

## FILOSOFIA DE LA HISTORIA Y SOCIOBIOLOGIA

1. La Filosofía de la Historia puede ser definida como un intento reflexivo de explicar el posible sentido y causas de los acontecimientos de que el hombre ha sido protagonista desde que existe sobre la tierra. La idea que subyace a una disciplina con tales pretensiones es que el discurrir histórico no es un imprevisible y caótico conjunto de episodios, sino que, en él, y más allá de los velos de lo puramente anecdótico, están presentes y actúan una serie de causas que configuran sus derivas. En su conjunto, la historia humana no sería completamente irracional, sino que en ella sería posible rastrear una serie de grandes líneas que la convertirían en un proceso causalmente descriptible.

Durante el siglo XIX, y cuando el pensamiento positivista estaba en plena efervescencia, llegó a pensarse en la posibilidad de descubrir en ella leyes, convirtiéndola en una ciencia equiparable a la Física o a la Meteorología. Y aunque a causa de su extremismo esta pretensión ha sido generalmente rechazada por los mismos cultivadores de esta disciplina, no cabe la menor duda de que la secreta ambición de todo filósofo de la Historia es encontrar los principios desde los que comprender el pasado, para, extrapolándolos, ser capaz de prever las metas del futuro.

2. Es curioso constatar que los griegos, a pesar de su gran curiosidad intelectual y del ingente número de temas a que dedicaron su atención, nunca considerasen a la Historia como objeto apropiado de la reflexión filosófica. A ello contribuyeron probablemente dos motivos.

En primer lugar, su peculiar idea del conocer científico. O, si se prefiere, las características que a todo conocimiento exigían para que mereciese ser tenido en cuenta. Para el griego clásico, el único conocimiento que merece el nombre de tal, es el que se refiere a realidades permanentes y puede ser objeto de una demostración apodíptica. Esto sucede, por ejemplo, con las Matemáticas. La Historia sin embargo, cuyo objeto son los acontecimientos pasados, no podría ser fuente de conocimientos auténticos, puesto que se refiere a cuestiones *de hecho*, inmersas en lo arbitrario y lo irracional. Y aunque este tipo de cosas sean dignas de ser conservadas en la memoria, dan origen a un conocimiento opinativo que apenas si merece el nombre de tal, puesto que por referirse a cosas mudables, es imposible de ser fundamentado causalmente.

Un posible segundo motivo del poco interés de los griegos en la interpretación filosófica de la historia es su concepción *cíclica* de la misma.

El griego clásico, incluidos Platón y Aristóteles, ignora la idea de progreso histórico. Piensa, por el contrario, que el futuro no puede aportar nada radical y revolucionariamente nuevo. Piensa, incluso, que todo acaba por repetirse cíclicamente. Esta concepción es válida para toda la Naturaleza, de la que el hombre y su historia son parte indisoluble. Y esto es lo que hace que la tarea de un historiador sea muy poco gratificante: si, en realidad, todo acaba por volver a su punto de partida, falta el aliciente de intuir el futuro extrapolando hacia él las causas que configuraron el pasado.

3. Muchos y dispares han sido los criterios propuestos en orden a interpretar los acontecimientos humanos<sup>1</sup>. El cristianismo, por ejemplo, vio en la Historia la realización por etapas de un plan salvífico divino, dotando a cada uno de sus episodios de un sentido eminentemente escatológico. Las dos ciudades en lucha de S. Agustín, no son sino una manera simbólica de representarse las vicisitudes de la humanidad ante una oferta de salvación. Dos concepciones distintas del hombre y las cosas luchan en el tiempo, pero, en el fondo, y a pesar de la dureza que en ocasiones la lucha adquiere, se da un irreversible progreso hacia la luz. La humanidad se encamina hacia un eterno sábado «cuyo fin y término no será la noche, sino el día del Domingo del Señor»<sup>2</sup>.

El racionalismo romántico, por su parte, creyó ver en la historia la progresiva automanifestación de la Racionalidad. En Hegel, por ejemplo, es la Razón Absoluta la que, tras su exteriorización y alienación en la Naturaleza, se torna progresivamente autoconciencia en las etapas de la Historia.

Marx y sus seguidores más ortodoxos, propusieron la infraestructura económica como elemento configurador de las sociedades y las culturas, viendo en el discurrir histórico la despiadada lucha de clases por adueñarse de los medios de producción.

Lo que llama la atención no es tanto el que cada época haya interpretado diversamente los acontecimientos que la han precedido, cuanto *el que haya escogido sus claves interpretativas en aquellos elementos culturales más apasionadamente cultivados durante ella*. Durante el periodo en que la Teología fue la ciencia hegemónica, fue normal y natural el que la interpretación de la Historia se hiciese en clave salvífico-escatológica. Sin embargo, cuando el racionalismo surgió como alternativa a los conocimientos fiduciales, fue la manifestación de una Razón Absoluta lo que pretendió verse en la Historia. En la época positivista, finalmente, y durante el florecimiento de los grandes economistas ingleses, fue la economía lo que se convirtió en clave para interpretar la Historia.

4. Dando un paso más, parece evidente que lo que ha condicionado las distintas filosofías de la Historia, ha sido el especial carácter de la cultura de cada época en cuanto determinante de *la idea de hombre*

1 R. G. Collingwood, *Idea de la Historia* (FCE, México 1977).

2 S. Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 30.

de la época en cuestión. Esto parece bastante natural, puesto que, en definitiva, es el hombre quien protagoniza la Historia. Además, puede constatarse empíricamente con bastante facilidad. Mientras, en perspectiva religiosa, el hombre fue definido como imagen de Dios y destinado a la eternidad, la interpretación escatológica del discurrir histórico era algo que se imponía de manera natural. Y cuando en el hombre se vió la aurora de la racionalidad universal, la Historia se convirtió en un progresivo desvelamiento de la Razón. Cuando, por fin, y durante la revolución industrial, fueron cuestiones económicas lo que atraía la atención de los pensadores, comenzaron a ser analizados los aspectos económicos de la actividad humana y quiso verse en la Historia un reflejo de tales aspectos.

La ley parece ser absolutamente general: *la interpretación de la Historia depende, en cada época, de la imagen que del hombre proporciona aquel sector de la cultura humana más apasionada y exitosamente cultivado en el momento.*

Si esto es así, debería también poder ser confirmado en el momento actual. Y, en efecto, esta será mi intención a lo largo de todas las páginas que siguen.

5. Si algún sector del conocimiento humano ha alcanzado en nuestra época éxitos de prestigio, éste es indudablemente la BIOLOGIA. Y ello no solamente a causa del número y calidad de sus descubrimientos, sino, y sobre todo, por las consecuencias que tales descubrimientos pueden tener en la imagen que el hombre se hace de sí mismo.

Las ramas de la biología más directamente relacionadas con el problema que nos ocupa son la Etología y la Genética o, si se prefiere una denominación más amplia, la Ecología. Es evidente que este término, en el sentido en que aquí pretende ser utilizado, no tiene mucho que ver con los movimientos políticos que de él se reclaman. La Ecología, tal como aquí se entiende, sería la disciplina biológica que se ocuparía de las interacciones de los sistemas vivientes con su medio ambiente<sup>3</sup>. Ahora bien, siendo las pautas específicas de comportamiento el modo como cada especie interacciona con su medio ambiente, es evidente que la Ecología debe incluir importantes elementos de la Etología. Y no solamente esto: puesto que hoy día existen intentos muy serios de fundamentar las peculiaridades comportamentales de cada especie en su capital genético, la Ecología deberá incluir también amplios capítulos de la Genética.

Por lo demás, la Ecología no se ha limitado a estudiar las interacciones de los animales con su medio, sino que ha pretendido incluir también al hombre en su análisis. Con ello la interpretación de la cultura e instituciones humanas cambiaría radicalmente. Estas dejarían de ser consideradas efectos específicos de instancias suprabiológicas

3 Nótese que la expresión «medio ambiente» no se refiere solamente a los condicionantes físicos de los sistemas vivientes (clima, vegetación, recursos hidráulicos, etcétera), sino, y sobre todo, a la presencia y actividad de esos mismos sistemas vivientes en el ecosistema que utilizan para vivir.

presentes en el hombre (espiritualidad, racionalidad, libertad), para convertirse en respuestas biológicas peculiares de un mamífero dotado de un voluminoso y complejo cerebro.

Esta interpretación de la cultura humana ha alcanzado una gran difusión en nuestros días y son sobre todo biólogos y antropólogos quienes la propugnan<sup>4</sup>.

Y la nueva concepción de lo que el hombre es, conduce, una vez más, a una nueva interpretación de los acontecimientos y gestas que constituyen su Historia. Logros y conquistas como el lenguaje simbólico, el arte, la moral y la religión habrían sido consideradas tradicionalmente como algo poseído por el hombre con exclusividad y como el signo de la presencia en él de capacidades irreductibles a lo biológico. Hoy día, sin embargo, la interpretación de estos logros, cuya secuencia constituye la columna vertebral de la historia humana, se hace en términos puramente biológicos: un mamífero dotado de un voluminoso y sofisticado cerebro ha respondido con tan originales pautas comportamentales al desafío de sobrevivir<sup>5</sup>.

6. Dejando para más adelante la cuestión del mayor o menos fundamento científico que tales interpretaciones de la cultura humana

4 Entre otros, me estoy refiriendo a autores como los siguientes: R. D. Alexander, *Darwinism and Human Affairs* (Unv. of Washington Press, 1979); J. Azcona, *Antropología biosocial. Darwin y las bases modernas del comportamiento* (Anthropos, Barcelona 1982); D. P. Barash, *Sociobiology and Behavior* (Elsevier, New York 1977); *Sociobiology: The Whispering Within* (Harper, New York 1979); M. Harris, *The Nature of Cultural Things* (Random House, New York 1964); *El desarrollo de la teoría antropológica* (Siglo XXI, Madrid 1978); *Introducción a la Antropología General* (Alianza, Madrid 1982); *Canibales y Reyes. Los orígenes de las culturas* (Argos Vergara, Barcelona 1981); *El materialismo cultural* (Alianza, Madrid 1982); E. Morin, *El paradigma perdido. El paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología* (Kairós, Barcelona 1978); J. Rostand, *El hombre y la vida* (FCE, México 1973); E. O. Wilson, *Sociobiología. La nueva síntesis* (Omega, Barcelona 1980); *Sobre la naturaleza humana* (FCE, México 1980). La lista aún podría ser aumentada, pero mi pretensión no es presentar una bibliografía exhaustiva, sino significativa.

5 Un curioso precursor de la interpretación de las culturas en términos ecológicos es Montesquieu (1689-1755). Consciente, gracias a sus frecuentes y largos viajes, de las diferencias socioculturales y políticas de los pueblos, atribuye su variedad a una especie de peculiar «espíritu» presente en cada pueblo. Y puesto a la tarea de explicar el origen de tales «espíritus», recurre a esquemas naturalísticos y lo atribuye a factores puramente empíricos. Entre ellos atribuye especial importancia al clima y a la geografía. Las modalidades culturales, sociales, jurídicas y políticas no se deberían tanto a la libre actividad de la razón humana, cuanto a imposiciones de un determinado clima o de una determinada geografía. Lo que cada pueblo es en su historia y en sus instituciones, sería la manera peculiar de reaccionar a la naturaleza humana a los condicionamientos del clima y la geografía. Estas ideas son esbozadas por primera vez en su obrita *Essais sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, redactada probablemente hacia 1740: *Oeuvres Complètes* III (Nagel, Paris 1955) 397-430. Más adelante, hará de tales ideas uno de los temas importantes de su obra fundamental: *De l'esprit des lois, Oeuvres Complètes* I (Nagel, Paris 1950) 1-430. En ella comienza por someter a un análisis empírico todas las leyes y formas de asociación política que él conoce (Libros II-XIII). A continuación analiza las distintas formas de influencia físico-ambiental sobre las instituciones jurídicas (clima, agricultura, naturaleza y extensión de las tierras, etc...) (Libros XIV-XVIII).

puedan tener, es evidente que todas ellas se fundamentan en los siguientes presupuestos:

a) En el hombre no existe nada que no sea biológico. Todos los comportamientos que en el hombre constatamos, por extraordinarios y peculiares que nos parezcan, son perfectamente explicables sin recurrir a otra cosa que a su sistema nervioso central:

«La mente puede ser explicada como la actividad conjunta de un número finito de reacciones químicas y eléctricas... somos biológicos y nuestras almas no pueden volar libremente»<sup>6</sup>.

b) La emergencia de la combinación genética de que el cerebro humano es consecuencia, no obedeció a ningún tipo de propósito, ni fue la consecuencia de un proyecto:

«El hombre no es la obra de una voluntad lúcida; él no es ni siquiera el resultado de un esfuerzo sordo y confuso. Los procesos ciegos y desordenados que lo han concebido no buscaban nada, no aspiraban a nada, no tendían a nada, ni siquiera de la manera más vaga del mundo»<sup>7</sup>.

c) La combinación genética que, surgida al azar, dió origen al cerebro humano, se mantuvo porque dotó a la especie que lo poseía de ventajas adaptativas. Pensar que la emergencia del cerebro y de la consiguiente facultad de pensar tuvo como propósito el que fuésemos capaces de conocer el mundo o de comprendernos a nosotros mismos, no es otra cosa que antropomorfismo ingenuo:

«La mente humana es un mecanismo de supervivencia y reproducción y la racionalidad es solamente una de sus técnicas»<sup>8</sup>.

d) Cada especie o colectivo biológico posee un programa comportamental propio para garantizar su supervivencia. Las pautas de dicho comportamiento han surgido al azar, se han mantenido por ser adaptativas en sentido darwiniano y se encuentran codificadas en los genes. Dichas pautas dicen sobre todo relación a la defensa, la consecución del alimento y la reproducción (técnicas de caza, ritos de cortejo...).

e) La conducta peculiar de cada especie, incluido el hombre, se encuentra codificada en su genoma y con él es transmitida a la descendencia.

f) Consiguientemente, pautas de conducta tan poco biológicas en apariencia como el comportamiento moral o el altruismo, el arte o la religiosidad, surgieron como consecuencia de una fortuita combinación genética, se encuentran codificadas en las secuencias de los ácidos nu-

6 E. O. Wilson, *Sobre la Naturaleza humana* (FCE, México 1980) 13.

7 J. Rostand, *El hombre y la vida* (FCE, México 1973) 48.

8 E. O. Wilson, *op. cit.*, 15. Esta idea ya fue vigorosamente defendida por Schopenhauer en el siglo pasado, al tratar de demostrar la primacía del elemento volitivo sobre el intelectual en la Naturaleza: *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, 3 ed. (Alianza, Madrid 1982) 78-132.

cleicos y se han mantenido porque confieren ventajas adaptativas a la combinación genética de la que surgieron:

«Si el cerebro evolucionó por selección natural, también las capacidades para relacionar juicios estéticos y creencias religiosas particulares deben haber surgido por el mismo proceso mecánico. Son adaptaciones directas a situaciones ambientales del pasado en las que evolucionaron las poblaciones humanas ancestrales»<sup>9</sup>.

«Cuando se examinan con más cuidado las formas superiores de la práctica religiosa, se puede observar que confieren ventajas biológicas»<sup>10</sup>.

Desde esta perspectiva sociobiológica, la historia de la humanidad no sería sino *un caso particular de la historia de la vida*. Y dado que no solamente la anatomía, sino también el comportamiento serían consecuencia de las distintas combinaciones genéticas, se podría decir que ambas historias no son otra cosa que progresiva sofisticación y afinamiento de los mecanismos de respuesta al medio ambiente.

7. Lo que nunca queda demasiado claro en estas explicaciones mecanicistas de la cultura humana es uno de sus presupuestos fundamentales, a saber, *la voluntad de sobrevivir que todos los vivientes manifiestan*. Se parte, como si ello fuese la cosa más natural del mundo, del irresistible impulso presente en todo ser vivo a la autoconservación individual y específica. Como muy bien apunta Dobzhansky, «los seres vivos parecen invenciones diseñadas con el propósito de su supervivencia y reproducción»<sup>11</sup>. En esta característica de los seres vivos, absolutamente innegable a nivel fenoménico, quiso ver Schopenhauer el argumento más poderoso a favor de su concepción volitiva de lo numérico: la «cosa-en-sí» es voluntad y se manifiesta como «voluntad-de-vivir» en los sistemas vivientes<sup>12</sup>.

La Historia de la vida se nos manifiesta como una especie de turbia y furiosa corriente, cuya única finalidad consiste en autopropetuar, invadiendo para ello todos los resquicios y hendiduras de su ecosistema. En su afán de continuarse, la vida se ha multiplicado, se ha diferenciado y ha colonizado los lugares más inimaginables: los mares y los ríos, los aires y la tierra, la selva y los desiertos, los seres vivientes y los cadáveres. Para ello se ha transformado, adoptando las formas anatómicas más caprichosas y potenciando los comportamientos más inverosímiles. La vida no se manifiesta solamente como inimaginable pluralidad de anatomías, plumas y esqueletos, sino que las pautas de conducta constituyen también un fantástico muestrario de diversidad.

¿De dónde le viene a la vida esta tendencia a la autopropetuación? ¿Qué oscuro impulso la lanza a continuarse y sobrevivir? Evidente-

9 E. O. Wilson, *op. cit.*, 14.

10 *Ibid.*, 263.

11 T. Dobzhansky, *Evolución* (Omega, Barcelona 1980) 96.

12 A lo largo de una serie de brillantes páginas, Schopenhauer describe varios hechos en los que, según él, se manifiesta de la manera más palpable que la Naturaleza no es comprensible si en ella no existe la mencionada voluntad de vivir. A. Schopenhauer, *op. cit.*, 78-107.

mente, la causa de este impulso no puede ser buscada solamente en la composición química de los seres vivos, ya que sus componentes en nada difieren de los de los seres inorgánicos. Los griegos postularon un principio especial al que denominaron *psyché* para explicar la originalidad de los sistemas vivos. Y muchos modernos materialistas hablan de cualidades emergentes, consecuencia de la integración en sistemas peculiares de una serie de elementos fundamentales. Pero lo que no deja de ser cierto es la dificultad de explicar mecanicísticamente el origen, a partir de lo inorgánico, del ciego impulso que lanza a la vida hacia adelante.

Ver en la historia del hombre una mera continuación de la sorda tendencia presente en todos los vivientes y hacer de su cultura una de tantas argucias para sobrevivir, es en efecto, una teoría de corte mecanicista. Pero no puede ser calificada de teoría científica desde el momento que su presupuesto fundamental, la voluntad de vivir, no puede ser explicado de manera satisfactoria.

8. En una interpretación extrema de estos presupuestos, Richard Dawkins<sup>13</sup>, no ve en la historia de la vida, que incluiría naturalmente al hombre, otra cosa que despiadada lucha competitiva entre combinaciones genéticas. La finalidad fundamental de todo genoma sería producir otro genoma semejante a sí mismo. Para ello no tendrá ningún inconveniente en eliminar cuantos obstáculos se le opongan, incluidas otras combinaciones genéticas: un genoma no vive sino para autoperpetuarse multiplicándose. Dawkins hipostasias y cuasi personaliza los distintos genomas, haciendo de ellos instancias previsoras y competitivas.

Consiguientemente, los genomas son auténticos sujetos y protagonistas de la historia de la vida: esqueletos, comportamientos y culturas no serían más que instrumentos, más o menos aptos, utilizados por los genomas para favorecer su autoreplicación.

9. Una manera bastante divulgada de interpretar la historia humana recurriendo exclusivamente a categorías de tipo biológico, es la propuesta y defendida por Marvin Harris<sup>14</sup>. El la denomina «materialismo cultural» y consiste en convertir en motor de la Historia a los diversos modos de aprovechamiento y distribución de los recursos alimenticios. Lo que realmente hubiese dado origen a las instituciones sociales y culturales, no fue tanto la iniciativa de los hombres, cuanto la necesidad de distribuir de manera óptima las proteínas a disposición. Esta tesis o principio explicativo intenta ser plausibilizado a lo largo de numerosas y voluminosas obras. Para ello, el autor pasa revista a los elementos más significativos de las culturas más primitivas. Seguirlo en esta tarea, superaría con mucho los límites de este trabajo, pero se puede mostrar en un par de ejemplos significativos cuál es su modo de proceder.

El surgimiento de tabúes animales, como la prohibición de producir

<sup>13</sup> R. Dawkins, *El gen egoísta* (Labor, Barcelona 1979).

<sup>14</sup> En la nota 4 de este trabajo fue propuesta una lista bastante completa de las principales obras del autor.

y comer carne de cerdo entre judíos y musulmanes y el carácter sagrado de las vacas entre los hindúes, no tendría otra causa que el cálculo de costes y beneficios proteínicos que ello supondría. En el caso del cerdo, parece claro que su cría necesita muchas más proteínas que las que representa al ser consumido. Consiguientemente, un uso óptimo de las proteínas implica el que se prohíba tanto su ingestión como su cría. Con la vaca, sin embargo, sucedió algo distinto: y es que si dejó de ser rentable como fuente de proteínas, continuó siendo imprescindible como fuente de tracción en el ciclo agrícola. Por eso se prohibió el sacrificar ganado vacuno, pero no el criarlo<sup>15</sup>. La perpetuación de tales tabúes en épocas posteriores pudo tener, evidentemente, causas distintas de aquellas que los hicieron surgir.

El que el sacrificio de animales se convirtiese en una especie de ceremonia ritual, reservada a la casta regia o sacerdotal, no fue otra cosa que una manera de imponer restricciones a la consumición de algo que, como fuente de proteínas, había dejado de ser rentable. Al escasear los animales, el privilegio de sacrificarlos fue reservado a determinados días y personas. Con ello se lograba, además, una distribución más justa de las proteínas que sus carnes representaban.

El sacrificio ritual de individuos humanos y su posterior ingestión surgió en puntos geográficos donde las proteínas animales eran absolutamente insuficientes. El canibalismo ritualizado fue una manera de paliar la escasez de carnes animales a disposición<sup>16</sup>.

En cuanto a la guerra, el infanticidio y las prácticas abortivas (mucho más frecuentes estas últimas de cuanto se ha querido reconocer), surgieron como una especie de remedio para carestías, puesto que de haber continuado aumentando la población, la dieta alimenticia se hubiese tornado demasiado escasa<sup>17</sup>.

Incluso distintos tipos de caudillaje y sacerdocio tuvieron como causa problemas de producción y distribución alimentarias. Ritos, tabúes, costumbres, tecnologías, descubrimientos, instituciones sociales y costumbres guerreras, surgieron sin otra finalidad que la satisfacción de la necesidad absolutamente primaria de alimentarse. En el fondo habría sido la búsqueda y la distribución del alimento lo que ha condicionado decisivamente, la historia y la cultura humanas.

15 «Cuando el cerdo se volvió demasiado costoso para criarlo por su carne, todo el animal se consideró inútil... porque sólo había sido valioso como alimento. Pero cuando el ganado vacuno se volvió demasiado costoso para criarlo por su carne, su valor como fuente de tracción no disminuyó. Por ello tenía que ser protegido más que abominado y el mejor modo de hacerlo no sólo consistía en prohibir la ingestión de su carne, sino en prohibir su matanza. Los antiguos israelitas tenían el problema de evitar que la producción de cerdos desviara la producción de cereales. La solución consistía en dejar de criar cerdos. Pero los antiguos hindúes no podían dejar de criar ganado vacuno ya que dependían de los bueyes para arar la tierra». M. Harris, *Caníbales y reyes*, 2 ed. (Argos Vergara, Barcelona 1981) 199. Véase, asimismo, 174-208.

16 *Ibid.*, 134-52.

17 *Ibid.*, 49-66.

Basado en tales supuestos, M. Harris no duda en afirmar que la historia y la cultura, al menos hasta la fecha, se han hecho *sin el hombre*:

«Analizando el pasado en una perspectiva antropológica, creo que es evidente que las principales transformaciones de la vida social humana no se han correspondido... con los objetivos conscientemente fijados por los participantes históricos. La conciencia tuvo muy poco que ver con los procesos mediante los cuales el infanticidio y la guerra se convirtieron en el medio de regular las poblaciones grupales y aldeanas»<sup>18</sup>.

¿Significa esto que la historia humana siempre se hará sin el hombre y que éste nunca podrá llegar a ser el señor de sus destinos? En opinión de M. Harris la respuesta a esta pregunta debe ser, hoy día, cuidadosamente matizada. Si el hombre toma conciencia de cuáles han sido, de hecho, las causas que lo han conducido a la sociedad y cultura de que forma parte, quizás pudiese tomar en sus manos su destino<sup>19</sup>. Ha sido la ignorancia de los factores que realmente configuran la Historia lo que han conducido a que ésta haya tenido lugar sin la intervención del hombre<sup>20</sup>. En este sentido, puede decirse que la Historia se divide en dos etapas netamente diferenciadas: una, durante la cual el hombre ignoraba las causas auténticas de su desarrollo, y otra, en la que el hombre podría, finalmente, tomar en sus manos su destino<sup>21</sup>.

El soliloquio moral con que M. Harris se arranca al concluir sus análisis es que se impone una reducción de la población mundial, si no queremos vernos abocados a problemas que se resolverán sin nuestra colaboración:

«El camino más fácil para alcanzar una nutrición de alta calidad y una vida prolongada y vigorosa, libre de fatigas y trabajos penosos, no consiste en aumentar la producción, sino en reducir la población»<sup>22</sup>.

Esta meta que en otras épocas no hubiese podido ser lograda sin graves costos (guerras, infanticidio, inanición), puede alcanzarse en nuestros días sin graves dificultades, ya que disponemos de métodos más benignos y eficaces para controlar la población.

18 *Ibid.*, 256.

19 «Con el propósito de cambiar el mundo de manera consciente, primero es necesario tener una comprensión consciente de cómo es el mundo». *Ibid.*, 257.

20 «Por supuesto, nuestros antepasados no eran... menos conscientes que nosotros en el sentido de estar alerta, de pensar y adoptar decisiones basadas en el cálculo de los costos y beneficios inmediatos de tipos alternativos de acción... Creo que no tenían conciencia de la influencia de los modos de producción y reproducción en sus actitudes y valores, y que eran absolutamente ignorantes de los efectos acumulativos a largo plazo de las decisiones adoptadas para maximizar... los costos y beneficios a corto plazo». *Ibid.*, 257.

21 «Muchos humanistas y artistas retroceden ante la propuesta de que hasta este momento la evolución cultural ha sido configurada por fuerzas impersonales inconscientes. La naturaleza determinada del pasado los llena de temor ante la posibilidad de un futuro igualmente determinado. Pero sus temores son inoportunos. Sólo a través de una conciencia de la naturaleza determinada del pasado podemos abrigar la esperanza de que el futuro dependa menos de fuerzas impersonales e inconscientes». *Ibid.*, 258.

22 *Ibid.*, 250.

10. Claramente se ve cómo una definición del hombre en términos puramente biológicos, conduce a una nueva manera de interpretar su historia. Y una manera en la que, a pesar de las protestas de M. Harris, el hombre ha dejado de ser su protagonista. Y es que si la especie humana no es más que la consecuencia de una peculiar recombinación genética surgida al azar y si lo que constituye lo más original de su conducta no es otra cosa que una serie de respuestas codificadas en dicha recombinación, cualquier interpretación de su Historia y su cultura en términos de libre y creadora racionalidad no sería más que arrogante antropocentrismo.

El novelista español Camilo José Cela parece participar de estas ideas cuando al definir la vida, y él se refiere evidentemente a la vida humana, escribe:

«La vida es lo que vive —en nosotros o fuera de nosotros—; nosotros no somos más que su vehículo, su excipiente como dicen los boticarios»<sup>23</sup>.

Esta concepción del hombre y de su historia no conduce precisamente a la estima de los productos culturales humanos:

«La historia, la indefectible historia, va a contrapelo de las ideas. O al margen de ellas... Las ideas son un atavismo —algún día se reconocerá—, jamás una cultura y menos aún una tradición. La cultura y la tradición del hombre, como la cultura y la tradición de la hiena o de la hormiga, pudieran orientarse sobre una rosa de tres solos vientos: comer, reproducirse y destruirse»<sup>24</sup>.

11. Edgar Morín, también se expresa de manera semejante a Camilo José Cela, al menos en relación con ciertos componentes de la cultura humana.

Lo que, según él, caracteriza de manera más radical a la especie humana no es el uso de herramientas o la utilización del lenguaje. Al fin y al cabo, en los grupos de primates más evolucionados se encontrarían ya rudimentos de tales actividades. Lo típico y exclusivamente humano es su manera ambivalente y ambigua de enfrentarse al entorno. Respecto a cuanto le rodea, en efecto, el hombre no es solamente instancia indagadora y descubridora, sino, además, instancia *imaginadora e interpretativa*. El hombre no se limita a constatar hechos, sino que en torno a ellos, y sobre todo cuando se trata de hechos necesarios para su vida, crea una especie de aureola interpretativa y deformante:

«El cerebro de Sapiens parece comportarse como si, frente a cualquier cosa o situación, segregara ya una explicación, una legitimación, en la que se mezclan inextricablemente una lógica ordenadora, una sutilidad interpretativa inaudita, profundas intuiciones y arbitrarios fantasmas»<sup>25</sup>.

Uno de los más típicos ejemplos de esta actividad fantaseadora, sería el mundo que el hombre ha construido en torno al hecho biológico de

23 C. J. Cela, *La colmena*, 38 ed. Nota a la primera edición (Noguer, Barcelona) 9.

24 *Ibid.*, 12.

25 E. Morín, *El paradigma perdido* (Kairós, Barcelona 1978) 194.

la muerte: con la finalidad de hacerlo soportable en su inevitabilidad, el hombre habría tejido toda una trama de mitos, creencias, ceremonias y ritos. Hubiese sido la actividad deformante del cerebro de Sapiens lo que ha dado origen a mitos como el de la inmortalidad o el de la transmigración. Y también lo que, desde edad muy temprana, ha propiciado la eclosión de toda clase de ritos funerarios. En el fondo, es esa misma actividad quien ha originado la magia y la religión.

Por lo demás, el hombre no se limita al hecho de la muerte, sino que aplica su facultad fantaseadora a todos los hechos y situaciones que tienen importancia decisiva en su vida biológica: el sexo, la caza, la guerra, etc...

Siguiendo la tradición freudiana, Morin califica de histéricas tales actividades fantaseadoras:

«Todo acontece como si el hombre fuese un sincero simulador ante sus propios ojos, un histérico, según la antigua definición clínica, que transforma en síntomas objetivos lo que proviene de su perturbación objetiva»<sup>26</sup>.

De nuevo, Camilo José Cela, parece coincidir plenamente con las ideas de Morin:

«A veces pienso que las ideas religiosas, morales, sociales, políticas, no son sino manifestaciones de un desequilibrio del sistema nervioso»<sup>27</sup>.

12. Aunque la finalidad de estas breves notas ha sido, más que crítica, expositiva, intentando mostrar cómo la Filosofía de la Historia de cada época viene condicionada por los efectos antropológicos de su perspectiva científica dominante, no estará de más el dedicar algunas breves consideraciones críticas al biologismo antropológico y, más en concreto, a la Sociobiología. Al fin y al cabo, es ella quien proporciona el fundamento teórico más sólido a interpretaciones de la historia humana como las que acabo de exponer.

Y para comenzar, no estará de más el indicar que multitud de biólogos, dispuestos a admitir una base genética en las pautas de conducta de los animales y que tampoco niegan un posible influjo de los genes en la misma conducta humana, ven con ojos bastante críticos una interpretación *exclusivamente genética* de lo que el hombre es y significa. Por eso califican de prematuras y poco rigurosas las tesis de la Sociobiología, cuando son aplicadas al hombre<sup>28</sup>. Y es que si el condiciona-

<sup>26</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>27</sup> C. J. Cela, *op. cit.*, 12.

<sup>28</sup> F. J. Ayala, 'La naturaleza humana a la luz de la evolución', *Estudios filosóficos* 31 (1982) 397-441; 'De la Biología a la Ética', *Revista de Occidente* 18/19 (1982) 163-86; G. W. Barlow/J. Silverberg (ed.), *Sociobiology: Beyond Nature/Nurture?* (Westview Press, Boulder 1980) K. Bock, *Human Nature and History. A Reponse to Sociobiology* (Columbia Univ. Press 1980); A. Kaplan (ed.), *The Sociobiological Debate* (Harper, New York 1978); A. Montagu (ed.), *Sociobiology Examined* (Oxford Univ. Press 1980); J. Rubio, 'Sociobiología. La última forma de darwinismo', *Arbor* 441/42 (1982) 87-99; M. Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense?* (Reidel, Dordrecht 1979); M. Sahlins, *The Use and Abuse of Biology* (The Univ. of Michigan Press 1975); G. S. Stent, (ed.), *Morality as a Biological Phaenomenon* (Dahlem Konferenzen, Berlin 1978).

miento genético de ciertas conductas, incluso en el hombre, parece bastante probable, nadie es capaz de establecer hoy por hoy, ni siquiera de manera medianamente aceptable, qué relación existe entre los genes y el comportamiento. No conocemos aún suficientemente la estructura de los genes e ignoramos casi todo sobre la función precisa de cada una de sus partes.

Existen, además, muchos datos empíricos que parecen oponerse a la opinión de que los comportamientos surgen y se transmiten en base a mecanismos exclusivamente genéticos. Ocupémonos, por un momento, del problema de la transmisión.

Hablando en general, dos son los posibles mecanismos que podemos imaginar para explicar la transmisión de pautas de conducta específicas de los padres a su descendencia. Uno, al que denominaremos *genético*, que tendría como base la reduplicación del genoma específico de los padres en su prole. Y otro, que podríamos denominar *noológico*, cuyo fundamento sería el *aprendizaje*.

Existen datos científicos suficientes como para poder afirmar la presencia de mecanismos genéticos en la transmisión de ciertas pautas de conducta<sup>29</sup>. Pero es, asimismo, indudable el papel que el aprendizaje desempeña en ciertos casos. Se puede decir, en general, que la importancia de los genes como transmisores de conducta, varía en relación con el puesto que cada especie ocupa en la escala evolutiva: cuanto más primitiva sea una especie, tanto mayor es el influjo de los genes en la transmisión de sus pautas específicas de comportamiento. Así las abejas, más que «aprender», «heredan» la capacidad de orientarse mediante el sol y la de comunicar a los componentes de su enjambre, mediante movimientos ritualizados, la dirección y distancia a que se encuentra una fuente de polen. Y otro tanto podría decirse de la manera de cantar las aves o de construir sus nidos. Se puede decir que, a cierto nivel evolutivo, los comportamientos referentes a la búsqueda de alimento, la huida, la reproducción y la defensa, están genéticamente programados.

Ahora bien, es igualmente cierto el que, a otros niveles evolutivos, los animales son capaces de aprender. De otro modo resultaría imposible su domesticación. Se ha constatado, además, que ciertos monos han sido capaces de «aprender» y «enseñar» a los componentes de su grupo a lavar su comida<sup>30</sup>. Y también a utilizar bastones como escaleras<sup>31</sup>.

29 «Se sabe que para zonas de comportamiento muy definidas, los animales están preprogramados. Los animales están equipados, por ejemplo, de ciertos esquemas motores que no tienen necesidad alguna de aprender; además, están equipados de mecanismos de tratamiento de los datos que, de entrada, les permiten reaccionar de un modo biológicamente apropiado cuando se encuentran enfrentados a una situación/estímulo. Más aún, no es necesario que tengan una experiencia anterior de esta situación/estímulo». I. Eibl-Eibesfeldt, 'Los universales del comportamiento y su génesis', en E. Morin/M. Piatelli-Palmarini (ed.), *El primate y el hombre* (Argos Vergara Barcelona 1983) 202.

30 J. Itani, - A. Nishimura, 'The Study of Infrahuman Culture in Japan', en E. W. Menzel, *Pre-cultural Primate Behavior* (S. Karger, Basel 1973) 26-50.

31 E. W. Menzel, *Reporting on Chimpanzee's Use of Poles as Ladders* (Delta Primate Report para la Universidad de Tulane, diciembre 1970).

Y son mundialmente conocidos los intentos de enseñar a los simios un lenguaje simbólico rudimentario. Los esposos Gardner lo han intentado mediante un lenguaje de gestos, semejante al de los sordomudos. Y David Premack ha utilizado figuras de plástico de distintas formas y colores. Y si los resultados de estos experimentos no han sido todo lo espectaculares que se esperaba, es indudable que han demostrado la indudable capacidad de aprender de ciertos animales. Por lo demás, de todos son conocidos los experimentos llevados a cabo con delfines.

Se podría decir, por consiguiente, que la capacidad de una especie para adoptar comportamientos novedosos es un indicativo inequívoco de que el mecanismo genético de transmisión tiene en ella menor importancia: cuanto mayor sea su capacidad tanto menor será la importancia del mecanismo genético y tanto mayor será la del aprendizaje<sup>32</sup>. Desde este punto de vista, es indudable que animales como las abejas o las hormigas ocupan un lugar muy bajo en la escala animal.

Mas ¿qué pensar del hombre, si utilizamos este criterio? A pesar de que en ciertos de sus comportamientos básicos pudiera existir una cierta porción de programación genética, es indudable que una de sus características más peculiares es su apertura y receptividad frente a nuevos comportamientos. Una de las facultades más notables en el hombre es su *capacidad de aprendizaje*. Y ello hasta el punto de dar la impresión de que lo que el hombre recibe de sus predecesores, más que un comportamiento específico, es la capacidad de adoptar todos los comportamientos.

Incluso M. Harris que propone, como vimos, una interpretación materialista de la cultura, se muestra decidido opositor de la Sociobiología en este punto<sup>33</sup>. Según él, la enorme variedad de los patrones humanos de conducta, unida a la fundamental homogeneidad genética de todos los hombres, serían un argumento suficiente para negar el que la conducta humana esté codificada en los genes. Y para confirmar su aserto aduce toda una serie de datos empíricos no carentes de humor:

«Los hijos de americanos blancos de habla inglesa, si los crían padres chinos, aprenden a hablar el chino a la perfección, manejan los palillos con precisión implecable y no experimentan ningún impulso súbito e inexplicable de comer hamburguesas. A la inversa, los hijos de padres chinos educados en el seno de familias americanas hablan el dialecto inglés de sus padres adoptivos, son incapaces de usar los palillos y no sienten ninguna añoranza irresistible de la sopa de nidos o el pato a la pequinuesa. Grupos sociales e individuos procedentes de las más diversas poblaciones han dado muestra en numerosas ocasiones de su capacidad para adoptar cualquier aspecto concebible del inventario cultural mundial... Los mohawk del estado de Nueva York dieron en especializarse en la industria de la construcción y contribuyeron a levantar las estructuras de acero de muchos rescacielos Mientras paseaban por estrechas vigas a una altura de ochenta pisos sobre el nivel del suelo, no se veían inquietados por un im-

32 «Me he dado cuenta que uno de los parámetros que podrían abrirse paso para definir los organismos podría ser muy bien la multiplicidad de papeles que estos organismos son capaces de desempeñar». M. Chance, 'Una dimensión aiente de la Biología: El Comportamiento', en E. Morín, - M. Piatelli-Palmarini, *op. cit.*, 194.

33 M. Harris, *El materialismo cultural* (Ailanza, Madrid 1982) 139-62.

pulso de construir wigwams en lugar de edificios comerciales... El grueso de los repertorios de respuestas de cualquier sociedad humana puede ser adoptado por una población humana distinta mediante procesos de aprendizaje y sin el cambio o mutación genética más leves<sup>34</sup>.

Otro argumento decisivo en contra de las tesis de la Sociobiología es la velocidad con que las diversas pautas de conducta son adoptadas por el hombre: en el espacio de una sola generación, y sin que el genoma, por consiguiente, pueda cambiar lo más mínimo el hombre aprende y adopta los comportamientos más novedosos. Ha habido pueblos primitivos que han pasado de la edad de piedra a la de los ordenadores sin que ello haya supuesto ningún tipo de cambio genético.

Se puede decir, incluso, que el éxito de la especie humana no tiene otra causa que su inverosímil capacidad de aprender. Cada hombre que actualmente nace no se distingue fundamentalmente del hombre de Neanderthal desde el punto de vista anatómico/genético. Y sin embargo dispone de medios de respuesta a los peligros del medio ambiente increíblemente más sofisticados y eficaces. Ello se debe al *apredizaje*, puesto que cada hombre que hoy nace tiene la posibilidad de utilizar la experiencia de cuantos hombres le han precedido. La aparición de un lenguaje simbólico y la posibilidad de memorizar en escritos las experiencias de la humanidad es lo que hace que cada generación pueda aprender de las que la han precedido. Este mecanismo noológico de transmisión es el más veloz y refinado de cuantos existen sobre la tierra. Y por eso el hombre es el animal mejor adaptado de cuantos existen. Para transmitir comportamientos que representen ventajas adaptativas, el hombre no tiene necesidad de un mecanismo tan lento y engorroso como el genético, sino que, inmediatamente, puede hacer partícipes a los demás hombres de sus descubrimientos. En este sentido, Portmann no duda en calificar de «segundo útero» a la sociedad en que cada hombre es educado<sup>35</sup>.

13. La conclusión que de los análisis precedentes se sigue es que no existe una base empírica suficientemente para convertir las instituciones culturales humanas en una respuesta mecánica a los desafíos del medio ambiente. El hombre no es solamente una peculiar combinación genética que lucha ciegamente por sobrevivir y su historia no es solamente la secuencia de las innovaciones que han facilitado esta tarea. La capacidad de invención de que el hombre hace gala y la facilidad con que transmite sus descubrimientos hacen que no pueda ser interpretada su historia en clave meramente biológica.

Pero ¿a qué se deben estas inauditas capacidades de la especie humana, verdaderas configuradoras de su cultura y de su historia? No faltan biólogos que, como Waddington, propongan una base genética

<sup>34</sup> *Ibid.*, 144-45.

<sup>35</sup> «As early as 1944, I portrayed the role of the group as that of a second uterus, a second womb, and we shall have to return to this point». A. Portmann, 'Science of man', en *Philosophy Today* (1963) 87.

para tales capacidades. Ni quienes consideren suficiente el recurso al volumen y sofisticación del cerebro humano. Indudablemente, tanto lo uno como lo otro debe ser tenido en cuenta si queremos hacernos una idea completa de lo que es el hombre. Por mi parte, creo que Portmann tiene razón cuando afirma que la comprensión de la historia humana exige como fundamento algo más que estructuras anatómicas<sup>36</sup>.

En todo caso, parece bastante claro que las repercusiones que en la idea de hombre tienen las ciencias más exitosamente cultivadas en cada época, van a condicionar de manera decisiva las concepciones que de su historia esa misma época se haga. Las consecuencias que los filósofos de la historia deberían extraer de esta constatación, es algo que dejo a la consideración de mis lectores.

M. ARRANZ RODRIGO

36 «What is in question is the origin of our openness to the world, and it is perhaps becoming clear that the answer can never be read off with certainty from skull profiles, dental structures and other skeletal characteristics». A. Portmann, *op. cit.*, 92.