



LA POSIBILIDAD DE UNA PERSPECTIVA EVOLUTIVA EN LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS

Oscar David Saidiza¹

Universidad Nacional de Colombia

Resumen

Este ensayo plantea la posibilidad de considerar los actuales avances de la teoría evolutiva en el estudio de la historia sociocultural del ser humano. Parte de la necesidad de realizar un cambio en la actual concepción histórica que no permite la consideración de una historia universal. Para dicho cambio, se propone un tipo de proceso mundano, a saber: la evolución. Ésta se concibe en cuanto a los cambios de organización estructural de las capacidades psíquicas del ser humano; es decir, se hacen objeto de la historia, la percepción, la reflexión, los afectos y la cognición. Para dar cuenta de la perspectiva evolutiva, se expone someramente los vínculos entre la historia natural y la historia socio-cultural.

Abstract

This essay make a statement for the possibility of consider an evolutionary perspective in the socio-cultural human history. We have the conviction of a necessity of change the present historical conception, that don't allow a new consideration of a Universal History. For that change, we propose a kind of worldly process, namely: evolution. We take it like a process of change in the structural organization of the human mind ability; in fact, we make topic of history the perception, reflection, affects, and cognition. The complete evolution view, compel us to make a briefly exposition of the tie between the natural and human history.

Palabras Clave

Ontogénesis, filogénesis, reflexión, percepción, afectos, cognición, evolución.

Key words

Ontogenesis, phylogenies, reflection, perception, affects, cognition, evolution.

¹ Estudiante de la Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá. Correo electrónico: odsaidizap@unal.edu.co

Introducción

La historiografía actual, en términos generales, ha asumido como un hecho incuestionable que el mundo sociocultural de los seres humanos no sobrepasa nunca los límites que éstos le han dispuesto; cada pueblo, en cada época, ha creado para sí un mundo particular que no existe fuera de ellos y que desaparecerá con ellos. Las expresiones de ese mundo, es decir, las instituciones, las formas de organización, los símbolos y lo que de allí resulta, ha nacido bajo unas condiciones y en medio de un grupo humano singular que les ha dado sentido. Se deduce entonces que desaparecido ese pueblo, desaparece también el sentido de ese mundo, que resulta entonces tan efímero como la sucesión de las épocas.

Este panorama tiene como consecuencia una perspectiva de la historia en la cual tan sólo el punto de referencia temporal permite organizar los hechos de los seres humanos. Pues como todos ellos cumplen las mismas reglas de génesis, desarrollo y ocaso definitivo, no existe elemento alguno que pueda darles algún tipo de orden lógico y una posible continuidad. El historiador se acomoda ante un plano en el cual se despliegan los hechos históricos sin orden aparente, y del cual se puede seleccionar con igual libertad este o aquel hecho particular. El objeto de estudio es demarcado previamente en su espacio y su tiempo específicos, y no intenta superar los límites así dispuestos. El historiador se encuentra así frente a una diversidad de los hechos humanos y no más que esto.

Este estado de cosas, es decir, esta historia sin orden aparente, tiene dos consecuencias. En primer lugar se considera que de esta forma se da un paso significativo en el esfuerzo de secularizar nuestra perspectiva del mundo, y también la perspectiva sobre la historia humana. En efecto, estudiosos de la Filosofía de la Historia como Karl Löwith o Erich Kahler han mostrado la relación que existe entre una concepción del tiempo lineal dirigido hacia la salvación divina, propia de la fe judeo-cristiana, y la historiografía moderna, que reproduce esta idea tras el velo del progreso, del triunfo de la razón, de la libertad o de la igualdad, triunfos que llegarían que después de una sucesión ordenada linealmente de hechos humanos. Al negar ese orden lineal de la historia con finalidad prefijada, se amenaza directamente la concepción del tiempo judeo-cristiana que ha concebido a un ser todopoderoso quien habría dado inicio al proceso y que lo dirige sin desvío posible hacia la finalidad predispuesta.

En segundo lugar, romper con este modelo lineal y teleológico ha dejado a la historiografía en una situación confusa; como la historia moderna se sedimentó sobre este modelo teleológico, su desaparición ha dejado a la historia sin un soporte que le dé legitimidad dentro de las expresiones y las dedicaciones humanas. La filosofía hegeliana abrió el camino para el estudio de la historia del hombre, a partir de la idea de un proceso en el cual un ente absoluto, a saber, el espíritu, recorría de forma dialéctica los peldaños del acontecer humano hasta el reconocimiento de sí mismo. Esta perspectiva no sólo presuponía una historia lineal, sino también un progreso hacia un objetivo inevitable. Pero como había sido ella la que había dado lugar a la contemplación histórica del ser humano, en fin, había dado lugar a la forma moderna de entender la historia, la rebelión contra la religión y la búsqueda de la secularización ponía a tambalear la base de la historia moderna. Friedrich Nietzsche ya había visto que los estudios históricos tendrían la capacidad para darse a sí mismos este golpe de gracia; advirtió que la historia crítica permitía que el historicismo del siglo XIX alemán

fuese demolido: «la historia *ha* de resolver ella misma el problema de la historia, el saber *ha* de volver su agujón contra sí mismo»². Es por eso que Löwith, siguiendo a Nietzsche y conociendo el pensamiento histórico, rastreó los orígenes de la historia moderna en la fe cristiana. Es por esto también que otro nietzscheano, Hayden White, ha sugerido la necesidad de liberarse del «peso de la historia», por ser la disciplina «más conservadora»³.

Dentro de la crisis de la historia, o mejor, dentro de su búsqueda por una nueva forma de legitimidad —una vez diluido el idealismo hegeliano— podemos destacar los esfuerzos por encontrar nuevos sentidos a la historia, rescatar los antiguos o, por otro lado, la más extendida idea de una historia humana que no requiere orden alguno. Entre los que buscan nuevas formas de sentido podemos destacar a Erich Kahler quien cree que la historia puede contemplar otro tipo de despliegues bien sean circulares, espirales u otras formas o combinaciones, para evitar ese orden lineal que carga la sospecha de su pasado judeo-cristiano⁴. Por el lado de quienes han encontrado en la diversidad de hechos y de épocas sin orden alguno suficiente incentivo para satisfacer sus deseos de conocimiento, tenemos a Geoffrey Barraclough, quien afirma: «Aprendimos a apreciar los matices sutiles de la individualidad, a respetar la particularidad irreductible, a aceptar la incontable “multitud de hechos” y a estar despiertos a la “interminable formación y transformación” [...] vemos en la historia “el testimonio más ameno del vigor creador, de la esplendida variedad del espíritu humano”»⁵.

Esta última forma de ver la historia es la forma que hoy por hoy domina. Nos encontramos frente a una diversidad de mundos humanos de los cuales se afirma que no poseen conexión alguna. Debemos advertir que tal afirmación es más una decisión predeterminada que una realidad; pues nadie se arriesga hoy a preguntarse por los vínculos o el orden de la historia humana, tal vez por miedo a ser acusado de anacronismo, o ser acusado de traicionar la honesta tarea secularizadora de la academia. Es por ello que lo realmente revolucionario radica en la posibilidad de formular un tipo de proceso que, apoyado en los logros de la secularización, proponga nuevas perspectivas para una visión de la historia humana como totalidad y como un fenómeno ordenado con una dirección discernible. Al hacerlo, se combate una nueva superstición que hoy domina de la misma forma que en otro tiempo dominó la teleología; pues la creencia en mundos humanos independientes los unos de los otros, significa que el ser humano tiene un origen poligénico y que estamos separados los unos de los otros como lo están las distintas especies de mamíferos. Esto implica además, que cada grupo humano es el *creador absoluto* de su propio mundo, de forma independiente a los otros grupos humanos con los que comparte el mundo, el tiempo y la historia. Como ya se debe advertir, esto es impensable, y sin embargo no es difícil registrar como hoy se permite aplicar el concepto de desarrollo a todo lo que vive, e incluso a los conocimientos técnicos de la humanidad, pero de ninguna manera a la historia de la humanidad misma que parece congelada en el tiempo y en las formas que en algún momento adquirió de una sola vez y para siempre.

2 Friedrich Nietzsche, *Segunda Consideración Intempestiva: Sobre los Beneficios y Perjuicios de la Historia para la Vida* (Buenos Aires: Libros del Zorzal: 2006 [1874])

3 Hayden V. White, “The Burden of History”, *History and Theory*, Vol. 5, N° 2 (Ohio: Blackwell Publishing for Wesleyan University, 1966)

4 Erich Kahler, *¿Qué es la Historia?* (México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1966 [1964])

5 Geoffrey Barraclough, *An Introduction to the Contemporary History* (Victoria: Penguin Books, 1967)

Este ensayo quiere llamar la atención sobre dos aspectos que, interrelacionados, deben ser tenidos en cuenta para que la necesaria secularización no se desencamine. En primer lugar, quiere resaltar la paradoja de un *conocimiento* histórico que ha llegado a la conclusión según la cual ningún hecho del pasado puede ser efectivamente *conocido*; y en segundo lugar, quiere invitar a los historiadores a ocuparse de una clase de orden procesual establecido como realmente observable sin necesidad alguna de presuponer un telos que le confiera sentido al dicho proceso.

La paradoja del conocimiento histórico

Quienes reafirman la idea de la singularidad de cada época histórica y de cada pueblo histórico, suelen dudar que sea posible conocer de forma confiable la cultura del hombre de otras épocas. Creen entonces que cada vez que iniciamos el viaje hacia tiempos pasados para saber cómo vivían otros pueblos de la humanidad, cargamos inevitablemente nuestras categorías, de tal forma que terminamos viendo al otro totalmente distorsionado; no podemos evitar los anacronismos, las valoraciones o las adaptaciones de lo desconocido a formas más conocidas.

El historiador ha *conocido*, entonces, que un contexto particular da origen y determina las expresiones culturales de una época y de un pueblo. Por esta razón, el intento de diálogo entre el presente y el pasado, está obstaculizado por la inevitable descontextualización de un pasado fragmentado, que el historiador trata de reconstruir en el presente. El conocimiento histórico se muerde entonces la cola al concluir que su más reciente logro es haber decretado su propia inutilidad. Por esta razón nos vencemos ante la relatividad y el historiador tiene cada vez menos aportes para su sociedad.

La paradoja del conocimiento histórico no puede ser más evidente, pues ese historiador que cuestiona su capacidad de conocer al ser humano del pasado, lo ha hecho apoyado sobre el registro de las condiciones particulares que hicieron posible un determinado orden socio-cultural; es decir, ha llegado a una *certeza como producto de su conocimiento* y, en lugar de que esto sea un incentivo que le permita poner la mirada en nuevos horizontes, prefiere volver más desconfiado y más predisposto a sumarse al creciente grupo de los críticos del conocimiento. En esto, es decir, en la crítica, el historiador no tiene quien le compita; pues carga consigo el comodín del relativismo que el estudio de la historia le ha enseñado, y que en última instancia nos reduce al mutismo cuando de entender al ser humano se trata.

Una transparente expresión de esta paradoja la encontramos en Michel Foucault. Para él, la «historia crítica» acaba por «destruir al sujeto del conocimiento», ese mismo sujeto que puede, no obstante, enunciar en el mismo texto de la cita anterior, lo que le parecía ser una regla ineludible de la historia humana: «La humanidad no progresó lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación». Se trata de un *conocimiento* obtenido por medio de un «método riguroso», de un «empeño en la erudición» y de «pacienza» para trabajar en medio de las huellas dejadas por el pasado; un *conocimiento* que no sólo advierte una condición constante

del pasado y del presente humano, sino que también asegura, a partir de la evidencia, lo que no llegará en el futuro: la «reciprocidad universal»⁶.

Hemos escogido a este historiador por su profunda influencia en la historiografía contemporánea. Es el precursor de un tipo de historiografía que se ocupa del “acontecimiento”, para encontrar en él toda la compleja urdimbre de discursos que se apoderan de una determinada cosa. Después de esta valiosa tarea, ese historiador cometería un anacronismo si se atreviera a descifrar las relaciones de ese acontecimiento con otros más lejanos, y vislumbrara alguna clase de sucesión, de orden o de proceso, y terminara lanzando hipótesis sobre una historia universal. Por esta razón, ese historiador prefiere terminar su trabajo con tal análisis del discurso que, por supuesto, no supera las fronteras que cuidadosamente se han determinado previamente a la investigación.

Estas investigaciones históricas padecen del «exceso de experimentación» del cual habló Nietzsche en el siglo XIX refiriéndose a sus colegas historiadores; pues si se ha descubierto un nuevo absoluto más allá del cual no se puede llegar —hablamos del lenguaje y los discursos de poder que de él surgen—, no tiene sentido «molestar por eso a pueblos enteros y gastar años de ardua labor en semejante empresa [...] a pesar de que del cúmulo existente de experimentos pueda derivarse ya hace mucho tiempo la ley»⁷.

Saber que cada sociedad histórica ha creado su mundo y ha dispuesto para éste un sentido particular, es una conclusión que requirió un esfuerzo investigativo, que logró acumular el material suficiente para describir a cada una de esas sociedades en sus particularidades y percibir a cada una de ellas cada vez más diferente con respecto a otra. Al haber hecho esto, quizás no hemos advertido que se ahondó en las características de cada sociedad, es decir, que se *conoció* con mayor precisión. Este conocimiento es, en lugar de una prueba contra nuestras capacidades de conocer, la constatación de una diversidad que aparenta no tener punto alguno de contacto y que exige, por ende, explorar las posibles causas de su existencia. Pues a menos que el historiador crea que las sociedades humanas han surgido de forma independiente —como impulsadas cada una por sus propios dioses y no como el efecto de causas anteriores—, su tarea es la de identificar las características de cada sociedad como consecuencia de unas condiciones previas que las permiten. Una determinada forma sociocultural, debe haber reorganizado las condiciones previas durante extensos períodos de tiempo hasta hacerlas difíciles de identificar, pero esto no debe hacer pensar que no existe la posibilidad de identificar esas condiciones que la han hecho posible y que naturalmente la anteceden. Es decir, el historiador debe explicar el por qué y el cómo de esa diversidad de lo humano, en lugar de asumir con respecto a ésta esa extendida simpatía que sólo le es lícita al mundo del entretenimiento y del discurso político, que quieren reducir nuestra actitud frente al fenómeno a una tolerancia desprovista de cualquier tipo de saber con respecto al mismo.

⁶ Michel Foucault, *Nietzsche, La Genealogía, La Historia*. (Valencia: Pre-Textos, 1992 [1971])

⁷ Nietzsche, *Segunda Consideración Intempestiva...*

La perspectiva evolutiva

Nuestra experiencia con la diversidad no es algo nuevo. La primera secularización trajo consigo una filosofía de la naturaleza que constató la diversidad de la vida; las colecciones de insectos, de anfibios, de plantas, eran apenas el minúsculo registro de una naturaleza que abrumó al hombre que en aquel tiempo empezó a verla con nuevos ojos. Desde ese momento, y hasta el siglo XVIII, el filósofo de la naturaleza tendrá frente a sí el desconcertante espectáculo de una diversidad en la cual se vislumbraban relaciones difusas. Los esfuerzos de Linneo o de Buffón para sistematizar esa diversidad, llegaron hasta la creación de agrupaciones de acuerdo a características compartidas. Con la taxonomía se logró temporalmente dar respuesta a ese afán humano de reducir el caos al orden.

Sin embargo, con ello se atrapó en la rigidez del entramado taxonómico una naturaleza evidentemente dinámica. Se mantenía así ese mundo estable y seguro que ya la religión y la filosofía metafísica habían creado desde la antigüedad. Pero la evidencia seguía demostrando que cualquier cosa surgida en la tierra y sujeta a sus dinámicas, padecía inevitablemente las fuerzas del cambio. El registro de las formas de la vida mostraba variaciones progresivas en sus estructuras. Goethe, observador inteligente de la naturaleza, aventuró hipótesis sobre el sentido del cambio en esas estructuras. Afirmó, con respecto al sistema nervioso, por ejemplo, que éste mostraba un proceso desde formas indiferenciadas, como redes de nervios, hacia agrupaciones cada vez mayores que pasaban por pequeñas acumulaciones nerviosas (ganglios) hasta formas cerebrales complejas; el cambio, según su conclusión, se orientaba hacia una progresiva centralización y especialización⁸.

Nuestra comprensión de la naturaleza llegó finalmente a un modelo que integró el cambio y que explicó la diversidad. Con la teoría de la evolución se pudo dar una explicación terrenal al origen de las distintas formas de vida; sin importar la altísima especialización de sus formas, el cambio radical en los usos de los órganos o de la estructura de los diseños corporales, cada una de esas formas de vida era el resultado de condiciones previas que la hicieron posible. La evolución pudo identificar así ancestros previos y comunes a determinadas características.

¿Puede acaso el ser humano ser analizado desde esta perspectiva evolutiva? Quien haya observado someramente nuestro organismo no dejará de advertir las cualidades que indican nuestra pertenencia a la familia de los mamíferos, a quienes consideramos como el resultado de uno de los azares de la vida en la tierra, y no tenemos problema en considerarlos como parte de ésta. Debemos decir entonces que también nosotros, como organismos que comparten características con los mamíferos, pertenecemos definitivamente a este mundo; que en él surgieron las condiciones y las características físicas que eventualmente darán origen a nuestro organismo. Sin embargo, se objetará que nuestro conocimiento del ser humano indica que no somos tan sólo un organismo animal, sino que nuestro mundo cultural nos separa de aquel y, en última instancia, de toda la naturaleza. Al ser seres culturales, y al no tener esa cultura ningún vínculo con la naturaleza, el ser humano debe ser puesto a parte de ésta; es decir, aparte del mundo, tal vez fuera del mundo y quizás más allá del mundo; en otro mundo mejor que no padezca las imperfecciones y violencias de este.

No es raro que ante este panorama el ser humano aún conserve —aunque bastante maltratada— su vieja fe, que debió desaparecer inmediatamente después que se dispusieron las características de la familia de los mamíferos, y el ser humano se vio a sí mismo incluido dentro de un grupo que le era desde todo punto de vista ajeno. Salvada la cultura, no inquieta tampoco el que hoy se nos hale nuevamente hacia este mundo con ese dato según el cual el ser humano y el chimpancé comparten más del 90% de su material genético. Y es que la ciencia misma ha dejado el espacio justo para el toque divino: Claude Levi-Strauss indicó que no se puede identificar con seguridad el paso de la naturaleza a la cultura. Sin embargo, Günter Dux ha observado que el antropólogo francés nunca intentó identificar ese paso⁹. Otros, incluyendo al mismo Dux, sí lo han intentado. Los resultados indican que el tránsito sí se puede hacer; que el ser humano, hasta en su más preciado reducto (la cultura), pertenece a la naturaleza, a este mundo, con su violencia, sus aniquilaciones y dolores, pero también con sus posibilidades y con su propio proceso.

La perspectiva evolutiva con respecto al origen de lo humano

La profundización de las investigaciones apoyadas en la evidencia empírica, han llegado a desmitificar los orígenes de lo humano; ya sea que se hable de su cultura, de su mente o de su espíritu, el ser humano es cada vez más el resultado de este mundo y no la creación de un ser divino o simplemente el resultado de algo desconocido. Reseñaremos brevemente la forma en que estas investigaciones han logrado relacionar al ser humano de forma cada vez más definitiva con la dinámica de este mundo, para apoyar así una perspectiva evolutiva y procesual en lo que a la historia del hombre se refiere.

En estas investigaciones se parte del conocimiento del presente para indicar que el mundo sociocultural de los seres humanos no es posible sin el apoyo biológico necesario. En efecto, el lenguaje por ejemplo, medio de intercambio para la construcción del mundo en sociedad, no es posible sin el aparato fonador propio del *homo sapiens*. Pero sobre todo, debemos subrayar el hecho según el cual el mundo sociocultural, es el resultado de nuestras capacidades psíquicas, que nos permiten y nos limitan la modelación de aquél. Todo aquello que hace parte de la vida psíquica, a saber: la percepción, la reflexión, la categorización, la cognición, los afectos y el diseño de la respuesta motora, y que son condición necesaria para la creación de nuestro mundo, son habilidades físicas soportadas por la estructura biológica cerebral y son además habilidades que compartimos con las especies animales más cercanas evolutivamente cuya estructura cerebral es similar a la nuestra.

Cualquier expresión humana, desde el movimiento más imperceptible y la tarea constante, hasta la creación de una institución, una religión o una novela, es posible gracias a una vida psíquica que, aunque inmaterial, se desenvuelve en el medio plástico de un órgano biológico: el cerebro. Sin éste no hay mundo humano; es más, si éste existe, pero funciona en forma ligeramente deficiente, tampoco hay mundo humano.

⁸ Citado por: Heinz Werner, *Compendio de psicología evolutiva* (Primera Edición Española).

⁹ Günter Dux, *Historico-genetic Theory of Culture. On the Processual Logic of Cultural Change* (New Brunswick: Translation Publishers, 2011).

Tanto el órgano en sí mismo, como la vida psíquica —o vida mental— a la que da origen, están sujetas al cambio y a la evolución en una dirección que es posible registrar, ya que ninguna nueva forma ha salido de la nada o del toque divino, sino de las condiciones previas que la hacen posible. Sin embargo, una teoría evolutiva orientada a la historia de la cultura, tal y como la que aquí se plantea, no pretende de ningún modo que en el poco tiempo de la historia del *homo sapiens* se registren cambios a nivel estructural del cerebro, pero sí de las formas de organización de sus habilidades. Se puede reconstruir, a partir de las expresiones materiales y espirituales de la cultura, una sucesión en la organización de la vida psíquica, y con ella de las expresiones humanas que allí se apoyan. Se trata de una sucesión ordenada que requiere de formas previas para la formación de unas nuevas y se desarrolla entonces paso a paso.

La importancia radical que tiene la mente en la construcción del mundo propiamente humano, ha generado una visión con respecto a ella que la aísla como algo excepcional que no posee vínculo alguno con el mundo físico. La tradición filosófica ha llevado a la creencia errónea de una separación de la mente y el cuerpo. Esta división es análoga a aquella que ya hemos reseñado entre naturaleza y cultura, que permite aislar algo específicamente humano por medio de la asignación de un origen desconocido y desconcertante a algún tipo de absoluto que se encuentra en todo hombre y en todo tiempo. Con la mente, Kant ha hecho el esfuerzo exitoso al aislar las categorías trascendentales; tiempo, espacio y causalidad son, después de él, las condiciones constantes en las que el ser humano de ayer, de hoy y del futuro organiza su experiencia. Se trata de unas categorías que parecen venir de la nada, o de un ser —del cual nada podemos saber pues está fuera de esas categorías— ajeno al mundo que las hubiese dispuesto para recompensar a su creación más distinguida. Sin embargo, las investigaciones en el campo de la ontogénesis, han demostrado que el ser humano de ayer, de hoy y del futuro, llega al mundo sin las dichas categorías, y que tendrá que crearlas a partir de las condiciones previas de su desarrollo como organismo¹⁰. Ni objeto, ni espacio, ni tiempo, ni causalidad, existen en el nuevo individuo y esto fue así en la prehistoria, en la edad media y hoy. En el neonato no hay tampoco ni un yo, ni un otro (pues no hay objeto), y el mundo carece de un orden. Lo único que encontramos son unos reflejos senso-motores que también carecen de orientación y se distinguen más bien por su dispersión. Esto desmitifica nuestra mente, pues remueve el status trascendental a las categorías. Éstas son el resultado de un proceso, y por lo tanto se expresan en distintas formas a lo largo del mismo; en efecto, así como el neonato desarrolla unas formas de tiempo, causalidad y espacio, diferentes a las del niño de dos, de cinco y de los ocho años, así mismo esas categorías cambiaron a lo largo de la historia humana. Así lo demostró la etnografía que registró este cambio fundamental¹¹: pasamos de unas categorías totalmente personalizadas, integradas a las acciones mismas del individuo particular, a unas categorías abstractas, claramente diferenciadas de nuestra individualidad y de nuestros actos.

El último intento por llevar una característica específicamente humana al reino de lo trascendental, se ha llevado a cabo con el lenguaje; parece ahora que más allá de éste nada puede ser encontrado. Se busca entonces un soporte genético para el lenguaje o se cree en su aparición espontánea casi milagrosa. Las mismas investigaciones ontogenéticas que hemos reseñado, indican que el lenguaje también es el producto de condiciones previas, y que como tal, se encuentra

10 Jean Piaget, *La Representación del Mundo en el Niño* (Madrid: Ediciones Morata, 1993)

11 Lucien Levy-Bruhl, *La Mentalidad Primitiva* (Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957)

condicionado por un tipo de lógica mental que se desarrolla en los neonatos en los primeros meses de vida, y que determina una organización del mundo que antecede a la aparición del lenguaje¹².

Así como la ontogénesis, también la evidencia filogenética cuestiona la existencia de algo independiente a la dinámica evolutiva; como en ésta todo surge a partir de algo anterior, no se contempla entonces algo que pueda existir de forma independiente o trascendental. Las investigaciones han sugerido que la forma de vida cultural, que precipitadamente calificamos como exclusivamente humana, conoce organizaciones previas en la vida de los mamíferos, y que las organizaciones culturales y sociales de los primates más cercanos al hombre, poseen condiciones que explican la particularidad de nuestra vida cultural. Las relaciones culturales de los mamíferos les permiten sumar a su herencia biológica una serie de conocimientos adquiridos por su especie, que permiten la coordinación de actividades conjuntas como la cacería, la defensa o la migración. Esas relaciones están determinadas por una interacción dual en la que el individuo reconoce la relación de los otros únicamente con respecto a sí mismo. Con respecto a este tipo de relación sociocultural general de los mamíferos, los primates presentan una modificación representativa: incluyen en la relación dual del resto de los miembros de su sociedad con respecto a sí mismos, una identificación de las relaciones entre otros miembros de la sociedad en las cuales él, como individuo, no está necesariamente involucrado. A partir de esta nueva habilidad sociocultural de los primates —que les permiten identificar de forma compleja los rangos de su sociedad y relacionarse con ellos en forma más provechosa—, estos logran llevar a cabo clasificaciones complejas y categorizaciones que no están directamente involucradas con su individualidad¹³.

Ese tipo de organización sociocultural de los primates superiores, prefigura ya el tipo de relación propiamente humana. El niño humano pasa de aquella relación dual, que hemos descrito como propia de todos los mamíferos, a la relación multidimensional con relaciones en las cuales él no está involucrado directamente. En este cambio representativo que el niño vive alrededor de los nueve meses, es importante la activa enseñanza por parte del adulto quien dirige la atención del niño hacia nuevos objetos y la particularidad imitativa de las interacciones humanas en este periodo de enculturación. Una vez envuelto en este contexto, y apoyado sobre las condiciones sociales humanas que permiten un aprendizaje acumulativo, el niño puede aprender un lenguaje, además de todas las otras características de su sociedad transmitidas por la tradición.

Para profundizar en este proceso de enculturación, sugerimos la lectura de *The Cultural Origins of Human Cognition* de Tomasello, que se ha citado en la bibliografía. Por el momento queremos mostrar con esto que las formas socioculturales del ser humano, no son el resultado de una ruptura definitiva con la naturaleza, sino que aquellas conocen sus antecedentes en las formas de organización de mamíferos, y que en los primates están las condiciones previas y más cercanas a nuestra forma particular de organización sociocultural¹⁴. Así como el soporte biológico es necesario para el

12 Dux, *Historico-genetic Theory of Culture...*

13 Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition* (London: Cambridge University Press, 1999)

14 Sin embargo, es necesario aclarar, que en los seres humanos la forma de organización sociocultural no está biológicamente determinada, sino que es abierta en el sentido de la posibilidad de crear un mundo en el cual sus acciones sean efectivas; es decir, el ser humano no debe adaptarse biológicamente a su ambiente —o no sólo esto— sino que puede modificar su ambiente.

desarrollo de cualquiera de nuestras habilidades psíquicas, así mismo las formas culturales se remontan a un pasado previo a la aparición del *Homo Sapiens*. De esta forma, naturaleza y cultura son interdependientes y se solapan a lo largo del desarrollo de los mamíferos y también del ser humano.

La historia humana como extensión de la evolución natural

Aunque hemos aclarado los objetivos de la referencia a estas evidencias ontogenéticas y filogenéticas, le es lícito al historiador preguntarse el papel que su ciencia desempeña en esta exposición. Pues podemos decir sin equivocarnos que las primeras evidencias son del dominio de la psicología del desarrollo y que las segundas bien pueden generar las interpretaciones de los antropólogos. Pero así como las categorías mentales, el lenguaje y las formas de organización sociocultural, son el resultado de condiciones previas, es decir, son el resultado de un proceso, debemos decir que el resultado de tal proceso es la actual diversidad de formas de organización social. En efecto, tan sólo del proceso de enculturación original, pueden haberse derivado las distintas formas hoy conocidas —a menos, claro está, que el historiador crea en la existencia de pueblos elegidos, creados de forma independiente al mundo y a las distintas formas surgidas en éste. Si creemos que una vez obtenidas rústicamente nuestras primeras formas de categorización o de organización sociocultural, no solo ha empezado sino que ya ha terminado el proceso que desemboca en lo humano, estaríamos negando la evidencia de la diversidad. El conocimiento que ha llevado a destacar con más precisión las agudas diferencias culturales que separan a un pueblo del otro, diferencias que dificultan la comprensión y la comunicación con aquellas formas culturales, indica que luego del proceso evolutivo que dio origen al *Homo Sapiens*, no hubo una especie de cristalización del proceso. De ser así, no existiría tal diversidad. Debemos decir, por el contrario, que lo que ha sucedido es que ese proceso ha cambiado de medio, es decir, se produce ahora en el medio de las formas de organización sociocultural y a partir de la vida psíquica que las hace posibles.

Como la fuente de la organización sociocultural es la capacidad psíquica de la mente humana que construye el mundo de acuerdo a necesidades y en interacción con un mundo social y físico preexistente, debemos enfocar nuestra atención al desarrollo evolutivo de las capacidades cognitivas humanas. En tal desarrollo radica la fuente de la diversidad de expresiones humanas. El desarrollo progresivo de los afectos, de la percepción, la reflexión, de la acción, en fin, de las capacidades mentales que permiten una determinada concepción del mundo y organización del mismo, son el resultado de la vida en la tierra y por ende están sujetas a las leyes evolutivas. Las características de cada tipo de vida psíquica, han permitido formas nuevas que, aunque aparentemente autónomas, son irreconciliables con sus antecesoras, son el resultado de éstas.

Conclusión

Podemos recapitular ahora las argumentaciones sostenidas: La constatación de la diversidad de las expresiones socioculturales humanas nos empuja a considerar las razones de tal diversidad. Como ésta no puede ser el resultado de una creación que ha dado origen a cada expresión humana de forma independiente, debemos considerar la opción de que cada una de ellas provenga de un proceso evolutivo, en el cual cada forma posee las características que darán origen a una nueva. Este proceso evolutivo conoce sus posibilidades únicamente a partir de las condiciones previas que se dan en la tierra; por ello cada logro cultural humano se apoya en antecedentes naturales. Las formas de organización sociocultural son posibles gracias a una vida psíquica que, a partir de las necesidades y de la interacción con un mundo social y físico preexistente, construye un mundo donde las acciones del organismo se desenvuelven exitosamente. La vida psíquica humana es posible gracias al medio físico que la soporta (cerebro), y al cambio de organización de sus habilidades tales como la percepción, la reflexión, los afectos y el diseño de la respuesta motora. El historiador que quiere seguir el proceso de estas habilidades mentales, lo hace a partir de las expresiones socioculturales que son, por así decirlo, la objetivación de aquellas.

Las formas de expresión socioculturales de un determinado grupo humano, son siempre el resultado de unas formas de organización anteriores, que engloban las características necesarias que darán origen a la nueva forma. Ésta, aunque aparentemente singular y sin vínculo alguno con formas anteriores, es tan sólo el resultado de una reorganización de aquellas características, de la innovación y la disposición de nuevos sentidos.

Con esta orientación logramos vincular al ser humano con el mundo y con su evolución, continuando así el necesario proceso secularizador y evitando la recreación de nuevos absolutos. Éstos, se identifican por su naturaleza inmutable, por ser una especie de esencia última que se pierde en el inicio de los tiempos dando desde siempre origen a todo, y que como tal no es consecuencia de nada: es por ello lo incondicionado. Después de la revolución científica y la consecuente derogación de la labor divina en el movimiento y el mantenimiento del orden del universo, ese absoluto se ha trasladado pero nunca ha desparecido. Como ya hemos visto, ha encontrado refugio en el ámbito de lo humano, en el lugar que éste ha creado para sí. El ser humano es ahora el creador del mundo y el viejo dios ha encontrado un pequeño lugar en la fuente de dicha creación: en la mente. Por ello debe existir en ella algo inmutable e incondicionado. Pero como cada ser humano ha creado junto a su comunidad específica un mundo particular, podemos decir que nos encontramos a un paso de la consideración paradójica de la existencia de más de un absoluto (una contradicción, ya que un absoluto no acepta la existencia de otros) y eventualmente de un retorno del politeísmo. Desde la misma academia se pide el retorno de los ritos y la necesaria resurrección de los viejos dioses que dieron sentido a la vida de antiguas comunidades. Se necesitaría un milagro de esos mismos dioses para que retornara al ser humano esa antigua fe que creyó honestamente en que sus dioses controlaban cualquier expresión de la vida. El camino de regreso está cerrado y la nostalgia por el pasado es una injusticia con respecto al presente y por ello una injusticia también contra la vida.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Barraclough, Geoffrey. *An Introduction to the Contemporary History*. Victoria: Penguin Books, 1967.

Dux, Günter. *Historico-genetic Theory of Culture. On the Processual Logic of Cultural Change*. New Brunswick: Translation Publishers, 2011.

Foucault, Michel. *Nietzsche, La Genealogía, La Historia*. Valencia: Pre-Textos, 1992 [1971]

Kahler, Erich. *¿Qué es la Historia?* México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1966.

Levy-Bruhl, Lucien. *La Mentalidad Primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán, 1957.

Nietzsche, Friedrich. *Segunda Consideración Intempestiva: Sobre los Beneficios y Perjuicios de la Historia para la Vida*. Buenos Aires: Libros del Zorzal: 2006.

Piaget, Jean. *La Representación del Mundo en el Niño*. Madrid: Ediciones Morata, 1993.

Tomasello, Michel. *The Cultural Origins of Human Cognition*. London: Cambridge University Press, 1999.

Werner, Heinz. *Compendio de psicología evolutiva*. Primera Edición Española.

White, Hayden. "The Burden of History", *History and Theory*, Vol. 5, N° 2 (Ohio: Blackwell Publishing for Wesleyan University, 1966)