

La génesis del pensamiento sobre la naturaleza humana

ENRIQUE SERRANO CARRETO*

Lo que está muriendo en nuestros días no es la noción de hombre, sino un concepto insular de hombre, cercenado de la naturaleza, incluso la suya propia. Lo que debe morir es la auto-idolatría del hombre que se admira en la rampolona imagen de su propia racionalidad.

Edgar Morín

En el presente trabajo analizaré algunos elementos del enunciado "naturaleza humana", y trataré de integrar tanto el papel de la diversidad y la variabilidad presentes en el "otro" social y cultural como en el sentido de su pertenencia a una realidad biológica y ecológica, o lo que podríamos llamar el "otro animal". Esta exploración responde a que los antropólogos muchas veces usamos y hablamos, indistintamente, del "hombre", del "fenómeno humano" o de la "naturaleza humana" sin considerar los contenidos, las cualidades y los presupuestos arqueológicos, desde una perspectiva foucaultiana, presentes en cada uno de ellos y en los contextos de la *episteme* occidental.¹

* Dirección de Antropología Física-INAH.

¹ La génesis del concepto de *episteme*, así como la idea y la realidad que connotan, surgieron a principios de siglo y corresponden a Gastón Bachelard. Más tarde fueron retomados, principalmente por Canguilhem y Foucault. De esta forma, la epistemología sería el estudio de la estructura de los pensamientos en un sentido amplio, pero sobre las realidades materiales

Para ello, se analizan, en primer lugar, las condiciones de posibilidad que permitieron la emergencia de lo que en un trabajo anterior² llamé antropología ilustrada, ya que en el marco de la historia natural del Siglo de las Luces se inicia la incorporación del hombre y su naturaleza como algo factible de estudiar. En esta búsqueda de las condiciones epistemológicas trato de seguir los marcos enunciativos del concepto de naturaleza humana por medio de los discursos contruidos por tres sujetos fundamentales para la historia de la antropología y de la antropología física, así como por su papel en el desarrollo de las teorías evolutivas de Buffon, Darwin y Morgan, entre otros.³

Durante la época Clásica, inaugurada para Michel Foucault en el siglo XVII, cuando don Quijote se enfrenta a una realidad que no estará más contenida en los libros, en el *Libro del Mundo*, es cuando la *Historia* de una serie de especulaciones basadas en ideas mágicas y religiosas se convierte en natural.⁴ En ese momento surge la construcción de una historia natural que deberá dar cuenta de las estructuras y funciones de todos los seres y las cosas de la naturaleza, mediante una ciencia general del orden (mathesis). Es allí, en ese contexto epistemológico, donde comienzan a perfilarse, muy difusamente aún, el hombre y sus representaciones. Este dibujo impreciso estaba difuminado por el valor que se daba a lo existencial en la época, es decir, se creía en un origen divino del hombre, y de un presente y un futuro sujetos a una redención mesiánica. Esta creencia continúa arraigada en las ciencias y la cultura occidentales, incluso a punto de concluir este milenio.

que han posibilitado el desarrollo de los saberes. Es, además, una filosofía de la ruptura, y ella misma representa una ruptura con la filosofía tradicional. La epistemología deberá intentar establecer las historicidades de las ciencias, pero nunca a partir de los *progresos* del espíritu humano, sino desde las convergencias y rupturas que se producen entre el conjunto de los saberes y no únicamente entre las ciencias. La *episteme* incluye entonces, las condiciones de aparición de las ciencias, como un conjunto de elementos constituido por ciertas prácticas científicas y no, y el contexto histórico en que esos conocimientos han sido producidos, transmitidos, apropiados, sancionados y aplicados. Véase Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1985; Castells y De Ipola, *Epistemología y ciencias sociales*, México, UAM-I, 1983; Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981; Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1982; Jarauta, *La filosofía y su otro*, Valencia, Edit. Pre-textos, 1977; Lecourt, *Por una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1980.

² Serrano, "El hombre escindido. Apuntes para una historia epistemológica de la antropología física y sus objetos biosociales", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1987.

³ Buffon, *Del hombre*, México, FCE (Escritos Antropológicos), 1986; Darwin, *El origen del hombre*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1963; Darwin, *El origen de las especies*, México, Diana, 1976; Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Editores Cristianos, 1984.

⁴ Foucault, *op. cit.*, 1981, p. 129.

A ello responde que los sucesos más biológicos de nuestra existencia, el nacimiento y la muerte, tengan la mayor carga de significaciones y simbolismos, de sistemas de creencias que permiten alejarnos del pecado original, de la pertenencia a una realidad natural, animal, y su castigo: la muerte.

Como muchas cosmogonías y antropogonías, para los distintos pueblos mayas los dioses debieron crear más de una vez a los hombres antes de que nacieran sus primeros —y verdaderos— ancestros.⁵ Esas creaciones sucesivas fueron necesarias debido a que los primeros hombres no reconocieron su origen divino, y su caída implicó su desaparición definitiva. Sería la última, la de los hombres de maíz, la de los ancestros de los actuales pueblos mayas, que si bien fueron castigados con la muerte, se redimen al volver a nacer en las generaciones posteriores.

Una de las antropogonías más cercanas a nosotros es el *Génesis* de la *Biblia*, donde se narra lo que hizo Dios para crear al hombre. Este personaje, que durante la Ilustración dará lugar al acta de nacimiento de lo que ahora llamamos las ciencias antropológicas, se incrustó poco a poco, y a contracorriente, sólo porque el nuevo pensamiento derivado de la observación hizo imposible mantenerlo fuera de la naturaleza. Su irrupción en ese campo deviene de las condiciones de posibilidad enmarcadas en los pensamientos humanista y renacentista.

A partir de este contexto se desarrolló una alternativa para explicar la existencia de los hombres desde los discursos de la nueva ciencia, la historia natural, con base en el método y la razón, que alcanzó a la totalidad de las poblaciones humanas y no sólo a un pueblo en particular.

Por otro lado, hablar del hombre en términos de naturaleza humana lleva implícita la unidad específica de los hombres, y por tanto, la búsqueda de una explicación objetiva y subjetiva del conocimiento que ya *Homo sapiens* tiene de sí mismo. La primera exigencia que requiere el enunciado de naturaleza humana es, precisamente, que ésta se refiera a la totalidad de los hombres. Para llegar a ello fue necesario, en primer lugar, que los hombres tuvieran conciencia de que existían en otras tierras, en otras latitudes, unos seres hasta entonces desconocidos y que bien podrían llamarse hombres, ya que en general presentaban profundas semejanzas en todos aspectos, aunque tam-

⁵ Sustelle, *Los mayas*, México, FCE, 1988, p. 203.

bién enormes diferencias. En segundo lugar, que se planteara tanto una relación distinta entre el hombre y la naturaleza, y que se aceptara la enorme cercanía entre él y el resto de los animales, misma que tardaría 300 años en consolidarse.

Este enunciado difiere de la noción que se tenía en la Edad Media acerca de la naturaleza humana, ya que los diversos tratados que se desarrollaron al respecto planteaban un tipo de problemas totalmente diferentes a los que respondería la naturaleza humana para la historia natural del siglo XVIII. Entonces ésta era una problemática fundamentalmente teológica y metafísica, que se preguntaba si el alma humana tenía o no la forma del cuerpo y si estaba separada de él o no. Tal perspectiva sólo iba a cambiar cuando apareciera otra serie de problemas sobre el conocimiento del hombre y sus sociedades.

Las condiciones para que se desarrollara una nueva forma de ver y de entender al hombre se dieron a partir de que Occidente se encontró no con las Indias o con aquello que pensaba hallar, sino con lo inesperado: lo que hoy es América y, en ella a los indios, estos seres tan parecidos a los hombres. A partir del encuentro no sólo de dos mundos, sino *del mundo* como una totalidad, el hombre se detiene a replantear su existencia. Ahora con otra mirada que incluye tanto a los otros como a la misma naturaleza.

Las teorías de la creación del hombre hasta entonces, construidas con base en las Escrituras Sagradas, ya no bastaban para explicar la presencia de estos seres extraños, que habían construido enormes templos y esplendorosas ciudades, pero tenían costumbres exóticas, algunas de ellas abominables, como el comerse a sus prisioneros o practicar la sodomía.

Desde que Colón creyó encontrar lo que le pareció el paraíso terrenal, y Alejandro VI, sólo con la noticia de tal descubrimiento, le adjudicó esas tierras con todo su contenido a España, legitimando así la Conquista de los pueblos autóctonos, se desató la polémica sobre la humanidad y no sólo de los indígenas.

Pese a que Fernando el Católico decretara a los indios hombres libres, lo cual justificaba la Conquista y explotación de las riquezas de América como combate a la idolatría, y que Las Casas proclamara medio siglo después que todas las naciones son hombres y, por tanto, la humanidad es una, tal humanidad en los indios era pensada en términos de la moral y la metafísica ontológica, pero no en los términos de la unidad de la especie humana como será planteada por la historia natural. La Europa de los siglos XVI y XVII no se pregunta qué hizo

posible la existencia de “los otros”, su origen y las diferencias físicas y culturales que presentan: sólo formula una justificación teológica de su avasallamiento, pues considera que los verdaderos hombres, los no bárbaros, son cristianos, de la misma manera que hoy subyace en las acciones que, para ser de verdad humanos, es necesario ser civilizados, es decir, culturalmente occidentales. De esta manera, los pueblos de América quedaron englobados en dos versiones no necesariamente opuestas entre sí: el buen salvaje y el bárbaro.

Quizás esto último explique por qué las guerras de independencia en América no tomaron en cuenta al indígena, pese a su innegable participación en las luchas por la libertad, por lo que quedó sujeto a los nuevos vencedores, ya como buen salvaje o como bárbaro, pero siempre sometido.

El esfuerzo que en Occidente se había hecho por entender al hombre, se refería únicamente al europeo, y se trababa de comprender el lugar que ocupaba en el cosmos. Los bárbaros habían sido vistos sólo como eso, bárbaros. Su condición era explicada con la idea de que, siendo descendientes de las tribus israelitas, habían perdido el camino de Dios. Sin embargo, a partir de que las naciones europeas se encuentran con el mundo, surge otro tipo de explicación acerca de la humanidad, que permitiría, primero, vislumbrar y tratar de estudiar las enormes semejanzas y diferencias que existen entre los hombres y, luego, entre éste y las demás especies animales.

Esta posibilidad para profundizar en el conocimiento de la humanidad se encuentra estrechamente relacionada con el gran cambio que se produjo en los métodos de las ciencias, durante los siglos XVI, XVII, XVIII, cuando se dio inicio una de las más grandes revoluciones en el pensamiento científico y occidental. A partir de Copérnico, Newton, Leibnitz, Descartes y Locke, entre otros, la realidad y, con ella la naturaleza y el hombre pudieron ser conocidos, mensurados, entendidos y también aprovechados por los seres humanos. Este enorme cambio de perspectiva y de método en el saber de Occidente, conocido como la época de las corrientes filosóficas racionalistas y empiristas, permitió empezar a conocer al hombre y a la naturaleza por otros medios. A partir de ese momento la historia natural va a empezar a analizar y a clasificar a todos los seres que pueblan la naturaleza, y entre ellos está el hombre.⁶

⁶ Jacob, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, España, Edit. Laia, 1997.

Como no pretendemos precisar cronológicamente la evolución de la nueva ciencia de la naturaleza, vamos a centrarnos en el momento en que ésta se encuentra en su máximo desarrollo, que es el siglo XVIII o Siglo de las Luces.

Durante la Ilustración, la historia natural permitió que en las ciencias occidentales se perfilara un nuevo panorama con respecto al estudio de la naturaleza y de los seres que la componen. Si bien, la presencia de estos seres se continuaba explicando con la noción de preformación —es decir, que la naturaleza es como un tablero de ajedrez en donde cada ser tiene su lugar desde el día de la creación—, su estudio tendría ya como principal objetivo nombrar, describir y ordenar el lugar que cada ser ocupa dentro de todo el conjunto formado por la naturaleza. Además, el método, en tanto que científico y racional, sería la observación de lo claro y lo distinto, con base en un sistema de designación racional, similar al de las matemáticas. Los trabajos taxonómicos de Linneo, publicados en el *Systema Naturae* hacia 1766, respondían ya a estos principios generales.⁷ Con la historia natural los seres han deshecho la relación con que las palabras los unían al mundo, para convertirse en sistemas de análisis y representación. La importancia de este sistema de pensamiento, dice Michel Foucault, radica en que permite que la historia y las ciencias adopten un sentido completamente diferente y dirija, por primera vez, su mirada sobre las cosas mismas. Esta manera clara y distinta de observar el mundo deberá “[...] transcribir en seguida lo que se recoge por medio de las palabras lisas, neutras y fieles”.⁸

En esta posibilidad para construir una nueva forma de historiar emerge una nueva relación entre lo que se nombra y lo que se mira. Es necesario alcanzar a ver la estructura de los seres y, en ella, las formas, las cantidades, las relaciones de sus distribuciones y de sus magnitudes. Pero ahora el desciframiento y descripción de lo observado en la naturaleza, de las identidades y de las diferencias, será realizado mediante un sistema de signos proporcionados por la razón humana, y los más perfectos son los signos matemáticos. El proyecto de la Ilustración tratará de conciliar las positivities con las racionalidades, y de ahí que la física newtoneana tenga un papel decisivo para la historia natural, ya que responde con un lenguaje objetivo, racional, matemático.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 131.

La filosofía de la Ilustración se enlaza a cada instante con la metodología que le proporciona la física de Newton. De hecho, dice Cassirer,⁹ hablan el mismo lenguaje el *Tratado de metafísica* de Voltaire, la introducción a la *Enciclopedia* de D'Alambert y la investigación acerca de los principios de la teología natural y de la moral de Kant.

Sin embargo, aun cuando en el siglo XVII la "razón" es la región de las verdades eternas, en el siglo XVIII se convierte en una fuerza, una guía para llegar a lo verdadero. Es entonces cuando se reconoce la importancia del método científico. Será mediante la razón y la observación clara y distinta como llegaremos a lo "verdadero". El problema radica en que es precisamente mediante la universalización del lenguaje matemático y de las ciencias físicas que se reproduce el mismo esquema: la "razón" es ahora el verbo revelado para la subsistencia de los hombres.

Los historiadores de la naturaleza compararon las líneas y las superficies, las estructuras visibles y las formas generales de organización de la naturaleza, con la finalidad de encontrar las leyes universales que rigen su funcionamiento.¹⁰

Este proyecto, si bien implicaba una nueva forma de hacer la historia y otro tipo de relación entre el hombre y la naturaleza, seguía enfrentándose a serios obstáculos. La naturaleza era vista como una continuidad taxonómica ordenada mediante una sucesión de jerarquías; el lugar más alto se asignaba al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. En ese sentido, no era posible todavía aprehender el hecho de que los seres se desarrollan unos a partir de otros, ya que éstos, se creía, no se reproducen. Lo que determina estas ideas, son las nociones de preformación y de generación espontánea, ya que la naturaleza es el resultado de la creación divina. Además, en la sucesión jerárquica de los seres en la naturaleza, no se establecía ninguna relación con el ambiente: en algunos casos, los hacía desaparecer pero nunca intervenía en su transformación.

Si no existía el ambiente como categoría analítica, la vida tampoco había sido elaborada como objeto de estudio ni como el principio general que permite regular la existencia de los seres de la naturaleza. Una de las principales implicaciones que tuvo esta forma de aprehender el estudio de la naturaleza, es que no permitía pensar en la

⁹ Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972.

¹⁰ Foucault, *op. cit.*, 1981.

evolución de los seres vivos, es decir, en su transformación unos a partir de otros.¹¹

Hubo que esperar hasta finales del siglo XVIII, para que la historia natural empezara a hurgar más allá de las estructuras visibles de los seres, es decir, en las bases que permiten su organización. Esto fue posible gracias a que ya se había desarrollado el concepto de especie; lo que planteó la necesidad de empezar a buscar una unidad general en la composición y el funcionamiento del mundo viviente. Este nuevo enfoque en el estudio de la naturaleza se generó a partir de dos vertientes fundamentales.¹²

Por un lado, el estudio de la fisiología, es decir, el análisis de las funciones internas de los seres vivos, exigía empezar a buscar una base para el conocimiento de las estructuras internas de los seres. Lo importante entonces era buscar aquellas cualidades que son particulares a los seres que viven en la naturaleza, y que en el siglo XIX se llamara vida. Sólo entonces se dieron las condiciones para que la biología emergiera.

En segundo lugar, cuando la anatomía empezó a relacionar el estudio de los órganos internos de los seres con las diferentes funciones que éstos realizan; cuando comparó un mismo órgano entre las diferentes especies y distintos tipos de ellos en un mismo animal, fue posible situar a los seres vivos en un ambiente natural. La principal implicación de ese cambio en el campo de visibilidad de la historia natural, es que sólo entonces se pudo plantear un nuevo problema: el de la génesis de los seres vivos, cuyo estudio habría de realizarse por medio de las categorías inherentes a todos los sistemas vivientes: la variabilidad, la diversidad y la adaptación.

En la historia de las ciencias en Occidente, este momento es muy significativo, ya que los principales precursores de la antropología se ubican en la Ilustración, cuando se construyen, entre otros, los conceptos de adaptación y variabilidad, que para la antropología física son básicos en sus problemas y temas de investigación. Pero también porque a partir de ahí los nuevos objetos de estudio de la historia natural serán las relaciones entre los seres vivos, las sustancias químicas que intervienen en la organización de lo vivo; los sistemas de organización que les hacen factible vivir y que son, precisamente, los

¹¹ *Ibidem.*

¹² Jacob, *op. cit.*

que han permitido perpetuarse a cada especie, y entre éstas también está el hombre.

La gran importancia de la apertura de este nuevo campo de visibilidad, al que dio acceso la historia natural, es porque incluye el estudio del hombre a partir de una nueva noción: la naturaleza humana. Una de las aportaciones más relevantes de la historia natural y de la noción de la naturaleza humana en el Siglo de las Luces, es que, al perfilarlas en el campo de la historia, presentó una nueva perspectiva en el conocimiento del hombre, de sus sociedades y de la relación con su entorno natural.

Así, tanto la naturaleza humana, como su historia, empezarían a ser vistas por medio de las semejanzas y las diferencias que existen entre los hombres y entre éstos y el resto de la naturaleza. Entonces se reconoció al hombre como parte de la naturaleza; y si bien pasaría mucho tiempo antes de que se aceptara su enorme parecido con los animales, fue en ese momento cuando esto empezó a plantearse.

Buffon fue uno de los primeros que asoció los datos obtenidos de la observación de la naturaleza con los de las diferentes culturas humanas en una nueva configuración. De hecho, intentó fundar una nueva ciencia a la que llamó antropología. Y aquí es necesario aclarar que esta naturaleza humana no sólo se refiere a la parte anatómica, sino también y, de manera importante, al estudio de las similitudes y las diferencias de lo que Buffon llama lo natural: las inclinaciones y costumbres, prácticas supersticiosas, armas, modos de vida, alimentación, hábitat y sexualidad.¹³

Para él, el enorme parecido entre los animales y el hombre exigió precisar las diferencias. Así, lo que va a distinguirlo del resto de la naturaleza es su capacidad de razonar, de asociar las sensaciones y formar pensamientos. El hombre somete y doma a la naturaleza gracias a la razón, al lenguaje y a su capacidad inventiva. Tales facultades, presentes en la especie humana, son comunes en todos los hombres, pero lo que en última instancia les permite diferenciarse entre sí es la capacidad de perfeccionamiento.

Las sociedades humanas, según el pensamiento de Buffon, suponen "relaciones morales" y un "sentido superior"; las animales se fundan únicamente en las relaciones y en la convivencia física. Ese mismo sentido superior, y esa capacidad de razonar y de perfeccionarse, es

¹³ Buffon, *op. cit.*

lo que distingue al hombre civilizado, al superior, del hombre común y del salvaje, aun cuando reconoce que “[...] dulzura, tranquilidad y calma; y [...] tal vez vería más claramente que la virtud pertenece más al hombre salvaje que al civilizado, y que el vicio sólo ha tenido nacimiento en la sociedad”.¹⁴

En términos de la mentalidad de la antropología ilustrada, para el hombre, la sociedad es al mismo tiempo causa y efecto; los hombres viven en asociación y de ello dependen sus posibilidades para sobrevivir, y la finalidad última de toda sociedad humana debe ser la civilización. No obstante, para Buffon, el progreso, es decir, la capacidad que tienen las sociedades humanas para perfeccionarse y lograr la civilización, depende del número de individuos que la integran y de la “naturaleza” particular de cada sociedad. En el capítulo “Variedades de la especie humana”, Buffon afirma que:

La multiplicación de los hombres depende mucho más de la sociedad que de la naturaleza, y los hombres no son tan numerosos en comparación con los animales salvajes más porque se han reunido en sociedad y se han ayudado y defendido, socorrido mutuamente [...] pero de la misma manera que el número de hombres sólo puede aumentar considerablemente por su reunión en sociedad, el número de hombres que ya ha alcanzado cierto punto produce necesariamente la sociedad.¹⁵

Buffon, a diferencia de Rousseau, no aceptó un estado de naturaleza para el hombre en el que no existieran la sociedad, el pensamiento y la palabra. Para él, la naturaleza humana contenía en germen al hombre civil y al hombre social. No obstante, reconoce que existe un enorme parecido entre los monos y el hombre, cuando afirma que “Si hubiese un grado por el cual se pudiese bajar de la naturaleza humana a la de los animales y si la esencia de esta naturaleza consistiese enteramente en la forma del cuerpo, y dependiese de su organización, este mono se haría más cercano al hombre que a ningún animal.”¹⁶ Además, reconoce que las variedades de la especie humana dependen de tres factores principales, dos de ellos relacionados, que son el clima y la alimentación, y el tercero lo define como las costumbres.

¹⁴ *Ibidem*, p. 229.

¹⁵ *Ibidem*, p. 226.

¹⁶ Citado por Juan Comas, *Buffon, 1707-1788. Precursor de la antropología física*, Cuadernos del Instituto de Historia, México, UNAM (Serie Antropológica, núm. 4), 1958.

Al observar las similitudes y las diferencias entre los distintos pueblos, se pudo iniciar el establecimiento de una secuencia en la historia de las sociedades humanas que diera cuenta del paso del estado salvaje al civilizado. Si bien en el esquema utilizado por la mayoría de los historiadores naturales y de los evolucionistas del siglo pasado, subyace una visión del progreso impregnada de historicidad mesiánica y milenarista, estos primeros intentos hicieron patente la necesidad de entender al hombre y a su naturaleza a partir de la noción de evolución y transformación.¹⁷

Sin embargo, es necesario entender lo que será la concepción de la naturaleza humana a partir de la teoría evolucionista del siglo XIX. Si bien la Ilustración permitió pensar una naturaleza humana que empezaba a transformarse, su estudio no podría desarrollarse independientemente de las nociones de “buen salvaje” y “contrato social”.

Es por eso que la existencia de las sociedades salvajes sólo puede ser explicada con las tesis de la degradación. Aquí subyace una de las más grandes limitaciones para la historia natural del siglo XVIII: tanto Buffon como Rousseau o Condorcet utilizaron los mismos conceptos y enunciados en el estudio de las características biológicas y sociales, sin que previamente se hubiera posibilitado el desarrollo de una teoría tanto para la evolución de las especies, como para el conocimiento de los procesos que intervienen en las transformaciones sociales.

Lo anterior nos permite comprender tanto las limitaciones de la historia natural como su trascendencia. Esta última radica en que sólo entonces fue posible pensar en una naturaleza humana que diera cuenta del enorme parecido y también de las diferencias entre el hombre civilizado y el “salvaje” y entre el hombre y los animales. Además de que estos dos órdenes de la otredad fueron la base para comprender que ninguno de los dos han sido siempre los mismos, es decir, que su existencia ha estado sujeta a una serie de transformaciones. Sin embargo, estos cambios constantes no iban a ser explicados hasta el siglo siguiente, con el desarrollo de las teorías evolucionistas.

La tesis monogenista de Buffon, ampliada y manipulada por Cornelius de Paw en cuanto al perfeccionamiento o a la degeneración de las sociedades formadas por seres humanos, como la poligenista, que hablaba de dos o más creaciones del hombre, contribuyeron a legi-

¹⁷ Azcona, “Antropología biosocial: Darwin y las bases modernas de comportamiento”, en *Cuadernos de Antropología*, núm. 1, Barcelona, España, Edit. Anthropos, 1982.

timar a las desigualdades entre los hombres y sus sociedades, puesto que sólo una de ellas había dado lugar a los pueblos europeos civilizados. Naturalmente, los pueblos autóctonos de América se incluyeron entre los degenerados o en alguna creación distinta a la de los hombres blancos. Cabe mencionar que fueron precisamente las tesis de De Pau acerca de la degeneración del continente americano las que originaron la polémica con Francisco Javier Clavijero, la cual contribuyó a la escritura de su *Historia antigua de México*.¹⁸

Desde finales del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo pasado, el evolucionismo estuvo presente en todo el pensamiento acerca de las sociedades humanas. Sin embargo, aun cuando no era posible dudar de los progresos y los cambios ocurridos en la historia de la humanidad, las teorías que intentaban explicar el origen y las formas en que cambia la naturaleza, no habían logrado los mismos progresos. De hecho, durante la primera mitad del siglo XIX, el tiempo que llenaba la historia de la tierra era muy corto: entre los cuatro y ocho mil años "desde la creación". Tal vez ésta sea una de las razones por las que no era posible pensar en la transformación de los seres vivos como una evolución gradual que diera cuenta, más que de los progresos, del aumento de sus complejidades organizativas. Es por eso que los trabajos de Darwin motivaron tantas polémicas, ya que, sin atacar directamente los planteamientos judeo-cristianos, la teoría de la selección natural ponía y sigue poniendo en entredicho la "verdad" escrita en el libro del mundo: la *Biblia*.

La importancia de Darwin estriba en que sus enunciados posibilitan que la transformación de las especies sea explicada por medio de la teoría de la selección natural. En el siglo XVIII, al descubrir que la célula es la base de la organización de los seres vivos, pudo comprenderse el significado que tienen para la vida las formas de organización de las estructuras internas. Esto permitió pensar a la vida a través de sus propiedades "objetivas", de aquello que hay de universal en su estructura: la célula. Con ella, *la vida* es el nuevo objeto de estudio de la biología y su interior, la teoría celular inicia la transformación del estudio de la naturaleza.

Antes de Darwin, desde Lamarck hasta Cuvier, la búsqueda se dirigió hacia las morfologías, las estructuras comunes y los planos anatómicos que caracterizaban a cada uno de los grupos. Es gracias a

¹⁸ Serrano, "Occidente y los indios en el siglo XVIII", en *México Indígena*, núm. 11, mayo-junio, 1997.

estos trabajos, dice Jacques Monod,¹⁹ a la búsqueda de los planos fundamentales de organización, que ha sido levantado el edificio de la zoología clásica y de la paleontología, monumento cuya estructura reclama, y justifica a la vez, y forma parte de las condiciones de posibilidad para una teoría de la evolución.

Para la taxonomía de Linneo las especies vivas fueron nombradas a partir de sus similitudes y sus diferencias; ya eran por todos conocidas las variaciones que las especies animales, vegetales y aun las minerales presentaban, sobre todo aquellas que estaban sujetas a las manipulaciones de los hombres. En las aportaciones de principios del siglo pasado estaba presente el tema de la evolución; lo que hacía falta era explicar los mecanismos que rigen la evolución de las especies. Darwin supone, entonces, que aquellas variaciones que se presentan entre los animales domésticos deben suceder también en la naturaleza. Darwin llama selección natural a la acumulación de todas aquellas diferencias de estructuras que en la naturaleza siguen una determinada dirección.²⁰

Los trabajos de Darwin y, más que éstos, los enunciados y conceptos que postula, poseen una materialidad propia. De esta forma, la teoría sobre el origen de las especies se condensa en una nueva ciencia, en la que se estructuran y analizan los conocimientos acerca de las transformaciones que se han operado en la naturaleza. Los enunciados que constituyen a la teoría de la selección natural, de ninguna manera pueden ser el de la "sobrevivencia de los más aptos", sino aquellos que sostienen al concepto de *adaptación*. El concepto que rige y ordena el pensamiento de la evolución darwiniana es el de la adaptación de los seres vivos a las condiciones que crean los demás seres vivos junto con el ambiente o, lo que ahora llamamos ecosistema. Y el discurso que regula a todos estos enunciados es el de la selección natural.

Fueron muchos los elementos que permitieron la elaboración de una teoría sobre la selección natural. Los trabajos de Malthus en demografía y de Lyell en geología, el viaje de Darwin en el *Beagle*, las taxonomías de Linneo, Comte, la Inglaterra colonialista e industrializada; todo ello sirvió de antecedente para los trabajos de Darwin. Pero a diferencia de todos aquellos que extrapolaron sus trabajos o

¹⁹ Monod, *El azar y la necesidad*, Madrid, Tusquets Editores, 1981.

²⁰ Azcona, *op. cit.*

parte de ellos para explicar los progresos de las sociedades humanas, Darwin se limitó a investigar cómo se transformaban las especies y qué mecanismos regulaban esa transformación, sin tratar de explicarla mediante conceptos relativos a otras "realidades". El lenguaje de Darwin es el de la historia natural y la biología, aun cuando algunos de los elementos que ayudaron a que la teoría de la evolución se constituyera hubieran sido producto de otras disciplinas.

El discurso de la selección natural como el mecanismo base para la evolución trajo consigo una serie de consecuencias que rebasaron el campo científico desde el que se formuló. No sólo por la carga antirreligiosa que se le adjudicó, sino también por la enorme cantidad de interpretaciones ideologizantes que se presentaron al interior de discursos en los que era, más que el elemento condensador, una forma más para justificar el etnocentrismo colonialista e imperialista de Occidente.

Para él la naturaleza no podía significar el lugar donde los individuos luchan por la selección de los "más aptos"; la naturaleza no es constantemente explotada por los "mejores" seres vivos, ni éstos son presa de una selección encarnizada por parte de la naturaleza. Además, la importancia de la selección natural radica en el número de sus descendientes y no en sus individuos, es decir, la selección opera a nivel de las poblaciones y no sobre las unidades que las conforman. Al respecto, en *El origen del hombre* Darwin afirma que:

La selección natural actúa algunas veces sobre los animales, seguramente sociales, preservando las variaciones que son benéficas a la comunidad. Ésta, cuando contiene gran número de individuos favorecidos por la naturaleza, acrece rápidamente su número y sobrepuja a los otros cuyos individuos no están tan bien constituidos, aunque particularmente en la primera no se aventajen unos a otros sus individuos.²¹

En este trabajo, Darwin hace correcciones a partir de críticas que hicieron científicos de la época al *Origen...*, y sostiene que lo más importante ha sido defender la idea de que el hombre es parte y fue creado junto con el resto de la naturaleza:

después de haber fijado especialmente mi atención en los últimos estudios del profesor Broca, me veo obligado a admitir que en las primeras ediciones de mi

²¹ Darwin, *op. cit.*, 1963, p. 61.

obra *Origen de las especies* di tal vez demasiado espacio a la acción de la selección natural y a la persistencia del más apto. Por esta razón introduje algunas modificaciones en la quinta edición del *Origen*, hasta el punto de limitar mis ideas a las adaptaciones de estructura. [...] [Sin embargo] algunos de los que, desechando la selección natural, admiten el principio de la evolución, al criticar mi libro, parece que olvidan que aquellos dos eran mis únicos objetivos, de donde creo puede deducirse que si yo erré, lo cual estoy muy lejos de admitir, bien al conceder gran influencia a la selección natural o bien al haberla exagerado, lo que en sí mismo es probable, he contribuido al menos, con no medianos servicios a la destrucción del dogma de las creaciones distintas.²²

Pero además de las consecuencias, exageraciones y extrapolaciones de que han sido objeto las teorías evolutivas darwinistas, lo que más impresionó fue lo relativo al origen del hombre. Si bien la historia natural había aceptado una cierta animalidad en el hombre, seguía pensando en la inmutabilidad de las especies creadas por Dios y, por lo tanto, el hombre debía tener un origen totalmente diferente. Y si el hombre ya había sido incluido como parte de la historia natural, ésta era de hecho relativa ya que estaba presente su racionalidad, que era lo que mantenía abierta la división entre él y la naturaleza. Sobre esto, Jesús Azcona apunta de manera más que atinada cómo es que allí el hombre se rompe en dos: un cuerpo, animal, y un alma, divina. De igual forma, el racionalismo lo escinde entre una racionalidad (*res cogitans*) y un cuerpo físico (*res extensa*), que es medible.

De aquí que los postulados darwinistas sobre *El origen de las especies* y, en particular sobre *El origen del hombre*, hayan sido objeto de tantas polémicas. De todos es sabido la enorme cantidad de críticas en favor y en contra que despertó la posibilidad de que el hombre y los grandes monos tuvieran un ancestro común y no, como se suponía, fueran producto de creaciones sucesivas.

El hecho es que sus trabajos incumben, de una u otra forma a los biólogos, a los demás científicos de la época y a toda la sociedad en general, porque afectaba tanto a los intereses políticos como a los religiosos e ideológicos. Cabe anotar, además, el peso que han tenido estos elementos, y también el del origen africano de *sapiens*, en la obstaculización del desarrollo de las teorías sobre la evolución humana hasta la segunda mitad de este siglo.

²² *Ibidem*, pp. 59-60.

Por otro lado, uno de los problemas que aún no ha sido resuelto es el de los límites entre la evolución tanto de las especies como de los seres vivos y las transformaciones que operan entre las sociedades humanas. Estos problemas surgen de la confusión generada a partir de que la especie humana forma parte de los seres vivos, pero que, gracias a la intervención ya sea de Dios o de la razón científica, ha logrado separarse totalmente del resto de la naturaleza.

Las implicaciones de esta transformación se observan no sólo en los intentos de explicar las desigualdades entre los hombres, con base en las herencias de "genes malignos", sino trasladando ejemplos del reino animal para justificar la existencia de las clases sociales, como, en cierta medida lo fue para la sociobiología de Wilson. A su vez, la antropología cuenta con importantes ejemplos que intentan explicar las diferencias entre los pueblos y las culturas a partir de los planteamientos evolucionistas del siglo pasado. Todo ello, en conjunto permite a la legitimación no sólo de la subyugación de unas etnias por otras, o la existencia de clases sociales, sino incluso del predominio de unas naciones sobre otras y del colonialismo en todas sus modalidades.

Cabe aclarar que los paralelismos encontrados entre muchas de las tesis evolucionistas y las de Darwin, responden a que forman parte del mismo sustrato epistemológico que caracterizó al pensamiento científico del siglo XIX. Con respecto a la evolución de las sociedades humanas, Morgan fue uno de los primeros antropólogos que explicaría la existencia de los salvajes, ya no como seres degenerados, sino como ancestros del hombre contemporáneo.

Estudió a los pueblos primitivos de Estados Unidos para poder establecer, por medio de la comparación de los datos obtenidos en el trabajo de campo, y la información disponible acerca de otras culturas "salvajes", la secuencia que han seguido los progresos de la familia humana como una totalidad. Para desarrollar su teoría respecto a la historia de las sociedades humanas, se sustentó en la identificación de la estrecha relación que existe entre el lenguaje y la organización social con base en el parentesco. Pudo comprobar que la vida colectiva de las sociedades humanas está constituida por un sistema de reglas perfectamente codificadas por el lenguaje, que rigen las relaciones sexuales y de parentesco.

Al estudiar a las sociedades salvajes, Morgan enfrenta a los hombres occidentales con una diversidad que los incluye y los cuestiona a ellos mismos. Una diversidad que permite, además, que los salvajes dejen de ser sólo el tipo ideal, reflejo de una auténtica vida natural, o

rareza exótica a cuya investigación empuja una simple curiosidad, para aparecer como realidades sociales diferentes, complejas y a las que hay que estudiar.

Según Morgan, la civilización comenzó cuando, en el último periodo de la barbarie, los hombres descubrieron el alfabeto fonético y el uso de la escritura. Pero lo que lo condujo a definir en su totalidad a la "civilización", fue el surgimiento de la propiedad privada y de las sociedades políticas.²³ Pero detrás de todo esto, lo que Morgan buscaba eran aquellos elementos que le permitieran conocer los trayectos y las formas de funcionamiento de las sociedades primitivas, para así descubrir el origen de las instituciones que hicieron posible los progresos alcanzados por las sociedades humanas.

Para Morgan, lo que ha progresado es la totalidad de la especie como unidad psíquica: las formas de organización social y cultural de los grupos humanos. Al estudiar el habla de los indios americanos y la relación que ésta mantiene con sus sistemas de parentesco, posibilita que los discursos respecto a la lengua y el sexo se acerquen. El lenguaje de los "salvajes" no puede explicarse como un "balbuceo infantil" sino como una lengua, un sistema poseedor de una estructura lógica interna totalmente coherente.²⁴

Lo que preocupa a todo el saber del siglo XIX es entender la forma en que los hombres y sus sociedades han sobrevivido a los cambios y, parafraseando a Jean Duvignaud, cómo han permanecido en lo que son, negando el cambio a través de esos conjuntos permanentes llamados "instituciones". Lo que interesa a los historiadores y a las ideologías evolucionistas, es la búsqueda de una lógica interna para explicar el presente y que dé cuenta de la continuidad social y de sus instituciones. Además, Morgan, en una sociedad "nueva", la norteamericana, busca en los indios rebeldes, vencidos, un lenguaje perdido, una forma de relación entre los hombres y la naturaleza que la civilización occidental está destruyendo.

Las implicaciones políticas e ideológicas de la teoría de la evolución son entonces fáciles de entender dado su contexto. Sin embargo, tal vez lo más importante de los aportes darwinistas es haber dado al discurso evolutivo una materialidad específica para el conocimiento

²³ Lison Tolsana, "Prólogo a la sociedad primitiva", en Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Editores Cristianos, 1984.

²⁴ Duvignaud, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, México, Siglo XXI, 1977.

de la naturaleza y, con ella, del hombre. Es decir, la evolución era el tema de moda en el siglo pasado; por eso se le podía nombrar desde todos los ángulos, desde cualquier tema y mezclando enunciados y conceptos de diferentes disciplinas, sin que pudiera concluirse algo con base en las evidencias empíricas y su observación mediante el método científico. La importancia de Darwin radica en haber remitido a cada uno de los discursos de la transformación de los seres vivos, a la materialidad específica constituida por el discurso de la evolución natural. De este modo, es en la teoría de la selección natural donde se concretan los diversos enunciados y conceptos respecto a la evolución, pero con una referencia particular al estudio de los seres vivos. Si bien los alcances políticos e ideológico del darwinismo pueden ser muy grandes, su discurso es específico de la biología. La importancia de Morgan, por su parte, es que en la búsqueda de este lenguaje perdido permitirá a la antropología del siglo XIX aprehender al "salvaje" en toda su complejidad, sustituyendo la idea de razón única por la posibilidad del encuentro con racionalidades diferentes.

Estos alcances se presentan a partir de uno de los personajes involucrados en estos discursos: el hombre y sus vínculos con el resto de la naturaleza. Aparece entonces un juego de los espejos: una naturaleza-humana que es percibida como un reflejo que se pierde entre una inmensidad de objetos.

Tal vez éste sea el problema más serio que hoy sigue limitando la idea de la naturaleza humana, ya que ésta es percibida como una dualidad que atraviesa al hombre y lo separa en dos entes sin aparente relación entre sí: la parte corporal, biológica, por un lado, y los productos de su desarrollo histórico y cultural, por el otro.

Empero, pese a que no se ha superado el enorme obstáculo que supone la oposición: naturaleza-sociedad-cultura, sí tenemos conciencia de que no puede continuar así. Lo único que nos ha permitido ver esta naturaleza humana dividida desde su interior, es un hombre fragmentado. Parafraseando a Edgar Morin,²⁵ esta naturaleza humana sólo nos ha dejado vislumbrar una mano-de-herramienta por aquí; más allá una lengua-que-habla; en otro lado un-sexo-que-aplasta una-porción-de-cerebro. Estamos acostumbrados a concebir al hombre, y a eso que llamamos naturaleza, a partir de un mundo desmigajado entre las ciencias, sin posibilidad de integrarlo en una noción que dé cuenta

²⁵ Morin, *El método: la naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Edit. Cátedra, 1981.

de la íntima relación que existe entre el hombre y su naturaleza que es biológica porque social y social porque biológica.

Para la antropología física en especial, éste es uno de los grandes retos al que se ha enfrentado desde que se firmara su acta de nacimiento durante la Ilustración hasta nuestros días: cómo rebasar el nivel de las descripciones fragmentadas y reducidas a cifras de las realidades humanas, y permitir la emergencia de nuevos campos de visibilidad que permitan dar cuenta de nuestra naturaleza humana variable y diversa.

Finalmente, la seguridad que nos proporciona lo "objetivo" de nuestros conocimientos sólo nos ha alejado de nosotros mismos. Debemos abandonar esta seguridad para tratar de aprehender al hombre, a uno y a todos los hombres, ya no como objetos, sino como los sujetos que a sí mismos se conocen. Volviendo a Edgar Morin, me comprenderán muy bien todos aquellos que como yo se ahogan en el seno de un pensamiento cerrado, de una ciencia cerrada, de verdades limitadas, amputadas, arrogantes. Lo que ha permitido al hombre llegar hasta donde nos encontramos hoy día es precisamente la superación de sus errores. La enorme complejidad y contradicción que vivimos cotidianamente no pueden ser entendidos con una visión estrecha de eso que es el hombre. Necesitamos abrirnos para poder entender al hombre en toda su complejidad.

Bibliografía

- Azcona, Jesús, "Antropología biosocial: Darwin y las bases modernas de comportamiento", en *Cuadernos de Antropología*, núm. 1, Barcelona, España, Edit. Anthropos, 1982.
- Bachelard, Gastón, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1985.
- Buffon, George L. Leclercq, *Del hombre*, México, FCE (Escritos Antropológicos), 1986.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972.
- Castells, Manuel y Emilio de Ipola, *Epistemología y ciencias sociales*, México, UAM-I, 1983.
- Comas, Juan, *Buffon, 1707-1788. Precursor de la Antropología Física*, Cuadernos del Instituto de Historia, México, UNAM (Serie Antropológica, núm. 4), 1958.
- Darwin, Charles, *El origen del hombre*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1963.
- _____, *El origen de las especies*, México, Diana, 1976.
- Duvignaud, Jean, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, México, Siglo XXI, 1977.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981.
- _____, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1982.
- Jacob, Françoise, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, España, Edit. Laia, 1997.
- Jarauta, Francisco, *La filosofía y su otro*, Valencia, Edit. Pre-textos, 1977.
- Lecourt, Dominique, *Por una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1980.
- Lison Tolsana, Carmelo, "Prólogo a la sociedad primitiva", en Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Editores Cristianos, 1984.
- Monod, Jacques, *El azar y la necesidad*, Madrid, Tusquets Editores, 1981.
- Morgan, Henry L., *La sociedad primitiva*, Madrid, Editores Cristianos, 1984.
- Morin, Edgar, *El método: la naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Edit. Cátedra, 1981.
- Serrano, Enrique, "Occidente y los indios en el siglo XVIII", en *México Indígena*, núm. 11, mayo-junio, 1997.
- _____, "El hombre escindido. Apuntes para una historia epistemológica de la antropología física y sus objetos biosociales", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1987 (inérita).
- Sustelle, Jacques, *Los mayas*, México, FCE, 1988.