negreros”. Pero lo que hay que tener también en cuenta es como esta coexistencia, que no es siempre pacífica, fue posible, cómo los filósofos han debido “arreglar” sus concepciones con esa realidad e, inversamente, cómo la ideología de la colonización ha debido transigir con la ideología dominante de la época: la universalidad de las Luces. Y lo que es más, si existe una colonización en el siglo XVIII no es de ninguna manera asimilable con el imperialismo colonial, con el colonialismo, que solamente aparece a la mitad del siglo XIX.⁹

Esta argumentación lleva como propósito distinguir la filosofía de las Luces de la ideología colonial, como dos planos distintos que no coinciden en sus metas y objetivos. Este aspecto ha sido muy controvertido y no es mi intención debatirlo aquí, solamente diré que no hay un sólo criterio para, de forma maniquea, calificar a los *philosophes* de anticolonialistas o colonialistas.

Hay por lo menos tres: primero; si consideramos a la Ilustración como un pensamiento que tiende a la crítica del autoritarismo y la intolerancia de su tiempo,

⁸ También es el caso de la filosofía romántica, ver infra.

⁹ Leclercq, ob. cit. p. 257

y que además en algunos de sus exponentes se pueden encontrar alusiones contra el mal trato a los indios y negros, la esclavitud, la riqueza, la explotación y el genocidio, sí se encuentran elementos anticolonialistas.

Segundo; si atendemos al supuesto de la Ilustración de que existe una evolución, una progresión a partir de la cual una forma social lleva a otra y de manera determinista e inevitable se va hacia una civilización superior bajo un mismo modelo, su colonialismo es evidente aunque ello no derive directamente en una práctica violenta y sistemática como aconteció en la segunda mitad del siglo XIX.

Tercero; este criterio es la reflexión de los dos anteriores, los conocimientos antropológicos en sus inicios y hasta la actualidad, fueron tanto base para criticar la sociedad existente como para su justificación.

II. La importancia de los ilustrados

En el siglo XVIII la reflexión antropológica se encuentra al interior del discurso¹⁰ filosófico de la Ilustración. Este pensamiento racionalista tiene en la base de su reflexión sobre el hombre, las instituciones y las sociedades la noción central del *estado de naturaleza*, esta idea tiene un punto en común en las reflexiones de los ilustrados, es la creencia en su universalidad y validez para todos los tiempos y todos los lugares, es un estado en el que encuentran o derivan fines, valores y leyes generales eternas de justicia, libertad, felicidad y que los seres racionales pueden reconocer en todas partes.

A diferencia de los pensadores de la Antigüedad o de la Edad Media, que justificaban un estado de desigualdad como la esclavitud y la servidumbre apelando a un orden divino o a la voluntad de Dios, los ilustrados oponen una naturaleza entendida como todo lo que no es sobrenatural; la razón se instituye como el medio apropiado para el estudio de los asuntos humanos y lleva explícitamente una visión de progreso hacia una forma superior de civilización.

¹⁰ Michéle Duchet en la introducción a su libro **Antropología e historia en el siglo de las Luces**, sólo hace una diferencia y no una separación entre el discurso filosófico en general y el antropológico propiamente: "He tratado de aislarlos arbitrariamente, pero sólo para identificarlos como partes constitutivas de un discurso nuevo que, desde fines del siglo XVIII, llevará el nombre de antropología". p. 13

Los philosophes derivaron su confianza en la razón de los éxitos de las ciencias experimentales, pensaban que el uso de su método conduciría a un avance en todos los ámbitos del saber humano, tenían fe en un futuro feliz, virtuoso y armónico bajo la guía de la razón. El principal supuesto presentado por la Ilustración es subrayado por el antropólogo E.E. Evans Pritchard:

... las sociedades son organismos o sistemas naturales que tiene un curso necesario de desarrollo, que a su vez puede ser reducido a principios o leyes generales. En consecuencia, presentaron asociaciones lógicas como conexiones reales y necesarias, y clasificaciones tipológicas como desarrollos históricos inevitables.¹¹

La reflexión de las sociedades se realiza bajo los supuestos¹² del discurso científico de las ciencias naturales; la razón aplicada a un objeto de estudio coherente, deducido y concluido lógicamente y donde, atendiendo a la observación y la experimentación, se pueden plantear leyes y generalizaciones, principios universalmente válidos.

Esto último constituye la característica principal, el sentido en que debe tomarse la importancia y la aportación de los ilustrados del siglo XVIII en la conformación de la antropología y de otras ciencias sociales. El estado de naturaleza para ellos es sólo una abstracción, se encuentra una tendencia, un esfuerzo a la conceptualización reconocida universalmente, además de una tentativa nunca

¹¹ Evans-Pritchard, ob. cit., p.p. 8,9

¹²Berlin, ob. cit., p.p. 60,61: "La creencia racionalista en un cuerpo simple, coherente, de conclusiones lógicamente deducidas, al cual se llegaba por principios de pensamiento universalmente válidos y fundados en la observación o el experimento de datos cuidadosamente tamizados, fue posteriormente sacudida por pensadores de mentes sociológicas, desde Bodin hasta Montesquieu. Estos escritores, aprovechando la evidencia tanto de la historia como de la nueva literatura de viajes y exploraciones por las tierras recientemente descubiertas, Asia y América, hicieron hincapié en la variedad de las costumbres humanas y especialmente en la influencia de factores naturales diferentes, particularmente los geográficos, sobre el desarrollo de distintas sociedades humanas, que conducían a diferencias en instituciones y perspectivas, lo que a su vez generaba amplias diferencias en las creencias y en los comportamientos. Esto fue poderosamente reforzado por las doctrinas de David Hume, especialmente por su demostración de que no existen eslabones lógicos entre verdades de hecho y verdades a priori, tales como las lógicas o matemáticas, lo cual tendía a debilitar o disolver las esperanzas de aquellos que, bajo la influencia de Descartes y sus seguidores, pensaron que un sólo sistema de conocimiento que abarcara todas las provincias y contestara todas las preguntas, podría establecerse por las inquebrantables cadenas del argumento lógico de axiomas válidos universalmente, no sujetos a refutación o modificación por experiencia alguna de tipo empírico".

alcanzada de unidad teórica, sistemática y sobre todo empírica.¹³

Esta manera de prescindir de las situaciones concretas de los individuos y las sociedades, de verlos como naturaleza y entes universales, es lo que define no el “antihistoricismo” de los ilustrados sino una concepción de la historia universal y abstracta a través de la razón.

En efecto, sí hay alusión cronológica en función de llenar huecos y cubrir ignorancias, la historia sólo es un trasfondo del bien y del mal, de luz y oscuridad cuyo propósito es mostrar el carácter de la naturaleza humana en todo tiempo y en todo lugar. Pero de esta filosofía moral y política se pasa a una actitud, a una tendencia de pretensión científica que lleva la certidumbre que esto puede ser logrado al reconocer los mismos principios y métodos para deducir y asegurar conclusiones, tal y como proceden las matemáticas, la física, la mecánica o la astronomía.

Para pensadores como D’Alembert y Diderot, principales artífices de la *Encyclopédie*,¹⁴ la colosal obra del pensamiento ilustrado, el estado de naturaleza es una situación conformada por el instinto gregario, los hombres son considerados como animal-humano clasificados biológicamente como especie, débiles y desamparados se ven obligados por un estado natural de necesidad a relacionarse; en éstos pensadores se encuentra la idea de un sistema de naturaleza, de un universo en el que todo se encuentra unido sin mayor complejidad.

¹³ La búsqueda de una unidad metodológica y empírica ha tenido una fuerte influencia en la moderna antropología, al igual que en la ciencia política una importante corriente antropológica pretende fundamentar su estatuto científico en un marcado científicismo: “Para los especialistas en ciencias sociales de hoy en día, la antropología es una ciencia empírica porque formula conclusiones acerca de la naturaleza de los seres humanos, no basadas en deducciones abstractas sino en un conocimiento derivado de observaciones sistemáticas y recopilación de datos recogidos por todo el mundo”. En Ino Rossi, ob. cit., p. 12

¹⁴ Jean D’Alembert, **Discurso preliminar de la Enciclopedia**: “La obra que iniciamos (y que deseamos concluir) tiene dos propósitos: como Enciclopedia, debe exponer en lo posible el orden y la correlación de los conocimientos humanos; como Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios, debe contener sobre cada ciencia y sobre cada arte, ya sea liberal, ya mecánica, los principios generales en que se basa y los detalles más esenciales que constituyen el cuerpo y la sustancia de la misma”. p. 38

Bajo la influencia de Newton, quien marca un hito en el conocimiento científico en la forma distinta de explicar el mundo y el universo, y a diferencia de la concepción de la *Física* aristotélica y de la *Astronomía* de Tolomeo - base de la astronomía medieval y renacentista-, establecen un rechazo a hipótesis causales que no tengan la posibilidad de comprobar su veracidad o falsedad y que no sean susceptibles de la experiencia.

Esta concepción es a su vez el resultado de las concepciones de Descartes y Cavalieri en matemáticas, de Galileo y Huygens en físico-matemáticas y de Copérnico y Kepler en la astronomía. Pero es en Newton donde se encuentra la teoría de unificar el movimiento de los cuerpos celestes y terrestres en un mismo sistema; el de un universo dinámico regido por la ley de la gravitación¹⁵.

Diderot extiende el término natural desde lo físico hasta lo moral entendiéndose por ello las acciones humanas, al pasar de lo orgánico hasta lo social, "...al hacer de las sociedades humanas un 'todo organizado' naturalmente ordenado para bien de la especie, se colocaba a toda la historia de los hombres bajo el signo de la necesidad y, entonces, la naturaleza omnipresente era, para sí misma, su propio modelo y su propio fin".¹⁶

Para Diderot las ciencias, las artes y la razón tienen como función universal el progreso en el hombre separándolo de la barbarie, de colocarlo en una actitud cuyo único fin es el disfrute y el placer; piensa que todo conocimiento que mantenga al hombre embrutecido y sin felicidad es contrario a la naturaleza.

En el marqués de Condorcet la noción de naturaleza y de progreso también es abordada pero con un énfasis en la intuición, en la observación de las facultades morales, intelectuales y físicas individuales para poder conocer los grados de civilización, puesto que no es posible la observación directa de la evolución de los primeros pueblos "naturales", de cómo pasaron de un estado de aislamiento a una asociación necesaria por la reproducción y como base para otro grado de cultura superior, por lo que es necesario una *metafísica*.

¹⁵ cf. Isaac Newton, **El sistema del mundo**, ed. Sarpe

¹⁶ Michéle Duchet, "La antropología de Diderot", en ob. cit., p.p. 358, 359

El hombre nace con la facultad de percibir sensaciones; de captar y diferenciar en las que recibe las sensaciones simples de que están compuestas, retenerlas, reconocerlas y combinarlas... Si nos limitamos a observar, a conocer los hechos generales y las leyes constantes que presenta el desarrollo de estas facultades, en lo que hay de común en los diversos individuos de la especie humana, esta ciencia lleva el hombre de metafísica. Pero si se considera ese mismo desarrollo en sus resultados y respecto a los individuos que existen al mismo tiempo en un espacio dado y si se sigue el proceso de generación en generación, éste entonces presenta el cuadro de los progresos del espíritu humano. Ese progreso está sometido a las mismas leyes generales que se observan en el desarrollo individual de nuestras facultades, ya que es el resultado de este desarrollo, considerado simultáneamente en un gran número de individuos reunidos en sociedades.¹⁷

El barón de Montesquieu, al igual que los *philosophes*, señala el estado de ignorancia, de prejuicio y de superstición como una condición negativa de la naturaleza humana, quiere también la razón para los hombres a partir de un combate contra la ignorancia y los prejuicios y un aumento del saber; comparte igualmente su antiautoritarismo hacia la Iglesia y la autoridad real por su intolerancia y negación de la libertad. En su juventud se encuentra influido por las ciencias naturales y llega incluso a escribir sobre la función de las glándulas renales y el fenómeno del eco, en donde manifiesta su interés por el método experimental.

Su estudio *Del Espíritu de las Leyes* lo escribe en su etapa madura de vida y es en el que se encuentran sus principales aportaciones a las ciencias sociales contemporáneas. En esta obra capital Montesquieu comienza formulando una ley de naturaleza y es manifiesta su duda sobre el núcleo central de la filosofía de la Ilustración (el de una naturaleza universal y abstracta válida para todo tiempo y lugar), pero no rompe completamente con él. Es verdad que se encuentra una inclinación al empirismo por parte del autor pero también un vestigio de metafísica no del todo desechada.

¹⁷ Citado por Gerard Leclercq, en ob. cit. p.p. 242,243

El aspecto pragmático de su obra, es su pretensión¹⁸ de utilizar la observación de los hechos que den cuenta del comportamiento de los hombres y así establecer un principio inteligible a la razón, en su trabajo utiliza materiales sobre diversas sociedades de Europa, de Asia, de Africa y América; como él mismo dice no saca sus principios de sus prejuicios sino de la naturaleza¹⁹ de las cosas.

Montesquieu advierte en el prefacio a su obra: “Que no se juzgue mi trabajo de veinte años por la lectura de un momento; que se apruebe o se condene el libro entero, pero no sólo algunas frases. El que busque la intención del autor, sólo podrá descubrirla en la intención de la obra”.²⁰ Pues bien, toda su obra tiene la intención de mostrar la diversidad de leyes, de costumbres, de actitudes morales, creencias, suelos y climas; de sociedades distintas en tiempo y lugar y la influencia que todos estos elementos ejercen sobre una sociedad en particular y sobre todo en el “espíritu” de sus leyes.

Este filósofo de las Luces no cree realmente del todo en principios universales, únicos o absolutos a partir de los cuales se puedan conocer las necesidades humanas o darles satisfacción; ni siquiera su clásica doctrina constitucional de separación de poderes, la parte más popular de su obra, tiene un carácter absoluto como generalmente se cree.²¹

¹⁸ Berlín, ob. cit., p. 208: “Pese a que Montesquieu habla de los métodos cartesianos, afortunadamente para él y para la posteridad, no los aplica. Lo que hace más bien es adelantar principios tentativos e hipótesis; defenderlos aduciendo las nunca totalmente concluyentes pruebas de observación y emplearlas, e invitar a otros a emplearlas, a la luz de lo que llama razón, esto es, su mejor juicio propio, a la manera en que el asunto mismo parece solicitarlo; no mecánicamente, no por métodos experimentales que podrían, en principio, ser enseñados a practicantes competentes pero faltos de inspiración, en la forma en que, por ejemplo, pueden ser enseñados, en su mayor parte, los métodos químicos o físicos”.

¹⁹ George Sabine, **Historia de la teoría política**, p. 408: “Evidentemente lo que sugería Montesquieu era un estudio sociológico, hecho mediante un método comparativo, de las instituciones y de la influencia que sobre ellas tenían otras instituciones y condiciones físicas no institucionales. El supuesto de que todas son variantes de una ‘naturaleza’ era apenas algo más que una ficción”.

²⁰ Montesquieu, **Del espíritu de las leyes**, ed. Sarpe

²¹ Véase a Charles Eisenman, “El ‘Espíritu de las Leyes’ y la separación de poderes”, en **Anuario Jurídico**, No. 2, 1975, p.p. 429-450

Cuando Montesquieu formula los tres principios correspondientes a las tres formas clásicas de gobierno (a la república la virtud, a la monarquía el honor y al despotismo el temor), establece una diferencia importante: “La diferencia entre la naturaleza del gobierno y su principio es la siguiente: la naturaleza es lo que le hace ser tal; el principio lo que le hace actuar; la naturaleza es su estructura particular; el principio las pasiones humanas que le ponen en movimiento”.²² Este es su aspecto marcadamente apriorístico.

La suposición de que las *pasiones* humanas constituyen la fuerza motriz, de acuerdo con la cual cada tipo de gobierno tiene su funcionamiento, es clave en Montesquieu pues él mismo le atribuye esta importancia. Cuando vincula esta suposición con su punto de partida y de explicación de la duración o decadencia de un gobierno, de acuerdo a lo que llama *causa general*, es claramente metafísico aunque esa causa general remita a estudiar diferentes leyes, economías, comercios, costumbres, medios físicos y ambientes climáticos; todo enmarcado en una pretensión comparativa²³ que lo lleva a distinguir diferentes sociedades con sus fines y peculiaridades.

Lo anterior lo hace parecer ante los ojos de sus contemporáneos ilustrados como un *subjetivista*, sin talento para proveer a la razón una ley objetiva para el comportamiento moral o político para todos los tiempos y todos los lugares.

²² Montesquieu, ob. cit., Libro III, Cap. I.

²³ Sabine, ob. cit., p. 409: “Es imposible ver si la clasificación de Montesquieu sigue algún principio. Por lo que hace al número de gobernantes, la monarquía y el despotismo entran en el mismo apartado; por lo que respecta a la sujeción de las leyes, una república puede ser tan ilegal como un despotismo. Además, la idea de que en los gobiernos despóticos no hay ley era una ficción, como lo era también la de que las tres clases de gobierno corresponden respectivamente a los estados pequeños, medianos y grandes. No puede suponerse que esa clasificación de las formas de gobierno fuera en ningún sentido producto de la observación o comparación”.

“Montesquieu parece haber tenido como única guía, un interés subjetivo motivado por su reacción ética ante los problemas políticos de Francia. Su república, impulsada por la firme virtud cívica de sus ciudadanos, era la república romana (o la idealización que de ella hacia Montesquieu) y no tenía relación alguna con las repúblicas modernas. Su despotismo era lo que temía que Francia hubiera llegado a ser con la política de Richelieu y Luis XIV, una vez privados de sus privilegios los gobiernos locales, los parlaments y la nobleza. Su monarquía era lo que deseaba que fuese Francia o lo que más tarde llegó a creer que era Inglaterra. Así, pues, el esquema general de la teoría de Montesquieu no estaba determinado por consideraciones empíricas, sino por sus prejuicios acerca de lo que era deseable en Francia”. Idem.

A pesar de ese sentido de relatividad el barón de Montesquieu cree en absolutos, en leyes constantes de la naturaleza humana referidas a la justicia, la paz y el deseo de vivir en sociedad, para él antes de que existieran las leyes positivas había en la naturaleza relaciones y reglas invariables ya establecidas; pero que a diferencia de las del mundo físico no siempre son observadas. De ahí que el hombre a pesar de sus limitaciones como la ignorancia y el error, tenga la necesidad de dirigir su conducta por medio de la facultad de conocer.

Cuando se afirma que la antropología surge en el siglo XVIII como reacción empírica a la filosofía deductiva, el esfuerzo parte sobre todo de David Hume dentro de la misma filosofía racional abstracta. Es un máximo representante del empirismo por su objetivo de alcanzar a constituir una ciencia inductiva de la naturaleza humana. Seguidor de Locke, comparte la convicción de que la base de todo conocimiento se establece por medio de la experiencia.

La estructura ontológica racionalista a partir de Descartes había tenido como base, de manera explícita o implícita, el progreso de la razón por etapas, por partes deducidas lógicamente (a tenor de los axiomas matemáticos) de un hecho a otro, una ontología a veces aritmética, a veces geométrica, es decir, de hechos consecutivos, en serie o multiplicados pero siempre constantes para garantizar una metafísica racional que mostraba la necesidad²⁴ universal y absoluta de ideas innatas, a la manera de la mayoría de los ilustrados de ver al individuo y a la sociedad como entes universales, como razón y naturaleza cuya sustancia era evidente por sí misma.

Para Hume la razón no puede progresar por encadenamientos meramente lógicos, en su análisis de la relación entre causa y efecto afirma que "... necesitamos solamente reflexionar sobre dos principios muy claros: *primero*, que la razón por sí

²⁴ Sabine, "Hume: Razón, hecho y valor" en ob. cit., p.p. 440, 441: "De ahí que si se utiliza el término necesario en el sentido lógico propio que tiene en matemáticas, la denominada conexión necesaria entre causas y efectos sea una idea ficticia: entre causa y efecto no hay sino una correlación empírica. Debe seguirse de este análisis de las relaciones causales y las cuestiones de hecho que las ciencias empíricas, que tratan de acontecimientos que ocurren en la realidad y de las correlaciones que se producen entre ellos, son fundamentalmente distintas de las matemáticas o del razonamiento deductivo, que no muestra sino que una proposición deriva de otra".

sola no puede jamás producir una idea original y, *segundo*, que la razón, como distinta de la experiencia, no puede jamás hacernos concluir que una causa o una cualidad productiva es exigida absolutamente para todo comienzo de existencia”.²⁵

Su hipótesis de trabajo de que “todos nuestros razonamientos relativos a las causas y a los efectos se derivan del hábito, y que la creencia es más exactamente un acto de nuestra parte sensitiva que de la racional de nuestras naturalezas”,²⁶ permite establecer la epistemología de Hume al no conceder razonamientos a priori y no dispensar la investigación empírica, ya que considera que no hay una razón para hacer una inferencia respecto de algún objeto más allá de lo que se tiene por experiencia; sólo a partir de esta se puede inferir la existencia de un objeto partiendo de la de otro.

El nexos ontológico tradicional entre causa y efecto como operación axiomática no es compartido ya que para Hume la relación es establecida por el *hábito* (la costumbre), en donde a partir de una serie de casos sucesivos de relación un fenómeno aparece como contiguo a otro y así los sentidos y el pensamiento pueden inferir, a través de la observación y la experiencia, una *creencia* de que la manifestación de un fenómeno, bajo causas y circunstancias similares, lleva a otro. Pero nada indica necesariamente que ello tenga que suceder siempre así.

Este énfasis de Hume en la creencia y los sentidos tenía como finalidad diferenciar su verdad racional, unida en la mayoría de los ilustrados, de las lógicas operaciones axiomáticas pero tuvo efectos contradictorios al servir de base al anti-intelectualismo radical y a un reforzamiento de lo religioso,²⁷ con todo y su apelación al empirismo y a su distinción entre superstición y prejuicio.

Pero al igual que sus contemporáneos de la Ilustración europea consideró necesario encontrar principios generales explicativos, con todo y su empirismo tampoco negó que existieran ciertas leyes o principios de carácter natural y

²⁵ David Hume, **Del conocimiento**, p.p. 107, 108

²⁶ *Ibid.*, p.133

²⁷ Sabine, *ob. cit.*, p. 445: “En cualquier caso, el positivismo de Hume tuvo el paradójico efecto de producir una metafísica complicada, un renacimiento de lo religioso y una creencia más firme en los valores éticos absolutos”.

universal; sí difiere de ellos en cuanto a su fundamentación racional, su discrepancia tiene un matiz metodológico ya que critica el apriorismo, una noción del mundo garantizada de manera lógica y deductiva como validez absoluta del racionalismo tradicional.

Jean Jacques Rousseau es frecuentemente considerado como un “izquierdista” dentro del pensamiento de las Luces. Su rechazo de la monarquía absoluta y las críticas a la pujante sociedad racional burguesa y a la propiedad privada, frecuentemente son motivo para darle esa caracterización.

Pero si se atiende²⁸ bien al análisis que hace de la noción del estado de naturaleza, de la civilización, del progreso y de la razón se ve que como en Hume el desacuerdo, aunque real y a veces violento, con sus contemporáneos ilustrados es sólo a nivel de la argumentación y fundamentación, pero ya no de la razón en sí sino de un explícito orden político. La oposición²⁹ radical entre naturaleza y cultura que se le atribuye no tiene ese carácter irreconciliable.

El estado de naturaleza y la razón tan utilizadas en la filosofía racionalista son dos nociones manejadas de una forma peculiar. Para los enciclopedistas franceses las primeras sociedades se encuentran en un estado natural de necesidad, el animal-humano tiende a reunirse como especie, por instinto gregario (Buffon y Diderot); la sociedad es un medio de realización hacia la civilización como fin natural, hacia el progreso humano de las artes, las ciencias y la razón.

Para el pensador ginebrino el estado de naturaleza no es un estado social ni tampoco de necesidad, es un estado de aislamiento en donde el hombre primitivo es un ser libre, pasivo, ocioso y bueno. Considera que las artes y las ciencias han envilecido al hombre y que la sociedad lo ha corrompido y depravado.

²⁸ Cf. Michéle Duchet, “La antropología de Rousseau”, en ob. cit.

²⁹ Ibid. p. 415: “para convertirse en ciencia, la antropología tendrá que situarse en un espacio en el que naturaleza y cultura, en lugar de sucederse como dos momentos de la historia humana, se encuentran, en cada uno de sus puntos, confundidas en una sola manera de ser hombre, en una sociedad dada. Creo que esta mutación se produce a fines del siglo XVIII y que toda la filosofía de las Luces la había hecho posible”.

Lo natural y lo social no están confundidos como algo inherente al hombre como especie biológica, con facultades razonables y a partir de lo cual eleva sus demás facultades; es el *libre albedrío*, la facultad de *sentir* y de resistir a la naturaleza (que gobierna sobre todo animal) lo que hace de la *perfectibilidad* un principio de desarrollo para otras facultades.

La historia del hombre no es, entonces, sólo la historia de la razón humana. Hay más que eso. La filosofía del sentimiento es preferida por Rousseau a la filosofía de la razón y esta es su conocida influencia sobre el *Romanticismo*, su profunda religiosidad le hace valorar la *subjetividad* y la interioridad del hombre como facultades de la esencia humana.

Pero la existencia de Dios en su religión natural es posible sólo a partir y en referencia a la interioridad del hombre y así lo suprahumano, lo sobrenatural no tiene ninguna función o consideración, la verdad revelada medieval queda fuera y el hombre adquiere la responsabilidad de sus actos, de seguir corrompiéndose o volverse a redimir.

De esta manera, el estado de naturaleza es un instrumento crítico en Rousseau para “negar” la filosofía racional y su noción de progreso. Es verdad que critica la propiedad privada³⁰ y la sociedad de su tiempo al contrastarla con su peculiar estado de naturaleza, pero su finalidad no es abolirlas completamente ni tampoco un regreso al primitivismo natural; considerarlo así no permite entender la paradoja, que tiene como principal función la crítica de las sociedades fundadas en la desigualdad y, de esta manera, preparar su paso a la sociedad de contrato.

³⁰ “Meslier antes que Rousseau, y Mably y Morelly después de él, bosquejaron esquemas ‘naturales’ de sociedad en los que los bienes, y en especial la tierra, habían de ser poseídos en común y su producto compartido, y en la era revolucionaria el **Manifiesto de los iguales** de Maréchal y el alzamiento comunista de Babeuf de 1796 sostuvieron la idea de que la libertad política es un remedio superficial sin la igualdad económica. Puede decirse que el ataque de Rousseau contra la propiedad privada contenido en el **Discurso** pertenece vagamente a ese cuerpo de ideas comunistas. Pero el ginebrino no contemplaba seriamente la idea de abolir la propiedad ni tenía un concepto muy claro de cuál fuese la posición que debiera corresponder a aquélla en la comunidad. Lo que Rousseau aportó al socialismo, utópico o no, fue la idea, mucho más general, de que todos los derechos, incluso los de propiedad, son derechos dentro de la comunidad y no en contra de ella”. (Sabine, op.cit., p.p. 428,429).

Lejos de ser rechazo de la sociedad, la antropología de Rousseau es, por lo contrario, su exaltación: el hombre tiene verdadera vocación, en virtud de un proceso de perversión, pero que también es de perfección, de convertirse en “un ser moral, un animal razonable, en el rey de los demás animales y en la imagen de Dios en la tierra”. Así pues, no es la civilización lo que Rousseau combate, sino un estado de alienación que es su negación misma.³¹

En efecto, Rousseau utiliza la filosofía racionalista y sus conceptos contra su propia tradición, ese universal abstracto no se da a través de la razón, las ciencias y las artes sino por medio de otro universal, es decir, de la abstracción de la voluntad general. No se trata entonces de regresar al estado “salvaje” y bueno, de negar el carácter social del hombre o de renegar de las artes y la cultura. Existe otro camino.

Se trata de destruir un estado de fuerza, de negación de la libertad e igualdad establecido por un primer pacto social en donde sólo existe el derecho del más fuerte; se busca una forma de asociación (cuerpo político) cuya fuerza común defienda y proteja la libertad, los bienes y las personas, este es el problema fundamental cuya solución proporciona *El contrato social*.

En Rousseau el estado de naturaleza es reconocido abiertamente como un estado hipotético, y aunque se sitúa “fuera” del tiempo para su propósito de mostrar al hombre natural y a partir de ahí establecer su crítica, se encuentra como en Condorcet, Montesquieu y Hume una tendencia a reconocer el papel y la función de elementos subjetivos como la intuición, las pasiones, el sentimiento y un sentido histórico (no en su connotación universalista sino en su particularidad) y geográfico así como las diferencias de las sociedades que la razón por sí misma ignora.

Después de tres o cuatrocientos años en los que los habitantes de Europa inundan las demás partes del mundo y publican incesantemente recopilaciones de viajes y relatos, estoy persuadido de que no conocemos más hombres que los europeos; parece incluso por los ridículos prejuicios aún no extinguidos, también entre las gentes de letras, que cada cual apenas sí hace, bajo el nombre pomposo de estudio del hombre, otra cosa que el de los hombres de su país. A los particulares les gusta ir y venir, pero parece que la filosofía no viaja; de este modo, la de cada pueblo es poco apropiada para otro.³²

³¹ Michéle Duchet, ob. cit., (Introducción) p. 19

³² J.J. Rousseau, **Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres**, p. 226

Con todo, al plantear un estado ideal para su crítica, al reconocer la naturaleza humana con ese estado no histórico, es tan racionalista y metafísico como sus coetáneos ilustrados al insistir en postular una naturaleza humana universal.

III. La importancia de los románticos

El acto de fe en el estado de naturaleza universal y en el poder de la razón abstracta, no fue compartido de forma unánime ni tuvo el apoyo incondicional y entusiasta de todo el pensamiento de Europa occidental. La tradición racionalista, de principios y conclusiones generalizadoras universalmente válidas, fue criticada desde sus fundamentos al ser inaceptable para una importante corriente de pensamiento: el *Romanticismo* cuyo origen histórico y ubicación geográfica se encuentran en la Alemania de fines del siglo XVIII y principios del XIX.

Pero a diferencia del racionalismo ilustrado francés el romanticismo alemán ha sido poco publicitado y por ello menos conocido. Sobre estos siglos la mayor atención y énfasis se concentran en procesos considerados objetivos como la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, sus causas y efectos así como en los aspectos positivos que contribuyeron en la manera de pensar y vivir de Occidente.

En cambio, sin una justa evaluación de sus aportaciones, existen al menos dos interpretaciones parciales ampliamente difundidas del Romanticismo³³ que no le reconocen alcances positivos. Una es sobre todo científicista, consiste en su ubicación dentro de parámetros rígidos de periodización y clasificación bajo una metodología histórica generalizadora; se dejan de lado sus particularidades y significados que van más allá de lo estético para su identificación con lo reaccionario y, en el mejor de los casos, el conservadurismo.

La otra consideración es más conocida y popular. Lo identifica como un hecho espiritual, algo que solo pertenece al sentimiento, a los sentidos, a lo artístico cuyo contenido es principalmente poético.

³³ H.G. Schenk, **El espíritu de los románticos europeos**, p. 9: "Por lo general se deja este tema a la historia de la literatura y de las artes. Y sin embargo, se trata de una basta fuerza que durante doscientos años ha afectado profunda, decisivamente, la vida europea".

El Romanticismo, en mayor medida que la Ilustración, es un complejo de pensamientos y reflexiones de difícil captación unitaria. No es una escuela sistemática y homogénea sino todo lo contrario, incluso es visto unas veces como una revuelta y otras como un movimiento de rebeldía:

No ha sido el rebelde sino el revolucionario el que, desde el siglo XVIII, ha hecho de la *revuelta* un sistema y del sistema un despotismo.³⁴

El Romanticismo fue el gran movimiento moderno de rebeldía. Fue una explosión de personalidades y de minorías aisladas en contra de la corriente general: Lo contrario de una revolución. A la rebeldía romántica le debemos casi todas las ideas y experiencias que han cambiado las letras, las artes, la moral y aun la política de la Edad Moderna, de la libertad del amor a la visión de la poesía como un saber espiritual. En cuanto a la revuelta: sigue siendo el gran recurso de los pueblos para devolver la salud política a una sociedad desfigurada por la tiranía, el privilegio y la injusticia. La revuelta es tan antigua como las clases y los Estados; nació y morirá con ellos.³⁵

No obstante estas características existen un conjunto de ideas, suposiciones, convicciones y actitudes comunes a los pensadores románticos que permiten ver su aportación al mundo moderno y, sobre todo, la responsabilidad de su paternidad en el nacimiento de la antropología y el pluralismo.

En efecto, junto a la falta de interés por el concepto lógico, por la unidad teórica y sistemática de pensadores como Hamann, Herder, Novalis o Schelling, existe una marcada preocupación por lo *particular* en las sociedades, las culturas, las artes y la naturaleza, en contrapunto a la universalidad del estado de naturaleza intemporal de los racionalistas.

En contraste a la búsqueda de verdades, principios y respuestas³⁶ objetivas universales y eternas para los asuntos humanos de éstos últimos, los pensadores románticos consideraron que la verdad no se descubre sino que se crea, no es algo oculto que aguarde a su descubrimiento por la razón a través de métodos lógicos rigurosos.

³⁴ Octavio Paz, **Hombres en su siglo y otros ensayos**, p. 30

³⁵ *Ibid.*, p. 31

³⁶ “Pero la suposición común a los románticos, que va en contra de la filosofía *perennis*, es que las respuestas a las grandes preguntas no son tanto descubiertas cuanto inventadas. No son algo que se encuentra; son algo que, literalmente, se crea. En su extrema forma idealista, es una visión de todo el universo”. H.G.Schenk, *ob cit.*, p. 12

Criticaron la noción de progreso de los *philosophes* de un avance hacia la perfección del conocimiento y de la felicidad humana, basadas en la razón y en los éxitos de la ciencia y la técnica experimentales, como única senda que tenían que recorrer todas las sociedades las culturas y civilizaciones. Consideraron que la racionalidad³⁷ no es una constante sino una adquisición histórica y social variable.

A la idea de lo particular de los pensadores alemanes románticos se añaden sus actitudes sobre el sentimiento, la emoción, los sentidos, la imaginación y lo espontáneo; todo enmarcado en la convicción religiosa de la existencia de Dios en el universo y en la naturaleza.

J.G. Hamann en su juventud promovió las ideas de la *Aufklärung* (ilustración). Después de un período de desencantamiento volvió a su educación protestante y a considerar a la fe como el único medio del conocimiento. De fuerte temperamento, con frecuencia visto como un fanático, opuso a las abstracciones sistemáticas, a los esquemas ordenados y fórmulas generalizadoras de los filósofos franceses el sentimiento, el amor y lo espontáneo.

Pensaba que las leyes y teorías científicas eran sólo un instrumento, una herramienta para conocer algunas áreas de la realidad pero las criticaba porque al mismo tiempo destruían la espontaneidad de la vida. Para Hamann el conocimiento se constituye de las experiencias vividas más inmediatas y directas que llegan al hombre a través de datos concretos y únicos, de lo que se deriva que toda verdad es particular y nunca general.

Para éste pensador los conceptos abstractos no proporcionan el conocimiento del hombre, de una obra de arte o lo que expresan los gestos, los símbolos y las palabras. Los sentidos son el medio a través del cual se da el conocimiento en su percepción directa, inmediata e incontrovertible; es la fe, la *creencia* lo que permite conocer la realidad sin necesidad de experimentos demostrables.

³⁷ El mismo criterio puede aplicarse a su contraparte: “ Lo ‘irracional’ no es algo sustantivo, sino por relación a un determinado **punto de vista** ‘racional’. Nada es racional o irracional en sí mismo, sino por referencia exclusiva a un punto de vista **valorativo** desde el que la acción es considerada...” (Yolanda Ruano, **Racionalidad y conciencia trágica**, p. 44).

De manera paradójica, Hamann se apoyo en la epistemología³⁸ de David Hume de una forma peculiar ya que “Hume argumentaba principalmente desde una posición empírica, en lugar de razonar deductivamente a partir de principios por sí mismos evidentes. Contra el universo mecánico de Newton argüía con la teoría relativista, antropológica, de que los ‘principios’ de causa y efecto, por ejemplo, son hábitos mentales que varían según los tiempos y lugares y no son en absoluto evidentes por sí mismos. ‘la costumbre es el gran conductor de la vida humana’ era su frase clásica (siguiendo el importante argumento de John Lock).”³⁹

Entonces para Hamann son distintas las costumbres y las tradiciones así como los tiempos y los lugares en los cuales se manifiestan, la naturaleza humana no se expresa en una causa única ni tiene los mismos efectos y resultados. Su interés por el lenguaje le hace pionero de la lingüística moderna al afirmar que las palabras son portadoras de *símbolos*, de significados y, a diferencia de las reglas y las leyes generales, no corrompen ni reprimen las percepciones directas y espontáneas ni la fuerza expresiva de cada lengua.

Este pensador alemán también anticipó las maquinarias burocráticas autoritarias. Criticó la tendencia a los sistemas especializados ya que podrían conducir a grandes aparatos burocráticos en donde los hombres serían tratados como objetos, sujetos a una administración impersonal cuya función sería vaciar su vida interior llena de expresividad y significados para dejar solo una envoltura externa desechable.⁴⁰

En J.G. Herder tiene su espejo la otra parte constitutiva de la antropología. En sus ideas se refleja y reconoce gran parte del quehacer antropológico contemporáneo al que heredó un peculiar enfoque. Junto a su concepción religiosa de la naturaleza, se encuentra la idea de *cultura* como algo indeterminado que resulta

³⁸ Ver supra, págs. 14-16

³⁹ Elman R. Service, **Los orígenes del Estado y la civilización**, p. 43

⁴⁰ “En esto Hamann es uno de los pioneros clarividentes que sombríamente previeron lo que Max Weber posteriormente llamó ‘das gehäuse der hörigkeit’, ‘la Casa de la Servidumbre’ y que los seguidores de la escuela de Francfort deploran hoy como ‘die verwaltete welt’, el mundo, incluyendo hombres y naturaleza, concebido como un sistema mecánico para ser manipulado para fines utilitarios por expertos racionales”, I. Berlín, ob. cit., p. 37 (prólogo de Roger Hausheer)

engañoso cuando se aplica de manera general a pueblos y épocas enteras ya que, a su juicio, no existe un resultado universal para el conjunto de la humanidad.

Al estado de naturaleza intemporal de los filósofos ilustrados, del cual derivan fines, valores y preceptos generales de justicia, libertad y felicidad, Herder opone un pensamiento complejo caracterizado por su consideración de que estos mismos preceptos pueden significar distintas cosas según las épocas y sociedades, lo que no constituye un simple dato sino un problema a investigar. En esta perspectiva el aporte a la antropología es la importancia y sentido que da a la particularidad de los pueblos, culturas, costumbres, valores y tradiciones.

Por medio de la tradición, como la forma más natural del género humano, se da la capacidad de asimilar, educar, y transmitir las luces (el conocimiento) sin las cuales no puede existir la cultura. Para Herder no existe en realidad la división de pueblos cultos e incultos, la diferencia es de matiz y desde una referencia o punto de vistas particular de una cultura.

La diferencia entre pueblos beneficiados y no beneficiados por las luces, entre los pueblos de cultura y los que no lo son, es, por consiguiente, no específica sino solo gradual. El cuadro de las naciones ofrece en este espejo infinitos matices que cambian con las circunstancias de tiempo y lugar, por lo cual también aquí, como en la contemplación de cualquier pintura, todo depende del punto de vista desde donde se miran las figuras. Si partimos de que la noción de la cultura se define por la cultura europea no hay que extrañarse de que la cultura se encuentre solamente en Europa; si además fijamos distinciones arbitrarias entre la cultura y las luces, ninguna de las cuales puede existir sin la otra si son lo que deben ser, nos alejamos aún más de la verdad.⁴¹

El pensamiento de Herder reconoce que la naturaleza humana no es uniforme sino diversificada. Cada nación o cultura tienen sus propias raíces y tradiciones, sus peculiaridades psicológicas, de raza y de lenguaje; cada una de ellas tiene valor por si misma, es tan importante como cualquier otra cultura y tiene características irrepetibles que constituyen su *carácter nacional*.

Esta última idea del filósofo alemán ha generado una errónea interpretación de su pensamiento o, en su caso, la radicalización del mismo llevado a cabo en el pasado siglo por grupos étnicos, caudillos y dirigentes políticos al practicar y

⁴¹ J.G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, p. 262

fomentar un nacionalismo extremo, al enarbolar virtudes reales o supuestas que adquieran rasgos mesiánicos. El caso extremo lo ejemplifica el nazismo.

Lo anterior ha llevado a interpretar el Romanticismo como reaccionario⁴² o conservador, bajo un procedimiento pretendidamente científico que tiene como base, principalmente, argumentaciones de orden económico para, en forma determinista, derivar su interdependencia con el pensamiento romántico; el mecanismo para explicar su origen y características consiste en la aplicación de un marco de “condicionalidad histórico-social”.

El resultado es, sin mayor complejidad, su identificación con lo reaccionario y la defensa del *status quo* por supuestamente ir en contra de la racionalidad.⁴³ Es necesario considerar que no se puede remitir el origen del Romanticismo a sólo un contexto económico y social, a una Alemania atrasada y dividida políticamente, sin mercado interno y reducto de vestigios feudales para oponer como modelos clases sociales progresistas, Estados unificados fuertes e industriosos como Francia e Inglaterra.

Tampoco puede aducirse una incapacidad o cobardía de la burguesía alemana para llevar a cabo una empresa progresista que, como fatalidad histórica, le es dado realizar; ni un subjetivismo y psicologismo extremo o una exaltada francofobia.

Sin duda son elementos de análisis importantes, pero no toman en cuenta que en el origen de la reflexión romántica se encuentra una crítica⁴⁴ a la razón en su forma clásica característica de los ilustrados del siglo XVIII. Además, como afirma Alvin W. Gouldner, Alemania se enfrentaba al doble problema “...de no querer vivir

⁴² c. f. Georg Lukacs, **El asalto a la razón**, (la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler), ed. Grijalbo y también M. Rutsch, **El relativismo cultural**, ed. Línea.

⁴³ M. Rutsch, ob. cit., p. 18: “En nuestra opinión, el elemento decisivo y distintivo básico que se desarrolla a partir del pensamiento romántico no es tanto el énfasis que se pone sobre el postulado de la subjetividad del conocimiento (aunque indudablemente ello constituye un fuerte impulso y uno de sus temas inseparables), sino más bien en primer lugar la negación de un saber racional, sujeto a leyes, que sea válido para las ciencias sociales y para la historia”.

⁴⁴ Yolanda Ruano, ob. cit. p. 61: “Todo ello desde el supuesto, claro es, de la idea de la pluralidad de racionalizaciones de cada una de las esferas de la vida, posibles desde distintos puntos de vista y en distintas direcciones”.

con el antiguo orden feudal y al mismo tiempo no poder aceptar la alternativa más tangible, que le presentaban los franceses”.⁴⁵

En efecto, el desencanto de la Revolución Francesa para la mayoría de los románticos fue total. El rechazo al racionalismo clásico se reforzó por el desprestigio de la Revolución a causa del período de *El Terror* y el cambio agresivo y expansionista del nacionalismo francés, penetrado de orgullo y de un sentimiento de superioridad.

En realidad Herder no era un nacionalista. Su noción del carácter nacional deja en un plano secundario al orgullo y se inclina más por destacar la importancia que tiene el sentido de pertenencia y adhesión, a reconocer las peculiaridades tanto de las comunidades o naciones como de los individuos, todos ellos dotados de inteligencia a través del lenguaje debido a su capacidad expresiva; para él en los idiomas se expresa el carácter y el intelecto de un pueblo, sus fantasías, costumbres, pasiones y sentimientos.

En analogía con la naturaleza Herder compara las particularidades de los pueblos con, palabras suyas, un verdadero jardín de flores del género humano, en una coexistencia común pero *diferenciada*.

Desde 1767, expresó la idea de que todo pueblo tenía un carácter único que se manifestaba en todas sus costumbres e instituciones, sus obras de arte y literatura, y que era intrínsecamente valioso por sí mismo. A diferencia de la razón, con sus preceptos universales e inmutables, el romántico *Weltgeist*, o espíritu del mundo, de Herder, estaba siempre en desarrollo, y las manifestaciones históricas de las diversas nacionalidades formaban otras tantas etapas de desarrollo.⁴⁶

Tampoco es exacto afirmar que en el Romanticismo existe una negación⁴⁷ del progreso histórico por su simpatía, admiración y nostalgia por el Feudalismo. Como paradoja, es más creíble que la nostalgia, el dolor por lo perdido y la exasperación por su regreso, corresponda más al pensamiento racionalista

⁴⁵ Alvin W. Gouldner, “Romanticismo y clasicismo: estructuras profundas de la sociología”, en **Revista mexicana de ciencia política**, núm. 71, p. 59

⁴⁶ H.G. Schenk, ob. cit. p. 41

⁴⁷ M.Rutsch, ob. cit. p. 19: “Es por este camino del desconocimiento de la legalidad histórica y de la negación del progreso histórico que se expresa en la visión del mundo de una clase que ya no está en la *avantgarde* de la sociedad, sino ansiosa de conservar la posición conquistada”.

contemporáneo al constatar que la realidad ya no es uniforme y que no existe un solo camino de orden y progreso, armonía y felicidad para la realización humana.

Al contrario, el pensamiento romántico, con su sentido de relatividad distinto al relativismo, contribuyó a configurar una *perspectiva horizontal* de la historia y del conocimiento diferente al de la ciencia natural al realizar investigaciones sobre costumbres, tradiciones y épocas que la razón clásica dejaba de lado.

En esta etapa el “Romanticismo representa una nueva tendencia al encontrar valores e intereses positivos en las civilizaciones muy diferentes de la propia. Esto, en sí mismo, podía resultar en una fútil nostalgia del pasado, en un anhelo, por ejemplo, de resucitar la Edad Media; pero de hecho esa tendencia no se desarrolló a causa de otra idea del Romanticismo, a saber, la concepción de la historia como progreso, como desarrollo de la razón humana o de la educación de la humanidad”.⁴⁸

El interés romántico por la Edad Media abarca también aspectos políticos que consideraban importantes. Ante la incredulidad de que la Revolución Francesa llevara a cabo una descentralización y un auténtico federalismo, se valoraban la pluralidad de poderes y contrapesos al poder absoluto que existían en la última etapa del feudalismo:

Otra faceta característica de la estructura política medieval que atraía a los románticos era la abundancia de poderes intermedios, como municipalidades, gremios y corporaciones que, en su interpretación se habían opuesto a la excesiva centralización política y al absolutismo.⁴⁹

En efecto, los pensadores románticos tenían una concepción de la política no centralizada, nivelada y no administrada burocráticamente. La pluralidad del Estado estamental, con sus gremios, sociedades de artesanos, nobleza, militares, monasterios y órdenes, significaba estar por encima del absolutismo y de la Ilustración.

⁴⁸ R.G. Collingwood, **Idea de la Historia**, p. 93

⁴⁹ H.G. Schenk, ob. cit. p. p. 67, 68

El Romanticismo, no elaboró nunca una teoría⁵⁰ pero sí buscó influir en la esfera política. Herder preguntó si era posible que una institución religiosa o política podría durar eternamente y su respuesta fue un rotundo no. Con agudo sentido de relatividad dudó de las formas de gobierno universales, como admirador de Montesquieu veía en la historia política el cambio continuo según el tiempo y el lugar.

Al igual que Hamann se opuso a la sumisión individual y colectiva a una maquinaria estatal que ensaya su poder y consolidación con pueblos y hombres a los cuales trata como objetos. Criticó la unión forzosa de razas y raíces culturales diferentes bajo un poder absoluto con el único afán utilitario de algunos estados de superar su falta de carácter nacional.

Por consiguiente, nada se opone tanto al fin de los gobiernos como esa extensión antinatural de las naciones, la mezcla incontrolada de estirpes y razas bajo un solo cetro. El cetro de un hombre es muy débil y pequeño para reunir partes tan heterogéneas. Se les aglutina unos con otros dentro de una máquina precaria que se llama máquina estatal, sin vitalidad intrínseca ni simpatía de los componentes.⁵¹

Herder y algunos de sus discípulos coetáneos tuvieron una importante influencia en la valoración de ramificaciones etnográficas y lingüísticas. En Europa oriental reconocieron la pluralidad de las raíces de los pueblos eslavos (polacos, checos, rusos, búlgaros, serbios y croatas) y en Europa occidental (España y el sur de Francia) el Romanticismo trascendió en antiguas lenguas literarias como el vasco, el gallego y el catalán.

Con ello anticiparon con agudeza extraordinaria los problemas que enfrentarían los Estados y gobiernos de los siglos XX y XXI que, sin *imaginación* ni *genio* para aplicar sus fórmulas políticas y constituciones, emplean la manipulación y la fuerza para alcanzar la estabilidad política y social. “Pero la historia demuestra a las claras que estos instrumentos de la soberbia humana son de arcilla y se quiebran o deshacen como toda la arcilla en esta tierra”.⁵²

⁵⁰ Naef Werner, **La idea del Estado en la edad moderna**, p. 153: “Construida en contraposición a la Revolución, concebida esta como la expresión tangible de la Ilustración, la teoría política del Romanticismo no quiere ser solo pura teoría; le es imposible, al contrario, dejar de pensar en determinados Estados, en determinadas situaciones políticas. Busca acceso a la vida estatal, influjo en la conformación del Estado y de la política”.

⁵¹ J.G. Herder, ob. cit. p. 285

⁵² Ibid.

Novalis y Friedrich Schelling son más identificables con la poesía y la estética. Sin embargo, también en este terreno, la influencia del pensamiento romántico no se reduce sólo a un plano de belleza espiritual o religioso por su trascendencia en la cultura occidental donde adoptó características verdaderamente innovadoras.

Para estos pensadores alemanes el universo y la naturaleza son percibidos como una realidad unitaria, *viva* y en actividad constante. La relación inmediata del hombre con esta realidad no se da por medio de explicaciones científicas sino a través de la poesía y el arte figurativo que, como la naturaleza, no tiene un lenguaje hablado pero se expresa por medio de formas y configuraciones que reflejan la sensibilidad del espíritu y del alma.

La idea de referirse a la historia del universo como a la del hombre, y de hallar únicamente relaciones y acontecimientos humanos, es una idea difundida en todas partes y que, en el transcurso de los años más diversos, resurge sin cesar, bajo la apariencia de nuevas imágenes; puede decirse que siempre ha ejercido, más que otra cualquiera, una influencia maravillosa y una fuerza de persuasión muy grande. El carácter accidental de la naturaleza parece también unirse de por sí a la idea de la personalidad humana y, de ese modo pudo ser entendido más fácilmente. Por tal razón, fue la poesía el instrumento favorito del amigo de la naturaleza; en los poemas es donde más claramente se ha manifestado el espíritu de la misma.⁵³

Entonces, el universo y la naturaleza no son un dato frío, calculable y muerto sino fuentes vivas que influyen en la creación artística. Decir naturaleza es designar con un nombre general, es un concepto demasiado ambiguo que debe representar siempre a múltiples objetos particulares.

La particularidad romántica no tiene una connotación negativa. Un ser individual se afirma por su carácter viviente que le hace un todo genuino frente al conjunto, el Yo⁵⁴ reconoce al Otro individual dotándolo de sentido y valor a partir de una actitud que también se da como colectiva.

⁵³ Novalis, "Los discípulos en Saís", en **Los románticos alemanes**, p. 12

⁵⁴ Marisa Siguan, **Romanticismo/romanticismos**, p. 19: "Así, ¿que es aquello de Fichte de que 'el Yo, al ponerse, pone el No-Yo'? Algunos lo entendieron como si el Yo individual, el mío, creara al mundo y a los demás: mientras no tengamos simpatía con esos hombres no intuiremos, en iluminación súbita, que no se trataba de crear o producir, sino de dotar de sentido y de valor a lo Otro a partir de una actitud y el punto de vista del Yo -que se da como individual, pero también como colectivo, nacional-."

Así entendida la naturaleza no impone sus reglas a la creación artística pues esta posee su propia individualidad, es única y particular. No hay sometimiento a ninguna forma universal o permanente.

El artista solo sigue una ley que Dios y la naturaleza le otorgaron: El don de crear que no puede producirse a partir del seguimiento de preceptos y teorías.

El artista, como cualquiera que se ocupe de trabajos del espíritu, sigue la ley que Dios y la naturaleza han grabado en su corazón, y no conoce otra. Nadie puede ayudarle; debe encontrar ayuda en sí mismo. Tampoco encuentra más que en sí mismo su recompensa; pues lo que no ha producido por sí mismo, será, por tal motivo, perfectamente nulo. Por lo mismo, nadie debe ordenarle o trazarle la ruta que ha de seguir.⁵⁵

Tanto para Novalis como para Schelling y todo el pensamiento romántico el arte no se regía por la razón. No había un orden disciplinado de reglas impersonales regidas por un lenguaje lógico, clásico y convencional propio del sentir estético dominante a finales del siglo XVIII y principios del XIX. El verdadero arte, decían, no era prisionero del “buen gusto” y el recato; tampoco de géneros puros, es decir, clásicos.⁵⁶Se buscaba, en suma, la liberación del sentimiento y la imaginación.

⁵⁵ Friedrich Schelling, **La relación de las artes figurativas con la naturaleza**, p. 69

⁵⁶ A.W. Gouldner, ob. cit. p. 62: “Los románticos se revelaron en todos los frentes contra las convenciones otrora honradas de la comunidad artística y su tradición clásica: recibían con agrado la mezcla de tiempos, tonos, modos y lugares en un producto artístico y la contraponían a la doctrina clásica de las tres unidades; afirmaban el valor de lo contingente, lo cambiante, lo local, y lo oponían a las doctrinas de universalidad y permanencia; estimaban la convicción interna y la oponían a los juicios orientados hacia normas exteriorizadas y objetificadas; se deleitaban con lo exótico, lo extraño, los casos especiales, y los oponían a los casos probables o corrientes; pintaban lo indecoroso como un medio de dar realidad a una individualidad que había de definirse por su apartamiento de las convenciones sociales y no por su conformidad con ellas. Frente a la tradición establecida de dar una intención o un significado como cierto tipo de unidad, los románticos afirmaron la realidad de lo plural”.

CONCLUSIONES

El trabajo precedente describió y explicó los orígenes de la antropología con el propósito de ampliar la perspectiva del pluralismo y favorecer una lectura más abierta de éste término desde la ciencia política y otras disciplinas sociales.

La antropología del siglo XVIII, al adscribirse a los marcos culturales de la Ilustración y el Romanticismo, aportó por un lado el supuesto ilustrado de que se pueden plantear leyes y generalizaciones, principios universalmente válidos sobre los asuntos humanos a través de un esfuerzo de conceptualización y una permanente tentativa de unidad teórica y sistemática.

Por otro, contribuyó al reconocimiento del pluralismo con la negativa romántica a creer en absolutos, en leyes constantes de la naturaleza humana para todo tiempo y lugar al contraponer una visión horizontal y heterogénea de las sociedades y culturas, al tener como eje el reconocimiento de la diferencia y la diversidad, premisas indispensables para la convivencia y la tolerancia.

Al reconocer diferencias y particularidades, proporcionó un sentido y un valor a las tradiciones, costumbres y a las variantes etnográficas y lingüísticas, además de su reconocimiento del papel y la función que tienen los factores subjetivos como la intuición, las pasiones y el sentimiento.

La vigencia del horizonte cognoscitivo del enfoque antropológico se debe a que sus principales características no han variado significativamente desde su origen hasta la actualidad, es decir, que su preocupación por *lo universal* y *lo particular* ha permanecido como una constante.

Si consideramos que el pluralismo en el siglo XXI constituye un problema de especificidad cultural siempre a resolver en el plano político, es necesario reconocerlo como un referente metaempírico, como una creencia de valor, una mentalidad, una red de relaciones interculturales compartidas socialmente que frecuentemente rebasa el estrecho margen de las instituciones y procesos donde tiene lugar la competencia y rivalidad entre élites para obtener el poder y legitimarse.

El reconocimiento de la diversidad no solo implica la variedad de opiniones, también el rechazo a la uniformidad y la aceptación de las diferencias de cultura, religión, lengua, tradiciones y costumbres, asimismo, la tolerancia no se reduce a la solución negociada de conflictos e intereses de facciones y grupos que se disputan el poder y cuya simetría de acciones muchas veces exhibe una engañosa multiplicidad.

Octavio Paz afirma que preservar la pluralidad y las diferencias es una defensa preventiva ante concepciones generales que frecuentemente derivan en totalidades absolutas, añade que la extinción de cada sociedad marginal y de cada diferencia étnica y cultural significa la extinción de una posibilidad de supervivencia del género humano.

No se trata, dice el poeta, de implantar la omnipotencia de “la voluntad general” de Rousseau o de prescindir de la ciencia y de la técnica, para él es imposible e impensable toda “vuelta atrás”, estamos “condenados” a ser modernos, a conciliar y reconciliar lo rescatable de las culturas, tradiciones y costumbres, pero ante todo, señala, debe tomarse en cuenta que no es una tarea de piedad histórica sino de imaginación política.

Bibliografía

Augé Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Ed. Gedisa, Barcelona, España, 2006.

Balandier Georges, *Antropo-lógicas*. Ed. Península, Barcelona, España, 1975.

Berlín Isaiah, *Contra la corriente*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Bobbio Norberto/Bobero Michelangelo, *Sociedad y Estado en la Filosofía Moderna*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Collingwood R.G., *Idea de la Historia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

D'Alembert Jean, *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Ed. Sarpe, Madrid, Esp. 1985.

Diamond S./Belasco B., *De la cultura primitiva a la cultura moderna*, Ed. Anagrama, Barcelona, España, 1981.

Duchet Michelet, *Antropología e Historia en el Siglo de las Luces*, Ed. Siglo XXI, México, 1975.

Eisenman Charles, "El 'Espíritu de las Leyes' y la separación de poderes", en *Anuario Jurídico*, no. 2, p.p. 429-450, Ed. UNAM, México, 1974.

Evans-Pritchard E.E., *Ensayos de antropología social*, Ed. Siglo XXI, México, 1974.

Fougeyrollas Pierre, *Ciencias sociales y marxismo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Gouldner W. Alvin, "Romanticismo y clasicismo: estructuras profundas de la sociología", en *Revista Mexicana de Ciencia Política*, no. 71, p.p. 59-79, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1973.

Herder J.G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Ed. Losada, Buenos Aires, Argentina, 1959.

Hume David, *Del conocimiento*, Ed. Sarpe, Madrid, España, 1984.

Leclercq Gerad, *Antropología y colonialismo*, Ed. Alberto Corazón, Madrid, España, 1973.

Lefort Claude, *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Méx, 1989.

Lukacs Georg, *El asalto a la razón*, Ed. Grijalbo, México, 1983.

Monstesquieu Charles, *El espíritu de las Leyes*, Ed. Sarpe, Madrid, España, 1984.

Naef Werner, *La idea del estado en la edad moderna*, Ed. Aguilar, Madrid, España, 1973.

Newton Isaac, *El sistema del mundo*, Ed. Sarpe, Madrid, España, 1983.

Novalis, "Los discípulos en Sais", en *Los románticos alemanes* (selecc. Ilse M. de Brugger), Ed. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina, 1978.

Paz Octavio, *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Ed. Seix Barral, Barcelona, España, 1984.

Polanco Díaz Héctor, *El Evolucionismo*, Ed. Línea, México, 1983.

Rosi Ino/et. al., *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Ed. Anagrama, Barcelona, España, 1981.

Rousseau Jean J., *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Tecnos, Madrid, España, 1990.

Ruano Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica*, Ed. Trotta, Madrid, España, 1996.

Rutsch M., *El relativismo cultural*, Ed. Línea, México, 1984.

Sabine H.G., *Historia de la teoría política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Sartori Giovanni, *Qué es la democracia*, Ed. Taurus, México, 2003.

Schelling F.G., *La relación de las artes figurativas con la naturaleza*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, Argentina, 1980.

Schenk H.G., *El espíritu de los románticos europeos*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Service R. Elman, *Los orígenes del Estado y la civilización*, Ed. Alianza, Madrid, España, 1985.

Siguan Boehmer Marisa, *Romanticismo/Romanticismos*, Ed. Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, España, 1988.

Smith M.G., "El estudio antropológico de la política", en *Antropología política* (comp. J.R. Llobera), Ed. Anagrama, Barcelona, España, 1979.