



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
CAMPO DE CONOCIMIENTO EN SOCIOLOGÍA

LA CONCIENCIA HUMANA VISTA DESDE UNA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA Y EVOLUTIVA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA:
JAVIER ANTONIO NAVA GUTIÉRREZ

TUTORA PRINCIPAL

DRA. EMMA LEÓN VEGA
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DR. RODOLFO URIBE INIESTA
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS, UNAM

DR. JULIO BRACHO CARPIZO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES, UNAM

LECTORES

DR. ALEJANDRO TERRAZAS MATA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS, UNAM

DR. JOSÉ LUIS VERA CORTÉS
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., MARZO DE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
Capítulo 1. La conciencia humana como un problema sociológico y evolutivo.....	16
1.1. La dimensión evolutiva del problema de la conciencia	16
1.1.1. Algunos aspectos de la teoría de la evolución importantes para el estudio de la conciencia humana.....	16
1.1.2. Posibles trayectorias y niveles de evolución de la conciencia en el mundo animal.....	21
1.2. Contribuciones sociológicamente relevantes para el estudio de la conciencia humana.....	29
1.2.1. La conciencia humana como una corriente de pensamientos.....	29
1.2.2. La conciencia humana sirve fundamentalmente para relacionar al individuo con su sociedad y es resultado de la interiorización de las actitudes de los otros.....	32
1.2.3. El grupo y el individuo se conocen a sí mismos con ayuda de la fantasía.....	33
1.2.4. La conciencia humana necesita del contacto social para conservar su coherencia.....	38
1.3. Teorías contemporáneas útiles para una exploración sociológica y evolutiva de la conciencia humana.....	41
1.3.1. La evolución de mentes híbridas.....	42
1.3.2. El cerebro social, la mente extendida y las extensiones cognitivas.....	45
1.3.3. La construcción del nicho humano.....	51
Consideraciones finales.....	53
Capítulo 2: Aspectos de la conciencia humana comprensibles en el contexto de la evolución de los primates y homínidos y de sus sociedades.....	55
2.1. Observaciones generales sobre los primates y su entorno ecológico y social.....	56
2.1.1. La configuración sensorial de los primates.....	56
2.1.2. Las sociedades de primates.....	59
2.1.2.1. Factores que impulsan a los primates a unirse en sociedades.....	60
2.1.2.2. El problema de la conservación de la cohesión social.....	63
2.1.2.3. Mente y sociedad.....	64

2.1.2.4. Lenguaje y comunicación.....	68
2.1.2.5. Tecnología y tradiciones culturales.....	74
2.2. El proceso de hominización en perspectiva.....	76
2.2.1. Los primeros homínidos.....	77
2.2.2. Los primeros <i>Homo</i>	79
2.2.3. Las primeras sociedades y mentes humanas.....	80
2.2.4. Las primeras herramientas humanas.....	87
Consideraciones finales.....	95
Capítulo 3. Aspectos de la conciencia humana comprensibles a partir del proceso de retardación del desarrollo y encefalización, del surgimiento del lenguaje y de la imaginación.....	96
3.1. Los homínidos más recientes y sus sistemas sociales.....	97
3.1.1. Encefalización y retardación del desarrollo.....	98
3.1.2. Estructuras sociales flexibles, escasamente jerarquizadas y ordenadas culturalmente.....	101
3.2. Lenguaje y comunicación.....	105
3.2.1. Del protolenguaje al lenguaje.....	106
3.2.2. Algunas diferencias importantes que el uso del lenguaje ha introducido en el funcionamiento de las mentes humanas.....	109
3.3. La apertura al mundo y la necesidad de crear sistemas de control cultural frente a la carencia de sistemas de control instintivo.....	112
3.3.1. El arte rupestre como tecnología de alteración y control cultural de la conciencia humana...	118
3.3.2. Los muertos y los seres poderosos como posibles agentes sociales.....	126
Consideraciones finales.....	133
Capítulo 4. Aspectos de la conciencia humana que se pueden comprender a partir del surgimiento de las civilizaciones.....	135
4.1. Las civilizaciones arcaicas.....	135
4.1.1. Las religiones arcaicas.....	140
4.1.2. Las mentes arcaicas.....	146
4.2. La era axial.....	156
4.2.1. Las religiones axiales.....	159

4.2.2. La interioridad consciente.....	168
Consideraciones finales.....	172
Últimas consideraciones finales.....	174
Las sociedades modernas.....	178
Algunas posibles líneas de investigación en torno a la conciencia humana en las sociedades modernas.....	182
<i>Los nuevos medios de comunicación y sus posibles efectos sobre la conciencia humana.....</i>	182
<i>Problemas de entendimiento entre culturas.....</i>	187
<i>Las posibilidades de redefinición de lo humano.....</i>	189
Referencias.....	194

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por haberme proporcionado la beca que me permitió dedicarme de tiempo completo a mis estudios de doctorado. También deseo agradecer a mi tutora principal, la Dra. Emma León, por haberme guiado a lo largo de toda mi investigación, desde sus etapas iniciales. Por último agradezco a los demás sinodales: los doctores Rodolfo Uribe, Julio Bracho, Alejandro Terrazas y José Luis Vera por ayudarme, con sus observaciones y comentarios, a mejorar este ensayo.

Introducción

La conciencia es el dato fundamental y el requisito por antonomasia de toda experiencia posible, sin embargo, es probablemente uno de los fenómenos menos comprendidos por la ciencia y la filosofía en general, y mucho menos comprendido aún por las ciencias sociales en particular. Se trata de un tema que ha sido estudiado con cierta amplitud por disciplinas como la psicología, la biología, las neurociencias y la filosofía, logrando algunos avances notables, pero dejando aún inmensas áreas de incertidumbre por esclarecer.

Se han realizado numerosas investigaciones sobre el tema siguiendo una igualmente amplia variedad de perspectivas de investigación. Como señala José Luis Díaz, desde la antigüedad se han planteado soluciones idealistas, materialistas y dualistas, hasta que en la era moderna aparecieron las alternativas propuestas por filósofos como el dualismo de René Descartes, el monismo de Baruch Spinoza, el monadismo Gottfried Wilhelm Leibniz, el materialismo de Thomas Hobbes y J. O. de la Mettrie, el idealismo de George Berkeley y el idealismo trascendental de Kant. Posteriormente, los neurólogos y psicólogos comenzaron a proponer sus propias teorías, hasta llegar a lo que se puede considerar, siguiendo a Díaz, como una discusión de las teorías clásicas en términos neurobiológicos. En esos términos se puede comprender el surgimiento de la teoría de la identidad, el funcionalismo, el emergentismo, la superveniencia, el interaccionismo y el paralelismo. En este contexto además se puede comprender la aparición de explicaciones estructuralistas, fisiológicas y fenomenológicas para dar cuenta de las relaciones entre mente, cerebro y conducta (Díaz 2007). Ese clima de discusión científica y filosófica moderna ha dado pie a debates de considerable complejidad. Sin embargo, no parece que entre los principales especialistas en el tema exista acuerdo sobre lo que es la conciencia, sobre su origen, sobre su función, sobre su relaciones con el cuerpo, la libertad y la voluntad, ni sobre los seres a los que se puede considerar conscientes y las circunstancias en las que pueden serlo. Y, lo que es más importante todavía en el contexto de esta investigación, dentro de todos esos debates no ha habido prácticamente ningún lugar para la exploración de las condiciones sociales que podrían ayudarnos a comprender mejor la conciencia. Se trata de una laguna significativa por razones que conciernen, por un lado, a la comunidad científica en general, y, por el otro, a la sociología como disciplina. En lo que respecta a la ciencia en general, se trata de una carencia sorpresiva si tenemos en cuenta que el origen histórico y la etimología del propio vocablo ‘conciencia’ remiten a una relación

con un otro, a una relación social a partir de la cual cada persona construye su propio sentido de individualidad. Las diversas teorías científicas y filosóficas contemporáneas sobre la conciencia han hecho mucho por enmendar la brecha abierta por el cartesianismo entre cuerpo y mente, pero han mostrado una preocupación considerablemente menor, salvo contadas excepciones, por comprender las circunstancias sociales e históricas (incluyendo dentro de estas las de desarrollo cultural y tecnológico) a partir de las cuales tiene sentido hablar de una conciencia, por lo menos en el caso humano.

Esto nos lleva al segundo problema, al del papel de la sociología en la comprensión de la conciencia humana. Si la conciencia humana es un objeto cuya construcción es social en una medida muy significativa, entonces es claro que esta disciplina debe tener algo que decir sobre el tema. Y esto se debe no solo a una necesidad de contribuir a la acumulación y esclarecimiento del conocimiento científico en general, sino a que la adecuada comprensión de las relaciones de sentido mentadas por los agentes sociales, uno de los problemas que más interesan a la teoría sociológica y a otras ciencias sociales, no puede ser posible si no existe un conocimiento certero de las mentes de esos agentes. De manera consecuente, a partir de las contribuciones de autores como George Herbert Mead y Charles Horton Cooley, y otros cuyas ideas serán exploradas más adelante, la sociología y otras ciencias sociales han desarrollado un arsenal conceptual a partir del cual se puede plantear la formación del individuo y de la conciencia humana como un proceso fundamentalmente social, como un proceso que depende inexorablemente de la interiorización de las actitudes de los otros.

Gracias a contribuciones de ese tipo, contamos en la actualidad con un marco teórico a partir del cual es plausible plantear el surgimiento de la conciencia como un problema sociológico. Sin embargo, por razones estrechamente relacionadas con los procesos de institucionalización de las diferentes ciencias sociales y de división del trabajo científico, la gran mayoría de las investigaciones sociológicas solamente se ocupan de las sociedades modernas. Por lo tanto, sus métodos y paradigmas teóricos nos dejan prácticamente a la deriva si nuestra aspiración es conseguir un conocimiento lo más general posible de las condiciones sociales a partir de las cuales podemos entender la mente humana. El hecho de que la sociología se haya institucionalizado como una ciencia pensada para las sociedades modernas ha tenido algunos beneficios prácticos para facilitar el desarrollo de varios de sus campos temáticos, pero ha acarreado la importante consecuencia no deseada de dejar a esta disciplina con una capacidad limitada para sacar conclusiones acerca de los problemas de investigación que no correspondan a los

parámetros de las sociedades modernas. Incluso las investigaciones de orientación macrosociológica pocas veces abarcan más allá de los últimos cinco siglos, y prácticamente ninguna tiene algo que decir sobre el origen de las civilizaciones. Quizás esa carencia no fuera demasiado evidente en los tiempos de la fundación de la sociología, en los cuales ella misma estuvo (al igual que otras ciencias sociales) dedicada de manera intensiva a hacer realidad el proyecto de la modernización. No obstante, en las circunstancias actuales de rápida transformación social, de constante surgimiento de nuevas configuraciones sociohistóricas y de nuevas formas de identidad que desafían nuestra comprensión como investigadores esa orientación modernista resulta claramente insuficiente para comprender las estructuras de sentido construidas por los agentes y las instituciones sociales. Esto no quiere decir que las investigaciones sociológicas centradas en la modernidad deban desaparecer, ya que el estudio de ese horizonte histórico sigue siendo hoy en día tan importante como en tiempos de la fundación de esta disciplina; pero sí significa que esas investigaciones deben ser complementadas por otras que se adentren más en nuestro pasado más remoto. Adentrarnos en los horizontes temporales más remotos de nuestra especie nos ayudará a comprender las estructuras sociales más elementales a partir de las cuales emergieron los estratos más primigenios de la conciencia humana. De ese modo podremos avanzar en la comprensión de los elementos sociales y mentales que unen a toda la humanidad. Pero al mismo tiempo, ese modo de proceder nos ayudará a situar a la cultura moderna como una alternativa entre muchas a partir de las cuales puede llevarse a cabo el proceso de construcción social de la conciencia humana.

Como el lector podrá suponer a estas alturas, esa necesidad de ampliar la perspectiva histórica de las investigaciones sociológicas, y, en el caso que aquí nos concierne, de las condiciones sociales que han conducido a la conformación de la conciencia humana, requerirá la introducción de una perspectiva evolutiva. Las posibles aplicaciones de la teoría evolutiva al estudio sociológico de la conciencia humana, en efecto, serán discutidas más adelante en esta investigación. Por el momento, solamente será posible señalar de manera preliminar que pensar desde una perspectiva evolutiva nos ayudará a investigar los factores sociales más primigenios a partir de los cuales se puede comprender el surgimiento de las dimensiones distintivas de la conciencia humana. Esto nos llevará de manera necesaria mucho más allá de las condiciones socioevolutivas del surgimiento de la razón y la reflexividad, que por razones históricas se han convertido en los pilares de las sociedades modernas y con las cuales podemos tender a identificar de manera errónea en nuestro contexto histórico a la

conciencia misma. El estrato racional de la conciencia humana, como veremos a lo largo de esta investigación, es de una aparición muy tardía y de una influencia relativamente débil en la mente humana en comparación con las emociones y la imaginación. Si partimos de las premisas de que la conciencia humana se construye de manera fundamentalmente social y de que tanto nuestras mentes como nuestras sociedades y culturas han evolucionado a partir de condiciones primigenias mucho más simples que las actuales, entonces debemos dirigirnos al estudio de las sociedades humanas evolutivamente más remotas y simples para comprender los aspectos más primigenios de la mente humana.

Ese es precisamente el propósito de esta investigación. Esta busca contribuir a remediar la falta de teorización sociológica sobre la conciencia humana a partir de un enfoque que pretende combinar una concepción social de la persona y de la conciencia humana con una perspectiva evolucionista según la cual ni nuestras mentes ni nuestras sociedades han tenido siempre la misma apariencia. Esto nos permitirá comprender mejor no solamente el funcionamiento de las mentes y sociedades de nuestros antepasados, sino, de manera fundamental, el de las nuestras. A partir de ese enfoque, esta investigación tratará de contribuir al esclarecimiento de los siguientes problemas que representan divergencias que la evolución de la mente humana ha tenido en comparación con las de otras especies, y que solamente se pueden comprender dentro de un contexto social:

En primer lugar, debemos preguntarnos qué condiciones evolutivas han hecho posible que la conciencia humana sea tan predominantemente social, distinguiéndose de ese modo nuestra especie de muchos otros seres vivos para los cuales la configuración de su conciencia tiene poco o nada que ver con la interiorización de las actitudes de sus prójimos. Como ya se puede vislumbrar, y como será discutido posteriormente de manera más detallada, esto nos llevará a discutir los orígenes de la propia estrategia de cooperación social a la que nuestros antepasados homínidos recurrieron, de manera muy exitosa, para su supervivencia, y que incrementó de manera considerable la dependencia que cada humano tiene tanto con respecto a la sociedad como con respecto al nicho cultural y tecnológico por ella creado.

En segundo lugar, necesitamos investigar por qué para las mentes humanas la cultura y la imaginación son elementos tan indispensables, siendo que para el resto de los animales tienen una importancia

marginal. Este problema hará necesario que discutamos las condiciones socioevolutivas que, dejando a nuestros antepasados desprovistos de gran parte de su estructura instintiva, pero provistos de una muy significativa capacidad creativa, hicieron que para ellos se volviera indispensable crear un orden cultural para darle sentido a su existencia.

Por último, ya en un terreno más familiar para la sociología, debemos comprender la aparición, bastante tardía en términos evolutivos, pero de profundas consecuencias para la estructuración de las sociedades y las mentes modernas, del pensamiento abstracto y la reflexividad. Durante incontables generaciones nuestros antepasados fueron capaces de pensar y orientarse en su mundo competentemente sin la necesidad de recurrir a los abstractos sistemas filosóficos y religiosos desarrollados por las sociedades modernas e incluso mucha gente hoy en día sigue siendo capaz de razonar y de orientarse en su vida cotidiana competentemente sin necesidad de dominar esas abstracciones filosóficas y religiosas. Sin embargo, esas abstracciones, creadas por algunos de los pensadores más destacados en la historia de la humanidad, han sido las que han fundado prácticamente todas las religiones universales junto con sus sistemas de comportamiento ético, por lo cual su influencia no puede ser pasada por alto en una investigación sociológica sobre la conciencia humana. Explorar este problema nos pondrá en la necesidad, por razones históricas que serán expuestas en el sitio oportuno de esta investigación, de explorar las condiciones sociohistóricas de surgimiento de las civilizaciones axiales con sus distintivos sistemas teóricos, abstractos y trascendentes de pensamiento.

Para adentrarnos en los problemas ya mencionados, esta investigación seguirá la siguiente estructura:

En el capítulo 1 serán explorados los elementos de la teoría de la evolución y de diversas corrientes teóricas de la sociología y de algunas disciplinas allegadas a partir de los cuales será elaborado el concepto de conciencia en el cual se basará el resto de esta investigación. Como un primer paso, ahí será introducida la teoría de la evolución de Darwin. Posteriormente serán expuestas algunas ideas que podrían ayudar mejorar la comprensión de la evolución de la conciencia en el reino animal en general. De este modo quedarán establecidas las bases de la teoría evolutiva sobre las cuales se llevará a cabo, en los capítulos posteriores y agregando algunas ideas importantes que a continuación serán mencionadas, la exploración de la evolución de la conciencia humana.

Después de introducir la teoría de la evolución y sus posibles aplicaciones al estudio de la conciencia como un fenómeno compartido por diferentes especies de animales, serán discutidas algunas contribuciones sociológicamente relevantes para el estudio de la conciencia humana. A partir de ahí quedarán establecidos los elementos que permiten concebir la conciencia humana como una corriente de pensamientos (tomando las ideas de William James), cuya función es servir al individuo principalmente para conducirse en su vida dentro de la sociedad y cuyo origen se remonta a la interiorización de las actitudes de los otros (siguiendo a Mead y Cooley). Además quedará establecido que existen numerosas tensiones de conciencia que marcan diferentes tipos de realidad, como señala Alfred Schütz (lo cual nos ayudará a situar sociológicamente el caso de los estados alterados de conciencia como un fenómeno no necesariamente patológico, sino a veces constructivo, cuya comprensión será importante para el resto de esta investigación) y que la interiorización de las actitudes de los otros ocurre principalmente a través de la imaginación, como explica Arnold Gehlen, no tanto a través de razonamientos abstractos.

Habiendo presentado los conceptos evolutivos y los sociológicamente relevantes propuestos por los autores recién mencionados, para cerrar este capítulo serán discutidas algunas teorías contemporáneas relevantes que tratan de dar cuenta de la evolución humana como un proceso biológico, cultural y social a la vez. Como un primer paso serán presentadas las ideas de Merlin Donald acerca de la evolución e hibridación de las mentes humanas, introduciendo el esquema por él propuesto de evolución de culturas episódicas, miméticas, míticas y teóricas, que será un punto de referencia para el resto de esta investigación. Posteriormente serán expuestas las ideas de algunos teóricos que pueden ayudar a complementar la teoría de Donald, proporcionándonos de ese modo una mejor comprensión de la evolución social de la conciencia humana. En este contexto serán discutidas las ideas de la hipótesis del cerebro social, defendida por Robin Dunbar, Clive Gamble y John Gowlett, las concepciones de Hans Hass de las herramientas como extensiones de las funciones de nuestros cuerpos, las de Andy Clark de ellas como extensiones de las funciones de nuestras mentes, y finalmente la teoría de construcción de nichos, defendida por autores como John Odling-Smee, Kevin Laland, Blake Matthews, Marcus W. Feldman y Michael J. O'Brien. La hipótesis del cerebro social nos permitirá enfatizar al importancia de la sociabilidad como una condición que ha dirigido la evolución de la conciencia humana desde los tiempos de nuestros antepasados más remotos. Por otra parte, las ideas de Hass, Clark y la teoría de nichos permitirán ilustrar el hecho de que los humanos, para realizar diversas

funciones corporales y mentales nos apoyamos desde tiempos remotos en extensiones extrasomáticas, por lo cual sería un error que la mente humana deba considerarse como un objeto restringido únicamente a nuestro organismo biológico. Al mismo tiempo, las ideas de la teoría de construcción de nichos nos ayudarán a entender cómo la construcción del propio nicho humano ha contribuido a que nuestra especie modifique activamente hasta cierto punto el rumbo de su evolución, pudiendo incluir aquí la evolución de nuestras mentes. Entonces quedará establecido que, aunque la mente humana ha seguido una trayectoria que obedece a las leyes de la evolución, esa evolución no ha consistido únicamente en una adaptación pasiva a las presiones de selección presentadas por su entorno ecológico, sino que dentro de ella también han tenido un papel importante las perturbaciones en el entorno introducidas por nuestra propia especie. Entonces podremos concebir la evolución de la mente humana como un proceso de influencias recíprocas entre la mente y el organismo individual, la sociedad y el nicho creado gracias a la cultura y la tecnología, y, de ese modo, podremos abordar finalmente, en los capítulos restantes, los problemas planteados más arriba.

En el capítulo 2 serán explorados los aspectos de la conciencia humana comprensibles en el contexto de la evolución de los primates y los primeros homínidos, poniendo especial atención a la evolución de sus estructuras sociales y habilidades tecnológicas. Partiendo de las premisas de que la conciencia humana es fundamentalmente social y de que para comprender adecuadamente ese fundamento social hay que buscar su forma más originaria evolutivamente y no simplemente partir de la sociedad moderna que nos es familiar, ahí se explorará cómo las vicisitudes de la evolución de nuestros primeros antepasados podrían haber conducido a la formación de las primeras sociedades humanas. A partir de ese contexto social arcaico será posible especular sobre las características del estrato más primigenio de la conciencia humana.

Como es claro que si tomamos las sociedades de los primates y los primeros homínidos como punto de partida para la exploración de la conciencia humana no podemos partir del uso de la razón, en este capítulo serán exploradas otras cualidades mentales que sí compartimos con las especies evolutivamente más cercanas a la nuestra y que están estrechamente relacionadas con el funcionamiento de sus sociedades. Se trata de cualidades que, lejos de ser menos importantes que el uso de razón por el cual se distingue nuestra especie, son, de hecho, más influyentes en el

funcionamiento cotidiano de nuestras mentes, y, que, de manera importante, guardan una estrecha relación con la forma de estructuración de las sociedades de nuestros antepasados más remotos.

Debido a que no es posible comprender la mente de ningún ser viviente sin tener en cuenta las características principales de su organismo, en ese capítulo serán examinados brevemente los procesos evolutivos que han propiciado la configuración actual de los sentidos de los primates, lo cual permitirá apreciar más claramente el origen de algunos de los rasgos distintivos de la configuración sensorial humana. Posteriormente serán discutidos los factores que han llevado a los primates a formar sociedades y las vicisitudes que enfrentan para conservar su cohesión a pesar de los conflictos que surgen dentro de ellas. Todo esto con el fin de dar paso, finalmente, a la discusión de los efectos que las formas de socialización de esos seres podrían tener en la configuración de sus mentes, manifestados en capacidades incipientes de comprensión de las intenciones de sus congéneres (que se pueden conceptualizar como una ‘teoría de la mente’), de uso del lenguaje y de creación de herramientas. Se trata de habilidades de gran importancia para la exploración de la conciencia humana porque son las que han permitido, en etapas muy posteriores de la evolución de nuestra especie, la aparición de seres con la capacidad de interiorización de las actitudes de sus prójimos sin la cual no es posible concebir la conciencia humana, ya que esta se distingue por su orientación social prácticamente permanente.

En vista de que, si bien nuestra especie comparte numerosos rasgos físicos y psicológicos con los primates, también ha tenido una trayectoria evolutiva propia y distintiva, la segunda parte del capítulo 2 estará dedicada a la exploración del proceso de hominización en sus etapas más remotas. En ese lugar será discutido cómo la estrategia social de subsistencia de los primeros homínidos en la sabana debió haber contribuido a la intensificación de la dependencia social de sus integrantes y a la conformación de una primera forma de nicho humano sobre la base de tradiciones tecnológicas que empezaban a volverse más complejas que las de los primates. Esos factores sociales y tecnológicos servirán como punto de partida a partir del cual se podrá hacer más comprensible la evolución de las mentes de nuestros primeros ancestros. Gracias a esa combinación, por un lado, de una cada vez mayor cooperación y dependencia social y, por el otro, de la elaboración de herramientas que permitían modificar el entorno de maneras nunca antes vistas, fue posible que nuestros antepasados llevaran a un nivel más elevado el desarrollo de las habilidades de comprensión de las intenciones de sus semejantes, incipientes en los grandes simios, y que crearan las condiciones materiales para promover una mayor

encefalización y retardación del desarrollo, cuyas consecuencias para la configuración de la conciencia humana serán examinadas en el capítulo posterior.

En el capítulo 3 serán investigados los aspectos de la conciencia humana comprensibles a partir del proceso de retardación del desarrollo y encefalización, del surgimiento del lenguaje y de la imaginación. Con ese propósito será necesario situar la discusión en el contexto de las sociedades de los homínidos de mediados y finales del Pleistoceno, de sus sistemas sociales y de sus creaciones culturales. Un primer paso será justamente observar que nuestros antepasados de esa época, quienes vivían como cazadores-recolectores, habían alcanzado una forma notablemente igualitaria de organización social, regida probablemente según los principios de los sistemas de parentesco. Junto con esa discusión sobre la formación de las estructuras sociales de nuestros antepasados evolutivos más recientes será necesario observar cómo los procesos de encefalización y retardación del desarrollo de nuestra especie condujeron a un retroceso de los instintos que ha provocado que nos sea indispensable construir formas culturales de orden para evitar caer en los peligros, únicos de nuestra especie, del caos y el sinsentido.

Una vez establecido ese contexto social y evolutivo que permitirá situar el surgimiento de las notables capacidades cognitivas e imaginativas de nuestra especie, será examinado el ámbito de las transformaciones culturales de esa época que influyeron en la configuración de la mente humana a través de dos vías de enorme importancia: el surgimiento del lenguaje y el de la imaginación. Con respecto al lenguaje serán explorados los cambios que introdujo en la estructura del pensamiento humano y en la formación de lazos sociales, así como las posibilidades que abrió como herramienta cognitiva para que nuestros antepasados intervinieran en su entorno, alterando la trayectoria evolutiva de nuestra especie. Por otra parte, en lo que respecta a la imaginación, en ese capítulo será explorado su papel constitutivo en la conformación del orden cultural que nuestra especie requiere para conservar en su mente una vida con sentido. Esto a través de dos vertientes de exploración: la de las primeras expresiones artísticas conocidas, principalmente el arte rupestre del Paleolítico Superior, y la de los primeros entierros conocidos. Esa exploración, la cual requerirá introducir las teorías de Robert Bellah, Peter Berger, Ernest Becker, David Lewis-Williams y Jean Clottes, permitirá dilucidar cómo nuestros antepasados comenzaron a construir un orden cultural que regulara sus relaciones sociales, que le diera una estructura coherente de sentido a su mundo y que les permitiera interiorizar las actitudes de sus

semejantes y las expectativas de su sociedad no a través del uso de la razón (cuya aparición ha sido muy posterior) sino a través de la comunicación con los muertos y de las relaciones de participación con los seres míticos y con los seres poderosos presentados por su imaginación, en el contexto de una cultura mítica y de una religión tribal, semejante en gran medida a las religiones chamánicas que todavía subsisten hoy en día en diferentes regiones del mundo.

En el capítulo 4, el último de esta investigación, serán examinadas las consecuencias que la creación de las civilizaciones, ya en tiempos históricos, ha acarreado para la conformación de la conciencia humana. Esta discusión se centrará en dos partes correspondientes a dos etapas decisivas en la evolución de las sociedades humanas: la primera girará en torno al proceso de sedentarización, urbanización y de introducción de la agricultura que inició con la transición del Neolítico y culminó con la conformación de las primeras grandes civilizaciones con sus grandes estados y sus religiones arcaicas; la segunda se ocupará del surgimiento de las civilizaciones axiales y de las distintas formas de ruptura que crearon con el pensamiento mítico, introduciendo, a través de sus sistemas filosóficos y religiosos, muchas de las premisas sobre las cuales se basa la concepción del individuo moderno y su experiencia de tener una conciencia interiorizada.

Cada una de esas dos partes se dividirá a su vez en otras dos, dedicadas a la exploración de las religiones y las mentes arcaicas, en un caso, y a la de las religiones y mentes axiales, en el otro. En lo que concierne a las religiones arcaicas, será necesario resaltar cómo, si bien conservaron una estructura mítica, habiendo alcanzado un grado de jerarquización tan alto como el de sus sociedades correspondientes reemplazaron las relaciones de participación con los seres poderosos con otras de adoración y sacrificio frente a los primeros dioses. En ese contexto social será posible describir a las mentes arcaicas como mentes divididas en las cuales la internalización que cada individuo debía hacer de las expectativas de la sociedad seguía dependiendo en una medida importante de su comunicación con seres imaginarios, pero esta vez no a partir de la participación, cuya naturaleza es igualitaria, sino a través de la obediencia. En ese aspecto, se trata de una configuración mental muy semejante a lo que Julian Jaynes describe como una ‘mente bicameral’ en la cual hay un lado divino que manda y uno humano que obedece. Además, esa discusión nos permitirá constatar que es muy poco probable que la mente arcaica tuviera una experiencia consciente cuyo punto de irradiación fuera el propio yo observándose a sí mismo, debido a que los diferentes aspectos que nosotros como humanos modernos

incluimos en nuestra conciencia, estaban distribuidos en lo que podríamos llamar diferentes agentes mentales.

Para cerrar este capítulo serán exploradas brevemente las diferentes formas de transición axial que tuvieron lugar en las civilizaciones de Israel, Grecia, China e India, gracias a las cuales las religiones axiales desplazarían a las arcaicas, para dar, de ese modo, un paso decisivo en la configuración mental moderna, caracterizada por el predominio de la cultura teórica y la reflexividad, en constante tensión con la cultura mítica. En este contexto será posible hablar por primera vez en la historia humana de una conciencia con un yo interiorizado, a partir del cual emanan todas sus decisiones, deseos y voluntad, que ha prevalecido como ideal de las sociedades modernas. A partir de ahí se ha vuelto normal para los individuos interiorizar las expectativas sociales y conocerse a sí mismos como personas, ya no a partir de la comunicación con los seres poderosos o los dioses, sino a partir de la deliberación de lo que podríamos llamar el tribunal interno de su propia conciencia.

Por último, teniendo en cuenta la enorme importancia que el estudio de las sociedades modernas tiene para las ciencias sociales, para cerrar este ensayo serán sugeridas algunas posibles líneas futuras de investigación que podrían ayudar a comprender mejor las manifestaciones de la conciencia humana en las sociedades contemporáneas. Siguiendo la misma perspectiva que el resto de la investigación, según la cual la influencia recíproca entre la evolución de la sociedad, la de la cultura y la de la tecnología ha jugado un papel fundamental en la construcción de la conciencia humana, las líneas sugeridas serán las siguientes: los nuevos medios de comunicación establecidos por las nuevas tecnologías y sus posibles efectos sobre la conciencia humana; los problemas de entendimiento entre la cultura moderna predominante, fuertemente racionalista, y otras culturas dentro de las cuales hay una mayor cabida para las experiencias no racionales; y, finalmente, las posibilidades de redefinición de la conciencia y el individuo humano a las que las nuevas formas de conocimiento y tecnología nos podrían llevar.

Capítulo 1. La conciencia humana como un problema sociológico y evolutivo

En este capítulo serán expuestos los conceptos de teoría sociológica y teoría de la evolución necesarios para dar una explicación plausible acerca de cómo es que las estructuras fundamentales de la conciencia humana dependen de la vida en sociedad y, más específicamente, de la vida en sociedades que evolucionan a lo largo de procesos históricos de muy larga duración, algunos de los cuales son, de hecho, de una duración prácticamente inconmensurable para la mayor parte de los objetos de interés de esta disciplina, pero no por ello, como se verá más adelante, menos relevantes para la comprensión de nuestras mentes. De manera más concreta, en el primer apartado serán expuestos los principios generales de la teoría de la evolución y sus posibilidades de aplicación al estudio de la evolución de la conciencia; en el segundo apartado serán expuestos los principios de teoría sociológica, provenientes principalmente de la filosofía pragmatista americana y de la tradición de la sociología del conocimiento alemana, que nos pueden ayudar a explorar la conciencia humana como un fenómeno producido socialmente; en el tercer apartado serán discutidas algunas teorías contemporáneas que combinan aspectos de la teoría de la evolución con un interés por comprender el papel que la cultura y la sociedad han tenido en la configuración histórica de la mente humana, las cuales a su vez resultarán centrales para guiar el resto de esta investigación; por último, serán presentados los principios generales bajo los que esta se desarrollará.

1.1. La dimensión evolutiva del problema de la conciencia

1.1.1. Algunos aspectos de la teoría de la evolución importantes para el estudio de la conciencia humana

La creencia en el lugar único y central de los seres humanos en el universo ha sido fundamental a lo largo del desarrollo de la civilización occidental. Se trata de una convicción arraigada en las enseñanzas bíblicas y se encuentra en la base de las enseñanzas tanto del judaísmo como del cristianismo. Por otra parte, también en la filosofía, y en especial a partir de la tradición moderna inaugurada por Descartes, ha estado profundamente arraigada hasta tiempos históricamente muy recientes la convicción de que los seres humanos somos esencialmente distintos al resto de los seres vivos que habitan este mundo, en este caso, gracias a nuestra capacidad para hacer uso de la facultad que suele ser vista con más

aprobación dentro de nuestra civilización: la de hacer uso de la razón. Todavía durante el siglo XIX era ampliamente aceptado como una verdad de hecho que todas las formas de vida habían sido creadas en su forma actual y definitiva por decreto de Dios y que habían sido creadas para provecho de la humanidad, única especie dotada de alma y, por lo tanto, la única a la que le estaría asignado el derecho a la salvación después de esta vida. Esas creencias han sido sacudidas, con profundas consecuencias que se han dejado sentir hasta la fecha para el desarrollo de la ciencia y para el porvenir de la religión y la civilización en Occidente, a partir de los descubrimientos independientes de Charles Darwin y Alfred Russel Wallace que desembocaron en el desarrollo de la teoría de la evolución.

Darwin basó su teoría en los descubrimientos que hizo en su viaje por Sudamérica a bordo del Beagle y en la teoría del demógrafo Robert Malthus, según la cual la tasa de crecimiento exponencial de las poblaciones eventualmente debería dar como resultado la escasez de recursos y, por lo tanto, la lucha por la existencia. Según la teoría de Darwin (1902), las especies de seres vivos que hoy conocemos no siempre han existido en su forma actual, sino que descienden de otras formas previamente existentes que han estado sujetas a esa lucha por la existencia en la cual sobreviven los más aptos, comprensible a través de los principios de variación, selección natural y descendencia con modificación. Se basa en la observación de que cada organismo cuenta con variaciones, normalmente pequeñas, con respecto a sus congéneres, que en determinadas circunstancias pueden marcar la diferencia en sus posibilidades de adaptación a su entorno. Si una mutación resulta nociva para el organismo dentro de su entorno, este tendrá un éxito reproductivo menor, por lo cual, con el tiempo, su herencia desaparecerá del linaje de su especie. Si, por el contrario, la mutación le resulta ventajosa, su éxito reproductivo será mayor, por lo cual, a la larga, la mutación por él introducida formará parte de los rasgos distintivos de su especie o, dicho de una manera más exacta, de una o más especies que habrán surgido a partir de las modificaciones introducidas por aquel antecesor. Gracias a estos principios ha sido posible explicar no solamente la creación de diferentes razas de animales domésticos, sino la aparición de diferentes especies de seres vivos en el mundo biológico. Con la diferencia de que en este último caso no es el ser humano, sino la naturaleza la que determina los rasgos que serán transmitidos a las generaciones futuras, a partir de procesos de muy larga duración.

Romper con la idea arraigada en la civilización occidental de que las especies habían sido creadas con su forma definitiva en un solo acto podría haber sido perturbador para la mentalidad decimonónica,

pero la teoría de la evolución resultó todavía más difícil de conciliar con el papel central en el universo que nuestra civilización le ha asignado a nuestra especie. En adelante quedaría planteada en el ámbito científico la interrogante, cuya resolución ha resultado un enorme desafío hasta la fecha, sobre cuál podría ser el origen de la humanidad y cuáles características podría compartir nuestra especie con otras. El propio Darwin (1872; 1896) trató de aplicar los principios de su teoría a la evolución humana. En *El origen del hombre*, exploró cómo nuestra especie podría haber descendido de otras especies de primates recurriendo a la comparación de sus estructuras anatómicas (incluyendo sus órganos rudimentarios), sus procesos de desarrollo embrional, su funcionamiento fisiológico y sus formas de sociabilidad. Entre las evidencias aducidas por Darwin a favor de la evolución de los humanos se encuentran: que hay enfermedades que podemos recibir de otros animales o contagiarles; que compartimos parásitos con otros mamíferos; que las diferencias entre los sexos en cuanto a factores como tamaño, fuerza, etc. son como las que se presentan en muchos mamíferos; que los embriones humanos en etapas muy tempranas de desarrollo son muy difíciles de distinguir de los de otros vertebrados y que hay algunas similitudes que se conservan entre humanos y otros animales incluso en periodos posteriores de desarrollo fetal. En cuanto a las pruebas relacionadas con los órganos rudimentarios, Darwin sugirió las siguientes: los músculos que sirven para mover el cuero cabelludo o las orejas; el pliegue semilunar en los ojos; el sentido del olfato reducido; el lanugo de los fetos humanos; los dientes del juicio; el apéndice vermiforme del *caecum*; rudimentos ocasionales del foramen supracondíleo y del foramen intercondíleo de otros animales en el húmero humano; y el *os coccyx*. A estas estructuras rudimentarias agrega otras relativas al sistema reproductivo, como, por ejemplo, las glándulas mamarias y la vesícula prostática en los hombres, siendo esta última homóloga al útero.

Pero, de manera muy relevante para esta investigación, de acuerdo con Darwin, no son solamente nuestros rasgos físicos los que pueden ser explicados a partir del proceso de selección natural, sino que los mismos principios se pueden aplicar a nuestras facultades intelectuales y morales. Él propone que la capacidad moral o conciencia (*conscience*)¹ de los humanos es su elemento más distintivo y, de manera importante, asegura que esa capacidad tan distintivamente humana se puede comprender a partir de los

¹ En el idioma inglés, el término *conscience* se usa para denotar la conciencia en su aspecto moral, mientras que *consciousness* suele referirse principalmente a su aspecto intelectual. Se trata de una distinción mucho menos marcada en el idioma español, en el cual a veces se distingue entre consciencia y conciencia, siendo la primera un concepto cognitivo y la segunda uno moral. Se trata de una distinción que no debe afectar el sentido de esta investigación, que busca explorar ambos aspectos del fenómeno de la conciencia humana.

instintos sociales que compartimos con otros animales, sin dejar de tener en cuenta el papel que juegan nuestros poderes intelectuales y hábitos. De acuerdo con su teoría, para que la formación de esa capacidad se llevara a cabo habrían sido importantes dos factores: en primer lugar, que cada integrante de la comunidad hubiera adquirido la suficiente capacidad de razonamiento y previsión como para comprender que si ayudaba a sus prójimos probablemente pudiera esperar recibir ayuda posteriormente; en segundo lugar, el peso que habrían tenido sobre cada individuo las alabanzas o reproches recibidos de parte de los demás integrantes de la comunidad, factor estrechamente conectado con el principio de simpatía que, al igual que los otros instintos sociales, habría sido adquirido a través de la selección natural. Y, a partir de esos orígenes evolutivos relativamente simples: “Finalmente nuestro sentido moral o conciencia se vuelve un sentimiento altamente complejo—originándose en los instintos sociales, en gran parte guiado por la aprobación de nuestros compañeros, dirigido por la razón, el autointerés, y en tiempos posteriores por sentimientos religiosos profundos, y confirmado por la instrucción y el hábito” (Darwin 1896, 132). De acuerdo con Darwin, la ventaja de desarrollar semejante sentimiento sería no tanto para los individuos como para las sociedades, ya que las que estuvieran cohesionadas de ese modo serían mucho más fuertes que el resto; sin embargo, no hay que pasar por alto que formar parte de una sociedad, a pesar de los sacrificios que implica, puede abrir a los individuos, sobre todo en el caso de los humanos, posibilidades de desarrollo inaccesibles para cada uno de ellos por separado.

Por otra parte, el propio Darwin exploró en *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, a través de tres principios, la posibilidad de que varias de las expresiones que usamos para manifestar nuestras emociones tuvieran su origen en los gestos usados por otros animales. Esos principios son: 1) el principio de hábitos útiles asociados; 2) el principio de antítesis, y lo que llamó 3) “el principio de la acción directa del sistema nervioso excitado en el cuerpo, independientemente de la voluntad y, en parte, del hábito”. Gracias a esos principios ha sido posible por primera vez en la historia vincular de manera científica y sistemática diferentes estados emocionales con diferentes alteraciones sufridas por el propio cuerpo humano como organismo biológico y, de esa manera, comparar las emociones humanas con las de otras especies animales a partir del estudio de sus expresiones corporales. El primer principio ha contribuido a explicar la ejecución de movimientos aparentemente inútiles como, por ejemplo, los que hacen los perros cuando dan vueltas en círculos antes de echarse a dormir, cuando levantan una pata para señalar una presa o cuando rascan el pavimento después de

evacuar como si fueran a enterrar sus heces fecales. Gracias al segundo principio ha sido posible entender, por ejemplo, los gestos corporales de sumisión de perros y gatos, ya que son exactamente los opuestos a los que realizan cuando se disponen a agredir. Por último, el tercer principio ha sido útil para explicar casos como los de temblor muscular o la pérdida de color capilar en situaciones de terror o pena extremos. Esos mismos principios pueden aplicarse incluso, como hizo el propio Darwin, al estudio de emociones distintivas de la especie humana tales como el pesar, la ansiedad, la alegría, el amor, el enfurruñamiento, la desesperación, el desprecio, el horror, el orgullo, la culpa y la vergüenza, y al estudio de gestos igualmente distintivos de nuestra especie como, por ejemplo, el llanto, la risa, el fruncimiento del entrecejo y las muecas.

Además de haber brindado una serie de principios a partir de los cuales se pueden investigar las emociones y sus expresiones en animales y humanos, las investigaciones hechas por Darwin han ayudado a llamar la atención sobre el hecho de que las expresiones sirven como medios de comunicación para animales que, a diferencia nuestra, carecen de los medios lingüísticos o simbólicos para comunicarse con sus congéneres. La emisión de sonidos vocales o de otras partes del cuerpo, la retracción de las orejas como señal de disposición a pelear o de ira, el erguimiento de pelos o plumas frente a la ira o el terror y el levantamiento de las orejas y la cabeza como señal de atención han servido a seres de diferentes especies para comunicarse mucho antes de que las formas de comunicación creadas por la humanidad entraran en existencia. Además esas formas de comunicación siguen formando una parte importante de los gestos faciales y corporales a los que nosotros mismos recurrimos junto con las formas creadas culturalmente. Nuestra especie, mucho antes de que hubiera tenido la capacidad o el interés en intercambiar ideas, ya contaba con una capacidad mucho más arraigada de recurrir a la expresión de diferentes emociones para regular sus relaciones sociales y el funcionamiento de su conciencia.

Gracias a las aportaciones de la teoría de la evolución se ha hecho posible comprender no solamente las estructuras anatómicas y el funcionamiento fisiológico de los organismos humanos en relación con los de otras especies con las que estamos emparentados, sino que también se ha abierto la posibilidad de interpretar nuestras formas de sociabilidad, nuestro sentido moral y las emociones sociales que los acompañan en términos semejantes. Esas aportaciones han permitido dar el giro decisivo de pasar de preguntarnos qué nos hace únicos como especie a qué nos une al resto de la naturaleza o, por lo menos,

a las especies con las que estamos más emparentados biológicamente, y, aunque probablemente no nos pueda dar todas las respuestas sobre el origen y destino de nuestra especie, nos ha ayudado a plantearlas de una nueva forma, cuyas posibilidades creativas todavía están lejos de quedar agotadas, especialmente en áreas como la neurología, la etología, la antropología física y la psicología evolutiva, algunos de cuyos hallazgos resultarán relevantes durante el resto de esta investigación².

1.1.2. Posibles trayectorias y niveles de evolución de la conciencia en el reino animal

Actualmente existe una cantidad abundante de obras que tratan de explicar la conciencia humana desde una perspectiva evolutiva, apoyada principalmente en la neurología. Sin embargo, el propósito de este apartado no es hacer una recapitulación de todas esas teorías, sino solamente algo mucho más modesto, plantear el siguiente problema, inevitable dentro de una investigación como la que aquí nos concierne: si las enseñanzas de la teoría de la evolución son correctas, por lo menos algunos de los rasgos más importantes de la conciencia humana deberían volverse más comprensibles a partir del estudio de la conciencia en otras especies, sobre todo de primates y homínidos. De manera un tanto sorprendente, se trata de un problema insuficientemente investigado por la mayoría de los teóricos más reconocidos en el área de la evolución de la conciencia humana. Esto no quiere decir que no existan investigaciones sobre la evolución de la conciencia humana sino solamente que sobre el problema específico que implica saber qué niveles de conciencia podrían atribuirse a otras especies con las cuales estamos emparentados en diferentes grados la información es mucho más escasa, por lo menos entre las obras de los autores más reconocidos actualmente. Es posible notar, por ejemplo, que Gerald Edelman y Giulio Tononi (Edelman y Tononi 2000; Edelman 2004) explican detalladamente el posible funcionamiento de los mecanismos neurológicos que podrían subyacer a la conciencia, pero en cuanto a los niveles de conciencia se limitan a distinguir entre ‘conciencia primaria’ y ‘conciencia de orden superior’, y dejan sin investigar el origen filogenético de esos diferentes niveles. Por otra parte, libros como los de John S. Allen (2009) y John Eccles (1991) contienen abundante información sobre la evolución del cerebro humano, útil para quien quiera aprender sobre la evolución de la conciencia

² Sin embargo, no hay que perder de vista que desde el inicio han existido dudas acerca del alcance de la aplicabilidad de la teoría evolutiva en el caso de la mente humana. El propio Wallace (1871) se expresó en contra de esa posibilidad señalando que la teoría de la evolución no podría explicar el tamaño del cerebro humano, la carencia de vello corporal de nuestra especie, el elevado grado de especialización de sus manos y pies, ni el origen de su voz, de algunas de sus facultades mentales y de su sentido moral. A partir de la época de Wallace se han desarrollado varias ideas, algunas de las cuales encontraremos a lo largo de esta investigación, que podrían servir para responder a varias de estas objeciones, sin por ello pretender reducir la complejidad cultural humana a lo biológico.

humana e incluso de la de los homínidos, pero no dicen mucho acerca de la evolución del cerebro y la conciencia en otras especies. Estas observaciones no deben entenderse como una acusación contra la obra de tan reconocidos especialistas, sino que simplemente deben servir para constatar el terreno notablemente especulativo en el que las personas interesadas en el estudio de la evolución de la conciencia necesariamente se deben internar.

Si asumimos un punto de vista evolutivo para el estudio de la conciencia humana, es necesario que nos preguntemos para qué podría servir la conciencia en general y en qué punto de la evolución podría haber surgido. Una posibilidad razonable es que la conciencia sea un mecanismo a través del cual el organismo medie sus relaciones con su entorno de una manera flexible. Pero esto no quiere decir que debamos ver en todos los casos a la conciencia como la solución superior y más inteligente a los problemas planteados por la necesidad de supervivencia. El biólogo Bjørn Grinde (2016, 61) señala que “La naturaleza está llena de soluciones inteligentes sin ningún indicio de conciencia. La conciencia es una estrategia particular inventada por la evolución para permitir la toma de decisiones flexible y avanzada —no es la única estrategia con ese propósito”. De modo que la conciencia no es la única solución posible a la que puede recurrir la evolución, pero es la que nos concernirá a lo largo de esta investigación, principalmente porque, como explica el neurólogo Antonio Damasio de manera concisa: “La conciencia es un estado de la mente con el proceso de un yo añadido a ella” (Damasio 2012, 167). No es, por lo tanto, solamente una serie de procesos cerebrales mediante los cuales el organismo reacciona frente a su entorno, ya que para eso no es indispensable ser consciente³, sino que en ese mismo proceso que lo lleva a percatarse de su entorno adquiere la capacidad, en mayor o menor medida, de percatarse también de sí mismo⁴.

Las etapas del proceso que ha llevado a la conformación de esa conciencia y del yo que la acompaña han sido clasificadas de manera distinta por distintos especialistas. A continuación veremos muy brevemente las ideas de algunos autores que han tratado de dilucidar ese problema. Las propuestas a

³ Según los especialistas, hay procesos realizados por nuestros cuerpos, cerebros y mentes de los cuales es imposible que nos percatemos y, en algunos casos, es incluso necesario que no nos percatemos de ellos para que continúen funcionando correctamente.

⁴ La existencia de esa persona, ese yo o ese sí mismo resulta de capital importancia para las ciencias sociales, ya que es, junto con las propias estructuras sociales e históricas en las que participa, un elemento esencial para la comprensión de las acciones humanas y del sentido a ellas atribuido. Por lo tanto, es relevante explorar sus orígenes evolutivos, incluso si eso implica explorar terrenos que van más allá de las áreas de interés tradicionales de la mayoría de las ciencias sociales.

discutir serán las del filósofo Daniel Dennett y las de los ya mencionados Damasio y Grinde⁵. De manera más específica, primero discutiré las ideas de Dennett y por qué no serán las que siga en esta investigación y posteriormente abordaré las ideas de Damasio y Grinde como modelos más factibles.

Dennett (1996) distingue entre ‘criaturas darwinianas’, ‘criaturas skinnerianas’, ‘criaturas popperianas’ y ‘criaturas gregorianas’. Las criaturas darwinianas, que representan el nivel más básico del esquema propuesto por Dennett, habrían surgido a partir de un proceso de selección natural de millones de años de duración. A partir de ese proceso eventualmente surgirían algunas criaturas con plasticidad fenotípica, cuya importancia radicaría en que “[...] los organismos candidatos individuales no estaban totalmente diseñados al nacer; había elementos de su diseño que podían ser *ajustados por eventos que ocurrieran durante las pruebas de campo*” (Dennett 1996, 84, cursivas en el original), es decir, gracias a la experiencia. Entre este nuevo tipo de criaturas las que habrían tenido una ventaja sobre las darwinianas habrían sido las que contaran con ‘reforzadores’ integrados que las llevaran a tomar mejores decisiones, y recibirían el nombre de skinnerianas, “[...] ya que, como el psicólogo conductista B. F. Skinner gustaba de señalar, tal ‘condicionamiento operante’ no es solamente análogo a la selección natural darwiniana; es una extensión de ella” (Dennett 1996, 85). El aprendizaje del que serían capaces estas criaturas, semejantes a los invertebrados simples, estaría basado en el conductismo del ya mencionado Skinner, en el asociacionismo de filósofos como David Hume y en el conexionismo de Donald Hebb, y permitiría una adaptación más flexible de la criatura a su entorno; sin embargo, esas criaturas serían incapaces de ensayar y preseleccionar sus acciones antes de llevarlas a la práctica. Las criaturas que contarían con esa capacidad serían las popperianas. Ellas necesitarían contar con un ‘entorno interior’ dentro del cual pudieran almacenar una cantidad extensa de información sobre su ‘entorno exterior’ que les fuera útil para ensayar sus acciones. Este nivel habría sido alcanzado por mamíferos, aves, anfibios, peces y varios invertebrados. Por último, los seres humanos se distinguirían, de acuerdo con Dennett, por ser criaturas gregorianas (en honor a Richard Gregory), que además de contar con las capacidades de los niveles anteriormente mencionados, serían capaces de usar herramientas, incluyendo dentro de estas al lenguaje, para mejorar sus posibilidades de tomar decisiones inteligentes, beneficiándose de las experiencias de otros y adquiriendo una mayor posibilidad de reflexión.

⁵ Para propósitos de este apartado es un aspecto muy específico de esas teorías el que necesita discutirse, por lo tanto, la exploración hecha en los siguientes renglones no debe considerarse como una exposición completa de todo lo que esos autores tienen que decir acerca de la conciencia y su evolución.

El esquema propuesto por Dennett es ingenioso y hace el intento de explicar qué ventajas evolutivas podrían haber llevado hacia la formación de niveles cada vez más complejos de conciencia, pero padece de algunos importantes inconvenientes. El fuerte compromiso de su perspectiva teórica con el conductismo y la inteligencia artificial hace difícil encontrar en sus investigaciones qué distingue a los seres vivos y conscientes de las máquinas⁶. Dennett es uno de los especialistas más reconocidos en su área, pero su teoría también ejemplifica los riesgos de llevar demasiado lejos las metáforas provenientes de la computación y la inteligencia artificial al estudio de un fenómeno tan distintivo de los seres vivos como es la conciencia. De modo que necesitamos modelos menos comprometidos con esas metáforas y más cercanos con lo que la experiencia nos enseña acerca de nuestras propias conciencias.

El esquema propuesto por Damasio resulta de ayuda en este punto. Él propone una distinción entre conciencia nuclear y conciencia extendida o autobiográfica. La primera de ellas representaría las características mínimas necesarias para hablar de una conciencia, estaría restringida fundamentalmente al aquí y ahora, y tendría una existencia previa a la influencia de los procesos culturales, incluyendo dentro de estos el uso del lenguaje. Sobre esa conciencia nuclear sería posible construir una conciencia autobiográfica, la cual sí dependería en gran medida de las habilidades lingüísticas. Las diferentes capas del yo, de acuerdo con el mismo especialista, estarían compuestas por un protoyo, un yo nuclear y un yo autobiográfico. El protoyo se basaría en la formación de mapas neuronales que conectarían al cerebro con diferentes aspectos de la estructura del organismo y que generarían “[...] no meramente imágenes corporales sino también imágenes corporales *sentidas*” (Damasio 2012, 201, cursivas en el original). Esa capacidad de sentir sería tan primordial que, dentro de la teoría de Damasio, sería anterior al surgimiento de la conciencia propiamente dicha: “En etapas tempranas, los procesos del yo probablemente no generaran conciencia en el sentido completo del término y estaban confinados al nivel del protoyo. Más tarde en la evolución niveles del yo más complejos—yo nuclear y más allá—empezaron a generar subjetividad dentro de la mente y a calificar como conciencia” (Damasio 2012, 193). El protoyo, a partir de la información recibida gracias a los mapas neuronales generaría sentimientos primordiales que antecederían a todos los demás y que se referirían esencialmente a la situación del propio cuerpo. Luego seguiría la aparición de un yo nuclear junto con la de la conciencia propiamente dicha. De acuerdo con Damasio, el proceso a través del cual se realizaría el tránsito del

⁶ Problemas de ese tipo en la teoría de Dennett han llevado a John Searle (1997) a aseverar que aquel niega en realidad la existencia de la conciencia.

protoyo al yo nuclear consistiría en los siguientes pasos: primero se produciría una transformación en los sentimientos primordiales que produciría un “sentimiento de conocer el objeto”, luego, a través de ese sentimiento se generaría una “saliencia” o atención especial hacia ese objeto de interés. El yo nuclear surgiría justamente gracias a la interacción entre ese protoyo modificado y su objeto de interés: “El yo nuclear, entonces, es creado al vincular el protoyo modificado con el objeto que causó la modificación, un objeto que ahora ha sido contrastado por el sentimiento y mejorado por la atención” (Damasio 2012, 215). Gracias a la producción de imágenes del organismo, de sus objetos de interés y de las respuestas emotivas relacionadas con esos objetos se producirían las primeras formas de narrativa no verbal que permitirían al yo percatarse incipientemente de sí mismo. Por último, sobre el yo nuclear se construiría el yo autobiográfico. Gracias a este, sería posible la reconstrucción y repetición de experiencias pasadas y, de este modo, reconstruir constantemente nuestras propias biografías. El yo autobiográfico probablemente se construiría a partir de los siguientes elementos: por una parte, la acumulación de grandes cantidades de recuerdos biográficos, de manera que puedan tratarse como objetos individuales a los que se les permita afectar al protoyo creando pulsos de un yo nuclear, y, por la otra, la creación de mecanismos de coordinación de la evocación de recuerdos que interactúen con el protoyo de acuerdo con pautas coherentes. Este último nivel del yo y de la conciencia correspondería únicamente a los seres humanos y estaría estrechamente vinculado con la capacidad lingüística. Sería el nivel que nos es accesible únicamente a través de la sociedad y de la cultura que ella nos transmite. De acuerdo con Damasio, gracias al desarrollo de los diferentes niveles de conciencia por él referidos, el organismo habría adquirido una capacidad de optimizar sus respuestas frente a los estímulos provenientes de su entorno. En los niveles más complejos de conciencia esto se vería reflejado en una mayor capacidad de planeación y deliberación y en una incipiente capacidad de ‘homeostasis sociocultural’ gracias a las posibilidades abiertas por las formas de conocimiento creadas culturalmente.

El esquema propuesto por Damasio para dar cuenta de los diferentes niveles de la conciencia y del yo tiene el mérito de darle a la dimensión emotiva de la conciencia un peso que probablemente no recibiría en paradigmas más orientados hacia el conductismo o hacia el computacionalismo y, de ese modo, resulta más cercano a las experiencias que solemos asociar con la conciencia. Además adelanta algunas de las ideas que encontraremos más abajo de manera más desarrollada sobre la importancia que la sociedad y la cultura han tenido en el caso de la evolución y la conciencia humanas. Sin embargo, ese

esquema deja mucho terreno sin explorar en lo que se refiere al posible origen filogenético de la conciencia y de sus diferentes niveles. Las ideas de Grinde, aunque necesariamente de naturaleza especulativa, pueden abrir una ruta para comenzar a discurrir sobre ese tema en específico.

Grinde señala que los animales necesitan moverse para encontrar su comida, deben competir contra otros por ella y evitar ser comidos. Esas necesidades habrían favorecido la evolución de células a partir de las cuales habrían surgido las fibras musculares y las neuronas, hace aproximadamente 600 Ma, para permitir los movimientos controlados del organismo⁷. La aparición del sistema nervioso podría haber sido, según Grinde, la clave para explicar la explosión cámbrica de hace 530 Ma que sentó las bases para toda la vida animal en la Tierra y para otros seres ya desaparecidos, gracias a que habría permitido la aparición de la conducta, manifestada en esta etapa primigenia, no en las formas complejas que asociamos con los humanos y otras especies evolutivamente cercanas a la nuestra, sino simplemente como una serie de movimientos controlados. Estos primeros sistemas nerviosos habrían avanzado sobre todo en sus capacidades de procesamiento de las señales de su entorno y de almacenamiento de información, por lo cual habrían permitido que surgieran las primeras formas de aprendizaje a partir de la experiencia. Esos animales primitivos probablemente no fueran conscientes todavía, pero las operaciones de sus sistemas nerviosos requerían la colaboración de varias neuronas para realizar sus funciones. Ese propósito se cumpliría a través de la formación de ganglios, de los cuales suele surgir, en el caso de los animales primitivos, uno más grande cerca de la boca. Esa ubicación del ganglio principal, un posible antecesor de lo que en animales más complejos constituiría el cerebro, podría deberse, según el mismo autor, al hecho de que los sistemas nerviosos habrían surgido principalmente para ayudar al organismo a encontrar fuentes de alimento.

Los primeros sistemas nerviosos podrían haber sido similares a los del *Caenorhabditis elegans*, que parece contar con cierta capacidad de aprendizaje y memoria, pero probablemente no con la capacidad de sentir o con una conciencia propiamente dicha. En un nivel un poco más sofisticado surgirían sistemas nerviosos como el del *Pristionchus pacificus*, que cuenta con la capacidad de cazar animales pequeños, entre los cuales se encuentra el propio *C. elegans*. La importancia de detenernos a observar este tipo de sistemas nerviosos primitivos radica, de acuerdo con Grinde, en que los elementos fundamentales de nuestras neuronas y los de las de los nematodos son muy parecidos, a pesar de la

⁷ Como añade el mismo autor, no todos los animales necesitan moverse, por lo cual no todos necesitan un sistema nervioso. Para un organismo que se queda fijo en un lugar, un sistema nervioso es un gasto innecesario.

distancia evolutiva que media entre ambas especies. Los diferentes sistemas nerviosos cumplen básicamente las mismas funciones, pero con diferentes grados de complejidad y de capacidad de procesamiento. En animales más complejos, como artrópodos, moluscos y vertebrados, cuyo último ancestro común data de hace, por lo menos, 500 Ma, se ha dado una acumulación de neuronas en la ‘cabeza’. Gracias a esa centralización, cuentan con una unidad de procesamiento que puede encargarse al mismo tiempo de recibir señales y decidir respuestas según las experiencias anteriores, lo cual les permite una gran flexibilidad conductual y capacidad de adaptación al entorno, aunque no por ello sean necesariamente conscientes⁸.

De acuerdo con Grinde, el proceso que llevó a la aparición de la conciencia habría empezado hace aproximadamente 375 Ma, a partir del proceso que condujo a la aparición de los anfibios, cuando algunos peces empezaron a convertir sus aletas en extremidades y sus vejigas natatorias en pulmones, de modo que pudieran adaptarse a la vida en tierra firme, en donde, por otra parte, probablemente las condiciones de vida fueran más impredecibles que en el océano. Estas innovaciones habrían permitido la posterior aparición, hace 340 Ma, de los reptiles, que aventajaban a los artrópodos en su tamaño, fuerza y en el hecho de poseer pulmones y un sistema nervioso complejo. Los reptiles, debido a que probablemente las condiciones de vida fueran más inestables en tierra que en el mar, debieron haber recurrido a estrategias de conducta más flexible apoyadas en los sentimientos. Para Grinde, probablemente los primeros reptiles no fueran conscientes, pero ya deberían existir indicios de la aparición de la conciencia en la época de separación entre los sinápsidos (a partir de los cuales surgieron los mamíferos) y los sauropsidas (a partir de los cuales se originaron los reptiles y las aves). Es muy factible que los mamíferos tengan alguna forma de conciencia y es probable que las aves y en los reptiles también, aunque los resultados son menos concluyentes en ese último caso. En todo caso, tanto en mamíferos como en aves y reptiles hay indicios de una capacidad de experimentar tensión emocional, verificable en el hecho de que todos ellos sufren taquicardia cuando son manipulados por humanos a cuyo contacto no están acostumbrados, a diferencia de los peces y ranas, en quienes no se registra ningún cambio en ese sentido. El uso de las emociones es especialmente importante en el caso de los mamíferos: “Muchos mamíferos, particularmente aquellos con un nivel de vida social más elevado, muestran claros signos de emociones” (Grinde 2016, 80) y hacen constante uso de su lenguaje

⁸ En opinión de Grinde, incluso en el caso de que los insectos y pulpos tuvieran conciencia, habría evolucionado de manera independiente a la nuestra, como casos de evolución convergente, justo como ha ocurrido en los casos de la evolución de los ojos y del cerebro.

corporal para comunicarse con sus congéneres. De acuerdo con Grinde, las emociones habrían permitido realizar la transición del procesamiento inconsciente de información al consciente. En adelante, le servirían al organismo para evaluar sus opciones de una manera más flexible, ágil y adaptable a diferentes circunstancias. Como es de esperarse, en vista de que los humanos somos mamíferos, factores como las emociones y su comunicación también habrían tenido una gran importancia en el caso de los homínidos y humanos, como se verá a lo largo de los capítulos correspondientes de esta investigación.

De acuerdo con las ideas hasta aquí exploradas, aunque es improbable que los organismos más primitivos contaran con una conciencia y un yo en el sentido más estricto del término, probablemente sí podamos rastrear hasta ellos algunos de sus elementos constitutivos como son la atención, la percepción, la propiocepción y la memoria. Del mismo modo, mucho antes de que aparecieran seres con sistemas nerviosos y conciencias lo suficientemente elaboradas como para tener la capacidad de guiarse mediante el uso de la razón, los seres vivientes con los sistemas de conciencia más incipientes debieron haber contado con mecanismos más rápidos y menos costosos para guiarse en sus entornos, y esos mecanismos debieron estar basados en sus primeras etapas en las sensaciones y emociones que esas primeras formas de conciencia fueran capaces de experimentar. Solamente después de mucho tiempo, y solamente en los seres humanos de manera significativa, se han añadido a ese núcleo elemental de la conciencia, basado en las sensaciones y emociones, por un lado, y en una incipiente capacidad de memoria y atención, por el otro, habilidades de imaginación, de expresión simbólica y lingüística y de autocontrol racional, que son las que suelen ser enfatizadas en las investigaciones de corte más humanístico sobre el tema. Desde luego, este último nivel requiere, además del anterior proceso evolutivo al que están sujetos todos los seres vivos, el uso del lenguaje y la producción de una cultura que oriente al organismo individual más allá de sus niveles más primigenios de conciencia e integración del yo. Eso exige a su vez una sociedad que constantemente ejerza su presión, en primer lugar, sobre las condiciones de vida y, en segundo, sobre las emociones sociales de los individuos. Y es en este punto en donde se puede apreciar la conexión entre el papel que ha jugado la historia vista como historia biológica y evolutiva y el que ha ejercido ya como historia social y cultural en el desarrollo de la conciencia humana. Como la conciencia humana no es un fenómeno que se pueda explicar de manera completa con el solo apoyo de la teoría de la evolución, es necesario que abordemos

en este punto las posibilidades explicativas que nos ofrecen la sociología y otras disciplinas cercanas a ella para resolver este problema.

1.2. Algunas contribuciones sociológicamente relevantes para el estudio de la conciencia humana

Gracias a las teorías desarrolladas a principios del siglo XX por los pragmatistas americanos, orientados principalmente en torno a la psicología social, pero cuyas ideas también han hecho sentir su influencia en algunas de las tradiciones de pensamiento sociológico más importantes hasta la fecha, como George Herbert Mead (1913; 1934; 1925; 1922; 1912), William James (1890) y Charles Horton Cooley (1907; 1962), y a las aportaciones de Alfred Schütz (1995), quien trató de unir las ideas de aquella corriente filosófica con las de la fenomenología husserliana, o Arnold Gehlen (1962), quien propuso formas de comprender al ser humano como un ser que recurre a la cultura para remediar las carencias que acarrea debido a su nacimiento con estructuras instintivas insuficientemente desarrolladas, contamos actualmente con un cuerpo teórico que nos permite abordar la conciencia humana desde su dimensión social y cultural. A lo largo de las secciones de este apartado veremos cómo las ideas de esos autores pueden ayudarnos a comprender la conciencia humana como una corriente de pensamientos cuya función fundamental es vincular al individuo con su sociedad, que se crea a partir de la interiorización de las actitudes de los otros hacia uno mismo y que en ese proceso de interiorización juega un papel muy importante el uso de la fantasía.

1.2.1. La conciencia humana como una corriente de pensamientos

La conciencia humana comparte algunos rasgos importantes con las de otras especies, especialmente en lo que se refiere a sus dimensiones sensorial y emotiva, sin embargo, se distingue, en gran medida debido a la mediación de diversas relaciones sociales y culturales, por ser la única que conocemos hasta la fecha a la cual se le puede atribuir un yo autobiográfico (dejando de lado el problema de lo real o ilusorio que pueda ser el mismo) y la capacidad de pensar de manera abstracta. James (1890) define la conciencia como una corriente de pensamientos que siempre parecen remitir a una única persona a la que pueden pertenecer, es decir, quien los experimenta en primera persona: “Parece como si el hecho psíquico elemental no fuera el *pensamiento* o *este pensamiento*, o *ese pensamiento*, sino *mi pensamiento*, siendo *poseído* [owned] cada pensamiento” (James 1890, 226, cursivas en el original).

Como consecuencia de este hecho cada corriente de pensamientos tiene que ser forzosamente la corriente de pensamientos de alguien, de algún individuo. Al mismo tiempo, las corrientes de pensamiento de cada individuo son accesibles solamente a ese individuo y a nadie más (salvo desde una perspectiva de tercera persona). Es así que se puede entender que para James “El hecho universal consciente no es ‘existen sentimientos y pensamientos’, sino ‘yo pienso’ y ‘yo siento’” (James 1890, 226). Sin embargo, esta perspectiva deja abierta la posibilidad de que dentro de un mismo organismo existan diferentes corrientes de pensamiento pertenecientes a personas distintas, como en los casos de personalidades secundarias, examinados extensamente por el propio James.

Como explica el mismo autor, las corrientes de pensamiento están cambiando constantemente, por lo cual “[...] *ningún estado una vez ido puede volver a ocurrir y ser idéntico con lo que era antes*” (James 1890, 230, cursivas en el original). Los objetos pueden ser los mismos en momentos diferentes, pero nuestras sensaciones de ellos no, ya que nuestras situaciones y estados de ánimo cambian constantemente y nuestros estados mentales se están modificando todo el tiempo en función de los estados que les antecedieron. De todo esto resulta la importante consecuencia de que no se pueden encontrar elementos atómicos, puros e irreductibles a otros dentro de la corriente de pensamientos, aunque para algunos propósitos prácticos sea útil hacer de cuenta que existen.

Según James, los pensamientos dentro de cada conciencia se sienten como continuos sin importar que exista algún hueco real en su experiencia. Por un lado, las interrupciones no sentidas por la persona, por ese mismo hecho, no son registradas como tales dentro de la corriente de pensamientos y, por lo tanto, no afectan su sensación de continuidad. En cuanto a las interrupciones que sí son sentidas, como cuando nos disponemos a dormir, estas tampoco acaban con esa continuidad, ya que al despertar nos encontramos dentro de nuestras conciencias nuevamente con la misma corriente de pensamientos y con los mismos recuerdos que remiten únicamente a nuestra propia persona y a ninguna otra. Los pensamientos y los recuerdos de los demás solamente nos son cognoscibles de manera indirecta.

Por otra parte, la corriente de pensamientos, a pesar de ser continua, puede tener ‘partes sustantivas’ y ‘partes transitivas’. Las primeras son experimentadas como las partes hacia las que se dirige constantemente la corriente de pensamientos y las segundas, muy difíciles de aprehender en la práctica, como los medios que usamos para alcanzar aquellas. Otro elemento de la corriente de pensamientos son

los sentimientos de tendencia, que suelen ser muy vagos pero que dirigen el rumbo de nuestros pensamientos. James enfatiza, de hecho, la importancia que esos elementos vagos y casi inasibles de la corriente de pensamientos tienen para nuestra conciencia, puesto que “Lo que debe admitirse es que las imágenes definidas de la psicología tradicional no forman más que la más pequeña parte de nuestras mentes como viven realmente” y que “La significancia, el valor, de la imagen está toda en este halo o penumbra que la rodea y escolta [...]” (James 1890, 255). Nuestros pensamientos estarían entonces bajo el constante influjo de orlas o flecos de los cuales no nos podemos percatar de una manera muy definida, pero que llevan a término las series de pensamientos que nos conciernen y nos ayudan todo el tiempo a encontrar las respuestas que estamos buscando.

Esta corriente siempre parece estar tratando con objetos distintos a ella misma y acentúa más ciertas partes de ellos, ignorando muchas otras. Nuestros sentidos filtran los estímulos provenientes del entorno haciendo más fáciles nuestras acciones. Nos enfrentamos constantemente a varias posibilidades y “La conciencia consiste en la comparación de estas con las demás, la selección de algunas y la supresión del resto a través de la agencia reforzadora e inhibidora de la atención” (James 1890, 288). Las partes filtradas del mundo tienden a ser similares en diferentes personas, excepto en lo que se refiere a su propia individualidad. Cada persona es para sí misma el centro del mundo, de un modo que no lo puede ser nadie más: “Incluso el gusano aplastado, como dice Lotze en alguna parte, contrasta su propio yo sufriente con todo el universo restante, aunque no tenga una concepción clara ni de sí mismo ni de lo que pudiera ser el universo. Él es para mí una mera parte del mundo; para él soy yo quien es la mera parte. Cada uno de nosotros dicotomiza el Kosmos [*sic*] en un lugar diferente” (James 1890, 289-90).

Las ideas de James (1890) nos permiten ver la conciencia humana como una corriente de pensamientos que son los pensamientos de alguien, incluso en los casos, como el recién citado, en los que ese alguien no tenga una concepción clara de sí mismo o de su entorno. Esa corriente es continua, su rumbo está dirigido por diferentes orlas casi inasibles, sus diferentes elementos están en constante transformación y solamente para propósitos prácticos podemos dividirla en partes discretas. Se trata, por lo tanto, de una corriente cuyos elementos son muchas veces muy difíciles de capturar en un marco conceptual adecuado, no solamente por su fugacidad sino porque en el momento mismo en el que nos detenemos a reflexionar sobre ellos los modificamos inevitablemente. Sobre muchas de nuestras vivencias, algunas

de las cuales han dejado una profunda marca en nuestras vidas, a duras penas podemos hacer una descripción adecuada de lo que significaron para nosotros cuando las vivimos por primera vez o de lo que significan para nosotros en retrospectiva. Sin embargo, a pesar de todas esas dificultades y de la aparente infabilidad del fenómeno que aquí nos concierne, se pueden hacer algunas observaciones que nos den mayor claridad. Observaciones de las que nos ocuparemos a continuación.

1.2.2. La conciencia humana sirve fundamentalmente para relacionar al individuo con su sociedad y es resultado de la interiorización de las actitudes de los otros

Así como las ideas desarrolladas por Darwin nos han ayudado a entender la conciencia humana como un problema evolutivo que une a nuestra especie con el resto del mundo biológico, las de Mead y Cooley han permitido asentar las bases para su exploración psicosociológica. Si examinamos de cerca aquello de lo que somos conscientes cotidianamente no tardaremos en toparnos con que no es nuestro funcionamiento fisiológico lo que más destaca en nuestro horizonte. De hecho, muchas de las funciones fisiológicas de nuestros organismos están cerradas al acceso de nuestra conciencia y a nuestro control voluntario. Y no solo eso, sino que en algunos casos requieren esa clausura con respecto a nuestra conciencia y voluntad para poder operar eficientemente. De lo que solemos estar conscientes de manera predominante es de las opiniones, actitudes y expectativas que otros individuos tienen de nosotros, del modo en el que debemos conducirnos hacia ellos y hacia ese otro abstracto, ese otro generalizado que representa a la sociedad en su conjunto.

Para Cooley la conciencia individual y la social son solamente dos aspectos del mismo fenómeno: “La conciencia social, o percatación de la sociedad, es inseparable de la autoconciencia, porque difícilmente podemos pensar acerca de nosotros mismos excepto con referencia a un grupo social de algún tipo, o [acerca] del grupo excepto con relación a nosotros mismos” (Cooley 1962, 5). Así pues, preguntar si el individuo surgió antes que la sociedad o viceversa carece de sentido, ya que esencialmente han surgido al mismo tiempo. Al contrario de lo que postula la filosofía cartesiana, Cooley muestra que no podemos pensarnos a nosotros mismos en aislamiento. La sociedad siempre está presente en nosotros y nosotros en ella. Solamente nos podemos reconocer como personas a través de las opiniones que el resto de la sociedad se forma de nosotros.

Mead sigue una línea de pensamiento semejante. De acuerdo con su teoría, la persona y su mente solamente pueden surgir a partir del momento en el que el individuo es capaz de interiorizar las actitudes que sus semejantes tienen hacia él y de interiorizar sus roles. Para eso debe recurrir a gestos o símbolos significantes, entre los cuales Mead da preferencia al lenguaje hablado. Gracias al lenguaje, el individuo es capaz de convertirse en objeto de sus propios pensamientos. El proceso que lleva a la conformación de la persona y de su conciencia inicia desde la infancia, a través del jugar [*play*] y el juego [*game*]. En la primera de estas etapas, la del jugar, el niño simplemente toma el rol de algún otro individuo, sin necesidad de que por ese hecho conozca los detalles del funcionamiento de ese rol en el sistema social más amplio del cual forma parte. En la segunda, la del juego, uno necesita comprender precisamente las expectativas asignadas a cada uno de esos diferentes roles y sus relaciones entre sí. Al finalizar el proceso de socialización el individuo ya ha interiorizado la actitud del ‘otro generalizado’ que representa a la sociedad en su conjunto. La persona creada a través de ese proceso esta compuesta de dos partes, un ‘yo’ que es su parte activa y de la cual emanan sus iniciativas y un ‘mí’ que representa las actitudes que han sido interiorizadas del resto de la sociedad⁹.

Las investigaciones de Cooley y Mead ofrecen las bases para comprender el surgimiento de la conciencia individual a través de las múltiples relaciones que cada individuo sostiene con los demás y a través de la capacidad de interiorizar sus actitudes y las de la sociedad en su conjunto. Pero para comprender cómo se desarrolla ese proceso de interiorización es necesario tener en cuenta que nunca se da de una manera abstracta y que tampoco es idéntico en todas las sociedades. En todo caso depende de las creaciones de la cultura y de la imaginación de cada sociedad.

1.2.3. El grupo y el individuo se conocen a sí mismos con ayuda de la fantasía

Para comprender el papel que juega la fantasía en la constitución de la persona y de su conciencia es necesario primero examinar con un poco de detalle cómo podemos conceptualizar las experiencias dentro de nuestro mundo cotidiano, las que rompen con este y las posibles relaciones entre ambas. Schütz enfatiza que la conciencia tiene múltiples tensiones que marcan transiciones entre diferentes tipos de realidad. La realidad prototípica sería la de la persona en estado de alerta dentro del mundo de la vida cotidiana, es decir, el mundo que compartimos normalmente con otras personas para realizar los

⁹ Una buena descripción de la teoría de Mead, que trata estos puntos, se puede encontrar en la introducción preparada por Charles Morris para Mead (1934).

proyectos que necesitamos completar cada día. Pero no sería la única posible. En el estado de alerta la persona está en un estado de atención activa que define lo que es significativo para ella en la práctica “y estas significatividades determinan la forma y el contenido de nuestra corriente de pensamiento [...]” (Schutz 1995, 202). Según las ideas del mismo autor, en la vida cotidiana cada individuo toma su aquí y ahora como punto de origen de las coordenadas de acuerdo con las cuales se define su mundo y, a partir de ellas, se forma su ‘mundo a su alcance’. Ese mundo tiene horizontes abiertos que se pueden proyectar de dos maneras diferentes: hacia el pasado, que constituye el mundo al alcance recuperable, o hacia el futuro, que constituye el mundo al alcance asequible. Se trata de dos tipos de horizonte que ofrecen posibilidades distintas. Por un lado, los actos que ya hemos ejecutado son en ese sentido irrevocables pero pueden servirnos a través del recuerdo, al revisar nuestras acciones pasadas, para dirigir nuestras acciones futuras. Por otro lado, los actos que todavía no hemos ejecutado son por ese mismo hecho revocables, pero también desconocidos hasta que los realicemos. Antes de eso solamente podemos tener expectativas acerca de ellos.

La actitud natural, propia de las personas en el mundo de la vida cotidiana, no se dirige por ningún interés teórico o contemplativo, sino por un interés dirigido a la realización de proyectos prácticos, y al que constantemente subyace la ansiedad fundamental que se puede expresar como un “sé que moriré y temo morir” (Schutz 1995, 214). Mientras el individuo está en esa actitud no duda de la existencia de ese mundo y de todo lo que hay en él, como lo haría, por ejemplo, si tuviera que examinarlo desde una perspectiva científica o filosófica. La *epojé* de ese mundo, se caracteriza por no poner en duda la existencia del mundo, por dar por sentado que existe, al contrario de la *epojé* fenomenológica, que inicia justamente cuando se ‘pone entre paréntesis’ la creencia en su existencia¹⁰. Todo lo que está ahí realmente existe para el individuo y ni siquiera se le ocurriría pensar en lo contrario en tanto continuara dentro de la actitud natural.

La realidad del mundo de la vida cotidiana no es la única posible pero, de acuerdo con la perspectiva sociológica de Schütz, sería el prototipo de las demás. Para transitar entre los diferentes ámbitos finitos de sentido se necesita sufrir una conmoción específica. Lo vivido en esos ámbitos no es directamente comprensible en los términos de experiencia de la vida cotidiana, por lo cual solamente puede ser

¹⁰ La *epojé* fenomenológica no implica negar la existencia del mundo, sino simplemente dejar de dar por sentado que existe. No es su propósito decidir si el mundo y los objetos que en él se nos presentan son reales, sino describirlos con la riqueza con la que se nos muestran en la experiencia.

comunicado de manera indirecta. En esos mundos, como, por ejemplo, los del sueño o la fantasía, uno queda libre de los motivos pragmáticos de la vida cotidiana y puede dirigir sus pensamientos en sentidos que incluso pueden contradecir nuestras experiencias cotidianas en el mundo de la actitud natural. A estos argumentos de Schütz es necesario agregar que el contacto con esas esferas no cotidianas de la realidad ha servido históricamente, dentro de muchas sociedades de muy distintos tipos, para que tanto individuo como sociedad se formen una imagen de sí mismos, incluso en contextos históricos en los cuales probablemente el individuo todavía no se reconociera explícitamente a sí mismo como tal, y mucho antes de que individuo y sociedad se convirtieran en temas de investigación científica y filosófica, como veremos a continuación.

Gehlen señala en su teoría de la fantasía¹¹ que: “Incluso Mead no ha agotado las enormes consecuencias de esta genial intuición [que el individuo no se puede conocer a sí mismo sin la mediación de la sociedad]. Entre estas se encuentra, en primer lugar, que, tan poco como el individuo, tampoco un grupo tiene ninguna relación directa consigo mismo” (Gehlen 1962, 318), por lo cual el grupo necesita recurrir a sus fantasías para crear representaciones de sí mismo de las cuales formen parte sus diferentes integrantes. Por lo tanto, por lo menos en sus etapas iniciales, esa toma de conciencia no se da en abstracto sino que requiere del apoyo constante de la imaginación del grupo.

Para Gehlen, esas creaciones imaginarias, expresadas a través de la cultura, cumplen además el importante papel de ayudar a nuestra especie a orientarse en el mundo. Se trata de una necesidad que surge del desarrollo físico y mental incompleto de los seres humanos al momento de nacer, gracias al cual los recién nacidos de nuestra especie ya de por sí muy poco especializada nacen con una estructura instintiva muy poco desarrollada¹². Incluso frecuentemente se ha considerado a los infantes humanos durante su primer año de desarrollo como fetos. Así pues, la cultura le resultaría indispensable a nuestra especie para compensar sus carencias biológicas. Se trata de un problema que será explorado de manera más detallada a partir del capítulo 3 en el contexto de la aparición de las primeras expresiones artísticas y religiosas de la humanidad. Por el momento bastarán algunas observaciones de naturaleza general. Las representaciones que permitan al grupo comprenderse a sí mismo y que, de ese modo, contribuyan

¹¹ Tanto *Phantasie* como *Einbildungskraft* se pueden traducir como ‘fantasía’, por otra parte, también puede traducirse *Einbildungskraft* como ‘imaginación’. En todo caso, se trata de una distinción que no tiene importancia dentro de la teoría de Gehlen, así que no nos detendremos en ella.

¹² Gehlen se basó principalmente en la teoría del anatomista Louis Bolk, que era la más difundida en su época, pero algunos de cuyos postulados se consideran obsoletos hoy en día. Una discusión más actualizada del tema se puede encontrar en la obra de Stephen Jay Gould (1977).

a la conformación de las personas que lo integran necesitan ser vívidas y estar estrechamente relacionadas con las corrientes de entusiasmo de su cultura y época. Se trata de un fenómeno constantemente observado en la historia de las religiones, a lo largo de la cual ha bordado en más de una ocasión en el terreno de los estados alterados de conciencia. Dentro de las sociedades modernas estos estados son vistos con recelo y en algunos casos han sido fuertemente patologizados, pero no siempre ha sido así. Según explica Daniel B. Smith en su investigación sobre las alucinaciones, estas empezaron a ser vistas como fenómenos patológicos a partir de la aparición de las obras de psiquiatras como Jean-Etienne-Dominique Esquirol, François Leuret, y de Louis François Lélut (Smith 2007)¹³. El trance y la posesión son estados que suelen evocar todavía más aversión que las simples alucinaciones en una buena parte del público dentro de la cultura moderna y que, por ese hecho, suelen estar más estigmatizados todavía. Hay algo que ante los ojos de esa cultura los hace realmente terribles e indeseables la mayor parte del tiempo y que además puede provocar que se interpreten como posesiones, con toda la carga valorativa negativa que el término implica en ese contexto, estados que no lo son desde el punto de vista de quienes los viven en persona¹⁴.

Ahora que hemos visto que los estados alterados de conciencia no son siempre mórbidos, es necesario desmentir la creencia de que sean una simple curiosidad intelectual con poca o ninguna relevancia para la comprensión de los hechos sociales más importantes. El hecho de que esas variedades de conciencia humana se desenvuelvan en niveles distintos al de la realidad cotidiana no quiere decir que no tengan ningún influjo sobre el destino de la sociedad en general. A veces ocurre, de hecho, todo lo contrario. En algunos casos han permitido a quienes los experimentan alcanzar grados de concentración y de inspiración que los han llevado al emprendimiento de grandes obras artísticas, científicas y religiosas que tal vez no hubieran podido cumplirse de otro modo. Y dentro de algunas civilizaciones su existencia e influencia ha sido reconocida como una parte normal de la vida más fácilmente que en la nuestra. Es un hecho conocido entre los especialistas en la historia de civilizaciones antiguas que las alucinaciones auditivas, canalizadas a través de estatuas, jugaban una parte muy importante en su vida religiosa. Podría decirse que esas divinidades tomaban las decisiones religiosas, políticas y económicas

¹³ En cuanto a la esquizofrenia, el mismo autor señala que las alucinaciones solamente fueron introducidas como criterio diagnóstico de esa enfermedad a partir del modelo de Kurt Schneider y que no formaban parte de los criterios originalmente introducidos por Emil Kraepelin y Eugen Bleuler.

¹⁴ De acuerdo con la antropóloga Erika Bourguignon (2004), eso se debe a la herencia hebrea y griega de la cultura occidental. Pero esa observación debe ser matizada, ya que en la antigüedad los estados alterados de conciencia jugaron un papel fundamental para ambas culturas. De acuerdo con la autora ya mencionada, por un lado, conductas que son patológicas desde el punto de vista occidental o médico pueden tener una interpretación mitológica en otras culturas y, por el otro, los trances y las posesiones pueden servir para aliviar varias formas de estrés y para mostrar devoción.

más relevantes para sus respectivas civilizaciones¹⁵. La Biblia contiene varios ejemplos de experiencias que podrían ser clasificadas desde una perspectiva contemporánea como estados alterados de conciencia y que han jugado un papel muy importante, no patológico, en el desarrollo de las tradiciones religiosas judía y cristiana. Tampoco debemos perder de vista que Mahoma, el fundador del Islam, escribió el Corán bajo el influjo de estados alterados de conciencia¹⁶. La importancia de estos no se restringe únicamente al ámbito de las experiencias religiosas: Sócrates, figura central en el establecimiento de la tradición filosófica occidental, y una de las más relevantes en su transición a la era axial, escuchaba las voces de una deidad personal; y Juana de Arco, gracias a quien la Francia del rey Carlos VII logró liberarse de manos inglesas, tenía visiones en las cuales se comunicaba con San Miguel, Santa Catalina y Santa Margarita. A estos casos podemos añadir otros en el área de las artes. En ese terreno destacan los casos de grandes pintores como Rafael, Miguel Ángel y Leonardo, que experimentaron alucinaciones durante sus procesos creativos, o de escritores como Goethe y Balzac, quienes eran capaces de alucinar voluntariamente (Brierre de Boismont 1862; Smith 2007).

Pero la importancia sociológica de los estados alterados de conciencia no se ha restringido a los grandes eventos religiosos, políticos o culturales a los que han ayudado a dar forma. Varios tipos de esos estados, en diferentes grados y combinaciones, también tienen influencia sobre la vida cotidiana de la gente común y comprenderlos resultaría un paso necesario para comprender las formas a través de las cuales le da sentido a su vida. La visión axial y moderna de la conciencia, establecida a través de la conceptualización que de ella ha hecho, ha dejado de lado todo un espectro de formas de conciencia que se alejan de lo que en nuestra época y cultura actuales solemos considerar como normal y sano. Se podría indagar más profundamente en ese espectro si prestáramos atención a algunos fenómenos que hoy en día podrían clasificarse dentro de las alucinaciones o los estados alterados de conciencia. Hoy en día, cuando hablamos de conceptos de ese tipo, tiende a despertar en nuestras mentes la idea de trastornos psiquiátricos, probablemente graves, como la esquizofrenia. Pero eso refleja más los prejuicios de nuestra propia época que la naturaleza patológica de esos estados de conciencia. Sin duda existen casos en los que las alucinaciones son síntomas de una enfermedad mental y en los que pueden

¹⁵ La importancia de este hecho se hará evidente en el capítulo 4, en el contexto previo a la transición a la era axial.

¹⁶ “De acuerdo con las creencias musulmanas, Mahoma escaló el Hira para participar en una serie de ejercicios espirituales y en la decimoséptima noche del Ramadán fue visitado en una cueva por el arcángel Gabriel quien descendió del cielo y ordenó a Mahoma con una sola palabra: “¡recita!” Como regla, los profetas son inicialmente reacios a su llamado. Mahoma no incumplió esa tradición. “¡No soy un recitador!” protestó. Como todos los profetas, sin embargo fue abrumado por la presencia divina”(Smith 2007, Posición en Kindle 1339-1342). Nótese en este caso la importancia no solamente de los estados alterados de conciencia, sino del entorno en el que se presentaron, el de una cueva. Esto nos podría dar algunas pistas sobre las expresiones artísticas y religiosas del Paleolítico (véase capítulo 3).

ser debilitantes y angustiantes para la persona que las sufre y para las personas cercanas a ella, pero cada vez existen más pruebas empíricas de que hay un gran número de personas que experimentan o han experimentado alucinaciones sin sufrir ningún trastorno psiquiátrico (Kuijsten 2013). Por lo menos en algunos casos, los estados alterados de conciencia pueden dotar de inspiración a la imaginación individual y grupal y ayudar, de ese modo, a que tanto individuos como grupos tomen conciencia de sí mismos y se representen a sí mismos en términos que no serían alcanzables usando los instrumentos de la realidad cotidiana.

Las ideas hasta aquí expuestas deben servir para vislumbrar la estrecha relación que existe entre los procesos de socialización humana, la imaginación y la construcción de la conciencia. Nos dejan ver que nuestra conciencia está constituida fundamentalmente por y para la convivencia social y, de ese modo, nos permiten entrever que sin el contacto social constante nuestra mente tendría un desarrollo muy empobrecido. Como veremos a continuación, la conciencia humana necesita a tal grado del contacto con la sociedad que cuando lo pierde no solamente pelagra la identidad del individuo, sino incluso el funcionamiento de algunos de sus procesos cognitivos más fundamentales.

1.2.4. La conciencia humana necesita del contacto social para conservar su coherencia

El poder que tiene el entorno social sobre los individuos va más allá de la interiorización de actitudes que permea hasta lo más profundo de nuestras conciencias y de la adopción de los roles que nos definen como personas dentro de una sociedad. Es habitual pensar en los efectos ejercidos por la sociedad sobre los individuos como efectos de menor impacto que aquellos derivados de su constitución biológica. Pero la interacción entre lo social y lo biológico es más compleja, de hecho, frecuentemente es complementaria, de modo que si el individuo no recibe los suficientes estímulos sociales a tiempo y del tipo adecuado, sus estructuras y desarrollo mentales pueden quedar profundamente distorsionados. En algunos casos extremos se puede llegar a quebrantar la persona como unidad psíquica.

Hay resultados experimentales y casos de extraordinaria negligencia y maltrato humano que han comprobado fehacientemente ese hecho. Experimentos realizados con voluntarios por el psicólogo Donald Hebb en la Universidad de McGill demostraron que los individuos que eran sometidos a

condiciones de aislamiento extremo no tardaban en sufrir alucinaciones visuales, auditivas o incluso táctiles (Bond 2014)¹⁷. Otro efecto importante del aislamiento extremo, demostrado por los experimentos hechos por el espeleólogo Michel Siffre, es la distorsión del sentido interior del tiempo (Foer y Siffre 2008). En los casos de aislamiento extremo sufrido por presos se producen distorsiones cognitivas similares, pero a una escala que implica un elevado peligro para la salud mental del individuo. Para el lector más escéptico estos casos quizás no prueben otro efecto que el producido por la falta de estímulos sensoriales provenientes del entorno natural. Para calmar sus inquietudes probablemente sea útil repasar los extraños casos de aislamiento social extremo desde la infancia que se han podido documentar hasta la fecha.

Muchos de esos casos se pueden incluir dentro de lo que los especialistas alguna vez llamaron ‘niños ferales’. Los casos de niños ferales se pueden encontrar desde tiempos remotos en mitos y leyendas, desde la época grecorromana, en donde, por ejemplo, Zeus es alimentado por una cabra, y Rómulo y Remo criados por una loba. Este tipo de mitos se encuentra posteriormente entre los germánicos, los persas, los japoneses y los holandeses, y se ha reflejado incluso en tiempos modernos en las figuras de personajes de ficción como Tarzán, de Edgar Rice Burroughs, y Mowgli, de Rudyard Kipling (Malson 1964; Wing 2013). Dentro del contexto científico moderno, el vocablo de *Homo ferus*, u ‘hombre feral’ fue introducido por el célebre biólogo sueco Carlos Linneo en su *Systema Naturae* publicado en 1758. En esa obra les atribuyó a los hombres ferales las siguientes tres características principales: ser *mutus* (mudo), *tetrapus* (cuadrúpedo) e *hirsutus* (hirsuto)¹⁸. El concepto fue discutido por filósofos y científicos, incluyendo a algunos de los antropólogos más renombrados del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, como Johann Friedrich Blumenbach, E. B. Tylor, Francis Galton y James Frazer (Zingg 1940). De manera más reciente, el tema recibió atención en algunas publicaciones del siglo XX, de parte de autores que incluyen a los ya citados Lucien Malson y Robert M. Zingg, e incluso ha atraído en tiempos recientes el interés de especialistas en el autismo, sin que se haya alcanzado un acuerdo definitivo sobre si la situación de los niños ferales debe explicarse a partir de problemas congénitos o a partir de la falta de socialización (véase Dombrowski et al. 2011).

¹⁷ Esos resultados fueron replicados en 2008 en un experimento realizado para la BBC por otro psicólogo, Ian Robbins, dando como resultado la incidencia de los mismos trastornos mentales sufridos por los voluntarios (Bond 2014).

¹⁸ Este último aspecto tenía relación con el hecho de que suponía que los hombres ferales estaban dotados de una cantidad anormal de pelaje. Se trata de un hecho desmentido posteriormente.

Claramente algunos de estos casos son inverosímiles y algunos han sido desenmascarados con el tiempo como fraudulentos. Pero existen casos muy bien documentados, los cuales suelen ser considerados por los especialistas como ejemplos reales de aislamiento social extremo desde los primeros años de vida. Algunos de los casos más famosos considerados creíbles por los investigadores de este tema son los de Kaspar Hauser, Víctor (el niño salvaje de Aveyron), Amala y Kamala (las niñas lobo de Midnapore), 'Genie', en Estados Unidos, y Oxana Malaya, en Ucrania. A los niños ferales se les ha atribuido un olfato desarrollado, insensibilidad a las temperaturas extremas, una inclinación hacia la ira y la impaciencia, la incapacidad tanto de reír como de sonreír, cierta preferencia por la compañía de los animales (de quienes se supone que han adquirido sus hábitos algunos de los niños criados al margen de la sociedad humana), la incapacidad de sentir vergüenza o pudor, y la falta de interés en la actividad sexual (Malson 1964; Zingg 1940). Debido a que algunos de estos síntomas se encuentran también entre quienes padecen algún trastorno dentro del espectro del autismo, dentro de las investigaciones en el área habitualmente ha surgido en este punto el problema de decidir si estos se deben a factores biológicos hereditarios o al propio aislamiento social extremo en etapas tempranas de desarrollo.

Pero hay por lo menos un caso que sugiere fuertemente que el aislamiento social en la infancia puede provocar por sí mismo, y sin que haya un defecto biológico de por medio, efectos nocivos enormes en la mente humana. Ese caso es el de los niños confinados en los asilos rumanos durante el régimen de Nicolae Ceausescu. La psiquiatra Lorna Wing (2013) explica que durante esa época se decretó la ilegalidad de todos los métodos anticonceptivos en Rumania con el fin de promover el crecimiento demográfico, lo cual llevó a que muchos padres se vieran imposibilitados de cuidar a su progenie y a que el Estado tuviera que encerrar a una gran cantidad de niños en asilos dentro los cuales experimentarían pésimas condiciones de vida. Como es muy improbable que todos esos niños tuvieran defectos biológicos al nacer, este caso constituye una manera adecuada de contrastar los efectos que la falta de socialización puede ejercer en la mente infantil en formación. Según las investigaciones de Michael Rutter y sus colegas, y las de Sue Sheppard (cit. por Wing 2013), los niños provenientes de los asilos rumanos presentaban rezagos importantes en su desarrollo físico y mental, y algunos exhibían síntomas parecidos a los del autismo, o 'cuasi-autismo', incluyendo entre éstos la incapacidad de relacionarse socialmente. Pero, a diferencia de quienes sufren verdaderamente de esa enfermedad, habían logrado recuperarse al cabo de un tiempo en cuanto estuvieron rodeados de un entorno en el que

recibieron el cuidado y los estímulos adecuados. Se trata de un hallazgo de gran importancia ya que corrobora con más claridad que otros casos documentados previamente hasta qué grado es esencial para el desarrollo de la mente humana la existencia de un entorno social que le proporcione los estímulos adecuados, hasta qué grado no solamente nuestras identidades individuales, sino incluso nuestras formas de sentir, pensar y orientarnos en el mundo están en gran medida condicionadas por el tipo de interacciones sociales a las que estamos expuestos desde nuestras primeras etapas de vida. De ese modo queda constatada la necesidad de explorar científicamente esa dimensión social de la conformación de la conciencia humana, empresa que ha sido insuficientemente atendida hasta la fecha.

Los datos hasta aquí discutidos sugieren fuertemente que la falta de interacción social puede por sí misma trastornar el desarrollo y funcionamiento de la conciencia individual. Nuestra conciencia no solamente está adaptada para funcionar dentro de una sociedad, sino que la privación de las relaciones sociales puede llegar, en los casos más extremos, a aniquilarla. La existencia de nuestra conciencia y de nuestro yo individual depende fundamentalmente de los estímulos recibidos socialmente y difícilmente puede desarrollarse ahí donde no hay un otro generalizado frente al cual nos podamos evaluar. Al mismo tiempo, no podemos perder de vista que, según ha quedado de manifiesto en el primer apartado de este capítulo, al igual que el resto de los seres vivos, los seres humanos han estado sujetos a diversos procesos evolutivos que han tenido gran importancia en el proceso de configuración de sus mentes y sociedades. Pero la sociedad y su evolución funcionan de formas un tanto más complejas de las que los teóricos hasta aquí vistos podían vislumbrar en su época. A continuación, con base en las ideas discutidas por algunos de los teóricos contemporáneos más reconocidos, serán expuestos los conceptos que guiarán el resto de esta investigación en el intento de explorar cómo diferentes condiciones de evolución social podrían haber contribuido a la conformación de la conciencia humana.

1.3. Teorías contemporáneas útiles para una exploración sociológica y evolutiva de la conciencia humana

Existe una gran variedad de autores que se han enfocado en estudiar la conciencia humana desde una perspectiva evolutiva. Pero sus estudios, aunque han resultado muy ilustrativos y han ayudado a ampliar nuestro conocimiento del tema significativamente, suelen relegar la dimensión social y cultural del problema, aquella que más nos distingue como humanos, a un segundo plano. No obstante, en las

últimas décadas han surgido propuestas teóricas que prometen ayudar a remediar ese defecto. Se trata de teorías que se ocupan específicamente de las contribuciones que la vida en sociedad ha hecho para la conformación de la conciencia humana. Una parte importante de los avances logrados por esas teorías consiste en sugerir líneas a partir de las cuales se podría entender la conexión entre las dimensiones de evolución biológica y evolución social del problema. Otro de sus méritos es haber propuesto formas de explicar las contribuciones de la cultura a la conformación de la conciencia que no restringen el concepto de cultura a los valores, ideas o creencias característicos de una sociedad, sino que incluyen dentro de aquella las creaciones materiales y tecnológicas, y las posibles formas en las que podrían influir en la conformación de nuestras conciencias.

1.3.1. La evolución de mentes híbridas

Para entender mejor esas teorías es necesario remontarse a las ideas del psicólogo Merlin Donald (1991; 2001). Ese autor señala que la mente humana no puede ser estudiada de manera aislada y que debe entenderse como una mente híbrida, es decir, como una que mantiene un equilibrio precario entre el uso de un sistema de computación holístico y análogo, usado por el sistema nervioso y que compartimos con otros seres vivos, y uno simbólico, dependiente del lenguaje y la cultura, exclusivo de nuestra especie. El primero de esos sistemas funcionaría de una manera más receptiva, intuitiva y pasiva, de manera semejante a lo que popularmente suele entenderse como ‘pensamiento de hemisferio derecho’, mientras que el segundo lo haría de una manera más agresiva, creando categorías abstractas dentro de las cuales catalogar las experiencias. De acuerdo con Donald, el sistema computacional simbólico, a pesar del inmenso poder que tienen los símbolos para moldear nuestra realidad, requeriría de la existencia previa del holístico y análogo, a través del cual se procesarían originalmente las experiencias. Al mismo tiempo, el sistema computacional simbólico solamente podría obtener los códigos mediante los cuales funciona gracias al apoyo de la cultura, existiendo entre ambos una relación semejante a aquella entre los sistemas de inteligencia artificial y sus programadores, en la cual son estos quienes les proveen a aquellos todos los códigos a partir de los cuales interpretan su entorno.

Uno de los postulados fundamentales de esa teoría, y que seguirá siéndolo dentro de las de otros autores que serán exploradas en las próximas páginas, es que parte de las herramientas a las que recurren nuestras mentes para realizar sus operaciones cotidianas se encuentra fuera de ellas. Los

símbolos, de acuerdo con Donald, son parte de esas herramientas exteriores y pueden entenderse como una tecnología para mediar entre dos mentes. Entre sus funciones más importantes se encuentran ayudar al individuo a acceder activamente a sus recuerdos, gracias a su capacidad de autoseñalización (*autocueing*), y a estructurar sus pensamientos¹⁹.

La aparición de nuestras mentes híbridas sería, de acuerdo con Donald, el resultado de un proceso evolutivo a través del cual nos habríamos vuelto cada vez más dependientes de las formas exteriores de memoria, mismas que solamente podrían ser provistas en el nivel cultural. En un inicio la cultura y la mente de nuestros ancestros habrían sido de carácter episódico, un estado muy cercano al de los actuales simios. Estos destacan por su notable inteligencia social y por sus capacidades incipientes de usar signos (aunque probablemente no sean capaces de inventarlos por sí mismos) y de formar una autorrepresentación de sí mismos. La cultura episódica se distinguiría por recurrir a una memoria también episódica, gracias a la cual los animales vivirían permanentemente en el presente, en una sucesión continua de episodios. De este modo, ellos no contarían con la capacidad de atribuirse un yo ni una biografía individuales.

Siguiendo en ese esquema, el primer paso para separarnos de nuestros antepasados habría sido la transición de la ya descrita cultura episódica a la cultura mimética. La cultura mimética habría permitido a los homínidos crear sus primeras formas de representación intencional. Gracias a ellas habría sido posible mejorar la capacidad de comunicación entre individuos así como ayudar a que cada individuo se representara cosas a sí mismo en su propia mente y adquiriera la capacidad de recordar a voluntad a través de la autoseñalización, estableciéndose de ese modo las primeras formas de “pensamiento” representativo en opinión de Donald. Sin embargo, ese tipo de representaciones habrían tenido algunas importantes limitaciones en el tipo de relaciones que habrían podido comunicar. La cultura mimética habría permitido la formación de un protolenguaje, no compuesto de símbolos

¹⁹ El término *autocueing* puede parecer extraño y la traducción al español que aquí ofrezco probablemente no sea demasiado esclarecedora. Sin embargo, la idea detrás del mismo se puede volver más fácil de entender si consideramos que ‘*cue*’ es básicamente una señal, una entrada, o un pie, como en el teatro. De este modo, el término ‘*autocueing*’ en la teoría de Donald remite al hecho de que el individuo usa herramientas exteriores que le sirven para darse señales a sí mismo y, de ese modo, dirigir y estructurar sus recuerdos y pensamientos. Dentro de la teoría de Donald, una de las diferencias fundamentales entre los humanos y otras especies sería esa capacidad de estimular voluntariamente la evocación de recuerdos. Hay especies de animales que pueden recordar, algunas incluso pueden recordar a muy largo plazo, pero probablemente no puedan incitarse a sí mismas a acceder intencionalmente a determinados recuerdos o a sostener una corriente de pensamiento específica. Es importante tener en cuenta esa diferencia para comprender lo que Donald define como cultura episódica.

abstractos como el de los humanos actuales, sino basado principalmente en la manipulación de diversos gestos corporales. En la teoría de Donald las transiciones entre diferentes tipos de cultura no implicarían que la más primitiva desapareciera, por lo cual la cultura episódica no habría sido borrada de las mentes de nuestros antepasados, ni de las nuestras, luego de la transición a la mimética. Y la mimética sería apreciable todavía en áreas importantes de la vida social, como, por ejemplo, en las expresiones artísticas. Gracias a esa cultura se habrían producido, sin necesidad de contar con un lenguaje, los primeros modelos de la estructura social, visibles en los rituales y juegos, y también habría sido útil para la elaboración de herramientas.

Una segunda transición habría sido aquella entre la cultura mimética y la cultura mítica. Solamente a partir de esa transición, que en opinión de Donald podría haber ocurrido durante el Paleolítico Superior, pero que, en vista de los hallazgos arqueológicos más recientes fuera de Europa probablemente sería más correcto asignar a una etapa más temprana, empezaría a cobrar el lenguaje un papel en la configuración mental humana. El lenguaje habría facilitado el procesamiento y difusión de la información de formas nunca antes vistas: “Las palabras permiten compartir información altamente específica, la rápida recolección de conocimiento nuevo y la regulación de todos los aspectos de la conducta” (Donald 1991, 211). Gracias al lenguaje habría sido posible producir formas de pensamiento narrativizado y, de ese modo, se habría permitido la creación de mitos. La importancia de estos radicaría en que habrían permitido por primera vez modelar simbólicamente el universo humano y reconstruir coherentemente el pasado. Y, así como la cultura mimética habría encapsulado a la episódica, la mítica habría hecho lo propio con la mimética.

La última transición en el modelo de Donald sería aquella entre la cultura mítica y la teórica. De acuerdo con Donald, gracias a ella se habrían convertido las mentes humanas en híbridas. Esa transición habría requerido el desarrollo de los sistemas de memoria externa distintivos de nuestra especie y de formas de representación visuográfica que romperían finalmente con el dominio de las formas de pensamiento basadas en el lenguaje oral características de la cultura mítica. Gracias a esa memoria externa compartida colectivamente y a los sistemas de escritura que finalmente surgirían a partir de las formas de representación visuográfica, los cerebros individuales, dotados de memorias biológicas limitadas, adquirirían capacidades que no estarían a su alcance estando separados. Los dispositivos de memoria externa habrían permitido aumentar notablemente la capacidad de

acumulación de conocimiento y habrían abierto las puertas para que el pensamiento se volviera colectivo. Por otra parte, la invención de sistemas visuosimbólicos, como la escritura ideográfica y la escritura fonética, habría permitido la creación de campos de memoria externa y sistemas de almacenamiento simbólico externo gracias a los cuales habría sido posible complementar el funcionamiento de los sistemas de memoria biológicos de los individuos. En adelante, cada persona podría disponer cada vez que lo necesitara del acceso a un acervo colectivo de conocimiento construido por toda la comunidad, inabarcable en su totalidad para cada individuo por separado y que permitiría hacer más eficientes los procesos cognitivos humanos, ya que el individuo no necesitaría almacenar todos los conocimientos en su cerebro biológico sino solamente tener acceso a los sistemas externos de memoria. La más importante consecuencia de la transición a esta nueva forma de cultura habría sido la creación de la teoría, gracias al desarrollo del pensamiento analítico. Se trataría de un instrumento concebido con el propósito de predecir y explicar, no con el de interpretar la realidad al estilo de los mitos, con los cuales, de hecho, caería en oposición. Este nuevo tipo de cultura y los dispositivos de pensamiento y almacenamiento de información por ella creados habrían permitido además el surgimiento de la reflexividad y de las ciencias, la lógica y la retórica características de las sociedades modernas. Al igual que en los casos de las transiciones anteriores, en esta transición se habrían conservado las estructuras de las anteriores culturas dando como resultado una mente humana que funcionaría en varios niveles que van desde el más cercano al de los primates hasta el que se ha podido construir solamente gracias a las creaciones tecnológicas y simbólicas que nos distinguen como especie.

1.3.2. El cerebro social, la mente extendida y las extensiones cognitivas

La teoría de Donald ha tenido el mérito de introducir un modelo que trata de integrar los factores culturales que han contribuido a la conformación de la mente humana dentro de un esquema conectado con la evolución biológica de nuestros ancestros. Ha ofrecido de ese modo una posibilidad de integrar en un solo modelo los aspectos biológicos y culturales de la evolución de la conciencia humana. Ese modelo también sugiere posibilidades que vale la pena tener en cuenta sobre la evolución de las principales estructuras cognitivas que definen a nuestra conciencia. Sin embargo, hay algunos aspectos en los que sus resultados no son del todo satisfactorios. En primer lugar, el modelo, a pesar de ser innovador por abrir la posibilidad de examinar algunos aspectos de nuestra mente que a primera vista

podrían parecerse estrictamente individuales, como, por ejemplo, la memoria, desde una perspectiva colectiva, todavía confina en lo esencial los procesos cognitivos que configuran nuestras conciencias al interior de nuestros cerebros. En segundo lugar, el modelo de Donald, a pesar de los avances que implica para la comprensión de los aspectos cognitivos de la conciencia humana, no ofrece una explicación igual de elaborada de la dimensión emotiva del fenómeno. En respuesta a esos predicamentos han surgido propuestas como la hipótesis del cerebro social y la mente distribuida, propuesta por el psicólogo Robin Dunbar y los arqueólogos Clive Gamble y John Gowlett, y el concepto de extensión cognitiva desarrollado por el filósofo Andy Clark, que permiten extender las posibilidades abiertas por Donald a un punto en el que se vuelve claro que no siempre hay una frontera clara y específica entre las diferentes operaciones de nuestra mente y su entorno social.

Según los proponentes de la hipótesis del cerebro social, basada en un enfoque interdisciplinario entre la psicología evolutiva y la arqueología, fue la sociabilidad de los homínidos el principal factor que condujo la evolución del cerebro humano a su forma actual (R. Dunbar, Gamble, y Gowlett 2010; Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018; Dunbar 2010a; 2010b). Es importante enfatizar dos puntos de esa hipótesis: el primero es que la evolución de la mente humana sería una consecuencia de la estructura y tamaño de sus poblaciones, por lo cual habría sido social desde un principio; el segundo, es que la cultura material tendría un papel activo en la mediación del sistema cognitivo extendido que iría más allá de lo propuesto por Donald.

En cuanto al primero de estos puntos, Dunbar y sus colegas señalan que existe un vínculo entre el tamaño cerebral, principalmente el de la neocorteza, y el de las unidades sociales básicas de los seres humanos y los primates. Añaden que hay un límite cognitivo con el cual puede lidiar el cerebro según sus dimensiones, que en términos coloquiales puede entenderse como el límite del número de relaciones sociales que puede manejar. El núcleo de la hipótesis del cerebro social radica en la idea de que nuestra sociabilidad se deriva de una adaptación surgida entre los primates para la vida en grupo. Esta habría servido como una medida de protección contra depredadores²⁰. Pero esa seguridad se habría conseguido a cambio de tener que soportar constantemente la tensión inherente a la vida grupal, y sería principalmente para mediar con ese tipo de tensión que se habrían adaptado las mentes de los primates y de nuestros ancestros homínidos. Estos además, debido a la inestabilidad del entorno climático que

²⁰ Algunos aspectos importantes de la sociabilidad de los primates y sus consecuencias en la constitución de sus mentes y de las nuestras serán discutidos más extensamente en el capítulo 2.

dio origen a su evolución, habrían tenido todavía más necesidad de conservar de manera más sólida sus lazos sociales, incluso después de largos periodos de separación. En vista de la enorme magnitud de las sociedades humanas, habrían sido necesarias diferentes adaptaciones a lo largo del proceso evolutivo de los homínidos que permitieran ampliar su capacidad cognitiva de modo que las mentes de los individuos pudieran manejar relaciones con cada vez más congéneres dentro de grupos más grandes y complejos. Al final del proceso nos encontraríamos con una serie de niveles grupales incrustados dentro de los cuales se desarrollarían diferentes dimensiones de la vida de los individuos: “Estas capas en 5, 15, 50, 150 y 500 [individuos dentro de un grupo] son más o menos sinónimas con los íntimos, los mejores amigos, los buenos amigos, los amigos y los conocidos” (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018). De manera importante, de acuerdo con los cálculos hechos por los proponentes de la hipótesis del cerebro social con humanos y primates, sería posible estimar también los tamaños de las sociedades de nuestros antepasados homínidos. De este modo, podríamos conocer con mayor precisión los puntos en la prehistoria en los cuales podrían haber surgido las diferentes expansiones socialmente condicionadas de la capacidad cognitiva humana²¹.

Probablemente la hipótesis del cerebro social no pueda dar una respuesta definitiva a las preguntas sobre las relaciones entre estructura y tamaño social, por una parte, y configuración mental, por otra. Se trata de una perspectiva teórica que todavía es de reciente aparición y, además, de un área de investigación en la cual es especialmente azaroso obtener evidencias empíricas seguras. Pero esa hipótesis constituye un importante primer paso en ese rumbo, que puede sugerir un camino para futuras investigaciones con enfoque sociológico y evolutivo sobre la mente humana. Las ideas de Dunbar y sus colegas sugieren posibilidades para desarrollar una investigación dentro de un marco teórico apoyado por la teoría de la evolución y por las ideas ya intuitivas por Mead de que nuestra conciencia es fundamentalmente una adaptación a las actitudes de los otros con quienes interactuamos socialmente.

²¹ En el caso de los primates el acicalamiento social es un mecanismo importante de conservación de los lazos sociales entre los individuos. Pero, como señalan los exponentes de la hipótesis del cerebro social, conforme aumenta el tamaño grupal aumenta también el tiempo que los individuos necesitan dedicar al acicalamiento social, llegando un momento en el que se vuelve imposible disponer del tiempo necesario para sostener de ese modo las relaciones con los demás integrantes del grupo. El lenguaje habría servido entonces principalmente como una herramienta para mantener los vínculos sociales que ya no podrían haberse conservado a través del acicalamiento. Al igual que en la teoría de Donald, en esta el lenguaje habría evolucionado gradualmente, reflejando los diferentes niveles de intencionalidad alcanzados por nuestros antepasados. Se trata de un hecho importante porque las limitaciones en los niveles de intencionalidad a disposición de las sociedades de homínidos habrían implicado a su vez restricciones específicas en la complejidad de las ideas que podrían haber sido capaces de concebir y de comunicar, viéndose afectadas de este modo tanto las estructuras de la sociedad como las de las mentes individuales.

Por otra parte, las ideas tanto de Dunbar y sus colegas como de otros autores sugieren que los artefactos de cultura material no deberían ser vistos como simples expresiones materiales de nuestras ideas, valores o emociones, sino como dispositivos que por sí mismos inciden además en el funcionamiento de nuestras propias mentes. Así como podemos concebir nuestras herramientas como extensiones de nuestros cuerpos, o como órganos artificiales, usando una expresión del etólogo Hans Hass (1968), así también podemos concebir por lo menos algunos de los productos materiales de nuestra cultura como extensiones de nuestras mentes en el ámbito social. Se trata de una idea desarrollada en años recientes a través de teorías construidas a partir de conceptos como el de la mente extendida de Gamble (2010) o el de extensión cognitiva de Clark (2009). El meollo de ese tipo de enfoques teóricos se puede expresar así: “La mente humana, vista a través de este lente especial [se refiere a su teoría de la mente encarnada (*embodied mind*)], *emerge en la interfaz productiva de cerebro, cuerpo, y mundo social y material*” (Clark 2009, 218-9, las cursivas son mías). Poseer un organismo con un sistema nervioso y un cerebro es un requisito necesario, pero no suficiente, para crear una conciencia como la de los humanos. Estos, como ilustran los casos de aislamiento social extremo ya referidos más arriba, necesitan de la interacción con su entorno social y cultural para construir y conservar sus mentes en un nivel de funcionamiento adecuado.

El conocimiento de sentido común de nuestra época y cultura suele favorecer la idea de que el organismo humano, incluyendo dentro de este su mente, está estrictamente confinado a sus lindes de carne y hueso, por lo cual resulta necesario detenernos brevemente en este punto. Si seguimos la línea de pensamiento sugerida por Hass, podemos ver que cuando usamos un martillo, un desarmador, un automóvil o una estufa, estamos realizando extrasomáticamente funciones que son necesarias para que nuestros organismos subsistan dentro de su entorno. Esas herramientas permiten extender el alcance de nuestros organismos y, al mismo tiempo, se constituyen como órganos extrasomáticos especializados, en una especie que en el nivel biológico se distingue por estar muy poco especializada. No necesitamos que nuestros cuerpos generen adaptaciones especiales en sus manos y dedos para clavar o desatornillar, o estómagos adicionales para facilitar la digestión de algunos alimentos para los cuales no es probable que nuestro organismo estuviera adaptado originalmente, porque podemos disponer de los órganos necesarios de manera extrasomática. Esto nos permite flexibilidad, en tanto no compromete a nuestros organismos a invertir demasiados recursos en una línea de especialización evolutiva de la cual les resulte posteriormente difícil salir si las condiciones de su entorno cambian. En ese caso es mucho más

fácil desechar las herramientas usadas hasta ese momento y diseñar otras nuevas que hacer lo propio con alguno de nuestros órganos corporales²². Los anteriores ejemplos, que pueden ayudar a entender mejor cómo ampliamos constantemente más allá de los límites de nuestros organismos biológicos algunas de nuestras funciones corporales, pueden extenderse a las funciones de nuestras mentes, aunque en este caso la transición parezca todavía de menor sentido común que en el anterior. A fin de cuentas nuestra experiencia de nosotros mismos nos indica constantemente que nuestras mentes solamente sienten como propios los procesos de pensamiento y las vivencias que ocurren dentro de nuestros propios cuerpos y no los que ocurren en alguna otra parte. Sin duda no debemos pensar que hayamos extendido todos los procesos de nuestras mentes a nuestro entorno material socialmente modificado, pero lo cierto es que nuestras mentes realizan una parte importante de sus tareas cotidianas con la ayuda de herramientas y que gracias a ellas amplían sus capacidades. Hay funciones de nuestras mentes que nos hemos acostumbrado a realizar mediante la colaboración de nuestros cerebros y nuestros artefactos tecnológicos. Como ilustra Donald, hemos colocado gran parte de nuestras memorias en depósitos culturales externos, a cuyo crecimiento colaboran muchos otros individuos y que proporcionan para todos los participantes fuentes de conocimiento que ninguno podría acumular por separado. Pero además, según sugieren Clark y Chalmers (Clark 2009), ese proceso de extensión extrasomática no se restringe solamente a la memoria. Nuestros propios procesos de pensamiento no tienen por qué estar siempre confinados a nuestros cerebros. Los sistemas cognitivos deben entenderse más bien como el resultado del acoplamiento de estos con diferentes elementos de sus entornos²³. No es muy difícil percatarse de que dispositivos como los lápices y cuadernos que usamos para escribir nuestros pensamientos y para construir diagramas, o los ábacos y cuentas que usamos para hacer cálculos, extienden algunos de nuestros procesos cognitivos. Tampoco es demasiado difícil notar que el lenguaje, a través de sus diferentes medios, contribuye también a la estructuración de nuestros

²² Por otra parte, a las ideas sugeridas por Hass cabe agregar que el desarrollo de las herramientas nos vuelve dependientes de ellas y aumenta nuestra dependencia de la sociedad, de esos otros de cuya colaboración necesitamos (salvo en los casos más rudimentarios) para su fabricación, uso y mantenimiento. El precio que pagamos a cambio de una mayor flexibilidad frente a las vicisitudes del entorno natural es una mayor dependencia de nuestro entorno social, de modo que prácticamente no podemos prescindir de nuestras extensiones extrasomáticas para cumplir eficientemente las tareas que día a día se nos atraviesan. Podríamos tratar de clavar con las manos, desatornillar con los dedos o digerir leguminosas crudas, pero lo más probable es que eso requeriría mayor tiempo y esfuerzo y acarrearía más peligros que cuando usamos nuestras herramientas, diseñadas para facilitarnos la realización de toda clase de tareas para las cuales nuestros cuerpos por sí solos, tan poco especializados como lo están en comparación con los de otras especies de seres vivos, están insuficientemente calificados.

²³ Esto no quiere decir que Clark y Chalmers sostengan que la conciencia propiamente dicha sea externa al organismo individual, sino que algunos procesos cognitivos que son importantes para nuestro funcionamiento diario y para nuestra constitución como individuos probablemente lo sean.

pensamientos²⁴. Pero, de manera interesante, de acuerdo con Clark, el propio uso que hacemos del espacio también podría servir a esos fines. El espacio podría verse entonces, hasta cierto punto, como una herramienta más, una que nos ayudaría a crear categorías que facilitarían nuestros procesos de pensamiento.

Pero la mente humana no debe ser vista como una mente extendida únicamente en lo que concierne a sus funciones cognitivas. La extensión social de la mente a través de las tecnologías materiales, según la entienden los teóricos del cerebro social y la mente distribuida, habría facilitado además a los humanos y homínidos la amplificación de sus emociones, punto de crucial importancia para la formación y mantenimiento de sus vínculos sociales (Gowlett, Gamble, y Dunbar 2012; Gamble 2010). Esto no quiere decir que sea imposible amplificar dichas emociones sin recursos tecnológicos, pero sí que hay una relación muy estrecha entre esos dos factores cuyos papeles han sido fundamentales en la constitución de las sociedades de nuestros antepasados y de las nuestras²⁵.

Las teorías del cerebro social y la mente extendida y la teoría de la extensión cognitiva permiten avanzar hacia la meta de cerrar la brecha entre la mente individual y el entorno social que le rodea de un modo semejante a lo que ha ocurrido de manera más clara y extensa en el caso de la brecha entre mente y cuerpo. Se trata de una tarea necesaria pero descuidada hasta tiempos recientes. Así como no hay en realidad una línea de demarcación que separe claramente el punto en el cual empieza la mente y termina el cuerpo humano, tampoco hay un punto claro a partir del cual se pueda asegurar que la mente humana individual y su entorno social (entendido como un entorno que incluye la cultura material) estén definitivamente separados. Las implicaciones de esta perspectiva integrada de la relación entre mente, cultura y entorno material se podrán apreciar mejor introduciendo brevemente la teoría de construcción de nichos.

²⁴ El lector interesado puede encontrar ese problema ampliamente investigado en obras como las de Marshall McLuhan y Walter J. Ong.

²⁵ Según el enfoque de los autores: “Nuestra hipótesis es que los sentidos y las emociones pueden ser amplificados independientemente de materiales y artefactos tales como herramientas de piedra. Y lo opuesto también es esperado [...] Sin embargo, están vinculados tan cercanamente a causa de ser los recursos que son los bloques de construcción de cualquier sociedad homínida y humana que los cambios en uno pueden precipitar el cambio en el otro” (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018, Posición en Kindle 2754-2757).

1.3.3. La construcción del nicho humano

La perspectiva de construcción de nichos se basa principalmente en las ideas del biólogo Richard Lewontin, aunque tiene antecedentes en las obras de Schrodinger y Waddington (Laland, Matthews, y Feldman 2016). El término de ‘construcción de nichos’ fue introducido posteriormente por el también biólogo John Odling-Smee como parte de un esfuerzo de ampliar el concepto de herencia de lo estrictamente genético a lo ecológico. De acuerdo con esa propuesta, así como existen mecanismos de herencia genética también los hay de ‘herencia ecológica’.

Los seguidores de esta teoría proponen que veamos el nicho que creamos los humanos alrededor de nosotros gracias a nuestras propias actividades transformadoras de manera semejante a como se pueden ver los nichos creados por distintas especies para modificar en parte el rumbo de su propia evolución y no simplemente adaptarse de una manera pasiva a las vicisitudes de su entorno²⁶. Esos ajustes pueden ser de perturbación o de reubicación, según el organismo modifique o cambie de entorno, estableciéndose en uno nuevo. Ambas categorías, a su vez, se pueden dividir en ajustes inceptivos o contra-activos, según el organismo inicie la transformación de su entorno por su propia cuenta o como reacción a un cambio en este último. De este modo resultan ajustes perturbación inceptivos, como la emisión de detritos, de perturbación contra-activos, como la termorregulación de los nidos, de reubicación inceptivos, como la invasión de un nuevo hábitat, o de reubicación contra-activos, como la migración de temporada (Laland y O’Brien 2010).

Sin embargo, a pesar de que tanto humanos como otras especies de seres vivos recurren a la construcción de nichos para ejercer algún grado de influencia en el rumbo de su evolución, el nicho que ha construido nuestra especie tiene algunas particularidades. En el caso de los humanos, la cultura, la cooperación social y la tecnología han tenido un efecto acumulativo sobre la evolución de nuestra especie que no es comparable con lo hecho por ninguna otra. Los propios seguidores de la teoría de construcción de nichos reconocen estas particularidades de la evolución cultural humana y argumentan

²⁶ Unos cuantos ejemplos de modificación activa del entorno en los cuales podemos encontrar a otras especies como protagonistas son la modificación de la salinidad de la tierra que necesitan hacer las lombrices de tierra, que conservan riñones de animales de agua dulce a pesar de llevar 50 Ma viviendo en tierra (Turner cit. por Odling-Smee y Laland 2010), las presas que construyen los castores y los nidos que construyen las aves de emparrado macho para mejorar sus posibilidades de encontrar pareja (Sinha 2014). En esos casos se puede apreciar que no es solamente el entorno el que condiciona las alternativas evolutivas de los organismos, sino que estos también cuentan con ciertas posibilidades de alterar las posibles trayectorias evolutivas que seguirán su entorno y otros seres vivos dentro de aquel a largo plazo.

que algunos casos bien conocidos de coevolución entre cultura y genes, como son los de la tolerancia a la lactosa o el incremento del alelo de células falciformes como protección contra la malaria, no son excepciones, sino parte de una tendencia según la cual varios genes han estado sujetos a presiones selectivas derivadas de las propias actividades culturales humanas (Laland y O'Brien 2010). De este modo, resulta de esperarse que procesos como la conformación de los primeros asentamientos humanos, la introducción de la agricultura, la sedentarización y la urbanización hayan ejercido una importante influencia sobre la propia evolución y configuración de los organismos humanos en tiempos evolutivamente recientes. De manera importante para esta investigación, a partir de esa línea de razonamiento, y teniendo en cuenta que la mente no se puede comprender en aislamiento del organismo, también resulta posible defender la propuesta de que las presiones selectivas creadas por la formación de diversas estructuras sociales y culturales a lo largo de la historia humana han influido de manera decisiva en la evolución de la mente humana.

Teorías contemporáneas, como la teoría de la mente híbrida, la hipótesis del cerebro social y la teoría de construcción de nichos, junto con algunos conceptos desarrollados por autores como Hass y Clark abren las puertas para la exploración de la conciencia humana desde una perspectiva sociológicamente relevante y fundamentada en la teoría evolutiva. Se trata de teorías que sugieren fuertemente que nuestras conciencias no han sido construidas aisladamente de sus entornos biológicos y sociales. Por otra parte, enfatizan que las fronteras entre la mente individual y su entorno social, biológico y material son menos obvias de lo que creeríamos a primera vista, y que frecuentemente lo más adecuado es investigar esos diferentes elementos en sus formas de acoplamiento para entender nuestros procesos mentales. Por último, señalan los posibles bloques de construcción elementales sobre los cuales podrían haberse cimentado nuestras sociedades y, por lo tanto, las formas más elementales de sociabilidad a partir de las cuales debió haber comenzado el proceso de interiorización de las actitudes de los otros, fundamental para la construcción social de la conciencia humana. Se trata de ideas a las cuales volveremos constantemente a lo largo de los próximos capítulos, dedicados a explorar cómo sistemas sociales con diferentes grados de complejidad podrían haber contribuido a la conformación de diferentes aspectos de la conciencia humana.

Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo he tratado de mostrar: 1) que para entender el fenómeno de la conciencia humana es necesario recurrir a una perspectiva fundamentada sociológicamente, que 2) debido a que los seres humanos y sus sociedades han estado expuestos, al igual que todos los seres vivientes, a un proceso evolutivo, dicha perspectiva también debe tener en cuenta las aportaciones de la teoría de la evolución, y 3) que el resultado de combinar ambas perspectivas debe ser un enfoque que, en vez de separar radicalmente los aspectos material, biológico, social y cultural del problema, preste atención a sus diferentes formas de acoplamiento, así como a las posibles contribuciones de esas formas de acoplamiento a la conformación de diferentes características de nuestras mentes. No de manera total, pero sí en una medida muy importante, la sociedad ha llegado a ser para los seres humanos lo que el entorno ecológico es para otras especies, y nuestras conciencias son en gran medida una adaptación a ese entorno social.

Puesto que la historia evolutiva humana sugiere que ese entorno social tuvo comienzos mucho más simples de los que solemos imaginar hoy en día cuando hablamos de sociedad, es altamente probable que las estructuras sociales creadas por los sistemas sociales más antiguos (los de los simios y homínidos, y los de las civilizaciones antiguas) nos puedan revelar aspectos distintos de la conciencia humana de los que nos revelaría el estudio de las sociedades en su estado actual. Por lo tanto, es posible argumentar que la conciencia humana se compone de diferentes estratos que han sido conformados en diferentes etapas de la evolución de nuestras sociedades, que todos esos estratos persisten en alguna medida en nosotros en la actualidad y que todos son de igual importancia para comprender ese fenómeno. Esto no quiere decir que la conciencia humana haya estado sujeta a un proceso de evolución teleológico. Por lo mismo, tampoco se puede esperar que los aspectos de más reciente aparición de la conciencia sean necesariamente superiores a los de más antigua raigambre. La conciencia humana es un mecanismo de acoplamiento a un entorno biológico y social, pero, al igual que muchas otras formas de acoplamiento, no hay nada que nos diga que es necesariamente la más óptima. Por otra parte, los postulados de esta investigación tampoco implican que todas las conciencias humanas sean fundamentalmente idénticas entre sí o que toda la complejidad de ese fenómeno pueda ser abarcada dentro de los límites del esquema aquí propuesto. Dado que existe una gran diversidad individual y cultural en este mundo, lo más prudente es asumir que también la conciencia humana es un fenómeno abierto a grandes variaciones. Este ensayo solamente se ocupará de algunas dimensiones generales de la conciencia humana que resultan relevantes desde el punto de vista de las

ciencias sociales. El estudio de esas dimensiones podría contribuir a comprender la diversidad empírica de ese fenómeno, pero no debería verse como un intento de desestimarla. La discusión de esos aspectos generales comenzará a partir del próximo capítulo, en el contexto de lo que las formas de convivencia social de los primates y los primeros homínidos podrían enseñarnos acerca de nuestras propias mentes.

Capítulo 2: Aspectos de la conciencia humana comprensibles en el contexto de la evolución de los primates y homínidos y de sus sociedades

Las observaciones hechas en el capítulo anterior sugieren que detrás de nuestra comprensión de la conciencia como agencia de autocontrol psíquico del individuo, que sirve como expresión de su coherencia identitaria, biográfica y de su uso de razón, y a través de la cual manifiesta su voluntad individual como un ser que decide libremente su propio destino, existe un ineludible trasfondo de factores sociales, sensoriales, emotivos e imaginativos de gran antigüedad y arraigo. Se trata de factores cuyas condiciones de aparición y desarrollo se han debido en una medida muy importante a las necesidades que nuestros antepasados han tenido de adaptarse a su entorno desde tiempos muy remotos. De manera importante, en el capítulo anterior quedó establecido también que ese entorno, en el caso de la especie humana y del linaje que ha conducido a ella, es un entorno en el cual se han entreverado factores determinados por nuestra herencia biológica y por nuestra herencia cultural.

A lo largo de este capítulo se harán más claras las condiciones del entorno biológico y social más primigenio que determinó el estrato de conciencia que aquí nos concierne: aquel que nos une con nuestros más lejanos antepasados dentro de la rama humana, es decir, con los primeros homínidos²⁷ y con los seres más semejantes a nosotros en el mundo animal: los primates. Algunos importantes fundamentos para la construcción de los grandes, variados y complejos sistemas sociales, jurídicos, políticos, religiosos, morales, y de otros tipos que caracterizan a las sociedades humanas se encuentran incipientemente elaborados en algunas de las especies más cercanas a las nuestras. Y, si tenemos en cuenta que la conciencia humana es en gran medida una respuesta a las exigencias que plantea la convivencia social constante, es altamente probable que remontarnos al estilo de vida social de aquellas otras especies nos pueda ayudar a comprender mejor el funcionamiento de algunas de las características de nuestra propia conciencia. De manera específica, como se verá a lo largo de este capítulo, el estudio de las sociedades de primates y de los homínidos más antiguos nos puede revelar mucho acerca de la propia configuración sensorial y emotiva de nuestra conciencia, de nuestra inclinación a atribuir intenciones y estados mentales a otras personas y de nuestra capacidad de observarnos a nosotros mismos a través de la interiorización que hacemos de las observaciones que los otros hacen de

²⁷ Las especies de homínidos más recientes serán tema de discusión del capítulo 3.

nosotros. Como se irá haciendo más claro a lo largo de este capítulo, se trata de características que se pueden vincular con las necesidades de cooperación social de nuestros antepasados más remotos.

Para entender qué es lo que los primates y homínidos nos pueden revelar acerca del funcionamiento de nuestras propias conciencias, un primer paso necesario es conocer tanto el entorno en el cual han conducido sus vidas aquellas especies como las condiciones a las que se han debido ajustar y que ellos mismos han contribuido a modificar en parte mediante sus propias acciones innovadoras.

2.1 Observaciones generales sobre los primates y su entorno ecológico y social

Compartimos con otros primates, especialmente con los grandes simios como los chimpancés, bonobos, orangutanes y gorilas, algunos importantes rasgos en común, tanto en lo que se refiere a nuestra composición biológica como en lo relativo a nuestras disposiciones psicológicas y sociales más fundamentales. Parte de lo que significa ser humano se puede comprender mejor si nos preguntamos qué es ser un primate. Como se verá más claramente a continuación, las propias formas de acoplamiento de nuestro organismo a su entorno y sus posibilidades de influir sobre él están en una medida importante condicionadas por la herencia de un largo proceso evolutivo que nos une a la orden de los primates. Aunque la capacidad de innovación de nuestra especie es muy significativa, no es una capacidad ilimitada ni que se despliegue en un vacío histórico o evolutivo. La configuración de nuestros propios cuerpos, las condiciones de funcionamiento de nuestros organismos y la jerarquización de la información que llevan a cabo constantemente nuestros diferentes sentidos en nuestras vidas cotidianas imponen desde el comienzo ciertas restricciones a lo que podemos ser y a lo que podemos hacer. Todos esos factores los compartimos con especies como las recién mencionadas.

2.1.1. La configuración sensorial de los primates

Según los especialistas, la orden de los primates surgió hace unos 80 Ma. Hace 40 Ma se separaron los monos del Nuevo Mundo de los del Viejo Mundo, y dentro de este último grupo aparecieron los simios hace 35 Ma. Los primeros simios en separarse del resto fueron los siamangos y los gibones, hace 18 Ma. Hace 16 Ma los orangutanes hicieron lo mismo, mientras que los gorilas se separaron hace 7.6 Ma y los chimpancés hace 5.6 Ma para después, hace 3 Ma, separarse de los bonobos (Corballis 2000 y las

fuentes ahí citadas)²⁸. Esas circunstancias ilustran el hecho de que compartimos con el resto de la orden de los primates una trayectoria evolutiva que se ha visto reflejada en adaptaciones que han definido nuestra configuración anatómica, sensorial, mental y social.

Es conveniente intentar una primera aproximación al mundo de los primates observando la organización particular que tienen sus sentidos, porque ese es el ámbito en el que comienza la actividad consciente, mucho antes de cualquier corriente de pensamiento o cualquier idea que podamos hacernos acerca del mundo y de nuestro lugar en él. Como es razonable suponer que nuestros sentidos deben estar sesgados en una dirección similar a la de las especies con las cuales estamos más emparentados filogenéticamente, resultará útil hacer algunas observaciones generales sobre la forma en la que están organizados y jerarquizados los sentidos entre los primates.

Un primer rasgo de la trayectoria evolutiva de esta orden que merece consideración es el hecho de que entre los monos del Viejo Mundo, los simios y los humanos, el órgano vomeronasal está muy reducido, lo cual indica una menor importancia relativa del sentido del olfato en esas especies. Sin embargo, eso no quiere decir que el olfato no tenga ningún papel que jugar en la actualidad dentro de la organización psíquica de las mismas. De acuerdo con Alexandra Maryanski: “Desde luego, los monos, simios y humanos todavía usan pistas olfativas para información que involucra funciones sexuales (e. g. estados hormonales), para evitar químicos tóxicos y para juzgar el gusto y contenidos de los alimentos (y para los humanos para activar recuerdos emocionalmente cargados)” (Maryanski 2013, 264). La misma autora especula que la sensibilidad a los sabores dulces podría haber aumentado como compensación por la disminución en el olfato para ayudar en la búsqueda de alimentos. También propone que otra compensación en este sentido podría haber sido una mayor sensibilidad a sonidos abruptos. Siguiendo con el sentido del oído, entre los primates se redujo la sensibilidad a las altas frecuencias y aumentó aquella a las bajas antes de la separación de monos del Viejo Mundo, por un lado, y simios y humanos, por el otro. De acuerdo con la misma autora, esa sensibilidad a los sonidos de baja frecuencia se dio junto con “[...] la colocación temprana de la percepción de sonido (pero no de la producción de sonido) bajo control neocortical” (Maryanski 2013, 266).

²⁸ Los periodos de tiempo aquí citados para orientar al lector son estimaciones aproximadas y pueden tener cierto grado de discrepancia con respecto a las estimaciones de otros autores. Muchos autores estiman que la separación entre los chimpancés y los homínidos se dio hace unos 7 Ma (véase apartado 2.2.1).

En cuanto al sentido del tacto, las manos de los primates tendieron hacia el desarrollo de una mayor capacidad para realizar movimientos delicados y, en algunos casos, hacia el desarrollo de pulgares oponibles (Falk cit. por Maryanski 2013; Napier y Groves 2018). Se trata de factores que es importante tener en cuenta porque las manos, gracias a su capacidad cada vez más desarrollada para realizar movimientos de precisión, han jugado un papel fundamental en la posterior confección de las primeras extensiones extrasomáticas creadas por nuestra especie, las cuales con el tiempo han contribuido a construir nuestro nicho distintivo como humanos, y, dentro de este, a la configuración de todas nuestras tradiciones tecnológicas y culturales. Esto se ha logrado en gran medida con la ayuda del último sentido del que hace falta hablar aquí: la vista.

Podría pensarse que el terreno que ha perdido el olfato para el estilo de vida de muchos primates la vista lo ha ido ganando. Se trata de un sentido de la vista que, gracias al traslado de los ojos a la parte frontal de la cabeza, facilita la visión binocular y estereoscópica, que además incluye una fovea adaptada a la percepción de pequeños detalles y, en el caso de los monos del Viejo Mundo, los simios y los humanos, un sistema tricromático de conos que ayuda a la visión a color y a la detección de depredadores, presas y los frutos y hojas más apropiados para la alimentación (Maryanski 2013 y fuentes ahí citadas).

En esencia, el proceso de evolución de los primates ha estado marcado por la transición de un estado en el cual predominaba el sentido del olfato, controlado subcorticalmente, a otro en el cual predomina la vista, controlada corticalmente. Esa transición podría ser importante para el proceso evolutivo que ha conformado las estructuras de la mente humana porque podría marcar las bases más remotas y primigenias del control racional y de la flexibilidad cognitiva y conductual de las que es capaz nuestra especie. En ese contexto se puede comprender que Maryanski afirme que: “En tanto que la vista está bajo control cortical y especializada para la entrada de información sobre el mundo exterior, el cambio de dominio de oler el mundo a ver el mundo cimentó la cognición antropeide del Viejo Mundo promoviendo pautas de conducta voluntarias y con propósito para un mayor entendimiento de un ambiente variable y cambiante” (Maryanski 2013, 268).

Los datos recién expuestos pueden servir para demostrar una participación cada vez mayor de la corteza cerebral en los procesos mentales de las especies más cercanas a la nuestra, pero no suponen

que el control cortical, asociado de manera estrecha con el control racional, haya desplazado y dejado en el olvido las influencias ejercidas por otras áreas del cerebro de los primates, generalmente asociadas con los aspectos no racionales de la conducta. Los modelos actuales sobre la evolución de ese complejo órgano ya no suponen, como sucedía unas décadas atrás, que regiones como, por ejemplo, el sistema límbico, sean necesariamente más primitivas que la corteza y la neocorteza y que se hayan quedado estancadas en un estado vestigial, a diferencia de esas últimas estructuras (Allen 2009). Por otra parte, como se verá más abajo, la dimensión emotiva está muy lejos de haber quedado relegada a un segundo plano en la vida de los primates y de los humanos. Todo lo contrario, ha jugado y sigue jugando un papel fundamental en sus formas de convivencia social. De hecho, Jonathan H. Turner y Maryanski (2013) especulan que durante el proceso evolutivo de los homínidos tuvo lugar un desarrollo de áreas subcorticales que incrementaron la capacidad de sentir emociones positivas, contribuyendo al aumento de sus habilidades sociales sin que implicara necesariamente un correspondiente aumento cortical.

Los sesgos que han quedado establecidos a través de la historia evolutiva de nuestros organismos y de nuestros sentidos pueden decirnos mucho acerca de lo que se siente ser humano, de qué clase de información es más relevante para nosotros y de cómo nos orientamos en nuestro entorno. Pero nuestra especie ha recurrido desde tiempos ancestrales a una estrategia de supervivencia esencialmente social, de modo que para comprender el proceso evolutivo de la mente humana es necesario examinar además el papel de las diferentes formas de organización social de nuestros antepasados. Ese papel se irá haciendo más claro y preponderante en los capítulos posteriores, que se enfocarán en sistemas sociales contruidos exclusivamente por humanos y sus posibles consecuencias para la configuración de diferentes estratos de la conciencia humana, pero, como se verá a lo largo de los próximos apartados, algunos de sus antecedentes se pueden encontrar en los sistemas sociales creados por los primates.

2.1.2. Las sociedades de primates

Antes de que existieran grandes sistemas económicos, religiosos, morales o ideológicos que condicionaran el desarrollo de nuestras mentes tuvieron que surgir, por un lado, factores que hicieran cada vez más necesaria la vida en grupo y, por el otro, capacidades para el desarrollo de emociones sociales, para la interpretación de las intenciones de los otros y para manejar diversas formas de

cooperación y conflicto con ellos. Como se verá a continuación, los factores que han hecho más necesaria la vida en grupo para los primates se relacionan principalmente con problemas ecológicos que favorecieron el desarrollo de estrategias de cooperación social. Una vez establecida esa estrategia, las mentes de los primates se han debido adaptar a las contingencias de la vida en grupo mediante el desarrollo de los rudimentos de la capacidad de comprender e interpretar las intenciones de los otros y de organizarse moralmente con ellos.

2.1.2.1. Factores que impulsan a los primates a unirse en sociedades

De acuerdo con Dunbar (1988), existen cuatro hipótesis principales acerca del origen de las sociedades de primates: para protegerse de depredadores, para defender recursos, para recolectar alimentos más eficientemente o para ayudar en el cuidado de otros. Dunbar favorece principalmente el primero de esos factores, pero quizás los otros también hayan jugado un papel en la evolución de la sociabilidad de los primates y, sobre todo, de los primeros homínidos.

Los grupos sociales de primates, a pesar de que pueden tener un grado de flexibilidad significativo y de que sus estructuras varían según las diferentes condiciones ecológicas de las regiones en las cuales habita cada población (incluso cuando se trata de poblaciones de una misma especie) no se forman al azar, con cualquier tipo de estructura social, sino que tienden a tener estructuras distintivas cuyo origen debe ser considerado. Siguiendo nuevamente a Dunbar, las estructuras sociales de los primates evolucionan a partir de dos estrategias: las de las hembras y las de los machos que las siguen. Debido a que las hembras de los mamíferos tienen más en juego que los machos en la reproducción, tienden a preocuparse más por la obtención de los mejores recursos para sus crías. Por esa razón, ellas se distribuyen según sus estrategias ecológicas, orientadas principalmente hacia la procuración de los alimentos que necesitan y, en la mayoría de las especies de primates, se establecen preferentemente en grupos conformados por parientes de su mismo sexo. Mientras tanto, los machos las siguen con el afán de asegurar su reproducción y compitiendo entre ellos. A partir de la interacción de ambas estrategias se pueden crear diferentes tipos de estructuras sociales. Factores como la dispersión territorial de las hembras, la frecuencia de sus ciclos reproductivos y el ocultamiento de sus estros y ovulaciones, pueden hacer la diferencia entre la conformación de sociedades tan diferentes como, por ejemplo, las polígamas de harén, en las cuales las oportunidades de reproducción están monopolizadas por uno o

pocos machos, o sociedades más monógamas en las cuales esas oportunidades están menos monopolizadas.

Los grandes simios y los grupos sociales que conforman tienen algunas peculiaridades que los distinguen del resto de los primates. Se trata de animales que tienen un mayor tamaño corporal y que tienden a vivir en grupos más pequeños que otros primates. De acuerdo con Dunbar (1988), ese mayor tamaño corporal es importante porque conlleva la necesidad de abarcar un área mayor para mantener a un individuo y porque conduce a un mayor intervalo entre nacimientos y a un mayor periodo de dependencia infantil. Ese último factor parece estar correlacionado entre los primates con un mayor tamaño cerebral y con una mayor complejidad del sistema social, y abre la posibilidad de que el individuo pase por un mayor periodo de aprendizaje social que le permita participar en un sistema social complejo (Napier y Groves 2018). Ese factor podría haber sido de importancia para el incremento en el volumen cerebral de los homínidos y para la conformación de sus primeros vínculos sociales, como se verá posteriormente.

Las estructuras de los grupos sociales pueden diferir mucho entre las distintas especies grandes simios: los orangutanes viven en un estado semisolitario, en el cual un macho adulto abarca dentro de su propio territorio los de varias hembras, con las cuales solamente él puede reproducirse²⁹. Ese tipo de sistema social podría ser consecuencia de que las hembras llevaran al límite la estrategia de recolección solitaria (Dunbar 1988) o, tal vez, podrían ser indicadores de la situación de nuestros últimos ancestros comunes con los simios (Maryanski 2013). Por otra parte, los gorilas se asientan en grupos conformados por un macho de espalda plateada, las hembras que ha logrado reclutar y su descendencia, pudiendo desintegrarse por factores como la muerte de aquel o la deserción de las hembras en favor de otro grupo (Fossey 2000). La conformación de ese tipo de estructura social podría deberse a que, debido a su tamaño, no pueden desplazarse diariamente a través de grandes distancias con facilidad (Dunbar 1988) y a que no necesitan formar grupos grandes para protegerse de depredadores (Pulliam cit. por Dunbar 1988). Por último, los chimpancés y bonobos, las especies evolutivamente más cercanas a la nuestra, viven en sociedades con una estructura más inestable, de fisión y fusión, en la cual los pequeños grupos locales se pueden formar y romper en lapsos muy cortos de tiempo. Esos

²⁹ Sin embargo, es necesario tener en cuenta que, en la práctica, ese dominio no es total. Otros machos no adultos que viven dentro de la misma área que el dominante pueden conseguir el coito de manera subrepticia, forzando a las hembras (Galdikas 1995).

grupos tienden a hacerse más grandes en las temporadas en las que se dan los frutos (Dunbar 1988) y tienden a dispersarse cuando la calidad del hábitat es pobre (Wranghan cit. por Dunbar 1988). Los chimpancés en particular destacan por romper con la pauta arriba mencionada de los primates de agrupación de acuerdo al parentesco materno. A diferencia de lo que sucede en el caso de la mayoría de los primates, son las hembras quienes abandonan el grupo al alcanzar la edad reproductiva y no suelen formar lazos tan fuertes entre ellas como los de los machos emparentados. Esta cercanía de parentesco de los machos podría deberse a la necesidad de compartir la vigilancia del territorio con otros machos para reducir el número de rivales (Dunbar 1988 y fuentes ahí citadas).

Se han realizado muchas investigaciones en esa última especie con el propósito de indagar las bases de varias de las dimensiones de la conducta y mentalidad humanas. Los chimpancés son conocidos por su elevada inteligencia técnica y social. Además se cree que poseen los fundamentos rudimentarios de una autoconciencia y de una capacidad moral, aunque también destaquen por su notable inclinación hacia la agresión y la violencia, habiéndose registrado incluso casos de expediciones de exterminio entre grupos vecinos (Goodall 2011). Todos esos factores, junto con la gran cercanía evolutiva que esa especie tiene con la nuestra, hacen fácil comprender que busquemos con frecuencia establecer a partir de ella las características más primitivas de nuestros primeros ancestros. Se trata de una estrategia que muchas veces puede ser útil, pero que debe tomarse con precaución: en primer lugar, los chimpancés, al igual que nosotros, han seguido evolucionando a partir de la separación de nuestro último ancestro común; en segundo lugar, puesto que los chimpancés se separaron de los bonobos después de haberse separado de los humanos, los bonobos también pueden ser considerados como la especie más cercana a la nuestra en términos evolutivos. Pero las sociedades de bonobos están estructuradas de una manera opuesta a las de los chimpancés en algunos aspectos importantes: los bonobos raramente llegan a la agresión física en disputas entre grupos, no participan en guerras, la mayoría de sus contactos son de afinidad y son mucho menos territoriales que los chimpancés (Parish y de Waal 2000). A esto hay que agregar que parece ser que recurren al uso de herramientas en una medida mucho menor que aquellos (Haidle 2012). De modo que, aunque es mucho lo que podemos aprender de los chimpancés y los bonobos y de sus sociedades para conocer más acerca de nuestras propias sociedades y de nosotros mismos, se debe tener en cuenta que probablemente ninguna de las dos especies sea un modelo completamente fiel de lo que fue nuestro último antepasado común.

De manera general, los sistemas sociales formados por los primates sugieren pistas que podrían ayudar a explicar el origen más remoto de los nuestros. No todas las especies de animales necesitan recurrir a estrategias de cooperación y de conformación de grupos sociales, pero los primates, debido a sus características propias y las del entorno ecológico en el cual viven, probablemente deban recurrir a ese tipo de estrategia para resolver problemas como asegurarse una mejor protección contra los depredadores, un mejor acceso a recursos importantes o para ayudar en el cuidado de las crías. Como se verá más abajo, ese tipo de presión probablemente inclinara todavía más a los primeros homínidos hacia la formación de grupos sociales cada vez más permanentes y estrechamente vinculados, en vista de que les habrían sido más necesarios para sobrevivir en la sabana, en donde estarían mucho más expuestos a la depredación y en donde se encontrarían con recursos alimenticios mucho más dispersos que en el bosque tropical. Pero antes de abordar ese tema todavía es necesario explorar algunos puntos importantes sobre el funcionamiento de las sociedades y las mentes de los primates, comenzando por el problema de la conservación de la cohesión social.

2.1.2.2. El problema de la conservación de la cohesión social

La convivencia en grupos sociales, a pesar de que pueda acarrear beneficios como la protección contra depredadores, crea por sí misma nuevos problemas para los individuos que los conforman y posibles fuentes de conflicto entre ellos. De acuerdo con Dunbar, la vida en grupo implica costos directos, derivados de la competencia entre los individuos por recursos escasos, y costos indirectos, derivados de la necesidad de coordinar las acciones de todos los individuos para mantener unido al grupo. Los costos directos surgen sobre todo debido al acoso de otros individuos (que puede ser tan agobiante que provoque la supresión reproductiva, afectando la fertilidad de las hembras), a la competencia por recursos o al intento de reforzar las relaciones de dominio al interior del grupo.

Los costos que los individuos deben pagar a cambio de las ventajas que puede dar la vida en grupo pueden llegar a ser bastante considerables. Por ese motivo, resulta claro que las sociedades de primates necesitan contar con mecanismos específicos para que quienes viven dentro de ellas creen, conserven y reparen los lazos afectivos que se ven amenazados cotidianamente por la propia vida en su interior y para forjar y conservar alianzas que les sirvan en caso de que deban enfrentarse a alguno de sus congéneres por algún recurso valioso. Diferentes investigaciones han mostrado que los primates son

bastante perceptivos frente a esas posibles fuentes de conflicto social, que pueden percibir si son tratados de manera inequitativa en comparación con sus congéneres y de protestar si eso ocurre, y que pueden manejar estratégicamente sus relaciones sociales y practicar el altruismo, la reconciliación y el apaciguamiento como medidas para conservarlas (de Waal 2004; de Waal y Ferrari 2010; de Waal 1997; Romero y de Waal 2011). Esas capacidades implican que los primates tienen cierta comprensión intuitiva de los costos y beneficios que sus relaciones y posiciones sociales conllevan y que son capaces de ajustar sus conductas de acuerdo con ellos de manera que obtengan beneficios de la vida en sociedad.

Una posible forma de conservar la cohesión social en las sociedades de primates es a través del acicalamiento social. De acuerdo con la hipótesis del cerebro social, con el crecimiento del tamaño grupal los individuos requieren invertir cada vez mayor tiempo en actividades sociales para conservar sus alianzas. Estas, por otra parte, adquieren mayor importancia en los grupos más grandes como consecuencia de que ahí es mayor la presión generada por la convivencia entre congéneres. Eventualmente, en el caso de los homínidos, según la propia hipótesis del cerebro social, habría llegado el momento a partir del cual sus grupos se habrían vuelto tan extensos que el acicalamiento habría dejado de ser un mecanismo efectivo de cohesión social debido a que habría requerido una cantidad de tiempo imposible de cubrir, de modo que se habrían hecho necesarias nuevas vías de generación y conservación de esa cohesión (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018). Ese será un tema tocado en los apartados correspondientes a las estructuras sociales y mentales de los primeros homínidos, pero primero es necesario hacer algunas observaciones sobre la clase de mente que es favorecida por la vida en circunstancias como las hasta aquí enumeradas, fuertemente sociales y que requieren del individuo un conocimiento lo suficientemente adecuado de las intenciones de sus congéneres y un cálculo adaptable y flexible de las posibles relaciones, alianzas o rivalidades en las cuales puede verse inmiscuido dentro de su comunidad.

2.1.2.3. Mente y sociedad

Las ideas desarrolladas hasta este punto apuntan hacia la fuerte posibilidad de que, como sugieren teorías como la del cerebro social, el desarrollo de la mente de los primates esté relacionado más con

las necesidades de lidiar con las dificultades de la vida en sociedad que con problemas puramente ecológicos.

Como se vio en el capítulo anterior, uno de los rasgos fundamentales de la conciencia humana es que se desarrolla a partir del proceso de interiorización de las actitudes de los otros. Se trata de un proceso al que somos sometidos desde los primeros años de nuestras infancias y que refleja fundamentalmente la enorme dependencia que tenemos de asegurarnos la cooperación de nuestros prójimos, no solamente por necesidades emotivas, sino, de manera fundamental, porque para conservar el nicho humano que hemos creado y del cual dependemos en una enorme medida necesitamos constantemente de la ayuda de los demás. Para los primates, siendo, como ya se vio más arriba, criaturas mayoritariamente sociales, también es de su interés, por razones prácticas, ser capaces de comprender las intenciones de sus congéneres. Esas criaturas se encuentran lejos de ser capaces de realizar un proceso de interiorización simbólica de las actitudes de un otro generalizado, probablemente en gran medida a causa de su carencia de un lenguaje como el nuestro, y, por otra parte, sus capacidades de comunicación y de comprensión de las actitudes de los otros están restringidas en gran medida a los límites de lo que sería una mente episódica. Pero no se trata de capacidades completamente limitadas. Diversos experimentos y artículos especializados publicados por primatólogos durante las últimas décadas han discutido la posibilidad de que individuos de diferentes especies de primates sean capaces de comprender hasta cierto punto las intenciones de sus prójimos. Esta posibilidad ha sido discutida a partir de conceptos como el de ‘teoría de la mente’³⁰.

Ese término fue acuñado por David Premack y Guy Woodruff (Premack y Woodruff 1978) en un estudio que intentó precisamente averiguar si los chimpancés eran capaces de entender los estados mentales de sus congéneres. Desde un punto de vista social eso es importante, porque esa habilidad abre la posibilidad de examinarnos desde la perspectiva de otros, la cual resulta indispensable, por las razones ya explicadas, para el proceso de conformación de la conciencia en el caso de los humanos. Los humanos damos los pasos necesarios para manejar una teoría de la mente desde nuestros primeros años de vida. De acuerdo con Rosemary L. Hopcroft (2013) y las fuentes por ella citadas, a los 9 meses

³⁰ Desde una perspectiva sociológica es interesante que Turner y Maryanski (2013) consideren que es más apropiado hablar de ‘toma de roles’, como Mead, que de una ‘teoría de la mente’ para explicar la habilidad que tienen los primates de reproducir en sí mismos las respuestas de los otros, pero como este último concepto está muy extendido entre los primatólogos, junto con algunos otros equivalentes, probablemente sea mejor conservarlo para los propósitos de este ensayo.

los niños pueden distinguir entre conducta intencional y accidental; entre los 3 y 18 meses aprenden a seguir la mirada de otros individuos; a los 18 meses señalan o sostienen objetos para llamar la atención de los adultos hacia los objetos; entre los 18 y 24 meses logran reconocerse en el espejo (lo cual resulta un paso necesario hacia el desarrollo de un sentido de sí mismos), empiezan a sentir bochorno y a usar pronombres personales, y empiezan a jugar a diferentes cosas (lo cual implica el desarrollo incipiente de la capacidad de comprender las conductas y estados mentales asociados a los diferentes roles de diferentes personas)³¹; entre los 2 y 3 años aprenden a comprender los deseos y emociones de los otros; y, por último, de manera crucial, aproximadamente a los 4 años, los niños adquieren la capacidad de pasar la prueba de la creencia falsa. Se trata de un hito crucial para la adquisición de una teoría de la mente porque requiere que la persona sea capaz de entender que otras, ubicadas en posiciones distintas a la suya, pueden tener creencias y conocimientos diferentes a los de ella misma, lo cual conlleva la capacidad de comprender que a veces los demás pueden tener creencias e información erróneas acerca del mundo que los rodea. Pasar la prueba de las creencias falsas en otros se considera la muestra definitiva de tener una teoría de la mente debido a que “[...] requiere que el individuo entienda que el conocimiento de otros acerca del mundo se puede desviar del suyo propio, así como de la realidad” (Kaminski 2013, 9).

Los resultados obtenidos con primates hasta la fecha han sido mixtos, ya que se ha encontrado que son capaces de entender las diferencias en las perspectivas visuales y las intenciones de otros individuos, pero su capacidad para identificar las creencias erróneas de otros parece limitada (Kaminski 2013). De acuerdo con el psicólogo Simon Baron-Cohen (2000), especialista en padecimientos como el autismo, el cual ha sido vinculado precisamente a la incapacidad de desarrollar una teoría de la mente, se trata de una habilidad que tal vez no esté desarrollada entre los monos pero probablemente sí en los simios, aunque de manera incompleta. De ese modo, los primeros homínidos, una vez internados en la vida en la sabana, la cual les exigió una mayor cooperación social y, por lo tanto, un mayor monitoreo de las emociones y las intenciones de sus congéneres, ya contarían con una base sobre la cual podrían desarrollar esa capacidad.

³¹ En este punto merece notarse que Hopcroft recuerda la importancia que Mead le atribuía al juego en el desarrollo de la persona y la conciencia. Se trata de un punto ya mencionado en el capítulo 1 y que debe servir para no perder de vista el papel crucial que la convivencia social tiene para el desarrollo de la conciencia individual humana desde sus primeras etapas de desarrollo.

Discutir las posibilidades que tienen los primates de comprender las intenciones y creencias de otros y de entender que, debido a sus diferentes posiciones, pueden ser distintas a las suyas propias, conlleva la necesidad de discutir las posibilidades que tienen esos seres de comprenderse a sí mismos como individuos con un yo propio y distinto al resto del entorno que los rodea, incluyendo a sus congéneres. A propósito de este problema hay varios datos experimentales que pueden ser de ayuda, y que además sirven para reforzar el argumento de que el yo y la conciencia en los humanos se originan a partir de condiciones primordialmente sociales³². En una serie de reveladores experimentos realizados a lo largo de las últimas décadas, Gordon G. Gallup y sus colegas (Gallup Jr. 1970, 1977, 1979, 1985, 1998; Gallup Jr. et al. 1977; Gallup Jr. et al. 1995; Gallup Jr., Platek, y Spaulding 2014; Povinelli et al. 1997; Shillito, Gallup Jr., y Beck 1999; Suarez y Gallup Jr. 1981; Veer et al. 2003) han logrado demostrar que los chimpancés y los orangutanes son capaces de reconocerse a sí mismos cuando se les pone un espejo enfrente. Se trata de un descubrimiento importante porque apunta a la posibilidad de que no seamos la única especie capaz de desarrollar un sentido de un yo, con una conciencia y una identidad individuales consistentes a lo largo del tiempo. De manera importante, la capacidad de pasar la prueba del espejo no debe interpretarse como efecto de la exposición a dicho objeto, sino como prueba de la posibilidad de verse a uno mismo desde la perspectiva de otros (idea que Gallup toma de Mead y Cooley) y de la posibilidad de reconocer los estados mentales de esos otros. Se trata de una prueba que no pasan los chimpancés que están acostumbrados al aislamiento.

Sería un error suponer que los grandes simios que pasan la prueba del espejo tengan una autoconciencia autobiográfica como la nuestra, pero ese no es el punto importante de investigaciones como las de Gallup y sus colegas. Lo importante es que pueden ayudarnos a entender cómo serían nuestro propio yo y nuestra propia conciencia si nos olvidáramos del andamiaje cultural y del nicho del que nos valemos como humanos para estructurarlos. Esas investigaciones nos revelan que si bien factores como la cultura y el lenguaje han jugado un papel histórico muy importante en nuestra conformación como individuos conscientes, existen otros factores todavía más primigenios subyacentes a nuestras estructuras mentales. El lenguaje y la cultura llevaron ese proceso de configuración social de la conciencia a niveles de complejidad únicos, pero las bases de dicho proceso se encuentran en las

³² Esto con las reservas ya expuestas en el capítulo anterior de que no se deben separar radicalmente en una investigación como la aquí propuesta lo social y lo biológico. Ambos procesos han estado intrínsecamente entrelazados en la construcción de nuestro nicho como especie y de nuestras mentes individuales.

formas de socialización de algunos primates con cerebros lo suficientemente desarrollados a causa de las exigencias sociales y ecológicas de sus entornos.

2.1.2.4. Lenguaje y comunicación

La relevancia de la teoría de la mente no se agota en la capacidad, ya de por sí importante, de comprender e interpretar las intenciones de los otros, sino que ha sido vinculada además con la capacidad de hacer uso del lenguaje. Acerca de la relación entre ambas habilidades las opiniones están divididas, ya que hay quienes creen que la teoría de la mente es un prerrequisito para la adquisición del lenguaje y quienes sostienen lo opuesto (Hopcroft 2013). En todo caso la relación entre teoría de la mente y lenguaje es compleja. Seguramente Baron-Cohen está en lo cierto cuando afirma que “[...] sin una teoría de la mente, tener la habilidad de hablar o percibir el habla habría sido de poco valor” (Baron-Cohen 2000, 261). De acuerdo con el mismo especialista, la mejor manera de ejemplificar lo que ocurre cuando se usa un lenguaje sin poseer la habilidad de manejar una teoría de la mente es el caso de los autistas. Su uso del lenguaje carece de la capacidad de “[...] descifrar las intenciones comunicativas del hablante, descifrar lenguaje no literal, leer ‘entre líneas’, entender bromas, y ajustar el discurso de uno para que encaje con los estados mentales de trasfondo del oyente (su conocimiento, interés, expectativas, etc.)” (Baron-Cohen 2000, 267). Sin embargo, también es cierto que la capacidad de comprender las intenciones de los otros es reducida en el caso de las criaturas que no disponen de un lenguaje, ya que hay niveles de reflexividad que solamente se pueden alcanzar con su ayuda (Bermúdez 2011), de modo que su surgimiento debió darle una nueva dimensión a aquella capacidad. Las implicaciones de las habilidades relacionadas con el lenguaje para la constitución de la conciencia humana se harán más claras a lo largo del capítulo 3, en el cual serán examinadas las primeras manifestaciones humanas de imaginación, expresadas a través del arte, la ornamentación y los entierros intencionales; pero por el momento, y mucho antes de poder llegar a ese punto, es necesario examinar qué nos pueden enseñar el uso de lenguaje y la comunicación entre los primates sobre la conformación social y evolutiva de nuestras propias mentes.

Según quedó establecido en el capítulo anterior, ya Darwin (1872) había documentado en su estudio pionero sobre los gestos en animales y humanos que algunos de los nuestros los compartimos con otras especies. Se trata de gestos que sirven fundamentalmente para expresar emociones, hecho fundamental

para conservar la cohesión social³³. Y, nuevamente remitiéndonos al capítulo anterior, de acuerdo con Darwin, esos gestos podrían haber sido adquiridos de tres formas a lo largo del proceso evolutivo: 1) a partir de la asociación de determinadas acciones con determinados estados mentales a través del hábito; 2) a través de un principio de antítesis que haría que algunas emociones opuestas se expresaran con gestos también opuestos; y 3) debido a la acción directa del sistema nervioso estimulado sobre el cuerpo. Esa teoría ha sido confirmada en gran medida por estudios posteriores y continúa siendo un punto de referencia en las investigaciones sobre el tema (Chevalier-Skolnikoff 2006). De acuerdo con el etólogo Frans de Waal (2003), las investigaciones de Darwin con respecto a los gestos faciales son un ejemplo de lo que los etólogos luego llamaron coordinación hereditaria (*Erbkoordination*). La idea central de ese concepto sería que así como hay estructuras típicas que caracterizan a cada especie así también tienen pautas estereotipadas de movimiento corporal. Y, como las coordinaciones hereditarias están sometidas a las mismas leyes de la evolución que el resto de los rasgos de los animales, entonces se pueden buscar homologías en las coordinaciones hereditarias de diferentes especies, mismas que pueden ser consideradas como adaptaciones. De este modo ha quedado abierto el camino para la investigación de las expresiones faciales y corporales de los humanos desde una perspectiva evolutiva.

Desde el punto de vista de los etólogos, la comunicación podría haber evolucionado a partir de ritualizaciones, que son, en esencia, gestos cuyos rasgos han sido exagerados a lo largo del proceso evolutivo de diferentes especies con el propósito de mejorar su valor como señales (Lorenz 1988; de Waal 2003). Esas señales pueden variar según las diferentes especies de las que se trate. Las observaciones planteadas por de Waal sugieren que los gestos compartidos por diferentes especies de primates pueden ser especialmente reveladores de la dimensión gestual de la propia comunicación humana, dimensión de mucha mayor antigüedad que las dimensiones lingüística y simbólica, a las cuales se les suele prestar mayor atención en el estudio de los procesos comunicativos de nuestra especie.

Los gestos faciales resultan de particular importancia en el caso de nuestra especie, al grado de que la función para la cual habrían sido seleccionados evolutivamente probablemente fuera la de facilitar la

³³ De acuerdo con Suzanne Chevalier-Skolnikoff, la importancia de ese postulado de Darwin radica en que abrió la posibilidad de considerar científicamente aceptable que animales de otras especies aparte de la humana fueran capaces de expresar emociones. “Esta conclusión fue una importante en 1872, pues contradecía la teoría aceptada de la época, viz., que dado que los hombres y animales eran cualitativamente distintos, los primeros estando dotados divinamente de un alma y de razón y los últimos solamente de instintos, solamente el hombre podía, por volición, expresar emociones tales como amor o afecto” (Chevalier-Skolnikoff 2006, 13).

comunicación visual (de Waal 2003). Y, de manera acorde, el rostro es la zona en la cual se han buscado más pistas de expresiones en humanos y otras especies de animales, aunque el resto del cuerpo también participe en ese proceso comunicativo (Chevalier-Skolnikoff 2006). Como se señaló arriba, entre los primates el sentido de la vista ha cobrado cada vez mayor importancia, a costa del olfato. Una consecuencia de ese proceso ha sido que los músculos faciales, evidentemente indispensables para la comunicación mediante expresiones faciales, estén más desarrollados en las especies más cercanas a la nuestra. Chevalier-Skolnikoff señala que los prosimios usan pocas expresiones faciales, mientras que entre los monos del Viejo Mundo: “Hay un incremento concomitante en el tamaño y número de los músculos de la región mediofacial, resultando en áreas del labio y mejillas móviles. Estos grupos musculares probablemente se desarrollaran primariamente como un mecanismo de alimentación, pero podrían haber sido seleccionados por su valor expresivo también” (Chevalier-Skolnikoff 2006, 47). Los simios han seguido la misma tendencia que los monos del Viejo Mundo, aunque, de acuerdo con la misma autora, las causas que han llevado a un mayor incremento en su musculatura mediofacial no sean muy claras, en vista de que prácticamente no registran ningún incremento en las expresiones que producen. Por último, debe observarse que entre los humanos se ha producido un aumento en la diferenciación de los músculos mediofaciales, tal vez para controlar los movimientos finos necesarios para el habla, acompañado por una reducción en su tamaño probablemente atribuible al uso de herramientas (Chevalier-Skolnikoff 2006). Esa configuración facial nos ha proporcionado una capacidad para realizar numerosas expresiones faciales, aunque parece que no expresamos muchas más emociones que los simios, lo cual ha llevado a Chevalier-Skolnikoff a especular que tal vez su utilidad consista en la posibilidad que abre de expresar matices emocionales sutiles³⁴.

³⁴ Existen algunos gestos que probablemente sean homólogos entre humanos y otros primates. Un ejemplo de gran relevancia es el de la risa, considerada por Darwin (1872) principalmente como una expresión de alegría, por Spencer (cit. por Hass 1968) como un medio para desviar emociones, por el etólogo Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1972) como una forma de amenaza ritualizada puesta al servicio de la producción de cohesión, y por los teóricos del cerebro social y la mente extendida como un posible medio de amplificación de emociones (Gowlett, Gamble, y Dunbar 2012), un medio para mejorar las interacciones y de favorecer la integración social (Gamble 2010), para aumentar el tamaño de los grupos y, tal vez, para la evolución del lenguaje (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018). Van Hooff (cit. por de Waal 2003) la considera homóloga a la ‘relaxed open-mouth display’ o ‘play face’ de los simios. Esos datos no deben llevarnos a la conclusión de que la risa, o cualquier otro gesto, tenga exactamente la misma función entre otras especies de primates y nosotros, en vista del hecho de que los mismos gestos, al igual de lo que sucede con las estructuras anatómicas, pueden adquirir funciones diferentes en diferentes especies; pero sí sirven para reforzar el supuesto de que, en lo que respecta a la expresión de nuestras emociones, no estamos aislados como especie de otros animales, sino que hemos construido esas expresiones a partir de bloques que compartimos evolutivamente con algunas otras especies, aunque esos bloques hayan sido redirigidos a veces en el caso de la nuestra a funciones distintas a las que anteriormente tenían.

Los datos ya mencionados pueden servir para poner en perspectiva cómo el proceso evolutivo por el cual ha pasado nuestra especie ha llevado a la selección de mecanismos muy específicos de comunicación que probablemente hubieran sido muy diferentes si las condiciones ecológicas y sociales de ese proceso hubieran tomado otros rumbos en momentos claves. Y si nuevamente recordamos que el proceso de configuración de la conciencia humana es uno que depende fundamentalmente del intercambio con los otros a través de la comunicación, entonces estos mismos datos pueden servir para reforzar el supuesto de que los aspectos más primigenios de ese proceso se pueden rastrear hasta nuestros parientes primates y las incipientes sociedades por ellos construidas en un constante proceso de interacción con sus entornos ecológicos (véase *supra*).

La comunicación de los primates se reduce a un repertorio de llamados pequeño y relativamente rígido en comparación con aquel del que disponemos los humanos, pero probablemente sirva para hacer algo más que simplemente expresar las emociones de sus emisores. De acuerdo con los primatólogos Dorothy L. Cheney y Robert M. Seyfarth (Cheney y Seyfarth 2010), es posible que, a pesar sus limitaciones inherentes, esas señales puedan servir para transmitir información sobre diferentes tipos de eventos y los agentes involucrados en ellos. Por ejemplo, los *wahoos* de alarma que los babuinos machos emiten cuando se encuentran con leones o leopardos son acústicamente similares, pero no idénticos a los *wahoos* de contienda que emiten cuando compiten contra otros machos (Fischer et al. 2002 cit. por Cheney y Seyfarth 2010). Por otra parte, las vocalizaciones que esos animales emiten en interacciones sociales son afectadas por factores complejos que pueden incluir su contexto social inmediato y sus interacciones previas con otros individuos (Cheney y Seyfarth 2010). También las respuestas a los llamados pueden variar contextualmente, como en el caso de los monos Diana (*Cercopithecus diana*), quienes responden a los sonidos grabados de diferentes depredadores con diferentes tipos de señales de alarma, disponiendo de una alarma para el caso de los leopardos y de otra para el caso de las águilas (Zuberbuhler et al. 1999 cit. por Cheney y Seyfarth 2010). Esos hallazgos apuntan hacia la importante posibilidad de que otros primates sean capaces de usar diferentes tipos de expresiones no solamente para compartir sus emociones, sino también para intercambiar información referencial sobre su entorno social y ecológico y para compartir sus propios estados mentales con otros. De este modo, sirven, entre otras cosas, para acercarnos más a la dimensión lingüística de la comunicación, aquella que consideramos más distintiva de nuestra especie, sugiriendo la posibilidad de

que otros primates la posean en una forma muy incipiente. Si estos últimos fueran capaces de comunicarse lingüísticamente, entonces podríamos saber, por lo menos en teoría, qué es lo que piensan.

Explorar esa posibilidad ha sido un tema de gran interés durante el último siglo para los estudiosos de los primates, y principalmente de los grandes simios, precisamente por las implicaciones que podría tener para la comprensión de las mentes de los primates y para la de la evolución de la mente humana. Como señala Sue Taylor Parker (1994), los intentos de enseñar lenguajes a los simios se remontan a los primeros años del siglo XX. Diferentes investigadores intentaron, en una primera etapa, enseñar a algunos chimpancés a hablar, con poco éxito. A partir de entonces se cambió el enfoque, probando esta vez con la enseñanza de lenguajes de señas, y de ese modo se han conseguido mejores resultados, mismos que han permitido especular sobre la capacidad intelectual y de simbolización de los simios. Washoe, una chimpancé entrenada por Beatrice Gardner y Allen Gardner a partir de finales de los años 60, fue la primera en ser sometida a este entrenamiento. Luego, en 1968, siguió el estudio de David Premack con una chimpancé llamada Sarah, a la cual entrenó para que se comunicara usando fichas magnéticas. Más tarde, en 1970, Duane Rumbaugh y su equipo usaron un sistema para enseñar a los simios a comunicarse con la ayuda de una computadora. A estos estudios se pueden añadir los de Roger Fouts y los de Herbert Terrace con chimpancés en los años 70, los de Lyn Miles con el orangután Chantek, a partir de 1978, los de Francine Patterson con gorilas (siendo la más famosa Koko), iniciados en 1972 (Parker 1994) y los de Patricia Marks Greenfield y E. Sue Savage-Rumbaugh con el bonobo Kanzi (Marks Greenfield y Savage-Rumbaugh 1994).

Es notable la habilidad que algunos de esos especímenes, como, por ejemplo, Kanzi, han alcanzado en el uso de lenguajes de signos humanos. Sin embargo, se trata de una habilidad limitada en comparación con la humana. Para empezar, no parece que estos animales sean capaces de rebasar la capacidad intelectual y de abstracción de los niños pequeños. Además, es probable que entre los simios, como sugiere Donald (1991), sean dudosas las capacidades para comprender el uso de la sintaxis, formar oraciones con algún grado de longitud o inventar espontáneamente símbolos. Se trata de seres inmersos, desde el punto de vista de ese especialista, en una cultura episódica. Pero, incluso con esas limitaciones, el uso que los simios hacen del lenguaje nos puede ayudar a entender mejor cómo pudieron haber sido sus primeros usos en los homínidos y cómo pudo haber contribuido a conformar, a lo largo de muchísimas generaciones, las formas de conciencia humana a las que estamos habituados en

la actualidad, luego de milenios de estar sometidos a las influencias de complejos sistemas culturales que no existen ni siquiera entre las especies más cercanas a la nuestra. En sus capacidades cognitivas y lingüísticas incipientes podrían encontrarse las bases sobre las cuales nuestros antepasados construyeron sus primeros sistemas culturales cuando, debido a los cambios climáticos del Pleistoceno, tuvieron que adaptarse a la vida en la sabana. Como se verá más abajo, se trata de un estilo de vida que exige, debido a problemas como la mayor dispersión de alimentos y la creciente dificultad para encontrar refugio frente a los depredadores, una mayor cooperación social. Ese entorno probablemente haya sido propicio para que nuestros antepasados comenzaran a desarrollar algunas formas de comunicación protolingüística y, después de mucho tiempo, probablemente hace no más de 500 mil años, el lenguaje humano en su forma actual³⁵.

Las sociedades de los primates, y particularmente las de los grandes simios, pueden darnos pistas valiosas acerca de los motivos más básicos y primigenios que nos conducen como humanos a comunicarnos con otros y las formas mediante las cuales lo hacemos. Cuando nos encontramos realizando nuestras actividades en el mundo de la vida cotidiana no nos comunicamos para reportar nuestros pensamientos en abstracto, sino para comunicar información que está completamente enmarcada en el contexto de la conservación de los vínculos de cooperación con nuestros pares³⁶. Tanto nosotros como los primates con los que estamos más emparentados nos comunicamos, en el marco de nuestra vida cotidiana, primordialmente para conocer cuál es nuestra posición y jerarquía dentro de nuestro grupo, quiénes son nuestros posibles aliados y enemigos y con cuáles recursos podemos contar para tratar con unos y otros (Dunbar 2010a; 2010b)³⁷. Hemos construido nuestros sistemas lingüísticos y de comunicación en gran medida para poder lidiar con esos problemas de la realidad de la vida cotidiana, pero esos sistemas una vez construidos nos han permitido crear universos de significado especializados como los de la mitología, la ciencia, la filosofía y la religión (Berger y Luckmann 1968), que han contribuido de manera muy significativa a construir, por un lado, un nicho propiamente

³⁵ Este último tema será discutido en el capítulo 3, que se enfocará en los homínidos más recientes.

³⁶ Es importante tener siempre presente que esa cooperación se debe a la estrategia social a la que varias especies de primates han sido empujadas por factores citados más arriba y que en nuestra especie ha sido llevada a su punto más culminante entre los primates. Estrictamente hablando, nuestra especie no es social por naturaleza, sino que ha adoptado una estrategia social para adaptarse a su entorno en momentos críticos de su evolución.

³⁷ Sin embargo, en el caso humano existe una diferencia clave que ha sido señalada por los partidarios de la teoría de construcción de nichos: nuestra especie recurre al lenguaje no solamente para conservar la cohesión social, sino que también ha sido una herramienta de gran ayuda para enfrentarse a entornos en constante transformación en los que ya vivían nuestros ancestros y para manejar la enorme diversidad creada por el propio desarrollo cultural y tecnológico de nuestra especie (Odling-Smee y Laland 2010, 117). Se trata de un tema que será tratado de manera un poco más amplia en el contexto de la discusión sobre el lenguaje del capítulo 3.

humano y, por el otro, una conciencia humana que resulta distintiva porque ha jugado una parte activa en la conformación de ese nicho y porque su evolución posterior se ha visto condicionada por la estructura y desarrollo de ese mismo nicho. Pero la elaboración y ampliación de este último a lo largo de milenios ha requerido también de otro elemento importante que igualmente podemos encontrar de manera incipiente en algunas sociedades de primates: el uso de herramientas.

2.1.2.5. Tecnología y tradiciones culturales

A partir de las investigaciones innovadoras de Jane Goodall (2010; 2011) en el Parque Nacional de Gombe, Tanzania, se sabe que los chimpancés en estado salvaje son capaces de crear y usar herramientas para ayudarse en sus necesidades cotidianas, principalmente en las de alimentación. De acuerdo con Goodall, los chimpancés son capaces de modificar piezas de pasto y ramas de arbustos para introducirlas en montículos de termitas y hormigas con el propósito de alimentarse de ellas, pueden usar ramas como palancas para explorar otros objetos que les interesan y como armas, y pueden confeccionar esponjas a partir de hojas masticadas, que pueden servir para atrapar agua de lluvia, limpiar restos de comida, lodo y heces fecales y para cubrir heridas sangrantes. Se trata de herramientas que pueden ser elaboradas con bastante antelación a su uso, lo cual sugiere cierta capacidad de previsión y concentración de parte de sus creadores, pero que suelen ser abandonadas después de ser usadas, lo cual impide cualquier proceso de acumulación cultural y podría ilustrar en parte cómo podría haber sido el uso de herramientas entre los primeros homínidos (véase *infra*).

Por otra parte, se ha descubierto que los orangutanes comparten una capacidad tecnológica semejante a la de los chimpancés³⁸, así que probablemente el último ancestro que compartimos con los grandes simios también la tuviera (Whiten 2015). Se trata de una habilidad que ha mostrado ser de gran ayuda en la construcción del nicho humano. En el caso de los chimpancés, al igual que en el humano, la producción y uso de herramientas varía según las diferentes localidades, por lo cual las herramientas que se elaboran en una no existen necesariamente en las demás. Sus tradiciones culturales, que, de acuerdo con Andrew Whiten, abarcan distintos tipos de conducta, aparte del uso de herramientas,

³⁸ Se ha documentado la capacidad de las diferentes especies de grandes simios en cautiverio de usar herramientas, pero solamente en tiempos recientes se ha descubierto que, de hecho, entre los ejemplares en estado salvaje esa habilidad no se restringe a los chimpancés (Haidle 2012). En este contexto también resulta relevante notar que existen casos de enseñanza exitosa de habilidades de creación de herramientas de piedra de humanos a orangutanes (Haidle 2012) y bonobos (Schick y Toth 2006).

rebasan las 39 hasta donde se ha calculado actualmente, mientras que entre los orangutanes se han reportado más de 30 e incluso se han encontrado en menor medida entre los monos capuchinos (Whiten 2015 y fuentes ahí citadas). No se trata, por lo tanto, de habilidades adquiridas por herencia genética, sino que implican cierta capacidad de imitación, aprendizaje social y, tal vez, hasta de transmisión cultural, aunque en un nivel bastante modesto en comparación con los humanos.

La capacidad de imitación de los primates, necesaria si ha de existir entre algunos de ellos algún tipo de transmisión cultural, ha sido objeto de controversia entre los especialistas. Michael Tomasello (1994), duda que los chimpancés sean capaces de imitar, y cree que sus capacidades se limitan a la emulación; Whiten (2010), afirma por su parte que los primates sí tienen alguna capacidad de imitación además de la de emulación y resalta el papel predominante que juega en los humanos, pero no en los chimpancés, la presión hacia el conformismo. Por otra parte, de Waal (2011) pone en duda la validez del tipo de distinción planteado por quienes piensan como Tomasello, que implica la necesidad de que quien imita sea capaz de comprender a quien es imitado como un ser intencional y de compartir sus intenciones. De Waal sugiere que es necesario volver a una definición más simple de la imitación “[...] como un proceso de aprendizaje arraigado en la cercanía social, conexiones corporales y un deseo de actuar como otros [...]” (de Waal 2011, 194). Las investigaciones de ese especialista y sus colegas sugieren además que muchos experimentos de imitación hechos con chimpancés podrían haber errado al usar paradigmas basados en una perspectiva antropocéntrica (de Waal y Ferrari 2010), ya que los chimpancés muestran la capacidad de imitar cuando se les pone como modelos a otros miembros de su especie (Horner y de Waal 2009). Si tenemos en cuenta esas acotaciones al concepto de imitación, entonces es factible hablar de transmisión cultural en el caso de los chimpancés y quedaría fortalecida la posibilidad de que nuestro último ancestro común con ellos también compartiera las habilidades que posteriormente servirían para la construcción del nicho humano, el cual ha jugado un papel central en la conformación de la conciencia humana. Para poder entender mejor las condiciones que han llevado a la construcción de aquel hace falta hacer algunas observaciones acerca de los ancestros más remotos de la humanidad: los homínidos. Ese será el propósito de lo que resta de este capítulo, teniendo en mente que estos construyeron sus sociedades fundamentalmente con los elementos básicos con los que nos hemos encontrado en el caso de los primates, aunque llevándolos a un grado de elaboración nunca antes visto: una configuración sensorial que ha favorecido el desarrollo del sentido de la vista a costa del olfato, unas manos adaptadas a los movimientos de precisión y una estrategia de dependencia de la

cooperación social que ha favorecido tanto el desarrollo de una elevada inteligencia social como la capacidad de entender e interpretar las intenciones de los otros y de intercambiar información acerca tanto de las intenciones propias como de aspectos del entorno relevantes para la comunidad. Todo esto ha ido acompañado además por la capacidad incipiente de transformar el entorno en un sentido más conveniente para su propia especie de acuerdo con conocimientos tecnológicos transmitidos culturalmente.

2.2. El proceso de hominización en perspectiva

La hominización es el proceso evolutivo a través del cual nuestros antepasados se fueron separando gradualmente de los grandes simios y adquiriendo características propiamente humanas. Nuestros primeros antepasados no eran muy distintos a aquellas otras especies, por lo cual es posible suponer que sus sociedades y mentes en los tiempos más antiguos podrían haber sido semejantes. Por esas razones los argumentos expuestos anteriormente sobre los primates, y particularmente sobre los grandes simios, pueden ser de gran ayuda para comprender cuáles prioridades dirigían la vida social de los primeros homínidos y cómo podrían haber estado configuradas sus mentes y su incipiente sentido de tener una conciencia propia. Sin embargo, en ciertos sentidos esos seres ya mostraban algunas claras diferencias con respecto a los grandes simios. Se volvieron capaces de caminar erguidos de manera cada vez más permanente, perdieron la capacidad de trepar árboles y de tomar objetos con sus pies, sus caninos y sus mandíbulas se redujeron, sus cerebros se hicieron más grandes, incrementado probablemente sus periodos de dependencia infantil, se volvieron capaces de formar sociedades más extensas y complejas que las de los grandes simios y adquirieron la capacidad de dar forma a las primeras industrias humanas, las cuales requerían mayores habilidades de cooperación social, planeación y concentración que las que se necesitan para elaborar las herramientas de los chimpancés. Se trata de factores que contribuyeron a darle a la evolución humana su curso definitivo y separado de la del resto de los primates y que estuvieron ligados a la estrategia de cooperación social a la que recurrieron nuestros antepasados para hacer frente a los desafíos planteados por su entorno ecológico. A continuación se verán las consecuencias que las primeras etapas del proceso de hominización podrían haber tenido para la conformación de las sociedades humanas y la configuración de nuestras conciencias.

2.2.1. Los primeros homínidos

Los primeros homínidos conocidos actualmente parecen haber surgido hace unos 7 Ma, a finales del Mioceno. Contrario a lo que se pensaba anteriormente, es probable que no fueran originarios de la sabana, sino de entornos mixtos, los cuales “[...] revelan un mosaico de bosques irregulares, pantanos, orillas de lagos y praderas leñosas” (DeSilva 2018, 12), alejados de los lugares en donde se han encontrado la mayor parte de los homínidos más antiguos, en el este y sur de África. El *Sahelanthropus tchadensis*, encontrado en el desierto de Djurab, en Chad (a aproximadamente 2,500 km al oeste del Gran Valle del Rift), tiene una antigüedad de más de 6 Ma. El *Orrorin tugenensis*, cuyos restos fueron descubiertos en Tugen Hills, Kenia, tiene una antigüedad de entre 6.2 y 5.6 Ma. El *Ardipithecus kadabba*, encontrado en el Awash medio, Etiopía tiene entre 5.8 y 5.2 Ma de antigüedad y el *Ardipithecus ramidus*, descubierto en Afar Rift, también en Etiopía, tiene 4.4 Ma. Se trata de especímenes que parecen haber poseído al mismo tiempo características de simio y algunos incipientes rasgos humanos y que han mostrado que el modelo del chimpancé podría no ser el más adecuado para comprender a nuestros primeros ancestros³⁹. Estos tal vez fueran capaces tanto de trepar como de caminar en dos piernas y mostraban una reducción en el tamaño de sus caninos. Por otra parte, parecen haber tenido cerebros de tamaño semejante a los de los chimpancés. El cerebro del *Sahelanthropus* podría haber rondado entre los 360 y 370 ml, mientras que el del *Ar. ramidus* podría haber sido de entre 300 y 350 cm³ (Pawłowski y Nowaczewska 2015; DeSilva 2018; Zollikofer et al. 2005; Suwa, Asfaw, et al. 2009)

Hace entre 4.2 y 1.2 Ma, entre el Plioceno y el Pleistoceno, vivieron en África, principalmente Sudáfrica y al este del Valle del Rift, los australopitecos o simios del sur, debido a Raymond Dart, descubridor del *Australopithecus africanus* (Williams 2016). Durante esa época ocurrieron repetidos periodos de enfriamiento climático que frecuentemente han sido considerados como una causa de la expansión de la sabana en África, a la cual se le ha atribuido tradicionalmente un papel fundamental en el proceso de hominización, debido a las nuevas exigencias que la vida en ese hábitat habría planteado a los primeros homínidos, las cuales serán abordadas un poco más abajo.

³⁹ Es necesario notar que la condición de homínidos del *Sahelanthropus* y del *Orrorin* es un tema de debate y que no todos los especialistas los consideran nuestros antepasados.

Los australopitecos eran animales muy parecidos a los grandes simios, pero con algunos rasgos que empezaban a indicar la evolución de rasgos humanos. Entre estos destaca principalmente la adaptación por la cual pasaron sus cuerpos para permitirles caminar erguidos permanentemente. Debe señalarse que esta capacidad precede al incremento en el volumen endocraneal, por lo cual no pudo haber sido consecuencia de un aumento en el volumen de la masa encefálica. No fue la inteligencia lo que hizo que los primeros homínidos caminaran. De hecho, un supuesto habitual en la antropología es que el bipedismo fue el que ayudó a desencadenar el proceso de encefalización al permitir la liberación de las manos. Sobre las causas y orden de ese proceso se ha discutido mucho, y hoy en día todavía no se ha llegado a ningún consenso definitivo sobre cómo explicar la compleja evolución que llevó a los homínidos a caminar erguidos y hacia una creciente encefalización. Para propósitos de esta investigación basta con señalar que la primera de estas capacidades ya se hallaba en ciernes entre nuestros antepasados del Plioceno y del Pleistoceno.

Los volúmenes endocraneales de los fósiles estudiados de estos animales sugieren que no tenían un cerebro mucho mayor que el de los chimpancés. El volumen endocraneal promedio del *A. afarensis* era de 445.8 ml y su coeficiente de encefalización de Martin de 4.87; en el caso del *A. africanus* las cifras eran 462.33 ml y 5.21 respectivamente; para el *A. ethiopicus* eran de 431.75 ml y 4.66; por último, el *A. garhi* tenía una capacidad endocraneal de 450 ml, pero Holloway y sus colegas no proporcionan datos sobre su coeficiente de encefalización. Como puntos de comparación, el chimpancé alcanza un volumen endocraneal promedio de 405 ml, con un coeficiente de encefalización de 3.75, y el *H. sapiens* alcanza cifras de 1,330 ml y 9.63, respectivamente (Holloway, Broadfield, y Yuan 2004). El volumen pequeño de sus cerebros probablemente les haya generado a los australopitecos limitaciones parecidas a las de los simios actuales tanto en lo que se refiere a la capacidad de abstracción y de distanciamiento del momento presente como en lo que respecta a la capacidad de manejar una teoría de la mente (y, por lo tanto, a la comprensión de las perspectivas de los otros), y un lenguaje. Y probablemente su tecnología no haya alcanzado tampoco una capacidad muy superior a la de los chimpancés actuales. Lo más probable es que estos primeros homínidos hayan vivido, al igual que los simios actuales, dentro de los confines de la cultura episódica. Habrían tenido entonces una capacidad ínfima de representación, pero seguramente su capacidad empática habría sido semejante a la de los chimpancés, con lo cual les habría bastado para percatarse de las emociones de los demás miembros de sus comunidades y para expresar y manipular sus emociones en el ámbito de la cooperación y la

competencia social. Y si sus capacidades cognitivas eran semejantes a las de los chimpancés, probablemente su sistema de comunicación también lo fuera, por lo cual es probable que recurrieran a algún repertorio parecido de gestos y llamados para intercambiar información socialmente relevante al interior de sus comunidades, aunque dentro de los confines que el pensamiento sin lenguaje establece. De esta manera, ya estarían dándose los primeros lentos pasos hacia la construcción de los sistemas sociales y culturales que más tarde tendrían un importante papel que desempeñar en la configuración de la conciencia humana.

2.2.2. Los primeros *Homo*

La aparición de especies como el *Homo habilis*, el *H. rudolfensis* y, posteriormente el *H. ergaster* en África y el *H. erectus* en Asia representa el surgimiento de algunos importantes cambios biológicos y culturales en el linaje de los homínidos. Se estima que el *H. habilis*, nombrado de esa forma porque durante algún tiempo se creyó que era el primer antepasado humano capaz de usar herramientas de piedra, vivió entre hace 2.4 y 1.5 Ma (Rightmire 2017). Si se considera al *H. erectus* y al *H. ergaster* como una misma especie⁴⁰, parece ser que su existencia duró la época que abarca desde hace 1.9 Ma hasta hace 500 mil años, pudiendo ser que haya vivido todavía hace 100 mil años (Middleton y Antón 2014).

El volumen endocraneal medio estimado para el *H. habilis* es de 610 ml y su coeficiente de encefalización (usando la ecuación de Martin) de 7.06. Para el *H. rudolfensis* los datos correspondientes son de 788.5 ml y un coeficiente de encefalización de 7.35 (Holloway, Broadfield, y Yuan 2004). En el caso del *H. ergaster* y el *H. erectus* ya se observa un grado de encefalización más avanzado. El *H. ergaster* parece haber alcanzado un volumen endocraneal medio de 800.67 ml y un coeficiente de encefalización de 6.25, mientras que el *H. erectus* podría haber llegado a cifras de 941.44 ml y 7.32 respectivamente, aunque entre esos especímenes hay una gran cantidad de variación (Holloway, Broadfield, y Yuan 2004).

⁴⁰ La clasificación de los homínidos es un tema en el cual existe poco consenso entre los especialistas. Algunos consideran al *H. rudolfensis* como un *H. habilis* y algunos consideran que tanto el *H. ergaster* como el *H. erectus* pertenecen a esta última especie. Además, hay quienes prefieren incluir tanto al *H. habilis* como al *H. rudolfensis* entre los australopitecos que entre los primeros *Homo* (Williams 2016).

Según los análisis de Holloway, Broadfield y Yuan (2004), es posible que los primeros *Homo* pasaran por una reorganización del lóbulo frontal, incluyendo la formación del área de Broca, y que desarrollaran petalias cerebrales que podrían indicar especialización hemisférica y en el uso de las manos, rasgos distintivos de los humanos. Ese proceso de reorganización cerebral y de especialización hemisférica sería especialmente relevante porque podría apuntar hacia los primeros indicios de la configuración de las zonas cerebrales especializadas en el lenguaje en nuestros antepasados. Dentro del esquema de Donald, esos homínidos podrían haber tenido una mente y una cultura mimética, por lo cual probablemente no fueran capaces de hacer uso de un lenguaje completamente desarrollado, basado, como el de los humanos actuales, en el uso de símbolos abstractos, pero sí de un protolenguaje basado en señas y gestos corporales, con una gran capacidad de expresión emotiva y de representación concreta, pero con poca capacidad de abstracción. Para entender mejor las consecuencias de esa transformación cultural, hay que examinar primero los aspectos generales sobre los cuales se formaron las sociedades de los primeros homínidos y el nicho que empezaron a construir gracias a la aparición de las primeras herramientas humanas.

2.2.3. Las primeras sociedades y mentes humanas

Debido a que los primeros homínidos vivieron en una época muy remota es considerablemente complicado encontrar pistas acerca del funcionamiento de sus sociedades, pero los estudios paleoantropológicos y primatológicos de las últimas décadas permiten hacer algunas especulaciones fundamentadas al respecto. Como se vio más arriba, comúnmente se ha considerado que el enfriamiento climático global podría haber sido el responsable de reducir el entorno boscoso en el cual vivían los primates del Plioceno, empujando a los primeros homínidos cada vez más hacia la sabana que iba ganando terreno. Un animal con la estructura corporal de un gran simio probablemente habría estado pobremente adaptado a la supervivencia en ese hábitat, ya que le habría sido considerablemente difícil abastecerse de alimentos y encontrar refugios lo suficientemente cercanos para ocultarse de los depredadores. Diferentes especies pueden recurrir a diferentes estrategias para resolver esa clase de problemas. Aumentar el tamaño corporal o crear órganos especializados para defenderse son algunas de esas posibilidades, pero nuestros primeros antepasados no dependieron fundamentalmente de ninguna de esas estrategias. Los primeros homínidos tenían un tamaño mayor que el de los grandes simios, pero no lo suficiente para que por sí solo les sirviera de protección frente a los depredadores, y sus órganos

tendieron hacia una menor especialización que los de otras especies⁴¹, probablemente en parte debido al uso de herramientas como órganos extrasomáticos que se podían usar para diferentes tipos de tareas para las cuales los individuos de otras especies tendrían que recurrir a sus propios organismos. Además, como los datos arriba citados demuestran, el volumen de sus cráneos durante un largo periodo no demostró un incremento demasiado significativo con respecto al de los chimpancés, de modo que es improbable que hubiera sido un aumento en el tamaño de sus cerebros por sí solo el factor que produjera la adaptación de los homínidos a sus nuevas circunstancias. Lo que podría haberles dado una ventaja definitiva es la intensificación de la cooperación social, de la cual ha dependido de manera cada vez más marcada nuestra especie para adaptarse a su entorno y para modificar ese entorno según sus necesidades. De manera concreta, la cooperación habría facilitado la protección contra depredadores, la adquisición de alimentos y el cuidado compartido de las crías. Gracias a los beneficios acarreados en esas áreas por la intensificación de la cooperación social se habría agudizado cada vez más la dependencia de cada individuo con respecto a los demás, con lo cual habrían adquirido una importancia cada vez mayor las habilidades mentales para comprender las intenciones de los otros. Esas habilidades, por razones ya examinadas previamente, constituyen una base primigenia sobre la cual se ha construido posteriormente, luego de cambios sociohistóricos que serán examinados en los próximos capítulos, la conciencia y la persona humana tal y como la conocemos en la actualidad. Al mismo tiempo, gracias a la intensificación de la cooperación social habría empezado a adquirir forma el nicho humano dentro del cual, en lo sucesivo, ha tenido lugar la evolución de los organismos y mentes humanas, con todas las particularidades que ha conllevado.

Un primer aspecto de interés para acercarnos a la comprensión de las sociedades de nuestros primeros antepasados es el de su estructura. Tratándose de grupos humanos tan remotos en la historia y tan lejanos a las complejas elaboraciones culturales de nuestros antepasados más recientes y a las nuestras, esa estructura evidentemente no puede buscarse en ninguna institución social, política, económica o de algún otro tipo. En el caso de nuestros primeros antepasados, todavía más cercanos en algunos aspectos importantes a los grandes simios que a los humanos contemporáneos, debemos preguntarnos en primer lugar por el posible ordenamiento de sus relaciones de apareamiento y reproducción⁴². Se ha discutido

⁴¹ Los organismos de los parántropos, quienes, como su nombre lo indica, parecen no pertenecer al linaje humano, sino a uno paralelo, contaban con algunas especializaciones, pero estaban relacionadas con su alimentación y no con la defensa.

⁴² Quizá podríamos llamar estructura de “parentesco” a ese tipo de estructura social, siempre que se entienda ese parentesco en un sentido estrictamente biológico y no antropológico. Las estructuras de parentesco en sentido antropológico serán discutidas en el capítulo 3.

mucho sobre si los primeros homínidos eran polígamos o monógamos y sobre el posible grado de involucramiento de los padres y de la comunidad en el cuidado infantil sin que se haya llegado a un consenso definitivo sobre el tema. Los datos examinados más arriba sobre las estructuras sociales formadas por diferentes especies de primates sugieren que esas estructuras tienen cierta relación con el dimorfismo sexual, de modo que las especies en las que este es mayor tienden más hacia la poligamia de harén. No hay datos concluyentes sobre el dimorfismo sexual entre los homínidos, lo cual dificulta sacar conclusiones sobre las posibles formas de sus sociedades (Williams 2016). Gamble, Gowlett, y Dunbar (2018), basándose en comparaciones hechas por Emma Nelson, Susanne Shultz y Lisa Cashmore, en el contexto del Proyecto Lucy, de las proporciones de los dedos índice y anular de los homínidos, aseguran que ya desde los ardipitecos existía una marcada poligamia, indicativa de una estructura social semejante a la de los gorilas, y que esa tendencia todavía habría sido seguida por el *Au. afarensis*. Por su parte, otros autores afirman que el dimorfismo sexual entre los ardipitecos era muy escaso y que su estructura social debió haberse parecido principalmente a la de los chimpancés, filopátrica por el lado de los machos, pero con un menor nivel de agresión entre ellos, debido a sus caninos reducidos, además de que probablemente también difirieran de los chimpancés por tener un codominio de machos y hembras (Suwa, Kono, et al. 2009; Pawłowski y Nowaczewska 2015). En el caso de los australopitecos parecen concordar más las opiniones de diferentes especialistas, en cuanto a que, a partir de lo que se puede inferir de su marcado dimorfismo sexual, es poco probable que practicaran la monogamia. De acuerdo con Gamble, Gowlett y Dunbar, la poligamia debió haber sido un rasgo constitutivo de todas las especies de homínidos, como sigue siéndolo, en cierta medida, entre los seres humanos contemporáneos⁴³.

En lo que se refiere a las posibles relaciones sociales sostenidas por los primeros homínidos, estas se debieron haber caracterizado, siguiendo las observaciones hechas más arriba sobre las sociedades de primates, por un incremento en la cooperación para protegerse de depredadores, para defender recursos, para recolectar alimentos más eficientemente o para ayudar en el cuidado de otros. De otra manera sería difícil explicar el notable proceso de expansión territorial de nuestros antepasados, por lo menos a partir de la época del *H. erectus*, y la aparición de las primeras formas de tecnología humana, las cuales, como veremos en el apartado correspondiente, a pesar de su aparente sencillez debieron requerir la participación de varios individuos en las distintas etapas de su creación y uso.

⁴³ Es necesario señalar que en el caso del *H. habilis* no es claro si existía un marcado dimorfismo sexual o si los restos encontrados deben dividirse en dos especies, siendo la otra el *H. rudolfensis* (Rightmire 2017).

En lo que concierne a los factores sociales que pudieron haber afectado la evolución de la mente humana, vale la pena destacar el papel que la crianza cooperativa pudo haber jugado, debido principalmente a las posibilidades que debió abrir para permitir a nuestros antepasados periodos de dependencia infantil más largos, los cuales habrían sido necesarios para permitir el notable proceso de encefalización y de retardación de la maduración por el que ha pasado nuestra especie en su evolución. Las posibles consecuencias derivadas de ese proceso para la evolución de la conciencia humana serán discutidas más detenidamente en el capítulo 3, por el momento, solamente será necesario tener presente que ha sido sumamente importante para el desarrollo de la capacidad imaginativa de la cual ha dependido en gran medida la aparición de las manifestaciones culturales, artísticas y religiosas que han sido parte constitutiva de la experiencia humana a partir de la aparición de la cultura y la mente mítica.

Carel P. van Schaik y Judith M. Burkart (van Schaik y Burkart 2010) aseguran que, entre el surgimiento de los australopitecos y el de los *Homo* de mediados del Pleistoceno, debió haber aparecido ese fenómeno social. Esos autores se inclinan a creer que el candidato más probable para la introducción de esa importante innovación social es el *H. erectus* o *ergaster*, hace 1.8 Ma. De acuerdo con ellos, gracias a ese cambio en las relaciones de cooperación de los primeros homínidos, que habría librado a las madres de una parte de la carga energética que implicaba la crianza, podrían haberse dado las condiciones para la aparición de una mayor prosocialidad, mejores habilidades cognitivas (incluyendo aquellas relacionadas con la comprensión de las intenciones de los otros integrantes del grupo) y para la notable encefalización que ha caracterizado en lo sucesivo a nuestra especie. Probablemente la crianza cooperativa, por sí sola, no haya sido la causa del desarrollo de todas esas habilidades cognitivas que sus proponentes le atribuyen, ya que es más probable que haya sido más importante la presión que la expansión de las propias sociedades, con el subsecuente incremento en la complejidad de su organización, debió haber demandado para el desarrollo de dichas habilidades. Sin embargo, no se puede negar la importancia que debió haber tenido la crianza cooperativa para fomentar el proceso de encefalización en nuestra especie, al facilitar la existencia de periodos de dependencia infantil cada vez más prolongados.

Otro aspecto que hay que tener en cuenta al examinar la evolución de las sociedades de los primeros homínidos y sus consecuencias para la evolución de la mente humana es precisamente el relacionado con la expansión de esas primeras sociedades, tanto en el número de sus integrantes como en su alcance

territorial. En cuanto al tamaño de las poblaciones de los primeros homínidos, según los cálculos de los teóricos del cerebro social, las de los ardipteos probablemente fueran del mismo tamaño que las de los chimpancés, teniendo entre 30 y 50 integrantes, mientras que las de los australopitecos probablemente contaran con entre 60 y 80 individuos, y los primeros *Homo* habrían vivido en comunidades de entre 80 y 90 miembros. Ese incremento en el tamaño de los grupos debió haber exigido a su vez un aumento significativo en el tiempo diario que debían dedicar a las actividades de socialización necesarias para mantener y reparar las relaciones sociales de cada individuo (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018). Otro problema de socialización que aquellos homínidos debieron resolver, según explican los mismos autores, sería el de conservar la cohesión social en un entorno ecológico que los obligaba a viajar mayores distancias que a los grandes simios para alimentarse. Frente a esas circunstancias, el acicalamiento social se habría vuelto cada vez menos efectivo debido a que solamente puede servir para formar y fortalecer los vínculos de pocos individuos al mismo tiempo y a que la cantidad de tiempo que requiere se vuelve desproporcionadamente mayor conforme aumenta el tamaño del grupo. Es por eso que los teóricos ya mencionados sugieren que se habrían necesitado nuevos mecanismos para atender esos vínculos sociales como, por ejemplo, la risa, el llanto o el lenguaje (Gowlett, Gamble, y Dunbar 2012; Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018; Dunbar 2010a; 2010b). En general, se podrían agregar a esa lista distintos actos miméticos grupales mediante los cuales se podrían coordinar, como sugiere Donald (1991), las acciones de varios individuos sin necesidad de contar con un lenguaje. Así pues, es probable que antes de que existieran formas lingüísticas y mitológicas de organización social existieran ya formas de organización ritual y gestual mediante las cuales se conservaran los lazos de cohesión y coerción entre los integrantes de la sociedad.

En ese contexto debió haber sido factible la aparición de una cultura y una mente como la mimética, basada todavía no en el dominio del lenguaje sino de un protolenguaje compuesto principalmente de gestos, para integrar socialmente a los homínidos cuyas comunidades comenzaban a expandirse a lugares nunca antes explorados y cuyos cerebros comenzaban a acercarse en su tamaño y organización a los nuestros al final de la etapa que aquí nos concierne. A pesar de que lo más probable es que todavía no existiera un lenguaje ordenado, como el nuestro, sintáctico y simbólicamente, en esa etapa podría haber existido entre los homínidos una capacidad de autoseñalización que habría permitido, según propone Donald (1991, 173), “[...] el recordar voluntario de representaciones miméticas, sin la ayuda de señales externas—probablemente la forma más temprana de ‘pensamiento’ representativo”, y una

capacidad incipiente (gracias a las posibilidades de representación ofrecidas por los protolenguajes gestuales y a un incremento en el rango de emociones que los homínidos eran capaces de experimentar) de interiorizar las actitudes de sus compañeros, a partir de la cual, en tiempos muy posteriores, y a partir de circunstancias sociales que serán examinadas en otros capítulos, se han construido tanto el yo individual humano como su mente. Los alicientes para el desarrollo de esa capacidad, algunos de cuyos elementos se pueden encontrar incluso en los grandes simios, debieron haber sido las cada vez más intensas presiones sociales a las que se encontraban sometidos los homínidos y las nuevas posibilidades de expresión, comunicación, y pensamiento que les abría la cultura mimética, muy probablemente incluso antes de que comenzara el proceso de encefalización de nuestra especie. En el contexto de la evolución de los primeros homínidos, cuyos grupos presumiblemente se fueron haciendo cada vez más extensos y sus integrantes cada vez más dependientes los unos de los otros, debió haber sido cada vez más útil y necesario para la subsistencia de los individuos y sus grupos prestar atención a las actitudes y emociones de los demás integrantes de la comunidad hacia uno mismo, ya que de ello habría dependido la conformación y sostenimiento de diversos tipos de alianza necesarios para la supervivencia de cada individuo. La vida en sociedad ha ofrecido muchos recursos para nuestra especie que nadie podría conseguir por sí solo, pero para tener acceso a ellos se ha vuelto cada vez más indispensable adquirir la capacidad de interpretar las intenciones de los demás, incluso mucho antes de la aparición del lenguaje estructurado sintácticamente y de la capacidad de razonar. Esa capacidad de ponerse en el lugar de los otros y de construir un sentido del propio yo de acuerdo con la interiorización de las posturas de aquellos hacia uno mismo debió haber estado mucho más relacionada en esa etapa de la evolución humana con un desarrollo de la capacidad de sentir y expresar emociones, como sugieren Turner y Maryanski, que con la capacidad de someter las intenciones de los demás a un examen racional. De acuerdo con esos autores, los homínidos habrían logrado adaptarse a la vida en sociedad mucho antes de que hubieran crecido significativamente las neocórtexes de sus cerebros, gracias a que sus áreas subcorticales se hicieron capaces de experimentar más emociones, mejorando de ese modo las capacidades, incipientes entre los simios, para el uso del lenguaje, la empatía, la justicia, la reciprocidad y la autopercepción⁴⁴. Siguiendo con su propuesta, gracias a la expansión de la intensidad y rango de variación de las emociones primarias (miedo, ira, felicidad y tristeza) habría sido posible sentir emociones y realizar expresiones más matizadamente y, de ese modo, por un lado, hacer más

⁴⁴ Por otra parte, ese giro hacia una mayor peso del sentir y expresar emociones ayudaría a explicar el aumento en los músculos faciales de los primates y homínidos discutido en el apartado 2.1.2.4. Con respecto a este tema el lector podría encontrar interesante la discusión que Donald (1991) hace de las ideas de Izard sobre la evolución de expresiones faciales en los mamíferos.

flexibles los lazos sociales, y, por el otro, remediar el problema de que casi todas nuestras emociones primarias sean negativas y no promotoras por sí mismas de solidaridad⁴⁵. Eventualmente, la elaboración de segundo orden de esas emociones habría permitido a nuestros antepasados experimentar emociones distintivas de nuestra especie, tales como la vergüenza y la culpa, las cuales permiten que el propio individuo interiorice los mecanismos de control social y se vigile a sí mismo. Para Turner y Maryanski, solamente a partir del *H. erectus* nuestros antepasados habrían alcanzado el suficiente volumen cerebral y percatación de sí mismos y de las expectativas de los demás para sentir ese tipo de emociones indispensables incluso hoy en día para la regulación de la convivencia social (Turner y Maryanski 2013).

Como se puede ver a partir de los argumentos recién presentados, es muy probable que las relaciones sociales hayan tenido una gran influencia desde etapas muy tempranas en la evolución de la mente humana. En la etapa que aquí nos interesa, esa influencia debería haberse marcado sobre todo en lo que concierne al desarrollo de una capacidad cada vez mayor de comprender las intenciones de los otros (ya manifestada a través del uso de una teoría de la mente incipiente entre algunos primates) y de una reconfiguración en la estructura de las emociones acorde con las nuevas necesidades de una cooperación cada vez más intensificada. Es solamente en ese entorno cada vez más marcado por las necesidades de convivencia social constante que tendría sentido la evolución de algunos de los rasgos característicos de la humanidad, como, por ejemplo, la creación de sistemas morales, el aprendizaje social y los primeros elementos de una cultura. Sin embargo, la evolución de los organismos y mentes humanas también ha estado sujeta desde etapas muy tempranas a un proceso de influencia recíproca que la interacción con nuestros propios artefactos tecnológicos (manufacturados en gran parte gracias a la propia cooperación social) ha desencadenado, y que ha contribuido de manera fundamental a construir el nicho propio de nuestra especie.

⁴⁵ “Al permitir variantes de baja intensidad de la ira, el miedo y la tristeza, el poder de esas emociones negativas para trastornar solidaridades sería reducido; y, de hecho, tal emisión de baja intensidad de estas emociones podría haber alentado esfuerzos de otros de responder a los miembros de la misma especie que estaban experimentando emociones negativas. Al expandir el rango de satisfacción-felicidad, más ganchos y opciones para usar emociones positivas para forjar lazos de solidaridad se habrían vuelto disponibles para los homínidos” (Turner y Maryanski 2013, 304).

2.2.4. Las primeras herramientas humanas

Los datos examinados más arriba sugieren que los primeros homínidos eran capaces de confeccionar y usar herramientas. Así que probablemente mucho de lo dicho anteriormente acerca de las herramientas de los chimpancés y otros grandes simios tenga validez en el caso de los australopitecos y los primeros *Homo*. Probablemente ellos también tuvieron la habilidad de manipular ramas y hojas de distintas maneras para usarlas como instrumentos de alimentación, exploración, higiene o combate. Y probablemente esa habilidad de manipular objetos del entorno para convertirlos en extensiones extrasomáticas también les fuera de ayuda para sobrevivir en la sabana, para lo cual estaban insuficientemente equipados sus cuerpos. Esas extensiones debieron servir como elementos sobre los cuales los primeros homínidos habrían comenzado a construir el nicho humano como una forma no solamente de mejorar sus posibilidades de adaptarse a su entorno, sino de modificar su propio entorno según sus necesidades como especie, abriéndose la posibilidad de que de ese modo ejercieran alguna influencia a largo plazo sobre la trayectoria de su propia evolución como especie, como afirma la teoría de construcción de nichos.

Las herramientas usadas por los chimpancés tienen el inconveniente de estar hechas predominantemente de materia vegetal, por lo cual es imposible que se conserven por largos periodos de tiempo. Lo que se ha encontrado en el caso de los primeros homínidos han sido principalmente herramientas de piedra, la más antigua de las cuales parece provenir de Gona, Etiopía, y tener una antigüedad de 2.6 Ma, aunque se ha discutido la posibilidad de que existan rastros más antiguos de herramientas en Didika, también en Etiopía, con unos 3.3 Ma (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018; Torre 2015). En todo caso, en la actualidad se estima que la primera industria lítica apareció hace 2.6 Ma y, aunque tradicionalmente se asume que duró hasta hace 1.7 Ma (véase Kuman 2014a), se desconoce hasta cuándo persistió realmente. Ha sido llamada industria olduvayense debido a que sus primeros restos fueron descubiertos en la garganta de Olduvai, Tanzania. Sus rastros se extienden principalmente a lo largo del este y el sur de África. Esa industria, que en un inicio fue atribuida al *H. habilis*, pero acerca de la cual actualmente no se sabe a ciencia cierta cuál o cuáles especies fueron sus creadoras o usuarias, está compuesta esencialmente por lascas extraídas de piedras núcleo con otras piedras usadas como martillos. Se trata de los primeros ejemplos conocidos de la fabricación y uso de herramientas secundarias, es decir, del uso de herramientas para crear otras herramientas; lo cual, de

acuerdo con la paleoantropóloga Miriam Haidle (2012), parece ser una capacidad exclusiva de los seres humanos, ya que no se ha encontrado en ninguna otra especie hasta la fecha. Es importante notar también que para su elaboración se requería de la cooperación social en un nivel mucho más significativo que en el caso de las herramientas hechas por los chimpancés. Los materiales con los cuales se elaboraban eran sistemáticamente seleccionados por sus creadores y eran extraídos de ubicaciones que se encontraban a algunos kilómetros de distancia, a distancias mayores que las que suelen recorrer los chimpancés y que se fueron incrementando con el paso del tiempo (Toth y Schick 2010). Estas pruebas del transporte de materias primas a través de distancias cada vez más largas para la elaboración de herramientas sugieren, desde el punto de vista de Haidle, los inicios del desarrollo de la capacidad de pensar más allá de las necesidades inmediatas, es decir, de prever necesidades futuras y de postergar su cumplimiento, gracias a la capacidad de retomar las secuencias de pensamiento interrumpidas.

Diversos experimentos han mostrado que las lascas afiladas olduvayenses y sus fragmentos son muy útiles para hacer cortes, especialmente en animales (Schick y Toth 2006). Se han encontrado posibles marcas de cortes y golpes en huesos animales, lo cual sugiere procesamiento de carne, médula y sesos, y también hay pruebas de que las herramientas olduvayenses eran usadas para procesar plantas, lo cual deja abierta la posibilidad de que, de ese modo, los usuarios de la industria olduvayense mejoraran su alimentación, facilitando a su vez que con el tiempo aumentaran los tamaños de sus cerebros (Schick y Toth 2006; Toth y Schick 2010). Probablemente se tratara de los primeros pasos que se daban hacia la construcción del nicho humano, gracias a la creación de estructuras artificiales socialmente construidas que permitían modificar el entorno ecológico y el curso de la evolución humana, en este caso, principalmente a través de modificaciones en la alimentación de los primeros homínidos. Sin embargo, el papel de esas estructuras artificiales todavía sería modesto en comparación con lo que vendría posteriormente.

Con el tiempo, las herramientas olduvayenses se volvieron algo más refinadas. Después de hace 2 Ma, durante el olduvayense avanzado, se hicieron comunes las formas retocadas, posiblemente para ser reafiladas, lo cual las haría muy eficientes para cortar carne (Toth y Schick 2010). Pero, aparte de eso, la opinión generalizada entre los especialistas es que las herramientas no sufrieron cambios

significativos dentro de esa industria⁴⁶. Desde hace aproximadamente 1.7 Ma, se empezaron a producir innovaciones más significativas, en el contexto de una nueva industria: la achelense, llamada así porque sus primeros restos fueron descubiertos en Saint Acheul, Francia. Esa industria estaba caracterizada por la producción de lascas grandes, picos y herramientas largas de corte (HLC) que incluían hachas de mano y hendidores, y, en una etapa tardía, por la producción de cuchillas. Los restos más antiguos que se han encontrado de esa industria son los de Kokiselei, Kenia. Se han encontrado herramientas achelenses en sitios en el Este y Sur de África, como en el caso de la industria olduvayense, pero también fuera de ese continente, en lugares como Ubeidiya y Gesher Benot Ya'aqov, Israel; Yunxian y Bose, China, en España, y en India. Según el estado del conocimiento actual, parece que esas herramientas eran usadas para cortar carne, trabajar madera y para extraer raíces y tubérculos del suelo. Por otra parte, esa industria se caracterizó por seguir una tendencia hacia la producción de sitios más grandes y con mayor densidad de herramientas, hacia una explotación más diferenciada en función de las temporadas y los tipos de entorno, ocasionalmente hacia el transporte de materias primas a lugares más lejanos que en la industria olduvayense y posiblemente hacia el uso controlado del fuego (Kuman 2014b y fuentes ahí citadas).

De acuerdo con Haidle, la elaboración de las hachas de mano requiere tener un concepto en mente con el cual se compare constantemente el material que se está trabajando, lo cual implica un mayor distanciamiento entre el problema y la solución que se le busca dar a través de esa herramienta y, por lo tanto, un mayor nivel de complejidad cognitiva que el de las herramientas más primitivas. Los teóricos del cerebro social y la mente extendida señalan que las hachas de mano muestran niveles de atención, concentración y precisión no vistos en otras especies. Añaden que esas habilidades aparecieron debido a la formación de entornos sociales más complejos y que fueron las primeras herramientas que incorporaban reglas complejas. Por su parte, John Gowlett sugiere “[...] que los conceptos recurrentes encontrados en las hachas de mano pueden apuntar a un etiquetamiento o indexación con características de lenguaje [...]” (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018, Posición en Kindle 2385-2387). Las ideas de Donald apuntan en un sentido muy parecido, ya que señala que las herramientas achelenses requerían cierta capacidad de planeación y representación para elaborarse, por lo cual sus creadores deberían haber contado con alguna forma de representación prelingüística para manufacturarlas. En opinión de

⁴⁶ Kathleen Kumar explica que: “Tan sofisticada y variable como esa tecnología había sido, muchos arqueólogos justificablemente la consideran un tiempo de relativa estasis tecnológica, con las diferencias entre ensambles siendo relativamente menores” (Kuman 2014b, 7).

ese psicólogo, eso exigió la transición de la cultura episódica a la mimética, basada en la capacidad de imitar movimientos y gestos y necesaria para la posterior aparición del lenguaje. De ese modo, a partir del *H. erectus* habrían estado disponibles algunos de los recursos necesarios, por un lado, para comunicar representaciones a otros individuos (aunque todavía no de una forma estrictamente lingüística) y coordinarse con ellos en tareas sociales que requirieran cooperación compleja y jerarquizada, y por el otro, para usar esas representaciones como ayuda para los procesos de pensamiento individual y para recordar a voluntad.

Otra herramienta de gran importancia para la evolución de nuestra especie ha sido el fuego. Se trata de un recurso que ninguna otra especie es capaz de controlar⁴⁷ y que probablemente comenzara a ser controlado por los homínidos hace unos 1.42 Ma⁴⁸, aunque no se pudo producir de manera confiable sino hasta el Neolítico (Los editores de la Encyclopaedia Britannica 2017). Algunos sitios importantes en los que se ha comprobado el uso del fuego por los homínidos son Koobi Fora y Chesowanja, en Kenia, Swartkrans, en Sudáfrica, y Gesher Benot Ya'aqov, en Israel. Sin embargo, las pruebas del uso de hogares para conservar el fuego son muy posteriores, datando de hace aproximadamente unos 400 mil años (Burton 2009 y fuentes ahí citadas). El fuego ha sido utilizado como ayuda para actividades como la cacería, la vigilancia, la alimentación y la guerra (Los editores de la Encyclopaedia Britannica 2017), contribuyendo de ese modo a transformar definitivamente el panorama de las mentes y las sociedades humanas. El fuego es una herramienta cuyo control eficiente requiere de un elevado grado de sofisticación cognitiva. Son muchos los pasos, contingencias y variaciones que se deben tener en cuenta tanto para su producción como para su conservación, además de que se trata de un elemento sumamente inestable y potencialmente peligroso para un usuario sin el suficiente conocimiento. El control del fuego debió requerir, de acuerdo con Haidle, de un nuevo grado de cuidado continuo, abstracción, anticipación y autodisciplina. Se trata de un control que probablemente esté fuera del alcance de las criaturas de mente episódica, pero que ya podría haber estado al alcance de las de mente mimética, dentro de la cual Donald clasifica al *H. erectus*, especie a la que frecuentemente se le han atribuido los primeros intentos de hacer un uso controlado del fuego. A todo esto hay que añadir que gracias al fuego ha sido posible la transformación de las propiedades de diferentes materias primas

⁴⁷ Esto no quiere decir que otras especies de animales no sean capaces de hacer cierto uso del fuego como herramienta. Para consultar algunos ejemplos de uso de fuego por diferentes simios véanse Burton (2009) y las fuentes ahí citadas.

⁴⁸ Sin embargo, no se trata de una fecha aceptada universalmente. Frances D. Burton en su obra sobre el fuego aquí referida defiende la idea de que los primeros contactos de nuestros antepasados con el fuego se dieron hace aproximadamente 6 Ma.

(Haidle 2012), lo cual ha permitido acelerar el control humano sobre el entorno, y la creación del nicho humano, facilitando la manufactura de herramientas cada vez más compuestas y refinadas, que requieren el dominio de un número cada vez mayor de pasos para su elaboración y uso. Por otro lado, también ha contribuido a la transformación de diferentes procesos fisiológicos humanos de manera decisiva para nuestra especie, como se verá a continuación.

Probablemente una de las contribuciones más importantes de esa sustancia para la evolución de la conciencia humana radique en las posibilidades que ha creado de expandir el cerebro gracias a la cocción de alimentos. El uso del fuego permitió la extensión extrasomática de las funciones de nuestros aparatos digestivos (idea ya sugerida por Richard Wrangham), facilitando de ese modo el desarrollo de nuestros cerebros. Por un lado, ese proceso ha permitido a los humanos consumir alimentos que no son digeribles cuando están crudos, al ayudar a la descomposición de sus elementos y a la eliminación de bacterias, y, por el otro, algunos autores aseguran, siguiendo la propuesta de Leslie Aiello y Peter Wheeler, que ha permitido reducir el tamaño del tracto intestinal, lo cual habría facilitado redirigir los recursos energéticos así ahorrados al aumento de la masa cerebral de nuestros antepasados (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018).

Otra importante contribución del fuego ha sido la de permitir a nuestros antepasados modificar la duración del día, ya que gracias a su luz ha permitido extender la visión humana más allá del anochecer; además, gracias a su calor permitió a nuestros antepasados enfrentar las bajas temperaturas nocturnas de la sabana (Burton 2009). La alteración del ciclo natural de luz y oscuridad probablemente haya transformado los ciclos reproductivos de los homínidos al alterar su ritmo circadiano y, con ello, su tiempo diario de exposición a la melatonina, constituyendo una de las primeras formas de intervención directa (aunque, desde luego, no intencionada) de nuestra especie en su propia trayectoria evolutiva (Burton 2009). En otras palabras, se trata de uno de los primeros ejemplos de la construcción de un nicho específicamente humano, en este caso de manera perturbativa y contra-activa (a través del uso del fuego para contrarrestar la oscuridad nocturna), que contribuyó de manera decisiva a separar a los homínidos de otros primates (al contribuir a la perturbación de sus ciclos reproductivos)⁴⁹. A esto

⁴⁹ La posible importancia de esos cambios en las estructuras sociales de nuestros antepasados, junto con sus efectos en la construcción de la mente humana, será discutida en el capítulo 3. Por otra parte, es importante tener en cuenta que ese mayor control sobre el entorno ecológico también podría haber producido consecuencias no deseadas en nuestros antepasados, manifestadas en una mayor propensión a distintos tipos de enfermedades. El lector puede consultar detalles más específicos de esas posibles enfermedades en Burton (2009). Se trata de un balance entre costos y beneficios de la construcción del nicho humano que se ha repetido muy probablemente a lo largo de todas las etapas

hay que agregar que los primeros fuegos y, más tarde, los primeros hogares, sirvieron como núcleos alrededor de los cuales organizar la convivencia social, y muy probablemente fueran también una herramienta fundamental para la emigración de los homínidos fuera de África, a regiones con climas más gélidos (Burton 2009), contribuyendo de ese modo también a la construcción del nicho humano en un sentido reubicativo e inceptivo.

El fuego no solamente sirvió para alterar el funcionamiento fisiológico de nuestra especie, sino que modificó la estructura de nuestras actividades y organización social de manera decisiva. Permitió, por un lado, extender las actividades que antes solamente podían realizarse con la ayuda de la luz solar, y, por el otro, exigió, especialmente cuando se trataba de fuegos extensos, dividir el trabajo social y organizar el tiempo social para poder asegurar su conservación (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018). De ese modo, debió haber extendido el ámbito de influencia de la sociedad en la vida de cada uno de sus integrantes, al propiciar la ampliación de las condiciones de cohesión y cooperación social. Al mismo tiempo debió haber extendido el poder de coerción de la sociedad al incrementar las oportunidades de vigilancia a las que cada individuo quedaría expuesto, por lo cual debió haber favorecido también un incipiente aumento en la vigilancia de cada individuo sobre los demás, en sus distintos roles, y sobre sí mismo, condición que ha sido necesaria para pasar, a muy largo plazo, de la mente episódica de los primates, con sus incipientes habilidades de hacer uso de una teoría de la mente, a la capacidad humana de interiorización de las actitudes de los otros y de conformación social de la persona y su conciencia.

Los puntos señalados por los autores recién referidos pueden ayudar a comprender cómo la interacción entre individuo, sociedad y tecnología ha contribuido de manera importante desde tiempos prehistóricos, y a partir de orígenes relativamente simples, al lento y fragmentario proceso de conformación de un yo con una identidad propia y una corriente de pensamientos distintiva, factores que suelen asociarse a la conciencia como la entendemos en la época contemporánea y que suelen ser altamente valorados dentro de la cultura moderna. Es necesario observar que el surgimiento y expansión de las industrias olduvayense y achelense no fue universal ni homogéneo y que hubo regiones en las cuales la primera de ellas siguió en uso incluso en el periodo que aquí se ha fechado como correspondiente a la segunda.

subsecuentes de la evolución de nuestra especie, como puede constatarse, por ejemplo, en el caso de los procesos de urbanización y sedentarización que serán tratados en el capítulo 4.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta que los restos de herramientas a los que tenemos acceso en la actualidad probablemente sean solamente una pequeña fracción, y no necesariamente una muestra representativa, de las que usaban los primeros homínidos en sus actividades cotidianas. Por ejemplo, si bien, la mayoría de las herramientas encontradas para el periodo aquí estudiado son de piedra, también hay algunas de hueso, y, para finales del Paleolítico Inferior, incluso algunas de madera, como las lanzas de Schöningen, Alemania. De acuerdo con Lucinda Backwell y Francesco d'Errico (Backwell y d'Errico 2014), durante gran parte del siglo XX se pensó que las herramientas de hueso formales eran exclusivas de los humanos anatómicamente modernos, y que habían aparecido durante el Paleolítico Superior. Sin embargo, actualmente se conocen herramientas de ese tipo provenientes de lugares como Sterkfontein y Swartkrans, Sudáfrica, con una antigüedad que data del Paleolítico Inferior. Algunos de sus usos podrían haber sido excavar en busca de alimentos, extraer termitas, procesar pieles y descortezar árboles (Backwell y d'Errico 2014 y fuentes ahí citadas). En el caso de estas herramientas son aplicables muchas de las mismas conclusiones a las que ya hemos llegado en el caso de las elaboradas a base de piedra: por un lado, permitieron mejorar la alimentación de los homínidos de maneras que seguramente promovieron el proceso de encefalización (cuyas consecuencias serán exploradas en el próximo capítulo), y, por el otro, de acuerdo con Haidle (2012), podrían sugerir cierta capacidad de anticipación mental por parte de sus creadores. En lo que respecta al caso de las herramientas de madera, la misma autora señala que su elaboración requiere del uso no de herramientas secundarias, sino terciarias, y que los homínidos que las confeccionaban tenían la capacidad de anticipar la necesidad de su producción y uso. Los homínidos que crearon esas lanzas ya habían dado pasos cognitivos importantes más allá de la cultura episódica de los primates y ya contaban, por lo menos, con cierta capacidad de previsión, de distanciamiento, de abstracción, de ensayar mentalmente diferentes soluciones a diferentes tipos de problemas y, tal vez, incluso, contaran con una incipiente capacidad imaginativa (cuya importancia para la evolución de la conciencia humana será discutida en el próximo capítulo).

Por último, no debe pensarse que las herramientas por sí mismas hayan sido detonantes de cambios en la cognición humana. Esos cambios ocurrieron dentro de un contexto de mayor necesidad de interacción y cooperación social, las cuales no siempre son fáciles de medir en función de los productos tecnológicos. Existen incluso hoy en día diferencias importantes en el uso y elaboración de herramientas entre diferentes poblaciones y dentro de cada población, y no es fácil deducir a partir de

ahí diferencias cognitivas obvias entre ellas. Por esas razones debe tomarse con precaución el papel que podría haber jugado la tecnología en la estructuración de la conciencia humana, ya que, aunque ha sido de gran importancia, solamente puede ser comprendido en el contexto de las condiciones sociales y ecológicas mencionadas a lo largo de este capítulo. Lo más probable es que al final del achelense, hace unos 200 mil años, existiera una gran variedad de comunidades de homínidos, algunas de las cuales contarán con las adaptaciones cognitivas sugeridas por Donald que posteriormente serían útiles para el surgimiento del lenguaje y la cultura. Es posible que algunas de esas comunidades consiguieran esas adaptaciones extendiendo sus mentes con la ayuda de herramientas como las ya mencionadas, pero algunas otras podrían haberlo hecho con instrumentos de otros materiales de los cuales ya no queda registro hoy en día. Al mismo tiempo, es importante recordar que la transición cognitiva aquí sugerida no implica la anulación de las formas mentales más antiguas en favor de las más nuevas, como tampoco lo sugiere la teoría de Donald. La mente y la cultura miméticas englobaron dentro de sí a la mente y cultura episódicas, pero lo episódico siguió formando parte de lo mimético, del mismo modo que lo mimético ha seguido siendo parte de las posteriores culturas mítica y teórica. Es necesario, por lo tanto, pensar en nuestras mentes como el resultado del asentamiento de varios estratos a lo largo de la evolución de nuestra especie, que se han producido a partir de la interacción de nuestros antepasados con sus entornos ecológicos y sociales y que interactúan de una manera compleja entre sí. No hay que pensar en nuestras mentes como el resultado de un proceso en el cual lo más nuevo es siempre mejor que lo más antiguo o en el cual todas las capas construidas histórica y evolutivamente están necesariamente integradas en un único yo con única conciencia individual. Como se verá en los próximos capítulos, es probable que todavía en tiempos históricamente recientes las alucinaciones, que el individuo no identifica con su propio yo a pesar de provenir de él mismo, jugaran un papel importante dentro de las experiencias conscientes. Probablemente incluso hoy en día jueguen un papel más importante del que tradicionalmente se les ha reconocido dentro de las ciencias sociales y podrían ayudarnos a comprender mejor formas de pensar, de ver el mundo y de actuar en él que pueden ser difíciles de asimilar al ideal de individuo y conciencia predominante dentro de la cultura contemporánea, pero que siguen siendo una parte integral de la forma humana de experimentar el mundo.

Consideraciones finales

El propósito de esta investigación es comprender cuáles condiciones sociales han hecho posible la configuración de la conciencia humana en la forma que conocemos actualmente, con los distintos estratos que la caracterizan. En vista de que no hay un punto claro a partir del cual se pueda hablar de sociedades humanas y sociedades no humanas, para cumplir con ese propósito ha sido necesario agregar una perspectiva evolutiva que tome en cuenta las características sociales y culturales de nuestros ancestros, incluso de los más remotos, en vista de que compartimos con ellos una larga trayectoria evolutiva y de que los rasgos sociales y mentales que hemos heredado de dicha historia no han sido eliminados en el caso de nuestra especie, sino en todo caso reelaborados de formas más complejas. Eso se debe a factores culturales que han comenzado a ser esbozados a lo largo de este capítulo, estrechamente vinculados con la construcción de un nicho propio desde el cual nuestra especie ha tomado el control parcial de su propia evolución, pero que serán abordados en los siguientes capítulos de manera más detallada.

A lo largo de este capítulo se han presentado datos sobre las sociedades de primates y de los primeros homínidos que nos pueden ayudar a entender las estructuras más primigenias de la conciencia humana, estructuras que nos acompañan todavía en la actualidad y que siguen ejerciendo una poderosa influencia sobre nuestra especie luego de millones de años de evolución y de algunos miles de años de historia cultural. De manera más específica, los datos presentados en este capítulo permiten comprender por qué formamos sociedades, que es el prerrequisito indispensable para toda investigación de la conciencia humana desde la perspectiva aquí propuesta. Las condiciones de formación de esas primeras sociedades de primates y homínidos ayudan a comprender tanto la importancia que para nuestra especie tienen la cooperación y la opinión que los otros se hagan de nosotros como las bases sobre las cuales ha sido construido el nicho humano, gracias al cual hemos logrado cierto grado de control sobre el curso de la evolución de nuestra especie y que ha permitido extender en una medida cada vez mayor el alcance de nuestras mentes más allá de nuestros organismos biológicos. En el próximo capítulo se abordarán aquellos aspectos de la conciencia humana relacionados con el desarrollo de la imaginación (abarcando dentro de esta a las alucinaciones) que se pudo lograr gracias al proceso de encefalización originado a partir de la construcción del nicho humano y que ha contribuido de manera significativa a cimentarlo.

Capítulo 3. Aspectos de la conciencia humana comprensibles a partir del proceso de retardación del desarrollo y encefalización, del surgimiento del lenguaje y de la imaginación

El capítulo anterior giró en torno a las pistas que ofrece el estudio de nuestra más remota prehistoria acerca de la configuración histórica y social de la conciencia humana a muy largo plazo. La exploración de ese tipo de sociedades es útil para comprender las bases más primigenias de la sociabilidad humana, sobre todo en lo que se refiere a las emociones sociales e inclinaciones morales, y, de ese modo, puede guiarnos en el proceso de comprender qué es lo que hace a la conciencia humana tan peculiar como una construcción fundamentalmente social. Como quedó demostrado, algunos grandes simios pueden aprender, en circunstancias ideales, a manejar un lenguaje, algunos pueden llegar a desarrollar una teoría de la mente incipiente que los ayude a conducirse en su vida social, e incluso hay pruebas de que los chimpancés y los orangutanes son capaces de crear diferentes tradiciones protoculturales en diferentes regiones del mundo. Pero las creaciones culturales y tecnológicas de otras especies no se acercan en complejidad a las nuestras, ni siquiera en el caso de las más cercanas evolutivamente, y, lo que es también muy importante, las creaciones culturales y tecnológicas de los propios homínidos tardaron mucho tiempo en dar señas de esa enorme capacidad de acumulación y diversificación de la que somos capaces los seres humanos. En cierto sentido, los primeros homínidos parecen haber estado configurados mentalmente de un modo mucho más cercano al de los grandes simios que al nuestro. Tal como indican los datos expuestos más arriba, los primeros homínidos han dejado huellas de haberse encaminado hacia la construcción de sociedades más grandes y complejas y de mentes extendidas, e incluso hacia la construcción de un nicho humano; sin embargo, se trata de un proceso de transformación lento en comparación con lo que vendría a partir de las últimas etapas del Pleistoceno. Aproximadamente a partir de esa época ya se pueden apreciar con claridad entre nuestros antepasados registros seguros de actividad cultural, imaginativa y posiblemente incluso de un lenguaje como el nuestro, con una estructura gramatical completa. Se trata de factores que nos distinguen como especie, los cuales, por consiguiente, han separado el rumbo que nuestra conciencia ha tomado en comparación con las de otros seres vivos, y cuya evolución se puede vincular a un proceso que implica una combinación de factores sociales y culturales que serán tratados a continuación. Al final de ese proceso se ha alcanzado una configuración de conciencia que, al igual que la de los humanos contemporáneos, todavía comparte con la de otros primates y homínidos un trasfondo

sensorial y emotivo ya explorado en el capítulo anterior, pero ahora dentro de un nicho humano más complejo, gracias en gran medida a la aparición del lenguaje y de las primeras expresiones artísticas y religiosas conocidas. Estas han permitido ampliar enormemente el rango de posibilidades para la experiencia, el pensamiento y la comunicación entre los integrantes de nuestra especie y, de ese modo, han facilitado la construcción tanto de sociedades más grandes y con estructuras más complejas como de conciencias humanas que se pueden relacionar con su mundo y consigo mismas a través de las creaciones de su cultura y su imaginación.

3.1. Los homínidos más recientes y sus sistemas sociales

La significativa complejidad cultural de los homínidos más recientes, equiparable a la nuestra en muchos sentidos, y su importancia para la comprensión de diferentes aspectos de la mente y cultura humana han sido ampliamente reconocidas y discutidas desde hace tiempo por los especialistas en el tema. Mucho de lo que actualmente acostumbramos considerar distintivo de la mente humana se puede remontar a factores culturales como, por ejemplo, la aparición del lenguaje, el arte y la religión cuyas manifestaciones más antiguas parecen datar de mediados o finales del Pleistoceno. Sin embargo, la aparición de dichas innovaciones culturales no puede ser comprendida fuera de su contexto social y evolutivo. El primer paso necesario para comprender los rasgos distintivos de la conciencia de los homínidos más recientes y su relevancia para el estudio de la nuestra es explorar el tipo de sociedad en el que vivían. A continuación abordaremos ese problema a partir de las principales características sugeridas tanto por las investigaciones sobre la prehistoria como por las realizadas entre los cazadores-recolectores contemporáneos. Los factores que aquí nos concernirán se refieren a los procesos de encefalización y retardación del desarrollo entre nuestros antepasados de mediados y finales del Pleistoceno, a la organización flexible y escasamente jerarquizada de sus comunidades y al papel fundamental que debieron jugar las relaciones de parentesco en su estructuración. Gracias a la combinación de esos factores, como veremos a continuación, la importancia que las relaciones sociales y las actitudes de los otros tenían para configurar la mente de cada individuo debieron haberse extendido más allá de las interacciones cara a cara. Al mismo tiempo, la capacidad de los individuos para colocarse en la perspectiva de los otros y de asumir una postura con respecto a sus actitudes debió haberse extendido, gracias a las posibilidades abiertas por el proceso de encefalización y el surgimiento de la imaginación, más allá de las habilidades incipientes marcadas por la teoría de la mente, presente

de manera rudimentaria en otros primates. De este modo ha sido posible construir un nuevo estrato de conciencia que nos separa de los primates y de los primeros homínidos (restringidos los unos a los límites de la mente y la cultura episódica y, los otros, a los de la mente y la cultura mimética), pero sin eliminar los rasgos que compartimos con ellos. Se trata de un estrato basado en las capacidades creativas e imaginativas típicas de la cultura mítica, la cual todavía hoy en día continúa teniendo peso en el modo en el que los humanos de muy distintas sociedades contemporáneas se conciben a sí mismos y le dan sentido a su existencia⁵⁰.

3.1.1. Encefalización y retardación del desarrollo

Por las razones aducidas en el capítulo anterior, tanto las exigencias de la vida en sociedad como la incipiente creación de un nicho humano contribuyeron a que durante las últimas etapas del Pleistoceno aparecieran homínidos con cerebros más grandes, de dimensiones aproximadamente iguales a las de los seres humanos actuales y tal vez incluso mayores en el caso de los neandertales. Gracias a los cambios producidos por la introducción del fuego y de las primeras herramientas nuestros antepasados pudieron modificar sus condiciones de vida de modos que incidieron en la evolución del propio organismo humano, gracias a una mejor alimentación y la posibilidad de ajustar, en parte, el entorno que los rodeaba según sus propias necesidades. Por otra parte, el aumento en las dimensiones y complejidad de los grupos sociales, en los cuales la cooperación jugaba un papel cada vez más importante, debió haber estimulado el desarrollo de capacidades para la comprensión de las actitudes de los otros que debían ir más allá de los límites establecidos por una simple teoría de la mente. A partir de la interacción entre los problemas sociales y ecológicos que quedaban así planteados y de las soluciones que encontraron nuestros antepasados puede comenzarse a indagar en el notable proceso de incremento encefálico experimentado por los homínidos, muy evidente entre nuestros antepasados más recientes.

El sobresaliente proceso de encefalización experimentado por los humanos ha estado estrechamente vinculado a una retardación de la maduración que nos ha hecho retener algunas características morfológicas y conductuales juveniles en la edad adulta. Esa retardación en el desarrollo no es un

⁵⁰ Esto incluye, por lo menos en cierta medida, a las sociedades industrializadas, a pesar de que en ellas, por razones históricas derivadas principalmente de la formación de las civilizaciones modernas, la cultura mítica ha sido frecuentemente devaluada por parte de científicos y filósofos.

proceso exclusivo de nuestra especie, ya que la compartimos con otros primates⁵¹, pero la hemos llevado a un nuevo nivel. De hecho, gracias a esa retardación, los infantes humanos se han visto obligados a nacer prematuramente, probablemente para lidiar con problemas en el proceso de parto derivados de un enorme y atípico desarrollo embrionario, destacando dentro de este el del cerebro, que continúa a elevadas tasas incluso después del nacimiento (Gould 1977)⁵². En esa etapa de la evolución humana, tal como ha sido observado por diversos especialistas, el volumen craneal de los homínidos ya había alcanzado aproximadamente el triple del de los más antiguos. De acuerdo con Holloway, Broadfield, y Yuan (2004), el *H. heidelbergensis*, frecuentemente considerado como una especie transicional entre el *H. erectus* y el neandertal, tenía un volumen craneal promedio de 1,265.75 ml y un EQ de 8.64, mientras que para los neandertales esas cifras eran de 1,487.5 ml y 10.60, y para los *H. sapiens* de 1,330 ml y de 9.63.

Por otra parte, la retardación del desarrollo experimentada por nuestros ancestros ha conllevado otros problemas aparte de los relacionados con las complicaciones en el parto. El nacimiento prematuro ha tenido como consecuencia que nuestra especie, al mismo tiempo que ha retenido algunos rasgos juveniles incluso en la edad adulta, tenga una estructura instintiva mucho menos desarrollada que otros seres vivos, y que, por lo tanto, se encuentre en una situación de mucha mayor apertura, pero también de vulnerabilidad, frente al mundo. Nuestra especie ha debido cargar en adelante con lo que, siguiendo a Schütz (véase capítulo 1) podríamos llamar ansiedad fundamental. Ante esas circunstancias sería pertinente preguntar qué beneficios podrían haber obtenido nuestros antepasados que hicieran que valiera la pena semejante inversión en un cerebro tan grande (a pesar de las notables complicaciones que produciría en el parto) y semejante retroceso instintivo (a pesar de la ansiedad fundamental que ha fomentado). Esos beneficios, como veremos a lo largo de los próximos apartados, especialmente a partir del 3.3., se derivan de que nuestra especie, gracias a la misma apertura que amenaza continuamente su existencia con el peligro del caos y el sin sentido, ha ido adquiriendo la capacidad de introducir formas de ordenamiento auténticamente culturales y simbólicas, que reflejan una enorme capacidad creativa y de aprendizaje, mucho más allá de lo alcanzable por el resto de las especies.

⁵¹ Como Gould (1977, 367) observa: “Los simios son generalmente más grandes, maduran más lentamente y viven más que los monos y los prosimios”.

⁵² De acuerdo con Portmann, la gestación humana dura en realidad 21 meses, de los cuales 12 transcurren fuera del útero (Gould 1977). Aunque él se oponía a una relación entre esa precocidad en el nacimiento y los problemas del parto, Gould la considera razonable. “Él [Portmann] ridiculiza el argumento [...] de que algo tan toscamente mecánico como la dificultad en el parto pueda tener cualquier cosa que ver con el nacimiento precoz. Pero cuando uno contempla el rediseño radical que las hembras humanas tendrían que experimentar para dar a luz bebés de un año de edad, el vínculo del nacimiento ‘temprano’ con el parto difícil parece bastante razonable” (Gould 1977, 369).

Gracias a la riesgosa apuesta que nuestra especie ha realizado en la inversión en un cerebro masivo y en un desarrollo biológico y conductual retardado y, en algunos aspectos, juvenilizado, ha adquirido la capacidad de adaptarse imaginativamente y con una enorme flexibilidad a los entornos más diversos e imprevisibles, rebasando definitivamente, gracias a la transición hacia la cultura mítica, los límites que la cultura mimética de los primeros homínidos imponía a sus mentes y sociedades. De ese modo, se abrieron nuevas vías para crear sociedades y tecnologías mucho más complejas que las examinadas en el capítulo anterior, y, de manera importante para la problemática que aquí nos atañe, mediante las cuales el peso de la sociedad en el proceso de conformación de la mente individual podría extenderse de manera definitiva mucho más allá del aquí y ahora en el cual todavía estaban sumergidos en gran medida los primeros homínidos. A partir de entonces quedarían abiertos toda una serie de horizontes fenomenológicos nuevos, gracias a los cuales, con el tiempo, nuestra especie ha logrado construir socialmente y habitar en diferentes universos de significado y en múltiples niveles de realidad. En adelante, no solamente sería necesario para cada individuo contar con las actitudes y roles de una pequeña comunidad de prójimos mayoritariamente presentes en su vida, sino que también debería tener en cuenta aquellas actitudes y roles de sus antepasados, tal vez de sus descendientes, e incluso de diversos seres que hubieran sido imposibles de concebir sin un gran desarrollo en la capacidad de imaginar. Además, combinando esa capacidad imaginativa con un lenguaje ya completamente desarrollado (y no de uno como el de nuestros primeros ancestros y de los primates, que podría considerarse más bien como protolenguaje), quedarían establecidas las primeras estructuras narrativas y mitológicas, y las primeras experiencias de estados alterados de conciencia, mediante las cuales los humanos podrían dar los primeros pasos en la empresa de conocerse a sí mismos⁵³ y de construir sentido en su entorno, ahora prácticamente desprovisto del antiguo orden establecido por los instintos. De este modo quedaría establecida una dimensión de la conciencia que puede considerarse exclusiva de nuestra especie y cuyos principales rasgos serán discutidos a continuación, situando primero la discusión en el tipo de sociedad que los procesos recién mencionados debieron haber hecho posible para después examinar, en ese marco, de manera más específica el papel que el lenguaje y las primeras expresiones culturales de nuestros antepasados debieron haber jugado en la configuración de este nuevo estrato de la conciencia humana.

⁵³ Sin embargo, según lo establecido en la discusión de la teoría de Gehlen del apartado 1.2.3. del capítulo 1, y como se hará más claro a partir del apartado 3.3. de este, ese conocimiento de sí mismos no tendría que implicar necesariamente un sentido de conciencia individual como el producido por las sociedades modernas, y debió estar fuertemente mediado por el contacto y comunicación con seres imaginarios.

3.1.2. Estructuras sociales flexibles, escasamente jerarquizadas y ordenadas culturalmente

Las sociedades de los homínidos más recientes ya estaban cerca del número de aproximadamente 150 que Dunbar calcula para las sociedades humanas modernas⁵⁴. Según su teoría, habrían existido comunidades con tamaños de entre 126 y 128 individuos para el *H. heidelbergensis*, 120 para el *H. neanderthalensis* y 144 para el *H. sapiens* (antes de hace 11,000 años) (Gamble, Gowlett, y Dunbar 2018). Ante el aumento en la cantidad y complejidad de las relaciones sociales que esas cifras indican con respecto a los primeros homínidos, y ante las consecuencias derivadas del considerable grado de encefalización y retardación del desarrollo ya mencionadas, la estructuración de sus sociedades debió adquirir nuevas características para conservar su capacidad de cohesión y coerción, es decir, para continuar creando nuevos lazos de cooperación y dependencia recíproca y para poder conservar los existentes. Algunas de las innovaciones culturales que permitieron a nuestros antepasados lidiar con ese problema y que transformaron en adelante, de manera decisiva, la estructura de la conciencia humana añadiéndole todo un nuevo estrato, tales como el lenguaje y las primeras posibles expresiones artísticas y religiosas, serán discutidas más abajo; pero, para examinarlas en su debido contexto sociohistórico, primero será necesario hacer algunas observaciones fundamentales sobre las estructuras sociales en medio de las cuales aparecieron.

Es muy probable que las estructuras sociales de los homínidos más recientes estuvieran mucho menos jerarquizadas que las de nuestros antepasados más remotos, por una parte, y que las de las civilizaciones que surgieron gracias al proceso de sedentarización, urbanización e introducción de la agricultura iniciado en el Neolítico, por la otra. En el primer caso, eso se puede apreciar sobre todo en la disminución en el dimorfismo sexual⁵⁵, en el segundo, en el hecho de que todavía no estuvieran conformadas las grandes estructuras económicas, políticas y religiosas sobre las cuales se establecería posteriormente la desigualdad social a partir de la aparición de las primeras grandes civilizaciones. Robert Bellah afirma que: “Los primeros humanos, cazadores-recolectores, eran a menudo notablemente igualitarios” (Bellah 2012, 13). Se trataba de un estado, como el propio Bellah sugiere, semejante al que Rousseau describe cuando habla del dominio de la voluntad general sobre todos los

⁵⁴ Es claro que las sociedades humanas pueden exceder por mucho el número de 150 individuos, como se puede notar en el caso de las grandes ciudades. El número de Dunbar se refiere simplemente a la cantidad de individuos con los cuales podemos sostener alguna relación personal en nuestras vidas cotidianas.

⁵⁵ Véanse en el capítulo 2 las posibles relaciones entre mayor o menor dimorfismo sexual y la estructura de las sociedades de primates y homínidos.

integrantes de la comunidad. Es un hecho observado incluso en sociedades contemporáneas de cazadores-recolectores, aunque, como advierte el antropólogo Alan Barnard (1992), esto no quiere decir que esas sociedades sean ejemplos del hombre en estado de naturaleza de la filosofía rousseauiana, sino solamente que ejemplifican su igualitarismo. Su organización flexible, su tamaño relativamente pequeño, su reducida inclinación hacia la acumulación de recursos⁵⁶ y su relativo aislamiento con respecto a otras comunidades las hacen poco idóneas para la acumulación a largo plazo de poder político o económico en pocas manos. Por otra parte, la actitud igualitaria de quienes viven en esas comunidades contrarresta activamente los intentos de los individuos que pretenden convertirse en dirigentes permanentes. En el caso de que algún integrante de la comunidad desee adquirir un estatus superior al resto, es posible impedirsele “[...] empleando bromas, burlas, menosprecios y otros ‘mecanismos de nivelación’ contra aquellos que podrían buscar traducir una habilidad superior (e.g. en la cacería) a un estatus superior” (Riches 2010)⁵⁷.

Por otra parte, además de la organización predominantemente igualitaria que debió haber persistido entre los pueblos cazadores-recolectores de finales del Pleistoceno, hay que notar el necesario incremento en la cooperación y dependencia recíproca que debieron haber experimentado sus integrantes. Esto se puede entender en gran parte como consecuencia del proceso de retardación del desarrollo examinado más arriba. Como Gould señala, varios especialistas concuerdan en afirmar que la retardación en el periodo de desarrollo infantil ha traído como consecuencia que los niños humanos sean extremadamente dependientes durante sus primeros años de vida, lo cual a su vez ha acarreado profundos efectos en la conformación de las primeras estructuras sociales humanas, ya que han debido ajustarse de manera acorde para poder guiar exitosamente a las generaciones más jóvenes a través del proceso de maduración⁵⁸. Esa transición hacia la crianza cooperativa podría haber sido, de hecho, tan

⁵⁶ Barnard (1992) señala que en ese tipo de sociedades es más valorada la optimización del tiempo que la acumulación de riquezas.

⁵⁷ Sin embargo, el igualitarismo de las sociedades de cazadores-recolectores debe ser comprendido de una manera matizada, especialmente cuando tratamos de comprender el funcionamiento de las sociedades de finales del Pleistoceno. Hay diferencias en el grado en el que ese tipo de sociedades favorecen la acumulación de recursos. El propio Barnard señala que una forma de clasificarlas es según si acumulan significativamente recursos o no. Una distinción semejante es la que introdujo James Woodburn entre las sociedades de cazadores-recolectores de ‘retorno inmediato’ y de ‘retorno-diferido’ (Riches 2010). El paso de las sociedades de retorno inmediato a las de retorno diferido podría ayudar a explicar los procesos de acumulación de recursos y de poder que condujeron, por un lado, a la creación de las primeras formas de diferenciación funcional de la sociedad, y, por el otro, a la aparición de las primeras formas de estratificación y desigualdad social. Se trata de procesos amplificadas a partir del establecimiento de las primeras grandes civilizaciones y que han definido el curso de la vida en sociedad en tiempos históricos.

⁵⁸ “Desde el punto de vista del niño: el niño humano recién nacido es una criatura tan dependiente como encontramos entre infantes mamíferos placentarios. Esta dependencia es entonces extraordinariamente prolongada y el niño requiere cuidado parental intenso por muchos años” (Gould 1977, 400).

importante que algunos especialistas, como van Schaik y Burkart, piensan que transformó la mente de nuestros antepasados, haciéndolos más prosociales y mejorando sus capacidades cognitivas, sentando las bases para la creación de todo el ámbito cultural que nos distingue como especie. Van Schaik y Burkart aseguran que gracias a la crianza cooperativa surgieron, entre otros rasgos humanos importantes, el lenguaje y una teoría de la mente completamente desarrollada (van Schaik y Burkart 2010).

Probablemente en estos momentos sea prematuro emitir un juicio sobre si la crianza cooperativa pudo haber tenido un alcance tan amplio en la conformación de la mente humana como afirman los defensores de la hipótesis de la crianza cooperativa. Pero no se puede negar que hay un importante núcleo de verdad en ella y que esa forma de crianza debió haber tenido grandes consecuencias para la configuración de las mentes y sociedades humanas. Un efecto relevante del alargamiento cada vez mayor del periodo de dependencia infantil debió haber sido el de contribuir a crear estructuras de parentesco en un sentido más amplio que el biológico. Las relaciones de parentesco aquí referidas remiten además, de manera más relevante en el contexto de esta investigación, a un sentido antropológico y sociológico, según el cual se pueden entender como el primer sistema reglamentado de derechos y obligaciones que vinculan en distintos ámbitos de su vida cotidiana a personas que comparten antepasados y que determinan las expectativas que cada individuo debe interiorizar de acuerdo con su posición y las de sus prójimos dentro de la sociedad. El antropólogo Dwight W. Read afirma que: “Sabemos a partir de cazadores-recolectores modernos que los medios conceptuales por los cuales grupos de residencia separados son integrados juntos, de ese modo permitiendo el movimiento no contencioso de individuos (y familias) de un grupo de residencia a otro, es un sistema de parentesco construido culturalmente expresado concretamente a través de la terminología de parentesco de una sociedad de cazadores recolectores” (Read 2012, 29). Barnard, por su parte, señala que: “La clasificación universal de parentesco concede a muchas sociedades cazadoras y recolectoras el mecanismo para distribuir tanto propiedades movibles como derechos sobre recursos naturales” (Barnard 1992, 243). Desde el punto de vista de ese mismo autor, los *H. sapiens* ‘arcaicos’ ya habrían sido capaces de formar estructuras de parentesco rudimentarias, mientras que los humanos anatómicamente modernos habrían construido los primeros verdaderos sistemas de parentesco (Barnard 2011).

Esos sistemas debieron haber sido de importancia fundamental para clasificar y comprender todas las relaciones al interior de las sociedades previas a la transición del Neolítico, en una época muy anterior a la aparición de las instituciones políticas, económicas o culturales que han mediado de manera creciente las relaciones sociales en las sociedades posteriores a dicha transición. Es a través de los sistemas de parentesco que nuestros más recientes antepasados evolutivos, dotados, por las razones previamente citadas, de una estructura instintiva severamente reducida y de una gran capacidad imaginativa, crearon las primeras formas de reglamentación cultural de la vida en sociedad y de asignación de papeles sociales a los individuos que las integraban. La importancia de las relaciones de parentesco en las sociedades de cazadores-recolectores no puede ser subestimada. Los individuos que no cuenten con ellas pueden enfrentar problemas significativos de convivencia social. Read explica que en ese tipo de sociedades las personas que no forman parte del sistema de parentesco, mismo que delimita quiénes forman parte de la 'gente real', son vistas con miedo y desconfianza. Mucho antes de que las sociedades estuvieran estructuradas alrededor de relaciones políticas o económicas, ya existían relaciones de parentesco a partir de las cuales la sociedad y sus miembros podían organizar su convivencia, a través de lo que puede considerarse el primer sistema de ordenamiento cultural de las sociedades humanas.

Es posible que las relaciones de parentesco, en vista de su importancia para la construcción de un orden de regulación cultural de las relaciones sociales, hayan dado origen y sancionado dentro de las comunidades tanto las primeras formas de intercambio de objetos, servicios y personas como las expectativas, obligaciones y prohibiciones que las debieron haber acompañado, constituyéndose de ese modo como las primeras estructuras sociales auténticamente humanas⁵⁹. Pero hay otra contribución de gran importancia que podrían haber tenido los sistemas reglamentarios establecidos por las relaciones de parentesco: de acuerdo con Gamble, Gowlett y Dunbar permitieron amplificar los vínculos sociales entre poblaciones cada vez más dispersas. La posibilidad de sostener vínculos sociales a una distancia cada vez mayor ha resultado de la mayor importancia debido a que gracias a ella ya no ha sido indispensable la presencia física de los otros integrantes de la misma comunidad para que el individuo interiorice sus actitudes y conozca las expectativas sociales que debe cumplir. Gracias a los sistemas de parentesco quedaron establecidos los conjuntos de reglas y roles que debía internalizar cada individuo

⁵⁹ Sin embargo, no es posible descartar de manera definitiva que también los neandertales crearan estructuras de parentesco como las aquí referidas, debido a su gran desarrollo cerebral y a sus capacidades culturales.

para relacionarse no solamente con los individuos presentes en su propia comunidad, sino también con los de otras comunidades, posiblemente lejanas.

De manera más general, la aparición de la cultura mítica, en el contexto de las sociedades relativamente igualitarias de cazadores-recolectores de mediados y finales del Pleistoceno, muy emparentada con los procesos de retardación de la maduración y de encefalización en los seres humanos, y muy probablemente también emparentada en esta etapa con el surgimiento de las primeras estructuras de parentesco, debió haber contribuido en gran medida a la configuración de uno de los estratos distintivos de la mente humana al permitir ampliar el horizonte de influencias sociales a las cuales cada individuo podía estar sujeto en la conformación de su propia conciencia individual. Gracias a sus cerebros más desarrollados, a la flexibilidad conductual permitida por el retroceso de sus instintos y a las nuevas y más extensas posibilidades de comunicación establecidas por el lenguaje y diferentes formas de representación que serán discutidas más abajo, nuestros antepasados de mediados y finales del Pleistoceno pasaron a formar parte de un entorno en el cual la influencia de la sociedad sobre cada individuo alcanzaría niveles anteriormente impensables. En adelante, el peso de las actitudes de los otros en la conformación de la mente individual podría prolongarse cada vez más allá de las relaciones presenciales, extendiéndose al pasado y al futuro, pero también al plano de las relaciones imaginarias. De esta manera habría sido posible por primera vez acercarse incluso a la creación un otro generalizado que representara las expectativas de la sociedad en su conjunto que cada individuo debía hacer propias. Comprender adecuadamente la importancia de esa transición requerirá una discusión sobre los cambios que el lenguaje y las primeras posibles expresiones artísticas y religiosas deben haber introducido en la construcción social de la mente humana.

3.2. Lenguaje y comunicación

Según la discusión del capítulo 1, ya Mead había dejado asentada la importancia del lenguaje en el proceso de la interiorización de las actitudes de los otros gracias al cual cada individuo humano construye socialmente su conciencia y su identidad como una persona. Si bien es necesario tener presente que probablemente Mead haya establecido un criterio demasiado estrecho al restringir la conciencia a los seres con habilidades lingüísticas, la intuición esencial que lo llevó a darle una gran importancia al lenguaje tiene mucho de correcto y concuerda con los descubrimientos científicos más

recientes. El lenguaje ha permitido a nuestra especie involucrarse en formas de pensamiento y comunicación distintivas, enmarcadas en el contexto de la transición a la cultura mítica. También es cierto que el lenguaje, en combinación estrecha con otras expresiones culturales que serán examinadas más adelante, puede verse, siguiendo las ideas de Donald ya discutidas en el capítulo 1, como una tecnología para mediar entre dos mentes. Y a todo esto hay que agregar que la capacidad de comprensión de las intenciones de los otros, manifestada a través del dominio de una teoría de la mente, es mucho más amplia entre los seres con habilidades lingüísticas que entre quienes no las tienen. Gracias al lenguaje ha sido posible profundizar la influencia de la sociedad sobre cada individuo al proporcionarle y preservar los nuevos símbolos significantes, más allá del simple nivel gestual discutido en el capítulo 2, mediante los cuales podría interpretar la realidad que le rodea y estructurar de nuevas formas sus corrientes de pensamiento. De manera estrechamente relacionada con lo anterior, y con el apoyo de las nuevas posibilidades abiertas gracias a los procesos de encefalización y retardación del desarrollo, el lenguaje y otras formas simbólicas introducidas a través de la cultura mítica debieron ser fundamentales para impulsar a cada individuo a adquirir nuevas formas de conocerse a sí mismo, probablemente más relacionadas en esta etapa con la fantasía y con el diálogo con seres imaginarios que con un yo interior que mantenga una constante conversación consigo mismo, como supone el ideal de las sociedades modernas. En los siguientes apartados serán explorados, por un lado, el contexto evolutivo en el que estas importantes innovaciones lingüísticas podrían haber ocurrido y, por el otro, su relevancia para la comprensión de la mente humana. Posteriormente, la parte final de este capítulo estará dedicada a la investigación de otras herramientas simbólicas a través de las cuales nuestros antepasados de finales del Pleistoceno, dotados de poderosas imaginaciones y expuestos como nunca a la ansiedad fundamental, podrían haber estructurado una mente mítica.

3.2.1. Del protolenguaje al lenguaje

Existen divergencias sobre el posible origen del lenguaje. Se trata de diferencias que abarcan aspectos tan fundamentales como la propia definición del lenguaje, el peso que la semántica o la sintaxis deben recibir y la importancia comparativa de los medios auditivo y visual. Contrariamente a lo que pudiera parecer a primera vista, el estudio de los orígenes del lenguaje no es un área particularmente favorecida por los lingüistas en la actualidad, y hay especialistas que sugieren remontarse a la prohibición impuesta por la Sociedad de Lingüística de París a través del artículo 2 de sus estatutos de 1866

(Société de Linguistique de Paris n.d.; Wescott 1967 cit. por Hewes et al. 1973). Resolver un problema de tal magnitud está fuera del alcance y aspiraciones del presente ensayo. Sin embargo, los datos expuestos en el capítulo anterior sugieren fuertemente que es razonable suponer que antes de que apareciera un lenguaje hablado y dotado de una estructura gramatical completa, como el que conocemos actualmente, debió haber existido ya un protolenguaje predominantemente gestual.

Según lo expuesto ahí, los primeros homínidos, dotados de una mente mimética, muy probablemente hubieran sido capaces de comunicarse a partir de un lenguaje compuesto de llamados y de gestos corporales sin una verdadera estructura sintáctica. Es incluso posible que hubieran podido desarrollar una teoría de la mente gracias a las presiones de una interacción social cada vez más intensa promovida por la inestabilidad climática del Pleistoceno que obligó a nuestros antepasados a lidiar con condiciones más impredecibles y a hacerlo en grupo. Como también quedó de manifiesto en el capítulo anterior, algunas funciones de comunicación e integración social, especialmente relacionadas con los rituales y el juego, pueden ser cumplidas con los recursos de una cultura mimética, por lo cual no requieren el uso de un lenguaje con una estructura sintáctica como el que se sabe que tienen todos los pueblos humanos actualmente existentes, abarcando desde las más pequeñas y tradicionales comunidades de cazadores-recolectores hasta los grandes estados-nación industrializados y plenamente modernizados. Sin embargo, la aparición de ese tipo de lenguaje ha contribuido a realizar cambios importantes en la forma de estructurar tanto las sociedades como las culturas y las mentes humanas.

Hay otros factores, aparte de los ya expuestos, que permiten reforzar la conjetura de que el lenguaje hablado es relativamente reciente en términos evolutivos. El cerebro humano ya tenía sus dimensiones actuales a finales del Pleistoceno. En lo que concierne a sus estructuras, según la información examinada en el capítulo anterior, probablemente ya estuvieran desarrolladas las áreas que la mayoría de los investigadores asocian con el uso del lenguaje. Los datos ahí examinados sugieren que posiblemente las asimetrías hemisféricas modernas en el área de Broca, asociada por muchos investigadores con el lenguaje, ya existieran en la época del *H. erectus* (Holloway, Broadfield, y Yuan 2004). Pero el habla requiere algunas otras transformaciones en la estructura del cuerpo humano que probablemente solamente hayan aparecido a partir de los humanos anatómicamente modernos o, tal vez, a partir de nuestro último ancestro común con los neandertales. Diferentes especialistas han señalado que entre los homínidos de hace 500 mil años aproximadamente se puede apreciar un

alargamiento significativo del canal hipoglosal, relacionado con el control de la lengua, y de la región torácica de la columna vertebral, que en el caso de los humanos contemporáneos se asocia con un alargamiento de los músculos del tórax y el abdomen para permitir el habla (Corballis 2010; Dunbar 2010b). Es posible también que durante esa misma época se haya producido una mutación del gen FOXP2 que ha sido relacionada con el lenguaje (Lieberman y McCarthy 2013; Corballis 2010; Pinker 2010; Dediu y Levinson 2014; Johansson 2014). Se trata de una mutación que compartiríamos con los neandertales y probablemente con el último ancestro que tenemos en común con ellos, pero no con otros homínidos. Si partimos del supuesto de que se trata de una mutación compartida con el último ancestro común que tenemos con los neandertales, entonces el lenguaje podría tener más de 500 mil años de antigüedad (Dediu y Levinson 2014; Johansson 2014).

Tal vez nuestra especie no sea la única que haya alcanzado algún dominio sobre el habla, pero probablemente ninguna otra lo haya desarrollado en la misma medida. Es posible que el habla, tal y como la conocemos hoy en día, tuviera un origen todavía más reciente de lo que los datos apenas examinados sugieren, apareciendo hace unos 200 mil años, después del surgimiento del *H. Sapiens*, debido a que antes de esa época el tracto vocal supralaríngeo (TVS) no habría tenido la forma correcta para producir todo rango necesario de vocalizaciones del que somos capaces los humanos. Según Philip Lieberman y Robert C. McCarthy, para que eso sea posible se necesita, por un lado, un TVS que guarde una proporción de 1 a 1 entre sus secciones horizontal y vertical, y, por el otro, una lengua con una forma y posición distintas a las de otras especies. Como consecuencia de las transformaciones en el TVS y en la lengua, únicamente los humanos adultos podrían emitir los sonidos [i], [u] y [a]. Esto no descarta por sí mismo la posibilidad de que los neandertales hablaran, e incluso Lieberman y Crelin (cit. por Lieberman y McCarthy 2013) piensan que lo hacían, pero sí restringe el grado de vocalizaciones del que habrían sido capaces. De este modo, si bien es posible que distintos aspectos del lenguaje en general y del habla en particular hubieran sido dominados por otras especies de homínidos, probablemente solamente los seres humanos anatómicamente modernos hayan alcanzado la capacidad de controlarlos todos en su conjunto, lo cual podría ayudar a comprender en parte el considerable aceleramiento cultural y cognitivo en el que nuestra especie se ha embarcado a partir de entonces, como veremos a continuación.

3.2.2. Algunas diferencias importantes que el uso del lenguaje ha introducido en el funcionamiento de las mentes humanas

Parte de ese aceleramiento cultural y cognitivo podría entenderse a partir de las ventajas que ofrece un lenguaje basado en vocalizaciones en comparación con uno basado en gestos. A pesar de que construir y aprender lenguajes basados completamente en señas es posible, y de que esos lenguajes también pueden tener una estructura sintáctica y no estar limitados a la creación y uso de íconos, de lo cual dan un testimonio fehaciente los lenguajes para sordomudos, las señas visuales son más difíciles de distinguir entre sí conforme aumenta su número (Corballis 2010)⁶⁰. Una ventaja del lenguaje hablado podría ser entonces la de facilitar una comunicación más clara y eficiente. A esto hay que añadir las posibilidades de comunicarse a distancias mayores y sin iluminación y de liberar las manos para otras tareas, como ya Darwin (1896) había sugerido. Siguiendo tanto los datos ya examinados en el capítulo anterior sobre las formas de comunicación gestual entre los primates y homínidos como la teoría de Donald, el lenguaje no es indispensable para todos los procesos de comunicación y pensamiento; algunos de ellos pueden llevarse a cabo por medio de habilidades miméticas y protolingüísticas. Pero el lenguaje ha abierto la posibilidad de formas de comunicación y pensamiento distintivas. El lenguaje ha permitido la formación de una cultura mítica, centrada en el pensamiento narrativo, dentro de la cual, sin embargo, sigue ocupando un papel importante el protolenguaje engendrado por la cultura mimética. A través de esa cultura se ha hecho posible por primera vez intentar modelar simbólicamente el universo humano y reconstruir el pasado.

Explicar las causas del surgimiento del lenguaje ha sido fuente de constantes cavilaciones entre los especialistas a lo largo de la historia. Una posibilidad que merece ser destacada es la de que el lenguaje haya evolucionado originalmente para reforzar los vínculos sociales cuando los grupos humanos primitivos sobrepasaron cierto umbral crítico en su cantidad de integrantes, según asevera Robin Dunbar (2010a; 2010b). En ese escenario el lenguaje no se habría usado inicialmente tanto para transmitir conocimientos técnicos sobre el funcionamiento del entorno como para permitir que los lazos sociales se mantuvieran incluso en grupos en los cuales el acicalamiento directo entre individuos ya no era posible. Se trata de un argumento que tiene cierto grado de viabilidad. El propio Dunbar muestra

⁶⁰ Sin embargo, como el propio Corballis señala, es necesario evitar caer en el error de creer que el lenguaje hablado es en todas las circunstancias superior al gestual. Tampoco hay que pasar por alto que en nuestra vida cotidiana necesitamos recurrir constantemente a ambos para comunicarnos con otras personas.

que las personas, tanto en sociedades tradicionales como industrializadas usan una mayor parte del tiempo de sus conversaciones hablando sobre temas sociales (65% (Dunbar *et al.* 1997 cit. por Dunbar 2010a)) que sobre temas técnicos o instrumentales. Información de ese tipo podría invitar a sospechar que la evolución del lenguaje ha sido proceso dirigido al inicio fundamentalmente por necesidades de vinculación social.

Sin embargo, a pesar de que la hipótesis defendida por Dunbar contiene pistas que nos pueden guiar hacia la comprensión del origen del lenguaje, no deja completamente claro por qué se debería pensar en el lenguaje esencialmente como en una extensión del acicalamiento social. Según Derek Bickerton expresa: “Está lejos de ser claro por qué, si el lenguaje simplemente sustituyó al acicalamiento cuando el tamaño del grupo se volvió demasiado grande, el lenguaje debe invariablemente transmitir información factual, de hecho ser incapaz de no dar información factual [...]” (Bickerton 2010, 79). El lenguaje no solamente sirve para conservar nuestros vínculos con otros individuos al interior de nuestros grupos, sino que nos proporciona información que nos permite interactuar con nuestro entorno y alterarlo de maneras muy específicas. Una respuesta más completa que la propuesta por Dunbar podría encontrarse en la teoría de construcción de nichos. Odling-Smee y Laland sugieren que para comprender el surgimiento del lenguaje es necesario comprender el inmenso poder transformador que tiene la cultura, incluyendo dentro de esta la construcción de nichos culturales. Dentro de la teoría que ellos proponen, el surgimiento del lenguaje debe comprenderse en el contexto de las respuestas que nuestra especie ha creado frente a los desafíos de un entorno en constante transformación: “Si otros primates no aprenden sus llamados, esto implica que el contenido sobre el cual se comunican debe ser relativamente estable. A la inversa, los humanos tienen comunicación socialmente aprendida, lo cual implica que las presiones de selección que favorecieron el lenguaje debieron haber estado cambiando, y cambiando a una tasa a la que las formas evolucionadas de comunicación no podían seguir la pista” (Odling-Smee y Laland 2010, 117). En efecto, las condiciones climáticas del Pleistoceno, con sus diferentes glaciaciones, colocaron a nuestros antepasados ante entornos poco predecibles, por lo cual la información que debían transmitir a sus congéneres debió haber estado en constante transformación. Pero no solo eso, la propia construcción del nicho humano ha jugado también un papel en la transformación de ese mismo entorno, papel que se ha vuelto acumulativo, en diferentes medidas, por lo menos desde la época que nos concierne en este capítulo hasta el presente. Según los autores recientemente citados: “Entonces, en alguna etapa en el último millón de años, nuestros ancestros

potentes en la construcción de nichos podrían haber generado variantes culturales—herramientas, técnicas de recolección, señales sociales, rituales de cortejo, tratamientos auto-medicativos—a tal tasa que no podían comunicarse sobre su mundo sin evolucionar constantemente mejores maneras de comunicarse” (Odling-Smee y Laland 2010, 120). Por lo tanto, el lenguaje debe ser comprendido no solamente como una forma de mediación entre nuestras mentes y las de nuestros congéneres, sino entre ellas y el entorno que, en parte, hemos creado nosotros mismos, alterando así nuestra propia trayectoria evolutiva como especie.

El uso del lenguaje ha tenido efectos decisivos sobre los procesos de pensamiento de nuestra especie. Ha contribuido a estructurar nuestras corrientes de pensamiento de una manera lineal y secuencial⁶¹. Al mismo tiempo, ha abierto la posibilidad de lidiar con pensamientos, creencias o deseos de segundo orden, gracias a lo cual se han ampliado nuestras posibilidades de automonitoreo reflexivo y autocrítica epistémica (Clark 2009; Bermúdez 2011)⁶². Además, según Clark y Chalmers, “El lenguaje parece ser un medio central por el cual los procesos cognitivos son extendidos hacia el mundo” (Clark 2009, 225) construyendo un andamiaje cognitivo que transforma a la mente gracias a las facilidades que proporciona para reducir la complejidad descriptiva del ambiente y a la modificación que hace de nuestros procesos de atención selectiva. Uno de los efectos sociales más importantes de la construcción de ese andamiaje es que nos ha hecho más fácil la representación de las creencias, experiencias e intenciones de nuestros semejantes (Bermúdez 2011; Dor 2014)⁶³. Gracias a esas propiedades, el lenguaje se ha constituido como uno de los elementos necesarios para el establecimiento de formas de control cultural en nuestra especie, inevitablemente abierta ante el mundo, en sustitución de las estructuras instintivas de las que en gran parte carecemos debido a la retardación en los procesos de desarrollo y maduración de nuestros cerebros. En el contexto de las sociedades de nuestros antepasados más recientes, la construcción de esas formas de control cultural, como se verá a continuación, estuvo

⁶¹ Pero esto no quiere decir que haya desplazado por completo a otras formas de representación. Esas formas son apreciables sobre todo en las esferas del arte y la religión y serán abordadas más abajo.

⁶² Esto no quiere decir que dichos automonitoreo reflexivo y autocrítica reflexiva hayan girado en todas las épocas y culturas en torno a un yo que sea consciente de sí mismo de la misma manera que el ideal de las sociedades modernas sugiere. Algunas de las operaciones de automonitoreo que nosotros le atribuimos al yo individual podrían haber sido llevadas a cabo en otros contextos históricos y culturales por otros agentes imaginarios o incluso alucinados.

⁶³ Sin embargo, la eficacia del andamiaje cognitivo construido gracias a la mediación del lenguaje no es absoluta. Por una parte, el lenguaje no puede resolver todas las posibles ambigüedades que pueden aparecer dentro del contexto de la comunicación, y, por otra, no puede evitar efectuar cierto nivel de distorsión, por mínimo que sea, entre las ideas que se busca comunicar y las comunicadas realmente.

estrechamente vinculada con la aparición de las primeras manifestaciones artísticas, y muy probablemente religiosas, conocidas por la humanidad.

3.3. La apertura al mundo y la necesidad de crear sistemas de control cultural frente a la carencia de sistemas de control instintivo

La aparición de creaciones artísticas y de posibles rituales funerarios a mediados y finales del Pleistoceno puede interpretarse como una consecuencia de los procesos sociales abordados en el capítulo anterior. La constitución de los primeros sistemas sociales de los homínidos y el surgimiento de sus primeras industrias hicieron posible el nacimiento prematuro de crías con cerebros más grandes e instintos insuficientemente desarrollados al nacer en comparación con los de otras especies de animales. Este último aspecto, que ha sido ampliamente discutido por diferentes especialistas interesados en las posibilidades explicativas de la retardación del desarrollo para la evolución humana, es el que más necesita recalcarse para comprender las razones y la importancia de la aparición de las primeras creaciones culturales humanas y lo que estas pueden contribuir a enseñarnos sobre el funcionamiento de las conciencias de los seres humanos contemporáneos.

Frente a nuestra situación de indeterminación y de apertura frente al mundo, de ansiedad fundamental y de inestabilidad constitutiva, debida a lo que Peter Berger, apoyándose en las ideas de Gehlen, llama el “carácter ‘inacabado’ del organismo humano al nacer” (Berger 1967, 5), los humanos debemos recurrir en una medida muy importante al aprendizaje social y al desarrollo de tradiciones culturales para darle un orden a nuestro mundo, el cual, como explica el mismo especialista, está inherentemente amenazado por la posibilidad del caos. Ante el terror con el cual este último amenaza la existencia humana (explicitado de la manera más clara cuando se enfrenta la posibilidad de la muerte), nuestra especie debe recurrir a la creación de lo que Berger, usando el vocablo griego para ley, llama un *nomos*, como protección frente al peligro de perder no solamente la identidad sino el contacto con la realidad, entendida esta última como un proceso construido de una manera fundamentalmente social.

El antropólogo cultural Ernest Becker (1971, 1975) se ha expresado de manera semejante en lo que se refiere a esa necesidad que tiene la humanidad de crear un orden cultural para protegerse del terror con el que el peligro de la muerte acecha a nuestra especie insuficientemente provista de una estructura

instintiva para enfrentarse al mundo. Becker señala que los humanos somos propensos desde la infancia a sentir un mayor terror que otros animales y que, aunque eso ha fomentado las posibilidades de supervivencia de nuestra especie, debido a que los hombres más ansiosos habrían sido, desde el punto de vista de ese autor, más realistas que el resto, lo ha hecho a cambio de sufrir de una ansiedad excesiva. De acuerdo con Becker, para lidiar con el terror que la confrontación directa con la inevitabilidad de la muerte despierta, nuestra especie requiere del uso de mecanismos de represión psíquica y la construcción de una armadura de carácter, fines para los cuales la cultura resulta de gran ayuda. A partir de esa necesidad de construir un carácter con el cual enfrentarse no solo al miedo a la muerte, sino también al miedo a la vida, los humanos crearían sistemas heroicos y religiosos que les ayudarían a dotar a esta última de sentido y a evitar la desesperación. De acuerdo con Becker, las respuestas que brindan esos sistemas son en gran medida ficticias, pero se trata de un aspecto de su teoría probablemente derivado de una concepción demasiado arraigada en la cultura teórica predominante en las sociedades modernas que no le hace la debida justicia al papel constructivo que ha tenido la imaginación para nuestra especie desde tiempos prehistóricos. Los argumentos expuestos en el capítulo 1 sobre las posibilidades creativas y no únicamente patológicas de las alucinaciones y demás estados alterados de conciencia pueden aplicarse en este caso con igual validez. Lo ficticio y lo imaginario no necesitan ser considerados en todos los casos como fuentes de error, sino que también pueden servir como fuentes de creatividad y de creación de un *nomos* social. Por otra parte, no se debe perder de vista que la separación radical entre lo real y lo imaginario no es un fenómeno universal, sino que es típico de las sociedades modernas, orientadas por una cultura teórica dentro de la cual esa distinción es ampliamente valorada. Por lo tanto, sería inadecuado tomarla en un sentido demasiado riguroso para juzgar la forma que tenían nuestros antepasados de mediados y finales del Pleistoceno de orientarse dentro de su mundo y de darle un orden cultural mítico. Pero lo que verdaderamente es necesario dejar establecido en este punto no es la mayor o menor importancia de lo imaginario frente a lo real, ni si se puede concebir lo imaginario como algo esencialmente patológico o también como algo creativo, sino que tanto la teoría sociológica de la religión de Berger como la antropológica de Becker ayudan a comprender cómo y por qué nuestros antepasados evolutivamente más recientes habrían debido recurrir a la construcción de símbolos culturales y religiosos y qué papel juegan estos todavía en nuestras vidas y en el funcionamiento de nuestras mentes.

Es muy improbable que las formas de expresión cultural y religiosa creadas a finales del Pleistoceno hayan sido formalizadas, racionalizadas y sistematizadas como ha solido ocurrir en el caso de las grandes religiones universales en tiempos modernos. Se trata de un hecho que ha sido enfatizado por diferentes especialistas, tanto dentro del área de la sociología de la religión como dentro de la arqueología, y además concuerda con numerosas manifestaciones de religiosidad popular que subsisten incluso en las sociedades industriales contemporáneas. Por esos motivos, algunos especialistas cuyas ideas serán abordadas a continuación han prestado atención a las formas de religiosidad y de expresión cultural de diferentes pueblos de cazadores-recolectores que podrían servir para comprender mejor la situación⁶⁴.

Un buen punto para comenzar esta breve disquisición teórica es la obra de Robert Bellah, reconocido por sus investigaciones sociológicas sobre la evolución de la religión. Las ideas por él propuestas pueden ayudarnos a comprender de manera más exacta tanto las diferentes formas de representación involucradas en las experiencias religiosas como las diferentes formas de organización social de la religión. Bellah, en su *opus magnum* sobre la evolución de la religión desde el Paleolítico hasta la era axial, distingue cuatro tipos de representación religiosa, los cuales, como él mismo resalta, guardan una estrecha relación con los tipos culturales propuestos por Donald, pero que también toman ideas de otras teorías, destacando las de Jerome Bruner y Jean Piaget.

La primera y más antigua de las representaciones religiosas propuestas por Bellah es la representación unitiva, caracterizada por una ausencia total o casi total de escisión entre la conciencia y el resto del universo. En palabras de Bellah: “El evento unitivo, entonces, es un tipo de zona cero con respecto a las representaciones religiosas. Las trasciende y sin embargo las requiere si va a ser comunicable en lo más mínimo” (Bellah 2011, 12). Como explica el mismo autor, a partir de ejemplos como el *Somnium Scipionis* [Sueño de Escipión] de Cicerón, la historia de la transfiguración de Cristo narrada en los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, las prácticas de meditación zen de Ishida Baigan, y las experiencias de efervescencia colectiva ya descritas por Durkheim entre los aborígenes australianos, se trata de un tipo de representación dentro del cual “[...] el elemento de subjetividad o está ausente o es mucho menos prominente de lo que nosotros los modernos esperaríamos normalmente” (Bellah 2011,

⁶⁴ No hay que perder de vista que ese tipo de comparaciones no implican que los pueblos de cazadores-recolectores contemporáneos sean considerados como fósiles vivientes. En la actualidad es un hecho bien establecido que esos pueblos son diversos, que han estado sujetos a transformaciones históricas y que han entablado diversos grados de contacto con otros pueblos en prácticamente todos los casos.

15). Las representaciones unitivas remiten a experiencias en las que el yo y el mundo son prácticamente una misma cosa y, por lo mismo, probablemente sea imposible comprenderlas cabalmente desde nuestra perspectiva cultural moderna, debido en gran parte a la gran importancia que tiene para cada individuo dentro de nuestra cultura contar con yo individual claramente formado como agente de construcción y transformación de su entorno.

El segundo tipo de representación propuesto por Bellah es la representación enactiva. El término alude a las teorías sobre el desarrollo cognitivo de los niños de Bruner y Piaget, y resalta la estrecha relación que existe entre sus procesos de aprendizaje y sus acciones corporales: “Uno puede ser instruido verbalmente o por diagramas sobre cómo atar un nudo, pero uno no *sabe cómo* atar un nudo hasta que ha practicado el nudo, hasta que el cuerpo de uno, el sistema sensoriomotor de uno, ha *aprendido*, el nudo” (Bellah 2011, 19, cursivas del autor). En cuanto al papel de este tipo de representación en la esfera religiosa propiamente dicha, Bellah explica que se pueden encontrar ejemplos en numerosos rituales y en los gestos corporales incorporados dentro de ellos, como en el caso de la liturgia cristiana, la oración musulmana y el ritual budista. Se puede decir que incluso antes de que seamos capaces de representar simbólicamente nuestras ideas religiosas, ya tenemos la capacidad de representarlas corporalmente⁶⁵. De manera más general, es importante observar que, aunque no todas las religiones han construido complejos sistemas metafísicos como los de las grandes religiones universales, en todas ellas ha jugado un papel fundamental el uso de diversos gestos corporales que ayudan a transmitir sus principios en un nivel práctico: “La representación religiosa enactiva es el actuar corporalmente del significado religioso, como en el inclinarse, arrodillarse, comer, danzar” (Bellah 2011, 13).

El tercer tipo de representación distinguido por Bellah es la representación simbólica. Parte del hecho de que: “Para Piaget, los símbolos ‘asimilan’ la realidad a las necesidades, deseos [*wishes*] y afanes [*desires*] del niño” (Bellah 2011, 21) y se pueden encontrar ejemplos de ella en los mandalas, los cuales, entre otras cosas, permiten la creación y la conservación de un *nomos*. Como señala el propio Bellah, “Sin importar qué otra cosa sea, el mandala es una expresión de coherencia ordenada, una preocupación humana fundamental, y entonces no es sorprendente que aparezca espontáneamente tanto en las pinturas de niños pequeños como en una variedad de altas expresiones culturales” (Bellah 2011,

⁶⁵ Se trata justamente de la clase de distinción a la que alude en inglés la separación entre *represent* y *enact*. Sin embargo, se puede oscurecer fácilmente cuando se traduce al español debido a que ambas palabras pueden traducirse simplemente como ‘representar’. Hasta el momento no existe un vocablo en nuestro idioma que traduzca específicamente el concepto que la palabra inglesa *enact* transmite.

23). Este tipo de representación no está completamente abstraída del cuerpo humano y del mundo en el que habita. De hecho, mantiene conexiones estrechas con la enactiva. Las imágenes, los sonidos y las palabras a los que recurre no dejan de afectar al cuerpo y de expresar sentimientos humanos.

Como último elemento de su esquema clasificatorio, Bellah menciona la representación conceptual. Nuevamente se trata de un tipo de representación reminiscente de la teoría de Piaget, en este caso, de la etapa de transición de un mundo ‘egocéntrico’ a uno descentrado. Se trata del tipo de representación característico de las civilizaciones axiales y que permite al individuo crear representaciones que pueden usarse independientemente de su contexto original, y, por lo tanto, con una enorme capacidad de generalización, pero, como explica el mismo autor, con el importante costo de crear un mundo despersonalizado⁶⁶. Este último tipo de representación tiene el potencial de crear una relación de extrañamiento entre el individuo y su mundo inconcebible en todas las formas anteriores, pero para comprenderlo será necesario abordar el desarrollo de la religión durante la era axial, tema que deberá esperar hasta el siguiente capítulo. Lo que es importante observar en este punto es que las representaciones artísticas y religiosas del Paleolítico Superior debieron haber tenido elementos de los tres primeros tipos de representación propuestos por Bellah. Debieron haberse configurado alrededor de los gestos corporales, los rituales, la danza, la escultura, la pintura y probablemente de los primeros sistemas mitológicos, y no a través de la elaboración y refinamiento de los complejos sistemas teóricos característicos de las grandes religiones universales que perduran hasta la fecha⁶⁷.

De manera importante, es necesario recordar que las formas de representación religiosa hasta aquí descritas deben enmarcarse en el contexto de la evolución de diferentes formas de organización social. Bellah ha propuesto una serie de tipos ideales que pasan de las religiones tribales (a las que en un principio llamó ‘primitivas’), a las arcaicas, las históricas (que luego identificó con la transición a la era axial en distintas civilizaciones), las modernas tempranas y las modernas (Bellah 1964; 2005). No se trata de tipos que hayan existido en forma pura en ninguna parte, ni tampoco de que los tipos más recientes hayan abolido a los más antiguos. El propio Bellah enfatiza que “Nada se pierde nunca”

⁶⁶ “La representación conceptual hace posible un mundo de objetos independiente de los sujetos, un mundo que está ‘descontextualizado’. Esto es parte del enorme poder de la representación conceptual, la habilidad de manipular objetos sin ser perturbado por el impulso subjetivo, deseo o capricho. Pero la independencia del mundo de los objetos es también la fuente de la limitación de la conciencia conceptual. Todo es ahora un objeto, incluso la propia persona de uno, y ciertamente otras personas” (Bellah 2011, 38).

⁶⁷ Aunque, como resulta claro a partir de las ideas recién discutidas, esto no significa que las grandes religiones universales no recurran también al uso de representaciones unitivas, enactivas y simbólicas.

(Bellah 2005, 72) y que “todas las etapas anteriores continúan coexistiendo con, y frecuentemente dentro de, las posteriores” (Bellah 1964, 361). Pero pueden utilizarse los tipos por él planteados para comprender la evolución de las religiones desde tiempos prehistóricos.

Para comprender las expresiones religiosas del Paleolítico es necesario referirnos a las religiones tribales. Estas se presentan en sociedades con un escaso grado de diferenciación y estratificación social, es decir, en sociedades relativamente igualitarias (véase *supra*). Cobran vida en el contexto de la cultura mítica y de la realización de rituales en los cuales participa toda la comunidad, gracias a los cuales se mantiene su vigor y cohesión. Constituyen el primer intento de los seres humanos de darle un orden simbólico a su mundo y, de ese modo, ganar algún tipo de control sobre él⁶⁸. Su organización es sumamente fluida y carece de estructuras específicas para llevar a cabo las funciones religiosas, aunque en ocasiones pueden existir especialistas como, por ejemplo, los chamanes. En este tipo de religión no existe un abismo infranqueable entre los humanos y los dioses. De hecho, no existen realmente dioses, sino seres poderosos, por lo cual tampoco existen relaciones de adoración y sacrificio propiamente dichas, sino de participación⁶⁹. La orientación moral que siguen esos sistemas religiosos no es necesariamente igual a la de las sociedades modernas. Los seres poderosos pueden ser moralmente ambiguos y la idea de un más allá en el cual se otorguen castigos o recompensas de acuerdo a las acciones realizadas en esta vida no resulta muy familiar a esos sistemas.

Por las razones ya expuestas, las religiones paleolíticas debieron haber sido sistemas basados en la cultura mítica, en el uso de representaciones unitivas, enactivas y simbólicas, en la práctica de ceremonias predominantemente colectivas (aunque con algunos indicios de especialización) y en un contacto con los seres poderosos más cercano a la participación que al culto. En el contexto de esas ceremonias y prácticas religiosas fundamentalmente tribales debieron haberse establecido las formas de moldeamiento de la conciencia humana a través de la imaginación, según lo que quedó establecido a partir de la teoría de la fantasía de Gehlen. Esa misma idea se puede plantear en términos más concretos a partir de la valoración que Bellah hace sobre la investigación de Godfrey Lienhardt de la

⁶⁸ “Los animales o los hombres prerreligiosos solamente pueden ‘soportar pasivamente’ el sufrimiento u otras limitaciones impuestas por las condiciones de su existencia, pero el hombre religioso puede hasta cierto punto ‘trascenderlas y dominarlas’ a través de su capacidad para la simbolización y así alcanzar un grado de libertad relativo a su entorno que no era previamente posible” (Bellah 1964, 361).

⁶⁹ “La acción religiosa primitiva se caracteriza no, como hemos dicho, por la adoración, ni, como veremos, por el sacrificio, sino por la identificación, la ‘participación’, la actuación. Así como el sistema simbólico primitivo es mito por excelencia, así también la acción religiosa primitiva es ritual por excelencia” (Bellah 1964, 363).

religión de los ditka: “De hecho, aspectos de lo que nosotros atribuiríamos al yo se ‘imaginan’ [*are imaged*] entre los Poderes divinos [...] entonces la simbolización religiosa que relaciona al hombre con las condiciones últimas de su existencia está también involucrada en relacionarlo a sí mismo y en simbolizar su propia identidad” (Bellah 1964, 361-2). Como se verá a lo largo de los siguientes apartados, es principalmente en las expresiones artísticas y funerarias paleolíticas en donde podemos encontrar las manifestaciones concretas de esas creaciones imaginarias que les resultaron fundamentales a nuestros antepasados no solamente para relacionarse con su mundo, sino para conocerse a sí mismos⁷⁰.

3.3.1. El arte rupestre como tecnología de alteración y control cultural de la conciencia humana

Según lo discutido en el capítulo 2, las diferentes herramientas elaboradas por los primeros homínidos jugaron un papel fundamental en la estructuración del nicho humano al permitir a nuestros antepasados ejercer formas de control sobre su entorno ecológico gracias a las cuales tanto este como las propias características de aquellos terminaron por transformarse. Gracias a las condiciones que el dominio de las primeras formas de tecnología facilitó fue posible que, por ejemplo, se modificaran sus posibilidades de alimentación, fomentando el desarrollo de un mayor volumen cerebral, y que se expandiera la duración del día más allá de la puesta del sol, con toda una serie de posibilidades de transformación sobre el propio organismo humano que ya fueron señaladas en el capítulo anterior. Ahora bien, es necesario observar que el desarrollo tecnológico de nuestros ancestros de finales del Pleistoceno sugiere una transición de la mente mimética a la mente mítica. Según explica Haidle (2012), no solamente el repertorio de herramientas disponibles se había multiplicado en comparación con lo que sugieren los registros de las industrias olduvayense y achelense, sino que esas herramientas son indicativas de un mayor grado de abstracción y separación entre la percepción de una necesidad y su satisfacción a través de la tecnología. En ese contexto nuestros antepasados ya no se encontraban elaborando únicamente herramientas secundarias, sino incluso herramientas terciarias y herramientas compuestas que les permitían, por un lado, incidir en su entorno de manera más sistemática, y, por el otro, explorar posibilidades de pensamiento emergentes que solamente se pudieron abrir al expandir la

⁷⁰ Es importante notar que ese tipo de relación nunca ha dejado de acompañar a la humanidad a partir del momento en el cual adquirió la facultad de imaginar. La relación con seres imaginarios sigue existiendo en todas las sociedades, solamente que de una manera normalmente relegada y algunas veces incluso patologizada (véase capítulo 1).

distancia entre los problemas y sus soluciones⁷¹. Y no solo eso, sino que gracias a la aparición del lenguaje en el sentido más pleno del término, ya contaban por completo con la capacidad de transmisión social del conocimiento que ha permitido a nuestra especie una acumulación exponencial de cultura (véase Odling-Smee y Laland 2010).

La variedad de herramientas disponibles antes de la transición del Neolítico, entre las cuales destacan, por mencionar unas cuantas, el propulsor o átlatl, el arco, la flecha, la aguja y el hilo (Haidle 2012), es tan amplia que no sería posible ni provechoso hacer aquí un recuento de las implicaciones que todas ellas podrían haber tenido para la constitución de la mente humana. Para propósitos de esta investigación será necesario examinar únicamente un subconjunto muy específico de ellas: las relacionadas con lo que, desde la perspectiva de la cultura moderna, puede interpretarse como creaciones artísticas, pero que han contribuido de maneras mucho más profundas a la configuración de la conciencia humana, por razones que se harán claras a continuación.

Hasta la fecha se han descubierto sitios con rastros de arte rupestre en todos los continentes, correspondientes a muy distintos horizontes históricos. Durante algún tiempo se pensó que las primeras expresiones artísticas humanas habían aparecido apenas durante la transición al Paleolítico Superior europeo. Sin embargo, esa idea resulta cada vez menos sostenible, debido a hallazgos hechos en otras regiones del mundo. Entre estos se puede incluir el descubrimiento de ocre y diversos objetos ornamentales en sitios correspondientes a la Edad de Piedra Media africana, como, por ejemplo, la cueva de Blombos, en Sudáfrica. En ese sitio se pueden encontrar, entre otros artefactos creados por humanos, piezas de ocre y cuentas hechas de conchas marinas (Henshilwood y van Niekerk 2014). En este contexto también merecen mención algunos sitios australianos cuyo arte pictórico podría ser tan antiguo o incluso más que el europeo, tales como Malakunanja II y Carpenter's Gap (Morwood 2002). En cuanto a la autoría del arte prehistórico, la opinión prevaleciente entre los especialistas es que se trata de un producto exclusivo del *H. sapiens*, pero hay quienes sostienen que tal vez los neandertales también fueran capaces de producirlo en lugares como Krapina, Croacia, la cueva de Bruniquel y La Ferrassie, Francia (Durband 2016 y fuentes ahí citadas)⁷².

⁷¹ En palabras de Haidle (2012, 277): “En las herramientas compuestas, las diferentes funciones de múltiples elementos trabajan juntas en una herramienta con nuevas características resultantes. El prerequisite para la combinación de herramientas compuestas es la existencia de elementos y herramientas que sean independientes de necesidades específicas”.

⁷² Una posibilidad interesante, pero polémica y difícil de demostrar, sería que, como sugiere el especialista en la ciencia del sueño J. F. Pagel, el factor mental que separara decisivamente a los humanos modernos de los neandertales fuera la

Una vez hechas esas observaciones, que deben servir como precaución frente a la tentación de caer en el eurocentrismo o en un ‘homosapienscentrismo’, es necesario aclarar que no se debe pasar por alto la importancia del arte rupestre paleolítico europeo para la comprensión de la evolución cultural y religiosa humana. Conocer algunas de sus características principales será útil para abordar la discusión sobre el posible funcionamiento de la cultura mítica y las religiones tribales en medio de las cuales se formaron las mentes de nuestros antepasados evolutivos más recientes.

Los principales sitios de arte rupestre paleolítico se encuentran en Francia y España, en lugares como Lascaux, Chauvet y Altamira, y en algunos otros sitios de Europa como Fumane, en Italia, el Jura suabiano, en Alemania (Sauvet *et al.* 2014), el Valle de Côa, en Portugal, y la Cueva de Church Hole, en Inglaterra (Nash 2014). Los temas de las pinturas plasmadas en el arte parietal giran principalmente alrededor de las figuras de diferentes especies de animales, “[...] esencialmente caballo, uros, reno, bisonte, mamut, rinoceronte lanudo y oso” (Otte 2014, 2594), pero también se pueden apreciar en ellas manos estarcidas⁷³ y figuras geométricas abstractas. Los animales representados reflejaban más su importancia mítica que los hábitos alimenticios o las fluctuaciones climáticas de la época (Otte 2014), por lo cual ha caído en desuso la idea, alguna vez popular, de que el arte parietal paleolítico tenía como propósito la aplicación de la magia en la caza. Las figurillas encontradas al interior de las cuevas pueden tener motivos animales o pueden representar cuerpos humanos, mayoritariamente femeninos, en los cuales pueden estar resaltados los atributos sexuales. Junto con esa clase de objetos, se han recuperado en esos mismos sitios adornos, junto con objetos de uso cotidiano decorados artísticamente, tales como “cuchillos, espátulas, lámparas, y lanzadardos, por ejemplo” (Otte 2014, 2593). Por otra parte, la estructura de las cuevas y la distribución de obras pictóricas y figurillas en su interior también

imaginación y no la inteligencia, y que, por lo tanto, estos últimos no tuvieran la capacidad de soñar. El propio Pagel, luego de un experimento sobre las posibles diferencias entre personas que sueñan y que no sueñan realizado por él y su equipo, llegó a la conclusión de que: “Los verdaderos no soñadores en este estudio no tenían una deficiencia obvia de memoria o dificultad funcionando en la sociedad. La mayoría tenía empleos productivos; uno era profesor de matemáticas. La única diferencia conductual documentada para este grupo de no soñadores fue su carencia de interés e involucramiento en el proceso creativo [...]” (Pagel 2014, 15). Por otra parte, si la hipótesis de Pagel resultara cierta sería difícil de conciliar con numerosas experiencias cotidianas que sugieren fuertemente, aunque sin poder demostrarlo definitivamente, que hay animales de otras especies capaces de soñar.

⁷³ Es interesante observar que algunos khoisan creen que es necesario cortarse la coyuntura del meñique de una mano para poder llegar al *too'ga*, que sería un lugar al que viajarían después de morir (datos de Stow retomados por Schapera 1930), debido a que una parte del arte rupestre del Paleolítico Superior está compuesta por figuras de manos estarcidas, las cuales pueden tener alguno de sus dedos mutilados. Las observaciones hechas entre los wandjina australianos también pueden ser ilustrativas. Entre ellos “Los estarcidos de manos eran un medio para que los hombres dejaran una marca de propiedad o de pertenencia al lugar, y solamente podían ser hechas por hombres con derechos en la propiedad en cuestión” (Morwood 2002, 106). Tal vez para los artistas del Paleolítico Superior los estarcidos de manos tuvieran, entre otros significados, el de marcar una propiedad y el de una creencia en un mundo distinto al ordinario.

podría ser indicativa de sus funciones. Según lo que se desprende de la discusión del capítulo 1, el interior de las cuevas resulta un escenario ideal, debido a sus condiciones de aislamiento absoluto con respecto al mundo de la vida cotidiana, para la incitación de estados alterados de conciencia. A eso hay que añadir que las investigaciones del arqueólogo David Lewis-Williams y el prehistoriador Jean Clottes (Clottes y Lewis-Williams 1998; Lewis-Williams y Clottes 1998; Lewis-Williams 2009) sugieren fuertemente que la estructura de las cuevas elegidas y los sitios dentro de estas en los que se han encontrado las obras pictóricas o escultóricas ya mencionadas guardaban una estrecha relación con procedimientos rituales, probablemente dentro del marco de las religiones más antiguas de la humanidad. Las ubicaciones extremadamente remotas, peligrosas y difíciles de alcanzar de algunas de esas obras de arte al interior de las cuevas no podrían explicarse por un fin que no fuera de la máxima importancia para la comunidad. Según lo establecido un poco más arriba a partir de las teorías de Berger y Becker, establecer y conservar la estructura nómica de la sociedad y el orden cósmico serían las justificaciones ideales para arriesgarse a asumir semejantes desafíos. Dentro del sistema de clasificación de las religiones propuesto por Bellah, los creadores de obras como las recién mencionadas deben haberse caracterizado por haber experimentado su mundo, y haber intervenido en él, a través un sistema de representación simbólica y una religión de tipo tribal, dentro de la cual los integrantes de la comunidad podían acceder a un estado de participación directa con diferentes seres poderosos.

Es muy probable que los actos asociados con la creación del arte rupestre en las sociedades paleolíticas, desde la selección de materias primas hasta la confección de las obras artísticas y su uso posterior, no obedecieran simplemente a fines lúdicos o contemplativos. Las investigaciones hechas entre algunas comunidades de cazadores-recolectores que todavía persistían en épocas muy recientes sugieren que ese tipo de manifestaciones artísticas tenía una estrecha conexión con las preocupaciones vitales de la gente que las creaba y además puede brindar información sobre su forma de ver el mundo y sobre la configuración de sus conciencias⁷⁴.

Al interior de ese tipo de sociedades la elaboración de obras pictóricas estaba imbuida de una gran importancia ritual a lo largo de todo el proceso de selección, preparación y uso de los materiales. Un ejemplo ilustrativo es el del ocre, que se ha encontrado en diversos sitios del Paleolítico Medio y

⁷⁴ En Australia todavía hay unas pocas personas que crean obras de arte rupestre, pero es algo muy poco frecuente en la actualidad (Morwood 2002).

Superior. En lo que concierne a la importancia de su uso en esos sitios, investigaciones etnográficas realizadas entre pueblos cazadores-recolectores, como en el caso de algunos grupos de khoisan que todavía practicaban hace algunas décadas el arte parietal, indican que la pintura no debe verse como un mero elemento decorativo, sino que estaba imbuida de múltiples significados y de importancia ritual a lo largo de las diferentes etapas de su proceso de elaboración y aplicación. Lewis-Williams (2001) reporta que, aunque hay poca información registrada al respecto, se ha registrado el caso de un hombre sotho sureño, llamado Mapote, entrevistado en 1930 por Marion Walsham How, quien aseguraba que su pueblo distinguía entre el simple ocre comercial y el *qhang qhang*, del cual se creía que contaba con mayores cualidades estéticas y que incluso tenía propiedades curativas. Esa materia prima pasaba por una serie de rituales, que incluían su combinación con sangre de un antílope eland recién sacrificado, antes de convertirse en pintura apta para su uso artístico. De acuerdo con el mismo autor, una mujer llamada 'M', algunos de cuyos antepasados eran san, declaró que la sangre de ese animal contenía poderes sobrenaturales (Lewis-Williams 2001 y fuentes ahí citadas), y todo el ritual alrededor de la pintura se relacionaba estrechamente con la caza de aquel animal. Por otra parte, aunque el arte rupestre de los cazadores-recolectores australianos tiene rasgos que lo separan claramente del elaborado en otras regiones del mundo, también en ese caso el ocre resulta de una importancia fundamental. Se ha encontrado que se comerciaba con ese material a lo largo de todo el continente y que las propiedades de los pigmentos tenían significado religioso, relacionado con el Tiempo del Sueño (*Dreamtime*) (Morwood 2002). A esto hay que añadir que tanto entre los cazadores-recolectores africanos como entre los australianos hay pruebas de la importancia que tenía tocar las pinturas hechas en las rocas, y que en algunos casos persiste hasta la fecha (Lewis-Williams 2001; Ross 2014). Se trata de representaciones con características unitivas y enactivas, y no solamente simbólicas, en las cuales las distinciones habituales desde una perspectiva moderna, como aquella entre el individuo y el mundo y aquella otra entre contemplación y acción, se difuminan. Las relaciones entre esos pueblos y sus creaciones artísticas podrían ser semejantes en algunos aspectos a las experimentadas por los grandes artistas referidos en el capítulo 1, para quienes el proceso de creación de sus obras involucraba la entrada en estados alterados de conciencia. De este modo, resulta probable que la creación o el uso del arte rupestre estuvieran también asociados con la incitación de dichos estados y con las posibilidades de conocimiento abiertas por ellos.

De acuerdo con Lewis-Williams y Clottes el modelo más adecuado para comprender las experiencias religiosas de los pueblos del Paleolítico Superior sería el del chamanismo. Se trata de un sistema religioso que gira alrededor de la figura del chamán, la ‘persona que sabe’⁷⁵. En su sentido más estricto el término se aplica a los pueblos de cazadores-recolectores del norte de Asia, pero también se ha usado para referirse a una combinación de sanadores, líderes religiosos y consejeros en varias regiones del mundo⁷⁶. Desde el punto de vista del chamanismo, el mundo está dividido en diferentes planos, todos ellos habitados por espíritus y conectados por un *axis mundi* que puede ser imaginado como un árbol sagrado. La sabiduría del chamán radica en su capacidad de comunicarse con los espíritus gracias a su dominio de los estados de trance, los cuales alcanza a través de medios tan variados como los estímulos auditivos, la danza, el ascetismo, la privación prolongada del sueño, el sometimiento a temperaturas extremas y el consumo de sustancias alucinógenas. De ese modo, logra separar su alma de su cuerpo y vuela a través de los diferentes niveles de ese *axis mundi* además de que adquiere la capacidad de transformarse en algún animal. Gracias a esas habilidades, puede servir dentro de su comunidad, entre otras cosas, como sanador y recuperador de almas para los enfermos y como guía de los difuntos en su camino hacia el otro mundo. Por otra parte, gracias a esas mismas destrezas, que también puede usar para dañar a sus prójimos, gana poder político y a veces económico al interior de su comunidad (Eliade 1996; Clottes y Lewis-Williams 1998; Winkelmann 2004; Diószegi, Eliade, y los editores de la Encyclopaedia Britannica 2017).

Conocer las características recién mencionadas sobre las religiones tribales, la creación de obras pictóricas entre los pueblos cazadores-recolectores contemporáneos y el chamanismo resulta de utilidad para comprender el modelo mediante el cual Lewis-Williams y Clottes tratan de explicar algunas de las funciones del arte rupestre paleolítico. Ellos argumentan que en ese caso las cuevas servían como vehículos para canalizar estados alterados de conciencia a través de los cuales se buscaba entrar en contacto con animales poderosos, probablemente llenos de una energía sobrenatural, de manera semejante a lo que ocurría todavía entre los khoisan en fechas muy recientes.

⁷⁵ “El término chamanismo viene de la palabra manchú-tungus *šaman*. El sustantivo está formado a partir del verbo *ša-* ‘saber’; entonces, un chamán es literalmente ‘el que sabe’” (Diószegi, Eliade, y los editores de la Encyclopaedia Britannica 2017, s/n).

⁷⁶ Para algunos ese concepto debe usarse exclusivamente en el caso de los pueblos siberianos, de donde se tomó originalmente, ya que consideran que trasponerlo a casos de otras regiones resulta una imposición artificial. Pero, en cierto sentido, el uso del concepto de chamanismo es también una construcción externa y artificial en el caso de las poblaciones siberianas, introducido con los primeros intentos de los misioneros cristianos de evangelizarlas (Price 2001).

Dentro del esquema propuesto por los mismos autores, esos estados alterados de conciencia tendrían un componente neurológico (manifestado a través de las visiones entópticas que todos los humanos podemos experimentar en vista de que compartimos el mismo sistema nervioso, el cual es esencialmente idéntico al de nuestros congéneres del Paleolítico Superior) y un componente cultural, de acuerdo con el cual variarían las figuras construidas a partir de las visiones entópticas según las expectativas dictadas por cada sociedad. De manera más específica, los estados alterados de conciencia se producirían a partir de tres etapas que se traslaparían entre sí y que no necesariamente serían seguidas en su totalidad por todos los individuos. En la primera, los individuos percibirían formas geométricas abstractas, como, por ejemplo, “[...] puntos, zigzags, rejillas, conjuntos de líneas paralelas, curvas anidadas y líneas serpenteantes” (Clottes y Lewis-Williams 1998, 16), las cuales se proyectarían en las superficies cercanas. En la segunda etapa, los sujetos interpretarían esas figuras según su importancia emotiva o religiosa y en la tercera pasarían a través de un vórtice o túnel, al final del cual habría una luz brillante y a cuyos lados se formaría un enrejado derivado de las figuras geométricas de la primera etapa. En ese momento los individuos proyectarían sobre las superficies cercanas, ellas mismas animadas ahora, imágenes alucinadas de diferentes creaturas, en las cuales sentirían que se podrían transformar. Los autores recién mencionados han señalado que, aunque el modelo que ellos proponen enfatiza sobre todo los aspectos visuales de las experiencias alucinatorias, estas también se pueden extender al resto de los sentidos. Si tomamos en cuenta los datos presentados más arriba, los cuales sugieren fuertemente que los humanos ya contaban con un lenguaje como el nuestro en el Paleolítico Superior, entonces resulta altamente probable que durante sus experiencias alucinatorias pudieran sostener conversaciones con algunos de los seres míticos con los que entraban en contacto y que esos diálogos contribuyeran a la construcción de sus culturas y sus conciencias. Como se verá más detalladamente en el capítulo 4, en el contexto de las grandes civilizaciones anteriores a la era axial, las alucinaciones (principal, pero no únicamente, las auditivas) servían todavía de guía a los individuos para tomar decisiones importantes. Esas alucinaciones eran a menudo interpretadas como las apariciones o voces de los dioses. No es este el lugar para tratar en extenso ese tema, pero es importante enfatizar que los antecedentes de esas voces divinas probablemente se encontraran en las experiencias alucinatorias de las ceremonias religiosas aquí exploradas. Es probable que los individuos y las comunidades contaran con seres poderosos cuyas voces e imágenes los guiaran en las decisiones

importantes de sus vidas y en la creación de un *nomos* con la ayuda de representaciones unitivas, enactivas y simbólicas mucho antes de que se fundaran las primeras grandes civilizaciones⁷⁷.

Lewis-Williams y Clottes sugieren que el acceso a los niveles más profundos de las cuevas paleolíticas, tarea considerablemente riesgosa según los argumentos expuestos anteriormente, probablemente estuviera permitido solamente a ciertos especialistas, de modo que habría cumplido, entre otras cosas, con la función de afianzar la discriminación social y las primeras incipientes jerarquías sociales surgidas en tiempos prehistóricos. Por lo tanto, básicamente se estarían formando los primeros monopolios de la interpretación mítico-religiosa del mundo al restringir el acceso a ciertos individuos privilegiados, por lo menos a algunos de los estados alterados de conciencia y los conocimientos por ellos revelados. Esa idea es plausible, pero es necesario tener también en cuenta que acceder a las experiencias alucinatorias que solamente se podían alcanzar en las secciones más profundas de las cuevas seguramente era una empresa peligrosa, para la cual no todos estarían igualmente dispuestos, ni capacitados, ni tampoco obligados. A fin de cuentas, tampoco en las sociedades contemporáneas que cuentan con chamanes, curanderos, *medicine men* u otros especialistas rituales semejantes cualquier persona puede acceder a ese título⁷⁸.

En todo caso, lo que es necesario recalcar aquí es que el arte paleolítico rupestre debió haberse desarrollado en el contexto de una cultura mítica, de religiones tribales y de representaciones unitivas, enactivas y simbólicas a partir de las cuales tanto el individuo (ahora provisto de un gran cerebro, con una enorme capacidad de aprendizaje y una imaginación muy desarrollada, pero desprovisto en gran medida de los instintos con los que cuentan organismos de otras especies) como la sociedad trataran de dotar al entorno que los rodeaba de una estructura de sentido a partir de la cual pudieran orientar su

⁷⁷ También es probable que las prácticas religiosas paleolíticas fueran acompañadas de música y danzas, como lo siguen siendo hoy en día en muchos casos en sociedades con muy distintos tipos de organización social. Se trata de medios que siguen teniendo gran importancia ceremonial para transmitir conocimientos y para afectar estados de ánimo de maneras que no son posibles mediante el simple discurso y cuya importancia para la integración del individuo y de la comunidad no debe ser subestimada. Iain Morley (2009) sugiere, basándose en el hallazgo de 17 flautas de hueso en Isturitz, en los Pirineos franceses, la presencia de actividades rituales y musicales que servirían para crear una *communitas*, un sentido de unidad comunitaria.

⁷⁸ De hecho, en el caso de varias sociedades en las cuales se practica alguna forma de chamanismo, la persona que desee obtener ese reconocimiento debe pasar a través de duras pruebas y, en algunos casos, a través de enfermedades físicas y psicológicas. Lo cual no significa afirmar que el chamanismo sea un producto de una enfermedad mental, como en algún momento se supuso. De hecho, es importante observar que: “[...] en contraste con los psicóticos, los chamanes pueden controlar sus estados alterados de conciencia, y ellos tampoco provocan disturbios en la interacción social en tanto que ellos, todo lo contrario, siguen el objetivo de superar a los mismos” (Rieken 2015, 14). Por otra parte, muchas veces no le corresponde a la persona, sino a los espíritus, quienes tienen la capacidad de imponerle su voluntad a través de tormentos en caso de que se rehúse a aceptar su llamado, decidir si sigue ese camino o no.

existencia. Dentro de ese esfuerzo por dotar de sentido a su existencia, la comunicación con seres imaginarios o seres poderosos como los que debieron haberse manifestado, por ejemplo, en el interior de las cuevas, debió haber sido una importante ayuda para el autoconocimiento y orientación de los individuos en un contexto social todavía muy lejano a la cultura teórica y a la interioridad consciente que han dejado una muy profunda impronta en el ideal predominante en la cultura moderna sobre lo que debe ser el funcionamiento del individuo, de su mente y de su voluntad. Mucho antes de que surgieran personas con una conciencia introspectiva y orientadas según la cultura teórica, existían ya individuos para quienes la comunicación con seres imaginarios de diversos tipos era crucial para su comprensión del mundo y de sí mismos y para la estructuración de sus sociedades. Sin embargo, la comunicación con dichos seres imaginarios y su importancia tanto para la construcción del orden cultural como para la construcción de sentido realizada por los propios individuos no se puede comprender examinando solamente las expresiones artísticas de la prehistoria, sino que también es necesario dar cuenta de sus prácticas funerarias.

3.3.2. Los muertos y los seres poderosos como posibles agentes sociales

Como vimos más arriba, las relaciones sociales de nuestros ancestros más recientes probablemente se extendieran, gracias a la aparición de los primeros mecanismos de reglamentación cultural, más allá de las interacciones presenciales y más allá de las comunidades locales. Pero hay una posibilidad importante que debe ser agregada: tal vez la comunicación con los integrantes de la sociedad no presentes físicamente se extendiera incluso a los muertos y a los primeros seres poderosos concebidos por la imaginación humana. De ese modo, habrían sido establecidas las bases para la interiorización de las actitudes del otro generalizado, representado no como un conjunto de reglas abstractas e impersonales, sino a través de las formas de expresión que estaban a disposición de las culturas, los lenguajes, la imaginación y las religiones de los pueblos paleolíticos. Dentro de esas formas de expresión, debió haber jugado un papel relevante el uso de diversos estados alterados de conciencia como parte del proceso imaginativo mediante el cual nuestros antepasados construían el sentido de su mundo. Se trata de una posibilidad abierta a los homínidos más recientes debido a su retardación del desarrollo y al mayor potencial de desarrollo cerebral que la vida en sociedad les ofrecía, ya que gracias a ella se podían permitir periodos mayores de infancia y juventud y, por lo tanto, mayores periodos de crecimiento y aprendizaje. La habilidad de fantasear, según explica Gehlen (1962), nos permite a los

humanos ensayar distintas posibles situaciones a futuro con base en nuestras experiencias pasadas y habituarnos de ese modo a ellas, pero además nos permite tomar los roles de los otros y de ese modo adquirir conciencia tanto individual como grupal. La importancia del papel de las fantasías dentro de ese proceso de interiorización de las actitudes de los otros radica en que ese proceso, por lo menos al inicio, no se realiza de manera abstracta, sino mediante las relaciones concretas y vívidas que están a disposición de cada comunidad y cada individuo, y que, por lo tanto, son sumamente variables. Por otra parte, es importante no perder de vista que ese proceso no siempre ha requerido de un yo que se reconozca a sí mismo como la fuente de esas creaciones imaginarias que le permiten conocerse a sí mismo y a su mundo. Ese requisito se puede entender más bien como uno establecido por el ideal moderno, fuertemente influido por la cultura teórica.

Con la ayuda de la imaginación se han establecido formas de comunicación y conocimiento de gran importancia para la configuración de la conciencia humana que han sido estudiadas en sociedades mucho más recientes, como, por ejemplo, las civilizaciones antiguas, dentro de las cuales la comunicación con los dioses de la ciudad, por medio de alucinaciones, tenía una gran importancia para determinar las decisiones que afectaban no solamente a los individuos, sino también a ciudades enteras de maneras que nos podrían parecer difíciles de concebir desde una perspectiva moderna. Sin embargo, entre los resultados que han arrojado las investigaciones sobre las primeras civilizaciones antiguas y las investigaciones sobre la prehistoria ha quedado abierta una brecha sobre cuándo, cómo y por qué esos estados alterados de conciencia comenzaron a regular la actividad consciente de individuos y, a veces, de sociedades enteras. Las investigaciones centradas en las primeras grandes civilizaciones parten del hecho de que ya existían en ese contexto estados alterados de conciencia estrechamente relacionados con la capacidad humana de imaginar, sin abordar realmente el problema acerca de su origen histórico. Se trata de una decisión razonable en ese tipo de investigaciones, pero en la que aquí nos concierne es necesario ir más allá e indagar en los orígenes más remotos posibles tanto de los estados alterados de conciencia como de la religión. Ahora bien, si tenemos en cuenta que los estados alterados de conciencia han sido registrados en sociedades de todo tipo y en todas las épocas históricas y que además es muy probable que jugaran un papel fundamental dentro de las experiencias religiosas del Paleolítico, entonces resulta factible que la comunicación, no con dioses, dado que se trata de figuras surgidas en un contexto social mucho más reciente y marcado por una estratificación social mucho

mayor, pero sí con los muertos y los seres poderosos, hubiera jugado un papel importante en el proceso de construcción de las conciencias individuales.

Según las ideas expuestas más arriba, para comprender adecuadamente las formas de ordenamiento cultural del mundo a las cuales nuestros antepasados recurrieron para enfrentarse a su situación de apertura frente al mismo es necesario explorar no solamente las manifestaciones artísticas del Paleolítico, sino también las prácticas mortuorias de esa época. El Paleolítico Medio y, sobre todo, el Superior son de gran importancia para el estudio de la evolución social de los sistemas religiosos debido a que es a partir de entonces que se han encontrado los primeros restos de entierros humanos aparentemente intencionales. Hallazgos como los de Sima de los Huesos, en España, frecuentemente atribuidos al *Homo antecessor* o al *Homo heidelbergensis*, o los de Qafzeh y Skhul, atribuidos a los humanos anatómicamente modernos, dejan entrever la posibilidad de que los muertos en esas épocas ya recibieran un trato ritual mortuario y de que, por lo tanto, se les reconociera de alguna manera como agentes todavía participantes en la vida de su comunidad. El hecho de que los muertos fueran enterrados en determinadas posiciones y de que fueran acompañados por ornamentos y herramientas que seguramente les habían pertenecido en vida sugiere cierta posibilidad de que en esa época ya se creyera en una vida después de la muerte, aunque no hay pruebas definitivas de ello. Los restos provenientes del Paleolítico Medio, tradicionalmente atribuidos a los neandertales, han suscitado discusiones entre los especialistas sobre la posibilidad de que practicaran o no cultos a los osos, a los cráneos o a los muertos, pero tampoco se trata de un tema en el que se haya logrado un acuerdo definitivo. Por otra parte, los entierros del Paleolítico Superior, considerablemente más frecuentes que en el Medio y atribuidos al *H. sapiens*, han arrojado evidencias de enterramientos secundarios, descuartizamiento, descarnamiento, extracción de vísceras, y acompañamiento ocasional de objetos de prestigio (Wunn 2012; Conard 2013). Se trata de prácticas preparatorias para los entierros que la especialista en ciencias de la religión Ina Wunn interpreta como señales de una preocupación por conservar, por lo menos por un tiempo, los cuerpos de los muertos o tal vez de prepararlos para el más allá. Esa observación es relevante para la comprensión de los muertos como agentes sociales, pero debe ser examinada de manera un poco más detallada para evitar caer en la peligrosa trampa de proyectar en las sociedades paleolíticas las creencias que rodean a las prácticas mortuorias de las sociedades modernas.

En primer lugar, es necesario observar, como hace la misma autora, que, incluso si hubiera existido una creencia en la vida después de la muerte entre los pueblos paleolíticos, lo más probable es que hubiera sido concebida como una vida dentro de la misma comunidad, no en un plano metafísico distinto en ultratumba. Esta situación se ve reflejada en el hecho de que no existiera tampoco una separación tajante entre los asentamientos de los vivos y los de los muertos, en vista de que estos últimos solían ser enterrados en el Paleolítico Medio y en el Superior junto a sus viviendas (Wunn 2012). Es muy probable que Gamble, Gowlett y Dunbar (2018) tengan razón cuando afirman que lo más factible es que entre esos pueblos no existiera la creencia en un más allá (*afterlife*) pero sí en una *after-person* que seguiría conservando la capacidad de intervenir en la vida de la comunidad, al menos por un tiempo y en algunas circunstancias.

Es necesario hacer algunas observaciones sobre las posibles características de esas *after-persons* y de las relaciones que con ellas podría sostener la gente viva antes de asumir que tengan una correspondencia exacta con lo que nuestras creencias modernas nos podrían hacer dar por hecho. Si existía una relación entre vivos y muertos en el Paleolítico Superior no necesariamente era de veneración. Por ejemplo, en la actualidad los khoisan no acostumbran venerar a sus antepasados, sino que “Por el contrario, entre algunos grupos la discusión de individuos muertos se considera que es de muy mal gusto” (Barnard 1992, 252). En la actualidad, los khoisan se valen de su contacto con los espíritus de los muertos en sus rituales de sanación, pero, de acuerdo con Barnard, tienen una mala opinión de ellos en general. Esa actitud moralmente ambivalente hacia esos espíritus se refleja también en su etimología. El mismo antropólogo explica en su monografía sobre ese pueblo, que la palabra *g//ãña*, que significa ‘espíritu de los muertos’ [*spirit of the dead*], también se puede traducir como ‘Dios’ o ‘Diablo’ en algunos contextos. Además, los rasgos buenos y malos se pueden mezclar en diferentes circunstancias: “Todos los pueblos khoisan afirman una creencia en un dios elevado. Algunos pueblos le atribuyen tanto características buenas como malas, y otros separan esas características y se las atribuyen a dos seres” (Barnard 1992, 252). En lo que respecta a los seres espirituales, esos pueblos han construido sistemas flexibles de creencias y mitos, concordantes con sus sistemas sociales igualmente flexibles (Barnard 1992), y con las características ya expuestas de las religiones tribales.

I. Schapera (1930) ha recopilado más ejemplos relevantes relacionados con los khoisan. Estos no siempre enterraban a sus muertos en la época en la cual aquel recabó su información, pero cuando lo hacían podían sepultarlos con sus rodillas pegadas a sus pechos, recostados sobre alguno de sus costados, pero también en otras posturas. Al parecer, los muertos eran acompañados a sus últimas moradas por los bienes y adornos que habían poseído en vida, excepto en los casos en los que el tamaño de dichos bienes era demasiado grande como para caber en las tumbas. A veces estas eran cubiertas con piedras para protegerlas de los animales salvajes que podrían merodear por el rumbo, y las personas que pasaran cerca podían arrojar alguna piedra adicional para evitar ofender al espíritu del difunto. Además, en algunos casos parece que a los cadáveres se les aplicaba perfumes u ocre. Pero es necesario hacer algunas observaciones sobre estas prácticas: si bien es cierto que los khoisan creen en seres sobrenaturales, que han desarrollado sus propias mitologías, y que, por lo menos en algunos casos, creen en una existencia en el más allá, también lo es que no resulta fácil encontrar una relación exacta entre dichas creencias y sus prácticas funerarias. Acerca de la necesidad de enterrar a los muertos con sus posesiones, de acuerdo con Lebzelter, los kung afirmaban “[...] que su razón para colocar estos objetos en la tumba no es que la persona muerta pueda ser capaz de usarlos en el mundo futuro, sino porque la gente no quiere hacer ningún uso posterior de objetos pertenecientes a una persona a quien amaron mientras estaba viva” (Schapera 1930, 166)⁷⁹. La creencia en una vida después de la muerte a veces ocurre entre pueblos de cazadores-recolectores, pero las características de ese mundo no se pueden deducir de manera obvia partiendo únicamente de los hallazgos de las tumbas. Las intenciones de los cazadores-recolectores del Paleolítico que enterraban a sus muertos podrían haber diferido en algunos casos considerablemente de lo que actualmente consideraríamos como normal. Entre los khoisan, confrontarse con los muertos despierta ciertas actitudes ambivalentes y algunas creencias que tal vez podrían parecer contradictorias si fueran juzgadas de acuerdo con los criterios occidentales contemporáneos, sujetos a la poderosa influencia de la cultura teórica y de las representaciones religiosas conceptuales. Por una parte, los deudos sufren al perder a sus seres queridos y, en algunos casos, honran a sus muertos, aunque no de manera sistemática; por otra parte, en algunas

⁷⁹ Los trobriandeses sostienen una postura parecida en lo que se refiere a acompañar los entierros de los muertos con las cosas que poseyeron en vida. Tomalala Moluboda, un representante de ese pueblo que ha viajado a diversos lugares de Australia y Europa, lo que le ha permitido comparar el modo de vida de su sociedad con el de la occidental, afirma que: “Vuestros antepasados y nosotros los trobriandeses somos parecidos. Cuando alguien muere, todas sus pertenencias se ponen en la tumba. Nosotros lo hacemos por pena. Vosotros los blancos habéis cambiado esta costumbre y os quedáis con las pertenencias de las personas muertas. Creo que por eso tenéis negocios y os hacéis ricos” (Moluboda 1996, 111).

circunstancias pueden abandonar a los moribundos a su suerte y evitan pasar cerca de sus tumbas (Schapera 1930).

En las sociedades de cazadores-recolectores hay lugar para la participación de los muertos dentro de la sociedad, aunque con limitaciones. Volviendo, por ejemplo, a los khoisan, podemos ver que los muertos pueden ser fantasmas o espíritus, pero no hay un culto a los antepasados. En sociedades tan flexibles y poco dependientes de la acumulación de recursos como las de cazadores-recolectores, los muertos no necesitan tener un papel definido de una manera demasiado específica dentro de la sociedad. Los cultos sistemáticos a los antepasados parecen obedecer más bien a las necesidades de las sociedades agrarias y al contexto de las religiones arcaicas. Diversos autores han observado que los antepasados pueden jugar un papel esencial en las reivindicaciones de propiedad de diferentes territorios, papel que no es tan relevante en sociedades móviles de cazadores-recolectores como en las que se han sedentarizado y dependen de la agricultura para su subsistencia. Por otra parte, las doctrinas religiosas sistemáticas requieren de la existencia de una sociedad que cuente con los suficientes recursos para sostener a un grupo de especialistas rituales que las preserven y las transmitan oralmente o por escrito, lo cual también es difícil de concebir en sociedades de cazadores-recolectores con un escaso grado de división del trabajo social y de acumulación de recursos materiales.

Las observaciones hasta aquí hechas sobre los cazadores-recolectores contemporáneos deben servir para evitar interpretar en un sentido demasiado moderno las intenciones que podrían haber tenido las prácticas mortuorias paleolíticas. En particular, es importante tener en cuenta que dentro de esas sociedades la religión debió haber sido un fenómeno mucho más relacionado con la unión participativa con seres míticos y el ritual que con algún tipo de doctrina sistemática racionalizada, y que probablemente el destino que se creía que esperaba a los muertos, si es que se creía que les esperaba alguno, fuera uno esencialmente igual al que habían tenido en vida, como agentes dentro de la misma comunidad.

Independientemente de la importancia que pueda tener desde un punto de vista arqueológico o de la historia de las religiones desentrañar los primeros sistemas de creencias religiosas de la humanidad, para propósitos de esta investigación es relevante hacer hincapié en el hecho de que estos implican una capacidad por parte de las personas que vivieron a finales del Pleistoceno de concebir relaciones de

intencionalidad más complejas y abstractas que los primeros homínidos. Sus prácticas funerarias sugieren que los otros cuyas actitudes debían internalizar ya no eran solamente sus compañeros de comunidad, con quienes podían convivir con cierta frecuencia cara a cara. Tampoco eran solamente los integrantes de otras comunidades con quienes podrían tener relaciones sociales de diversa índole (reglamentadas muy probablemente según los sistemas de parentesco) sino que también debían tener en consideración las posibles actitudes de seres como los muertos y los seres poderosos, solamente concebibles por mentes con un alto grado de desarrollo de la imaginación, como las que resultaron de los procesos de retardación del desarrollo y encefalización referidos más arriba. Se trata de relaciones sociales que presumiblemente solamente empezarían a mostrar su utilidad conforme las sociedades de los homínidos más recientes se volvieran más extensas y complejas en su estructura y funcionamiento, y conforme los instintos de aquellos se fueran haciendo más débiles, perdiendo de ese modo gran parte de su antiguo poder de regulación y orientación. Personajes como los antepasados o los seres poderosos podrían haber ayudado a los integrantes de la comunidad a comprender el funcionamiento de su mundo, de su sociedad y de sí mismos en los términos de la cultura mítica, la religión tribal y las representaciones unitivas, enactivas y simbólicas, y de ese modo podrían haber orientado y legitimado las decisiones que afectarían a individuos y sociedades mucho antes de que la noción moderna de individuo y la razón alcanzaran el lugar central que tienen en las sociedades modernas. Estos agentes probablemente fueran los antepasados más remotos de las primeras divinidades y se pueden considerar a su vez como las primeras manifestaciones de un otro generalizado, no concebido como una abstracción sometida a las reglas de la cultura teórica sino bajo las formas imaginadas dentro de la cultura mítica, expresada de maneras diferentes en diferentes sociedades y contextos históricos. La consecuencia de este giro sería una teoría de la mente mucho más compleja que ya no solamente tendría en cuenta las creencias y actitudes de una persona o un pequeño grupo de personas en relaciones restringidas fundamentalmente al aquí y ahora. Ahora cada persona, dentro del proceso de construcción social de su propia conciencia individual, necesitaría sopesar las actitudes de numerosos seres pertenecientes a diferentes lugares, épocas y planos, algunos de ellos pertenecientes exclusivamente a la fantasía. De ese modo, de manera semejante a lo ocurrido en el caso del arte rupestre, sería posible por primera vez para el individuo entablar relaciones con diferentes aspectos de su propio yo a través de las creaciones de su imaginación. El resultado de ese proceso no sería una conciencia como la que nos viene habitualmente a la mente cuando pensamos en ella desde una perspectiva moderna, es decir, como un juez, un pedagogo y un tribunal al interior de uno mismo

(véase capítulo 4), sino algo más parecido, aunque seguramente no idéntico, a la mente bicameral propuesta por Jaynes, que formará parte de la discusión del próximo capítulo. Desde tiempos prehistóricos, y hasta fechas históricamente muy recientes, ese juez, ese pedagogo y ese tribunal fueron vividos por los individuos en buena medida como agentes exteriores a su propio yo, e incluso hoy en día siguen siéndolo en casos que pueden ser ilustrados a partir de las experiencias de diferentes estados alterados de conciencia y enfermedades mentales como la esquizofrenia. Los motivos que han llevado al individuo a concebir a esos agentes como parte de su propio fuero interno requieren que nos introduzcamos en el proceso civilizatorio que desembocó en la aparición de las sociedades axiales. A ese tema estará dedicado el siguiente capítulo.

Consideraciones finales

El propósito de este capítulo ha sido exponer cómo las transformaciones biológicas, sociales y culturales atravesadas por nuestros antepasados evolutivos más recientes podrían haber contribuido a crear una dimensión imaginaria que en adelante influiría de manera decisiva en la configuración de nuestra conciencia y de nuestro yo individual. En ese contexto han tenido una gran importancia los procesos de encefalización y de retardación de la maduración, gracias a los cuales nuestra especie ha logrado desarrollar un cerebro más grande y potente capaz de navegar en entornos más impredecibles de manera flexible. Como ya hemos visto, esos procesos debieron mucho a las posibilidades que abrió la cooperación social y, al mismo tiempo, se han vuelto necesarios para actuar en sociedades más grandes y complejas que las de los primeros homínidos, pero todavía no tan masivas, funcionalmente diferenciadas y estratificadas como las civilizaciones históricas.

Hemos visto además que la retardación del desarrollo de nuestros cerebros ha provocado en nuestra especie una situación de apertura frente al mundo y una insuficiencia de regulaciones instintivas que han hecho no solamente posible, sino también necesario establecer un *nomos* para dar orden y sentido a su existencia. Ese *nomos* debió haberse construido no a partir de representaciones conceptuales como las de las sociedades modernas, sino a partir de representaciones unitivas, enactivas y simbólicas, en el contexto de religiones tribales y culturas míticas. Dentro del mismo debió haber jugado un papel de gran importancia el acceso a diferentes estados alterados de conciencia que permitieran la comunicación con seres poderosos gracias a los cuales el individuo podría hacer suyas las expectativas

de su sociedad y relacionarse con su mundo y consigo mismo, aunque en un sentido distinto en algunos aspectos importantes al de las conciencias interiorizadas producidas por las sociedades posteriores a la era axial.

El surgimiento de las primeras civilizaciones y el paso hacia la era axial servirán para ilustrar la última dimensión que es necesario discutir en el contexto de esta investigación para comprender la conciencia humana como un fenómeno sociológico y evolutivo. Se trata de un proceso que ha marcado la transición hacia la aparición de sociedades con un alto grado de diferenciación funcional, con muchos recursos acumulados en pocas manos y claramente estratificadas. Esas sociedades crearon condiciones sociales y materiales para que los humanos nos interrogáramos sobre el sentido del mundo y el lugar de nuestra especie dentro de él de formas nunca antes vistas y que produjeron respuestas de acuerdo con las cuales una buena parte de la humanidad sigue guiando su vida, de una manera u otra, hasta la fecha. Al mismo tiempo, gracias a esas transformaciones en el nivel civilizatorio apareció por primera vez la conciencia interiorizada que solemos dar por sentada en las sociedades modernas. El estudio de las civilizaciones dentro de las cuales se hizo posible ese giro será el tema del siguiente capítulo.

Capítulo 4. Aspectos de la conciencia humana que se pueden comprender a partir del surgimiento de las civilizaciones

En los capítulos anteriores ha sido desarrollado un modelo que trata de dar cuenta de aquellas dimensiones de la conciencia humana que están enraizadas en un proceso de evolución biológica y cultural de muy larga duración. No obstante lo anterior, y a pesar de la gran importancia que las estructuras tratadas en los capítulos anteriores tienen para comprender la conciencia humana, todavía quedan por abordar aquellas en las que los humanos modernos probablemente se reconozcan con mayor facilidad. Se trata de estructuras derivadas muy probablemente de hechos históricos que serán explicados a lo largo de este capítulo, los cuales alteraron de manera definitiva el modo en el que los individuos de una considerable parte de la humanidad se conciben a sí mismos como tales, creando en primer lugar la posibilidad misma de que se concibiera un yo individual, con una trayectoria biográfica propia, dotado de libre albedrío y responsable de las decisiones tomadas por él mismo. Se trata, a fin de cuentas, de las estructuras sociales y culturales cuya construcción histórica permite comprender la conformación de la individualidad humana tal y como la mayoría de la gente en las sociedades modernizadas da por hecho que es clara y evidente. A lo largo de este capítulo, sobre la base de los conocimientos conseguidos en los anteriores, será expuesto un esquema que ayude a comprender cómo se pudo haber dado este paso crucial entre las formas mentales más arcaicas (que todavía ejercen su influjo sobre nosotros, aunque este no sea siempre tan claro a simple vista) y las más modernas, que suelen ser las más valoradas en las sociedades contemporáneas. Para eso será necesario hacer un breve examen de las estructuras sociales que van desde el Neolítico hasta el surgimiento revolucionario de la era axial, pasando por la formación de las primeras grandes civilizaciones conocidas durante la Era del Bronce.

4.1. Las civilizaciones arcaicas

Hace aproximadamente 13 mil años, luego del final de la última era glacial, se notan los rastros de un evento de fundamental importancia para la evolución social, a partir del cual tendrían su origen las civilizaciones que aparecieron inicialmente en Medio Oriente y luego en el resto del planeta. Se trata del origen de la domesticación de plantas y animales y de la aparición de las primeras ciudades. El arqueólogo Gordon Childe, para dar cuenta de ese proceso, propuso el concepto de una ‘Revolución

Neolítica' entendida por él como la primera revolución humana, conseguida gracias al control que adquirió la humanidad de su abasto de alimentos mediante la domesticación de plantas y animales (Childe 1995). Childe sostenía la importancia que habían tenido los granos en la construcción de las primeras grandes civilizaciones y argumentaba que el trigo y la cebada ofrecían grandes ventajas, debido a que "El alimento que producen es muy nutritivo; los granos se pueden almacenar con facilidad, el rendimiento es relativamente elevado y, sobre todo, el trabajo requerido para su cultivo no es demasiado absorbente" (Childe 1995, 105). Esas innovaciones, que ponían a disposición de las sociedades neolíticas un excedente alimentario nunca antes visto, abrieron definitivamente las puertas a los procesos de acumulación que en las sociedades de cazadores-recolectores solamente se pueden encontrar de manera incipiente (véase capítulo 3). De ese modo quedaron sentadas las bases para un aumento explosivo de la población, para la aparición de diferentes oficios y para la de la desigualdad social.

No obstante, en fechas más recientes algunos supuestos de la teoría de Childe han sido puestos en duda (Armelagos, Goodman, y Jacobs 1991). De hecho, el propio concepto de Revolución Neolítica, aunque sigue apareciendo en las obras especializadas, ha sido cuestionado por algunos (por ejemplo, Lewis-Williams y Pearce 2009). Por otra parte, las causas y consecuencias que acompañaron a ese proceso siguen siendo objeto de debate⁸⁰. Hasta la fecha no se ha alcanzado un consenso sobre si la domesticación de plantas y animales y el establecimiento de los primeros asentamientos urbanos tiene una causa natural, como sería, por ejemplo, una variación climática al final de la última era glacial (White 1959), o una causa cultural (Cauvin 2013). Lo que sí se sabe es que estos factores juntos han resultado sumamente influyentes en la conformación de gran parte del entorno, o dicho de manera más exacta, del nicho dentro del cual habita nuestra especie y dentro del cual se ha conducido su evolución como un proceso en parte biológico, pero también sociocultural.

La transición al Neolítico fue acompañada por una explosión demográfica que tuvo enormes consecuencias para la historia subsecuente de las civilizaciones, y que puede proporcionar un ejemplo más de cómo la constante interacción entre los integrantes de nuestra especie y el nicho humano que hemos creado gracias a una acumulación cultural y tecnológica cada vez más acelerada ha incidido de

⁸⁰ De acuerdo con George Willcox, se han ofrecido modelos ecológicos, demográficos, climáticos, socioculturales, entre otros, y desde 1995 hasta 2013 se han encontrado mucho más sitios y se han obtenido mucho mejores restos de plantas. Pero ese especialista concluye que, a pesar de todas esas novedades, no hay una explicación simple para la adopción de la agricultura en el Cercano Oriente (Willcox 2014)

manera decisiva en nuestra propia evolución a través de diferentes consecuencias no deseadas. Es posible que el enorme crecimiento poblacional de la época pueda explicarse por un elevado aumento en la fertilidad, debido, siguiendo la orientación de Childe, al acceso a alimentos con alto contenido calórico y a un menor gasto energético que en las sociedades de cazadores-recolectores. Pero, junto con ese proceso, parece haberse generado otro de significativo aumento en las tasas de mortalidad, debido principalmente, por un lado, a las enfermedades derivadas de las condiciones insalubres de asentamientos que no tenían manera de garantizar un apropiado manejo de los desechos humanos y, por el otro, a las deficiencias de los alimentos obtenidos a través de la agricultura en comparación con los conseguidos a través de la caza y la recolección, contrariamente a lo que pensaba el eminente arqueólogo australiano (Armélagos, Goodman, y Jacobs 1991; Bocquet-Appel 2008)⁸¹.

Pero no fueron solamente problemas de salud los acarreados por el acelerado incremento poblacional del Neolítico, sino que también, de manera fundamental para este ensayo, trajo consigo importantes problemas de organización social, cuyos intentos de solución han repercutido de manera muy significativa en la conformación del individuo y de la mente humana a partir de entonces. Con la agricultura, desarrollada, según asevera White (1959), en dos etapas, una de horticultura, apoyada fundamentalmente en la azada y el plantador, y otra de agricultura propiamente dicha, sustentada en el poder del arado, se podría producir más, tanto por unidad de trabajo como por unidad territorial, y con el tiempo eso se permitiría, si la producción era lo suficientemente amplia, la acumulación de recursos, la liberación de una capa de la población del trabajo en el campo y, con ello, la formación de diferentes oficios. De ese modo, las sociedades a partir del Neolítico comenzarían el proceso de diferenciación funcional y de estratificación social que ha marcado, en diferentes medidas, el desarrollo de todas las civilizaciones.

⁸¹ Contrario a lo que podría parecer obvio a primera vista, la creciente urbanización favorecida por la transición demográfica del Neolítico trajo consigo algunos serios problemas de salud. Ya existían algunas enfermedades heredadas de tiempos de los prehomínidos y que siguieron presentes entre los homínidos, así como otras presentes entre los primeros cazadores-recolectores, pero a partir del establecimiento de las sociedades agrícolas sedentarias nuevamente nos encontramos con un giro decisivo en la historia: la aparición de las primeras epidemias. Esta nueva exposición a epidemias podría haberse debido a que, como Armélagos y sus colegas nos hacen ver, con la transición al estilo de vida sedentario se habría reducido la cantidad de especies animales en el ecosistema, simplificándolo (Armélagos, Goodman, y Jacobs 1991). Esta pérdida de variedad ecológica, junto con la incrementada cantidad y densidad de los grupos humanos, habría permitido ahora a nuestra especie albergar patógenos especializados. El lector interesado puede encontrar un listado de las principales plagas introducidas durante el Neolítico en el ya citado artículo de Armélagos y sus colegas y en Bocquet-Appel (2008).

Matthew Bandy (2008) señala que en el Neolítico aumentaron rápidamente los conflictos internos en las aldeas y que si se quería evitar su fisión era necesario crear mecanismos de regulación social, que podían ser religiosos, aunque no necesitaran serlo siempre. Pero las sociedades sedentarizadas estaban amenazadas por el desorden no solamente a causa de los factores intrínsecos a ellas recién expuestos, sino también debido a la posibilidad de entrar en guerra con sus sociedades vecinas. La acumulación de recursos que tantos cambios provocó en las sociedades sedentarizadas también las fue haciendo con el tiempo cada vez más atractivas para los invasores provenientes del exterior, sobre todo al agotarse las tierras arables disponibles. Las expediciones militares podían significar no solamente la aniquilación y saqueo de las poblaciones vencidas, sino también la esclavitud o servidumbre para quienes sobrevivieran (White 1959).

En esas circunstancias propicias para el conflicto, y de creciente importancia de la agricultura para el sostenimiento de la sociedad, era alta la probabilidad de que los mecanismos sociales de administración, vigilancia y punición adquirieran una importancia cada vez mayor, hasta desembocar en la aparición de los sistemas de control estatal y religioso de las primeras grandes civilizaciones, basados en una estricta clasificación jerárquica y en una constante intervención en prácticamente todas las áreas de la vida de los individuos. El factor decisivo fue la creación de los primeros sistemas de irrigación y las primeras grandes obras públicas. Estos exigieron la formación de los primeros grandes sistemas de control burocrático centralizado y, con ello, la formación de los primeros grandes estados⁸². Eso desembocó eventualmente en la aparición de una clase dominante que acaparaba los recursos económicos, políticos, religiosos, culturales y sociales y de una clase de gente común subordinada (White 1959).

La otra gran innovación tecnológica y cultural de la cual dependió la aparición y el sostenimiento de los primeros estados fue la escritura. Esta hizo más fáciles el comercio y la administración, al permitir conservar registros de los inventarios a disposición de los templos y de las transacciones realizadas. Con el tiempo permitiría también el registro de ideas filosóficas y religiosas y, de manera más generalizada, la creación de grandes sistemas de memoria externa que podrían acumular la sabiduría de civilizaciones enteras a la que ningún individuo podría llegar por sí solo. Aunque las civilizaciones arcaicas no abandonaron los confines de la cultura mítica, esa acumulación de conocimiento les

⁸² Quizás sería más exacto hablar de estados-iglesia, como hace White, en vista de que, a diferencia de lo que ocurre en muchas sociedades actuales, no existía ninguna separación oficial entre ambos poderes en las civilizaciones antiguas.

permitió hacer contribuciones en diferentes ciencias, a menudo mezcladas con concepciones mágicas. La construcción de esos sistemas culturales de almacenamiento de información representaría los primeros pasos para la posterior aparición, durante la era axial, de la cultura teórica en términos de Donald, hacia la hibridación definitiva de la mente humana y hacia el establecimiento de sociedades de la mente, unidas en su colaboración en la creación y mantenimiento de esos grandes sistemas de almacenamiento de información, gracias a los cuales cada quien podría acceder a una cantidad y a una variedad de conocimientos nunca antes disponibles.

Aparte de las nuevas posibilidades de almacenamiento y compartición de la información, la introducción de la escritura implicó cambios en la estructura del pensamiento humano. Como sugieren las investigaciones de Alfred Schütz (1995) y Walter J. Ong (1987) sobre la comunicación oral y escrita, la invención de la escritura plantea problemas y alternativas inconcebibles dentro del lenguaje oral. Para empezar, implica un alejamiento entre quien expresa la idea y quien la recibe. Quienes se comunican por escrito no pueden compartir el mismo presente vívido que comparten quienes forman parte de una conversación en persona. Una idea, una vez que ha sido escrita queda fijada de manera definitiva y ya no es posible dar marcha atrás. El lector no puede dialogar con el autor de un escrito del mismo modo en el que puede dialogar con una persona en una conversación cotidiana. No puede interrumpirlo, ni pedirle aclaraciones, ni tampoco tiene a la mano el mismo contexto que aquel, que probablemente le permitiría interpretar más exactamente sus ideas. Es posible además, y a menudo sucede, que cuando el lector se encuentra con las ideas que le presenta el escritor este último ya no esté con vida. Por otra parte, la escritura plantea exigencias de argumentación secuencial y sistematizada que son ajenas al lenguaje hablado, y permite la comparación y revisión de pensamientos de una manera que no sería posible si no se contara con un registro de los mismos.

El uso de la escritura ha abierto la posibilidad de fijar las doctrinas religiosas, filosóficas y científicas en un medio que permite su constante revisión, elaboración y expansión por múltiples generaciones de sabios⁸³. Y, de manera relevante, ha permitido la comparación de los diferentes grupos de creencias que entonces empezarían a sistematizarse. En ese contexto se han sembrado las semillas para una transformación que se vería completada solamente en el contexto de la era axial, el cual tendremos la

⁸³ Si bien es cierto que la transmisión de conocimientos sagrados se ha conservado de manera oral hasta tiempos recientes (véase Bellah 2011) y que, de hecho, la introducción de la escritura suele verse con desconfianza en las sociedades acostumbradas a la comunicación oral, la escritura ha facilitado a los eruditos trabajar sobre los logros conseguidos por sus antepasados añadiendo los suyos propios para transmitírselos de esa misma forma a sus sucesores.

oportunidad de explorar más abajo. No obstante, en la etapa arcaica, si bien ya empezaban a aparecer algunos sistemas de escritura, todavía estaban por desarrollarse en su totalidad las consecuencias del uso de ese nuevo medio. La escritura no siempre ha tenido, ni históricamente, ni en la actualidad, la forma alfabética con la que muchos estamos familiarizados hoy en día. Su difusión tampoco fue inmediata, en un principio estuvo restringida a los pequeños grupos de escribas, principalmente religiosos, que podían aprender a manejar el sistema⁸⁴, y sus usos tardaron algún tiempo en volverse científicos o filosóficos. Por todas estas razones no debe sorprendernos que las sociedades arcaicas, a pesar de contar con ese medio, siguieran formando parte de una cultura predominantemente mítica, como veremos más abajo.

Gracias a los cambios sociales y tecnológicos recién esbozados, el Estado llegó a ser una estructura organizadora y reguladora de prácticamente toda la vida social. La situación hasta aquí bosquejada de creciente diferenciación funcional y profunda estratificación social, en la cual las nuevas tecnologías introducidas por el proceso de sedentarización y por la agricultura trastocaron de manera definitiva el orden y las formas de organización social, vieron nacer a las religiones arcaicas. Estas introdujeron una nueva forma de establecer un *nomos* con sentido en sociedades cada vez más lejanas al modo de vida alrededor del cual se estructuraban las anteriores religiones tribales. Las relaciones de participación con los seres poderosos fueron remplazadas por las relaciones de adoración y sacrificio con los dioses, lo cual tuvo profundas implicaciones para la estructuración de la mente humana que serán discutidas en los próximos apartados.

4.1.1. Las religiones arcaicas

Como ya hemos observado, la sedentarización y el uso sistemático de la agricultura reestructuraron definitivamente a las sociedades humanas, creando relaciones de dependencia y jerarquías que no existían en las sociedades del Paleolítico Superior. La transformación de la sociedad hacia una mayor división del trabajo y hacia la aparición de las primeras formas de estratificación social encontró su expresión en las prácticas religiosas de los primeros asentamientos urbanos. Las principales evidencias de esa transición se pueden encontrar en las tumbas y los templos. En cuanto a los entierros, diversos

⁸⁴ Hoy en día, en las sociedades modernas, ampliamente alfabetizadas y que cuentan en muchos casos con un sistema de escritura relativamente fácil de enseñar, tal vez tendamos a dar por sentado el dominio universal del lenguaje escrito. La situación era muy diferente en los antiguos Egipto y Mesopotamia, en gran parte debido a que sus sistemas de escritura eran de una considerable complejidad.

especialistas han observado que los cambios que la agricultura introdujo en la estructura social debieron haber desembocado en una transformación de la cosmología y del papel social de los ancestros. Es probable que estos jugaran un papel importante en la estructuración de las líneas de parentesco a partir de las cuales se podía justificar la estratificación social y que entre las funciones de las tumbas megalíticas, posiblemente los monumentos más destacados del Neolítico, estuviera la de conservar en el más allá las estructuras de segregación existentes en este mundo (Lacalle Rodríguez 2011; Lewis-Williams y Pearce 2009).

Por otra parte, los templos del Neolítico dan al mismo tiempo señas de continuidad y de cambio en el terreno religioso. La continuidad se puede percibir en el hecho de que su estructura arquitectónica podría ser indicativa de la inducción de estados alterados de conciencia, de manera semejante a lo que ocurría en las cuevas del Paleolítico Superior. En sitios del Neolítico se han encontrado huellas de manos y distintos tipos de figuras geométricas que han invitado a Lewis-Williams a tratar de extender, en colaboración con David Pearce, a las sociedades de esa era el modelo que elaboró para explicar las experiencias religiosas del Paleolítico Superior (véase capítulo 3) (Lewis-Williams y Pearce 2009). De modo que gran parte de la religión practicada por las primeras sociedades sedentarizadas podría interpretarse dentro del contexto de la cultura mítica (sostenida gracias a las representaciones simbólicas, enactivas y unitivas, y a las experiencias semejantes a las de las religiones chamánicas) que ya ha sido discutida más atrás. Pero con una diferencia muy importante: en las sociedades del Neolítico hay indicios de posibles sacrificios humanos y animales. De ese modo, se habrían dado los primeros pasos para la transición hacia lo que Bellah denomina religión arcaica, la cual se completaría con el establecimiento de las primeras grandes civilizaciones. A continuación nos centraremos brevemente en las civilizaciones de Oriente Próximo, con el propósito de ilustrar más claramente las principales características sociales de ese tipo de religión.

De acuerdo con Bellah, “El rasgo característico de la religión arcaica es el surgimiento del verdadero culto con el complejo de dioses, sacerdotes, adoración, sacrificio y, en algunos casos, realeza divina o sacerdotal” (Bellah 1964, 364). Por primera vez en esta época se puede hablar de dioses y no solamente de seres míticos o seres poderosos, como en sistemas sociales menos complejos y menos estratificados; y por primera vez la gente, ahora incapaz de entrar en contacto con ellos mediante la participación, sentiría la necesidad de adorarlos y de realizar sacrificios para mantener abiertas las vías de

comunicación con ellos. Mantener esas vías abiertas era lo más importante para las sociedades arcaicas, debido a que la conservación del orden social y cósmico (que para ellas no eran separables) dependía del beneplácito de los dioses (Walton 2018). La relación entre humanos y dioses era de dependencia total y de servicio, y reflejaba en gran medida la propia organización de los estados arcaicos. Cada ciudad tenía sus propios dioses, que podían considerarse como sus auténticos gobernantes y dueños, los cuales tenían jurisdicción sobre ella⁸⁵, pero no necesariamente sobre otras, pudiendo coexistir al mismo tiempo diferentes panteones, asambleas y estructuras jerárquicas de dioses⁸⁶, cada uno con sus propias funciones, para diferentes ciudades (Walton 2018). Adorar a varias divinidades no era visto como una contradicción. De hecho, en los sistemas politeístas de las religiones arcaicas había cabida para agregar cuantos dioses hiciera falta, y cuando se suprimía el culto de alguno de ellos no era por considerarlo falso, sino por razones políticas (Walton 2018).

En cuanto al carácter de los dioses arcaicos y de sus relaciones con los humanos, desde el punto de vista de las sociedades arcaicas nuestra especie había sido creada por aquellos para su servicio. Pero eso no implicaba que sintieran alguna afección especial por la humanidad, sino que podían ser caprichosos e impredecibles (Walton 2018). Para mantener contentos a los dioses, y, de ese modo, conservar el orden social y cósmico, era necesario prestarles diversos servicios y cuidados a través de sus efigies. Los dioses y los humanos eran diferentes en cuanto al alcance de su poder, pero en lo que concernía a sus pasiones y necesidades, eran muy semejantes. Entre los principales atributos de los dioses que Walton (2018) encuentra en su investigación sobre el pensamiento en el Antiguo Oriente Próximo se pueden destacar los siguientes: eran de carácter antropomórfico, tenían orígenes y familias, procreaban, eran propensos a cometer errores, capaces de sentir todas las emociones humanas, positivas y negativas, y, en general, sostenían rutinas diarias semejantes a las de los humanos. Por lo tanto, el cuidado de los dioses, manifestado a través del cuidado de sus efigies, incluía básicamente los mismos elementos que complacerían a un humano, sobre todo a uno de muy alto rango. En el caso de Babilonia, por ejemplo:

A los dioses les gustaba comer y beber, la música y la danza; ellos requerían camas en las cuales dormir y disfrutar los placeres de las relaciones maritales; ellos tenían que ser lavados y vestidos, y aplacados con olores placenteros; ellos tenían que ser sacados para paseos en

⁸⁵ Por ejemplo, entre los sumerios, el papel de los gobernantes era administrar las tierras de los dioses (Hooke 1975).

⁸⁶ John H. Walton (2018) señala que la idea de los dioses formando asambleas aparece frecuentemente en los textos ugaríticos y los de Mesopotamia, y que, aunque en el caso de Egipto parece no haber existido ese concepto, sí existía la idea de que los dioses estaban ordenados jerárquicamente y de que tenían un rey.

ocasiones estatales. Todas esas actividades asumían la ficción de que las imágenes de los dioses estaban vivas, pero para los antiguos babilonios era más que una ficción (Hooke 1975, 50).

En las civilizaciones arcaicas las relaciones entre humanos y dioses estaban mediadas por una estricta jerarquía social. Existían múltiples dioses locales y dioses encargados de diferentes aspectos de la naturaleza, pero no trascendentes a ella. La relación con los dioses principales de la ciudad tenía motivos pragmáticos y debía ser mediada por los reyes, los cuales podían ser considerados como dioses, como podría haber sido el caso, por lo menos en alguna parte de la historia egipcia (véanse (Bellah 2011 y fuentes ahí citadas), o como sus sirvientes, como en el caso de Mesopotamia, y gran parte de la economía giraba en torno al servicio de los dioses y sus templos. Los reyes arcaicos eran los encargados no solamente de sostener el orden social, sino el de la naturaleza⁸⁷. Gracias a las acciones del rey se podía garantizar el orden del mundo y la prosperidad de la comunidad. Mientras que en Egipto el orden emanaba del *ka* del rey, su ‘fuerza vital’, en el caso de Mesopotamia, el rey podía usar la magia para tratar de modificar los procesos naturales, pero estos dependían de los dioses, por lo cual necesitaba de su favor. Para obtenerlo participaba en rituales como el festival de Año Nuevo, con el cual buscaba tanto promover la fertilidad del reino como recibir la autoridad por parte de Marduk, de quien debía tomar la mano (Frankfort 1998; Walton 2018; Hooke 1975).

Por otra parte, además de las divinidades estatales y sus cultos, en las civilizaciones antiguas existía un nivel de religión más cercano a la gente común, cuyos deberes y preocupaciones eran muy distintos a los de los reyes. La gente común no podía entrar en contacto directo con los dioses principales de la ciudad, y tampoco estaba obligada a rendirles culto, sino que recurría a la intercesión de sus dioses familiares, que ocupaban una escala más baja en la jerarquía divina (Walton 2018). La población esperaba obtener a cambio de su adoración beneficios tangibles, tales como “[...] una reputación sólida, éxito social, prosperidad material, y, desde luego, la habilidad de tener hijos” (Walton 2018, 111). La concepción de una ética trascendental basada en convicciones internas resultaba ajena a la forma arcaica de ver el mundo, que seguía más bien una ética basada fundamentalmente en las expectativas de recompensa o castigo dictadas por la sociedad (Walton 2018). De acuerdo con Walton, un ejemplo de esa clase de sistema ético arcaico lo podría proporcionar el concepto de *maat* egipcio. El *maat*, que puede traducirse como verdad, justicia u orden, era un orden establecido por el dios en contraposición al caos y renovado continuamente por los actos del faraón, por lo tanto, cualquiera que

⁸⁷ “Tanto en Egipto como en Mesopotamia el rey servía de instrumento para promover los procesos naturales, pero el carácter de esa mediación difería” (Frankfort 1998, 320).

intentara oponérsele estaba condenado inevitablemente a la destrucción, pero no porque cometiera un pecado o una acción de maldad radical, como en el caso de las religiones monoteístas axiales, sino por su falta de juicio (Frankfort 2000, Bellah 2011; Walton 2018)⁸⁸. Pero, si bien en las religiones arcaicas no existían nociones de pecado o de mal radical como las de las religiones monoteístas, no por ello la relación entre humanos y dioses era necesariamente más fácil. La conducta de los dioses no era necesariamente más moral ni coherente que la de los humanos y, de hecho, muchas veces era imposible saber si se les había ofendido y por qué. Los habitantes del mundo antiguo vivían en un estado de constante preocupación por trasgredir el orden establecido por los dioses, sin poder estar seguros de en qué habían consistido sus posibles ofensas. Las únicas pruebas de las mismas estaban en las desgracias que experimentaban, para los cuales los únicos remedios conocidos eran la adivinación y los encantamientos. De hecho, en Mesopotamia llegó a desarrollarse una gran cantidad de medios de adivinación que incluían la astrología, la hepatoscopia y la lectura de las entrañas de los animales (Walton 2018; Hooke 1975; Oppenheim 1977)⁸⁹.

Otro aspecto de las religiones arcaicas que debe mencionarse es su modo de concebir y enfrentar la muerte. Para los habitantes de Mesopotamia, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las civilizaciones modernas, marcadas profundamente en muchos casos por la herencia cultural de las religiones monoteístas, la vida en este mundo no era particularmente esperanzadora, y el porvenir tampoco. La gente tenía algunas nociones de supervivencia después de la muerte, pero no estaban vinculadas a las ideas de premios o castigos, los cuales, según su modo de ver las cosas, tenían lugar en este mundo. Además, esa vida en ultratumba era concebida como una existencia sombría, no como algo esperanzador (Bellah 2011; Hooke 1975). En cuanto a los egipcios, ellos concebían la vida después de la muerte esencialmente como una continuación de la vida en este mundo, y su visión de ella era positiva, en contraste con la de los mesopotámicos (Frankfort 2000). Pero la muerte en sí misma era un motivo de gran angustia para ellos. Por esa razón dedicaban grandes esfuerzos a recibir un entierro

⁸⁸ Un ejemplo apropiado de esta situación es el del destino que esperaba a quien actuaba con disimulo. “El odio del dios al disimulador no es una fuerza ética, sino cósmica. Destruye al hombre deshonesto, no porque actúe contra un mandamiento divino, sino porque no está en armonía con el Maat, el orden universal” (Frankfort 2000).

⁸⁹ Una manera de ejemplificar el contraste que en este punto existe entre las religiones arcaicas y las axiales se puede encontrar en el personaje de Job. Como señala Walton, este, a pesar de todas sus tribulaciones era capaz de seguir sosteniendo su inocencia, porque “[...] poseía un estándar abstracto interiorizado de rectitud aparte de un sistema de consecuencias [socialmente sancionadas]” (Walton 2018, 123), mientras que los mesopotámicos, al no contar con ese estándar abstracto interiorizado, “No tienen base para proclamar su inocencia, solamente su ignorancia y confusión” (Walton 2018, 123). La diferencia entre ambos se deriva de la concepción de un Dios único, omnipotente, omnisciente, justo y que ama a la humanidad a la que los judíos llegaron en su transición axial, que será tratada en el apartado correspondiente.

apropiado y al acondicionamiento de sus tumbas, además de que gran parte de sus prácticas y textos funerarios estaban dedicados a sortear los múltiples peligros que podrían acechar en la vida en ultratumba (Bellah 2011; Frankfort 2000)⁹⁰. En ninguno de esos casos surgió una creencia en la posibilidad de salvación personal a través del seguimiento de las reglas establecidas por un sistema ético-religioso trascendental, ya que, como acabamos de ver, se trataba de una posibilidad ajena a la visión mítica e inmanente a este mundo propia de esas sociedades. Aunque es posible que en las sociedades arcaicas aparecieran algunos de los elementos de esos sistemas éticos trascendentales, estos solamente se han hecho presentes a partir de la era axial.

En el mundo arcaico hubo algunos indicios de pensamiento axial, pero nunca se llegó a completar una transición en esa dirección. En el caso de Mesopotamia, existen historias semejantes a algunas de la Biblia Hebrea, como, por ejemplo, un himno a Marduk, que tal vez provenga del final del segundo milenio A. C., conocido como *Ludlul bel nimeqi*, que se considera como “el Job babilónico”, así como un diálogo entre un amo y su esclavo, cuyo tono escéptico se asemeja al del Eclesiastés. Sin embargo, la religión babilónica nunca abandonó su carácter ritual y mágico arcaico (Hooke 1975)⁹¹. En el caso de Egipto, en la época del Reino Nuevo ya se especulaba sobre la posibilidad de un dios trascendente, aunque no siguiendo completamente la forma de pensar de la cultura teórica, sino, de acuerdo con Bellah, una forma mitoespeculativa (concepto que toma de Eric Voegelin), es decir, una forma transicional entre la cultura mítica y la teórica. Incluso el faraón Akenatón impuso por un breve periodo una forma de monoteísmo, tal vez la más antigua en la historia de las civilizaciones, a través del culto a Atón. Ese dios era universal, sin embargo, al contrario de lo que ocurre con el monoteísmo axial que examinaremos más abajo, los súbditos no tenían acceso directo a él, sino solamente a través de la obediencia al faraón, quien seguía teniendo un carácter divino. Además, esa religión, proscrita después de la muerte de Akenatón, duró demasiado poco tiempo como para dejar alguna huella en la civilización egipcia, que volvió pronto a sus creencias tradicionales (Voegelin 1956; Bellah 2011).

⁹⁰ Entre esas preocupaciones se encontraba la de enfrentar un juicio después de la muerte. Pero, de acuerdo con Frankfort, ese juicio no tenía las mismas implicaciones éticas que en el caso de las religiones monoteístas, sino que lo importante al enfrentar a los cuarenta y dos jueces era contar con los remedios mágicos adecuados, como, por ejemplo, una “Declaración de Inocencia” en la que negaban que hubieran hecho algún mal y un hechizo “[...] para impedir a sus propios corazones levantarse y dar testimonio en contra de ellos” (Frankfort 2000, 118).

⁹¹ En palabras de Hooke, “La contradicción inherente entre la concepción de dioses que poseen una voluntad moral y el elaborado sistema de observancias rituales proyectado para inducir a los dioses a hacer su deber moral, por así decirlo, nunca fue resuelto, y la religión babilónica finalmente fue abrumada bajo el peso de una masa aplastante de tradición ininteligible” (Hooke 1975, 102).

A partir de lo discutido hasta aquí, es posible sostener, en lo que respecta a las religiones arcaicas, que sus formas de pensamiento y representación siguieron estando enmarcadas dentro de la cultura mítica. Sin embargo, así como existió un notable incremento en la jerarquización de las relaciones sociales y en la imposición de formas de dominación a partir del Neolítico, así también tuvieron lugar una correspondiente jerarquización en las relaciones entre los dioses y la aparición de unos dioses con rasgos más dominantes sobre sus súbditos (Bellah 1964; 2011). Estos fueron adquiriendo atributos de poder que fueron abriendo una brecha cada vez más grande entre ellos y los mortales, pero sin llegar a ser el abismo que existe en los sistemas religiosos posteriores a la era axial, la cual será abordada en los apartados finales de este capítulo. El terror no dejaría de ser usado como método de control de la población, sin embargo, los dioses arcaicos también mostraban una disposición hacia el cuidado (*nurturance*) de la gente que no se contradecía con su posición dominante, sino que, de hecho, servía para reforzarla (Bellah 2011; 2012). Al igual que los reyes, al mismo tiempo que protegían generosamente a sus súbditos implorantes, se aseguraban, precisamente por el mismo hecho de protegerlos, de mantener indiscutidamente su posición dominante⁹². Lo que los súbditos ganaban en garantías de protección lo perdían en libertad. Dentro de ese sistema, como sugiere la información revisada en este apartado, no era muy probable que hubiera cabida para personas con una conciencia interiorizada, sino que algunas de las funciones que nosotros le atribuimos a la conciencia individual debieron haber estado distribuidas entre diferentes entidades psíquicas, incluyendo a los dioses, cuyas voces y decretos debieron haber tenido un peso mucho mayor para los habitantes de las primeras civilizaciones, dominadas por religiones arcaicas, que para los individuos modernos. Ese tema será discutido a continuación.

4.1.2. Las mentes arcaicas

Incluso un repaso muy escueto, como el recién realizado, permite corroborar que, en el caso de las civilizaciones antiguas y de sus religiones arcaicas, en el proceso de conformación de la persona y la conciencia individual la imaginación y lo que desde una perspectiva moderna podemos considerar fenómenos alucinatorios debieron haber conservado un papel predominante con respecto a las

⁹² En términos de Bellah (2011), quien aquí sigue la teoría de Mauss, la diferencia entre dar sin recibir nada a cambio y recibir sin dar nada a cambio es la diferencia entre el *magister* y el *minister*, entre el jefe y el servidor. Es comparable con la relación de dependencia que hay entre un padre y sus hijos en la infancia y que caracteriza, de hecho, la relación entre el *pater familias* romano o el *óikoio áanax*, el señor de la casa griego, y sus hijos, pero trasladada del ámbito familiar al del Estado. Sobre el caso del *óikoio áanax* y la disolución de las antiguas relaciones familiares patriarcales en la Antigua Grecia véase Dodds (1951).

sociedades paleolíticas. El diseño de los templos y tumbas del Neolítico no sugiere que los seres humanos hayan experimentado menos con el uso de los estados alterados de conciencia para crear y conservar un *nomos* para su comunidad y para conocerse a sí mismos a través del contacto con seres míticos. Además, como acabamos de constatar, en civilizaciones como las de Egipto y Mesopotamia que ya habían completado la transición hacia la religión arcaica, el contacto con esos seres no solo no perdió importancia para la conservación del orden social, sino que adquirió un papel todavía más central. Sin embargo, no podemos olvidar que esos seres míticos ya no serían, como lo habían sido en el caso de las sociedades tribales, seres poderosos con quienes se pudiera entablar una relación de participación. Al igual que en el caso de la estructura de la sociedad humana, la estructura de la sociedad de los seres míticos pasaría por un proceso de profunda diferenciación y estratificación social que alteraría de manera decisiva tanto las relaciones entre humanos y seres míticos como las relaciones entre los propios seres míticos. Los anteriores seres poderosos serían desplazados en la imaginación colectiva por los dioses, a quienes los humanos, igual que a sus reyes, o quizá todavía más que a ellos, deberían prestar servicio y obediencia.

Por una parte, esa situación debió haber implicado cierta continuidad con respecto a la de los cazadores-recolectores del Paleolítico en lo que respecta al papel esencial que el uso de la imaginación debió haber jugado en la estructuración de la conciencia humana. Las culturas arcaicas no eran teóricas ni habían pasado por el proceso de racionalización que ha tenido consecuencias de enorme alcance en la historia posterior, sobre todo en la moderna. Pero, por otra parte, la situación de las civilizaciones arcaicas también debió haber implicado una ruptura en cuanto al tipo de experiencia mediante el cual las mentes humanas internalizarían⁹³ las expectativas de su sociedad y se comunicarían consigo mismas. Esa experiencia, como veremos a continuación, puede describirse en una medida importante como la de una ‘mente bicameral’, usando el término sugerido por el psicólogo Julian Jaynes, compuesta, por un lado, por las voces de los dioses que gobernaban todo en esas sociedades, incluyendo las mentes humanas, y, por el otro, por las propias personas cuyo papel sería esencialmente el de obediencia y servicio.

⁹³ El uso de esa palabra se debe hacer con cierta cautela. Quizás sería más adecuado decir “internalizarían”. Nuevamente, al igual que en caso de las sociedades tribales paleolíticas que fueron examinadas en el capítulo anterior, es necesario recordar que esa internalización no implicaba que las personas necesariamente tuvieran un yo interiorizado e introspectivo como el que se ha construido en las civilizaciones modernas. Como veremos en este apartado, en el caso de las civilizaciones arcaicas una buena parte de la actividad mental que nosotros le atribuiríamos a nuestra persona y a nuestra conciencia individual estaba repartida entre las voces de los dioses y entre lo que podríamos llamar distintas fuerzas mentales.

Para Jaynes, la conciencia propiamente dicha es, de hecho, un producto muy reciente en términos históricos, cuyo surgimiento definitivo se consumó en una época que equivale esencialmente a la era axial que exploraremos en el siguiente apartado. El punto clave es que ese autor no trata de negar que nuestros antepasados más antiguos tuvieran una vida mental con ideas, emociones e intenciones propias. Dentro de su modo de definir la conciencia, esta no sería necesaria para muchas de nuestras operaciones mentales, como, por ejemplo, el aprendizaje, el pensamiento o el razonamiento⁹⁴. De acuerdo con la teoría de Jaynes existe la posibilidad de que en las civilizaciones arcaicas existieran personas que pudieran aprender, pensar y razonar sin la mediación de una conciencia interiorizada tal como la que experimentamos de primera mano los seres humanos modernos. Para lo que sí la considera necesaria es para la volición y la toma de decisiones. Lo que esa teoría supone es que el centro de irradiación de las decisiones de las personas que vivían en aquellas primeras grandes civilizaciones no estaba en su 'yo' individual, interiorizado y relativamente autónomo sino en voces alucinadas que para el individuo parecían provenir de otros agentes. Estos podrían haber sido los dioses a quienes invocaban y adoraban en sus prácticas religiosas cotidianas. Jaynes llamó teoría de la mente bicameral a su propuesta para expresar con una metáfora legislativa la relación entre los dos aspectos de la mente y del cerebro que él veía en la volición de los antiguos: la cámara alta correspondería a las voces alucinadas de los dioses y la cámara baja a los individuos que las escuchaban y obedecían⁹⁵.

De acuerdo con Jaynes, las mentes bicamerales habrían hecho su aparición en las sociedades neolíticas como un medio para facilitar la convivencia entre personas que no se conocían entre sí en las nuevas sociedades urbanas que resultaban de una extensión mucho mayor y mucho más impersonales de lo que se había conocido hasta entonces. Recordemos que las sociedades posteriores a la Revolución Neolítica experimentaron aumentos de población muy significativos y una transformación igualmente importante en sus estructuras sociales y económicas, de modo que, con el tiempo, las antiguas relaciones de

⁹⁴ En cuanto al aprendizaje, Jaynes argumenta que tal vez sea necesaria la conciencia para el establecimiento de sus metas, pero no para el proceso mismo. Para este podría resultar, de hecho, estorbosa. Por otra parte, en lo que respecta al pensamiento y el razonamiento, el mismo autor hace notar "¿Cuán frecuentemente llegamos a conclusiones sólidas y estamos bastante incapacitados para justificarlas!" (Jaynes 1976, 42). Esto se debe a que no tenemos acceso más que a fragmentos del proceso mediante el cual nuestra mente realiza sus juicios y hace inferencias.

⁹⁵ Jaynes propone una división bicameral análoga entre los dos hemisferios cerebrales, dentro de la cual el área equivalente en el hemisferio derecho al área de Wernicke tendría el papel de la cámara alta, emisora de las alucinaciones auditivas que la cámara baja en el propio hemisferio izquierdo debía obedecer. Pero se trata de una hipótesis que el mismo Jaynes (2012a) no considera indispensable para el resto de su teoría bicameral y sobre la cual no será necesario ahondar más en este ensayo.

parentesco fueron desplazadas finalmente en importancia por las relaciones con el Estado. Veamos cómo pudo haber ocurrido esto de manera más específica.

En el capítulo anterior fue explorado el posible papel que los muertos y los seres imaginarios pudieron haber jugado en la construcción social de la mente humana en las sociedades del Paleolítico. Ahora, partir del contexto de la transición del Neolítico hacia la sedentarización, la domesticación de animales y plantas, la introducción de la agricultura y el surgimiento de las religiones arcaicas, es posible hacer conjeturas sobre las posibles nuevas relaciones entre humanos, muertos y seres imaginarios. Aparte de la importancia ritual y para la conservación de las relaciones de poder vigentes que debieron haber tenido los entierros de personajes importantes en el Neolítico, vale la pena agregar otra posibilidad relevante para comprender los procesos sociales que podrían haber dejado su sello en la mente humana dentro de esa configuración sociohistórica: Jaynes asegura que los muertos importantes en los asentamientos urbanos del Neolítico eran enterrados como si estuvieran vivos, porque probablemente lo estuvieran en cierta forma en las mentes de quienes sobrevivían. Estarían vivos, de manera más específica, a través de voces que estos últimos escucharían y que podrían servir como una fuente de órdenes que deberían seguir, incluyendo tal vez el modo de arreglar las propias tumbas. Esta misma función habría sido asumida con el tiempo por las estatuas, las cuales en las primeras grandes civilizaciones se creía que eran capaces de hablar, como es conocido por los especialistas en el tema.

Esa relación de escucha y obediencia puede parecer difícil de concebir desde una perspectiva moderna, por lo cual es necesario hacer algunas observaciones para hacer más fácil su comprensión. Por una parte, debemos recordar que las alucinaciones no siempre han sido consideradas como fenómenos patológicos o como aberraciones y que incluso hoy en día se pueden manifestar a veces de una manera no solamente no patológica sino positiva y necesaria para la construcción de la conciencia (véase capítulo 1). Por otra parte, podríamos preguntarnos también por qué una persona le daría una importancia tan grande a unas simples voces que escucha. Pero las voces alucinadas, que son las que aquí nos conciernen, nunca son simples voces. Oír y obedecer son dos actos mental y etimológicamente emparentados de la manera más estrecha, como observa correctamente el propio Jaynes. Se trata de una relación que él constata en el griego, latín, hebreo, francés, alemán, ruso e inglés. A esa lista se pueden agregar el español, idioma en el cual la palabra ‘obedecer’ proviene, al igual que el *obey* inglés y el

obéir francés, de los términos latinos *ob* y *audire*⁹⁶, y también el chino, ya que la palabra *ting* significa tanto oír como obedecer. Se trata de una lista de ejemplos provenientes de varias épocas y culturas distintas entre sí, lo cual puede reforzar la suposición de que la relación entre ambos conceptos no es una simple casualidad o producto del etnocentrismo, sino que remite de una manera más profunda a la forma que el sentido del oído tiene de operar en la estructuración de las sociedades y las mentes humanas. Quienes oyen voces alucinadas no pueden elegir simplemente no hacerlo. Taparse los oídos no serviría de nada. Pueden intentar ignorarlas y desobedecerlas, pero incluso eso es sumamente difícil para quienes las han sufrido. Debido a que provienen de la propia mente de la persona afectada, esas voces pueden dar con frecuencia con sus más grandes vulnerabilidades, enjuiciarla implacablemente y ordenarle toda clase de acciones, incluso a veces las más inusuales. De manera importante, las voces pueden aparecer en momentos claves de tensión para el individuo y guiarlo de esa manera en su toma de decisiones. Una vez hechas estas observaciones resultará más sencillo comprender el papel que podrían haber jugado en una primera etapa las tumbas y posteriormente las estatuas aparecidas en las culturas arcaicas, en la construcción de la mente humana en las primeras civilizaciones.

En el caso de Mesopotamia, tan profundamente impregnada por la idea del Estado como símbolo del cosmos, los dioses estaban a su vez organizados jerárquicamente, de modo que además de los principales dioses de la ciudad, cada persona contaba con la asistencia de su propio dios personal, que era más accesible que los dioses más importantes (Frankfort 1998). Cada individuo era informado por su dios personal de las decisiones que hubieran tomado los dioses de la ciudad. Y los dioses en esa civilización eran esencialmente idénticos a las estatuas, lo que ha llevado a Jaynes a postular uno de los puntos más polémicos de su teoría, que es el de que todo ese sistema de estatuas divinas de la ciudad funcionaba como un sistema de cohesión social a través de voces alucinadas, siguiendo la estricta jerarquía ya descrita⁹⁷.

⁹⁶ En este caso, según el diccionario de la RAE, a través de la intermediación de la palabra *oboedescere*, en la cual se ha hecho menos evidente la referencia a la audición.

⁹⁷ Por otra parte, hay que mencionar que las estatuas reales también podían ser objeto de ofrendas en Mesopotamia, pero según la información de Frankfort eso no implicaba que la gente creyera en la divinidad de los reyes. En lo que creían era en la divinidad de las propias estatuas. “Lo que es importante observar es que las ofrendas no se hacían al rey, sino a la estatua. En el registro de las ofrendas es la estatua la que se sitúa en paralelismo con el dios; la estatua es la receptora de las ofrendas en un caso, como lo es el dios en el otro. Por lo tanto, es a la estatua, y no al rey, a la que se trata como divinidad en estas inscripciones. Ahora ya no hay duda de que los mesopotámicos consideraban que la estatua era una entidad dotada de un poder independiente de la persona a la que representaba” (Frankfort 1998, 324).

Esa interpretación puede adquirir mayor plausibilidad si recordamos la centralidad que los dioses y los templos tenían en la organización política, económica y social de las civilizaciones antiguas, así como la existencia de ceremonias como las del ‘lavado de la boca’, en Mesopotamia, y de la ‘apertura de la boca’, en Egipto, cuyo fin esencial era habilitar una vía de comunicación entre los dioses, cuyo parecer debía ser consultado para toda clase de asuntos sociales, y los humanos. El primero de esos rituales tenía como objetivo preparar las estatuas para que pudieran recibir el culto de los dioses (Walton 2018)⁹⁸ de modo que pudieran cumplir con sus importantes funciones rituales. Por su parte, la ceremonia de apertura de la boca egipcia buscaba inicialmente traer a la vida a las estatuas que eran colocadas en las tumbas, aunque más tarde se extendió a toda clase de objetos sagrados, de modo que “El ritual transformaba la estatua de un objeto elaborado por artesanos a un cuerpo cúlctico que era capaz de ser animado por un dios o un espíritu ancestral en el marco de acciones sagradas” (Assmann 2011, Posición en Kindle 6106).

Para comprender la importancia de esas imágenes resultará útil observar un par de ejemplos. En Babilonia, como parte de las ceremonias del Festival de Año Nuevo, un festival dedicado probablemente a promover la fertilidad, el rey debía postrarse ante la estatua de Marduk, dios principal de esa ciudad, y recitar una confesión en la que aclamaba su inocencia frente a posibles actos dañinos para Babilonia. El resto de la festividad incluía una procesión en la cual se sacaban a desfilar las estatuas del dios local, quien la encabezaba tomado de la mano del rey y las de dioses invitados⁹⁹. Marduk y Babilonia eran especialmente importantes, ya que, como explica Hooke, incluso los reyes de Asiria, quienes tenían su propio festival de año nuevo, en el cual sustituían a Marduk por el dios local Ashur, debían viajar a Babilonia y tomar la mano de Marduk para poder asumir su cargo real. Las imágenes de los dioses gobernaban en un sentido mucho más literal de lo que podrían considerar normal las personas que han crecido dentro de las sociedades modernas. Así como las obras de arte paleolítico rupestre no eran solamente representaciones artísticas, tal y como entendemos ese concepto en nuestras sociedades contemporáneas, sino que también permitían entrar en contacto participativo con el mundo de los seres poderosos gracias a cuyas revelaciones nuestros antepasados lograron

⁹⁸ Es importante señalar que, aunque Walton no considera que las imágenes fueran ellas mismas los dioses, tampoco las ve como simples representaciones de ellos. Para él “La deidad era la realidad que estaba encarnada en la imagen” (Walton 2018, 78), lo cual apunta a un nivel de interrelación entre estatua y objeto mucho más profundo y de mucho mayor influencia recíproca de lo que sugiere una simple representación entendida desde el punto de vista de la cultura teórica.

⁹⁹ “Entonces [después del matrimonio sagrado entre el rey y la diosa], había una procesión a lo largo de la Vía Sagrada desde Esagila hasta el *bit-akitu*, o Casa de Festivales fuera de la ciudad; en esto el rey ‘tomaba la mano’ de Marduk, para conducir al dios fuera al frente de la procesión, seguido por todos los dioses visitantes, los sacerdotes y el pueblo” (Hooke 1975, 54).

establecer un orden cultural coherente, así tampoco las efigies creadas y atendidas de manera sumamente cuidadosa y costosa en los templos antiguos pueden considerarse simples representaciones de los dioses, sino que deben verse como manifestaciones del poder divino cósmico de acuerdo con el cual la sociedades arcaicas sentían que debían guiarse.

Pero las manifestaciones de la mente bicameral en las civilizaciones antiguas no necesitan restringirse al ámbito de la comunicación con estatuas. El Antiguo Testamento ofrece varios ejemplos que, a juicio de algunos especialistas, podrían fortalecer la hipótesis de la mente bicameral. Jaynes (1976) asevera que el libro de Amós, al que considera el libro profético más antiguo de la Biblia, refleja una mentalidad bicameral. Amós no reflexiona como nosotros, él oye la voz de Dios en el sentido más literal de la palabra, y la obedece. De acuerdo con James Cohn (2014), lo mismo ocurriría en el caso del sacrificio de Isaac, uno de los sucesos más importantes de la Biblia, en el que Dios le ordena a Abraham que sacrifique a su hijo, eximiéndolo en el último instante. De acuerdo con la interpretación bicameral de Cohn, Abraham no obraba movido por la fe, como podría interpretarse su acción desde un punto de vista moderno, sino que, al igual que Amós y que muchas personas que hoy en día padecen alucinaciones, no tenía más opción que obedecer a sus voces. De acuerdo con Jaynes y con Cohn, el paso hacia la interioridad consciente solamente se puede percibir a partir del Eclesiastés, uno de los libros más recientes del Antiguo Testamento, y de manera más definitiva a partir de los tiempos de la elaboración del Nuevo Testamento y del Talmud, en un contexto civilizatorio ya completamente postaxial.

Escuchar voces divinas con tal poder sobre la voluntad individual no era un monopolio exclusivo de las antiguas civilizaciones de Medio Oriente. En el caso de los griegos de la era arcaica, de aquellos cuyas hazañas quedaron registradas para la posteridad en la obra atribuida a Homero, tampoco nos encontramos con estatuas que hablen, pero sí con personajes que seguramente experimentaban alucinaciones que interpretaban como apariciones de los dioses. Bruno Snell, filólogo que estudió el surgimiento del pensamiento europeo en la Antigua Grecia, explica que “En Homero los dioses son el origen de todo nuevo rumbo que toman los acontecimientos” (Snell 2007, 65). Esto quiere decir que en los héroes homéricos no hay acciones humanas independientes, sino que siempre se deben a las decisiones de los dioses. Como el propio Snell explica, las decisiones individuales solamente se volverían problemáticas en la era de la tragedia. Esta alcanzaría su cúspide en el siglo V A. C., en un

momento histórico que coincide con la era axial y con lo que Jaynes considera la formación de la interioridad consciente, como veremos más abajo. Por el momento, lo importante es constatar que en las obras de Homero, el pensamiento, sentimiento y voluntad del individuo son creados por los dioses, “Porque lo que más tarde será interpretado como «vida interior» se presentaba originariamente como intervención de la divinidad” (Snell 2007, 67).

Por todo eso, acciones como la afrenta de Agamenón a Aquiles al inicio de la *Iliada* no deben interpretarse como simples actos de egoísmo o soberbia premeditados. E. R. Dodds (1951), especialista en literatura clásica que estudió el papel de lo irracional en la Antigua Grecia, explica que lo que ocurrió fue que Agamenón fue víctima de la tentación divina o infatuación (*atē*). Las razones con las que Dodds sostiene su argumento son que si Agamenón hubiera sido movido por su propia voluntad no hubiera admitido su error con tanta facilidad y que además Aquiles concuerda con la explicación que Agamenón da de su acto. Él también cree que fue movido por la *ate*, no por algún oscuro motivo interior en su contra. De acuerdo con Dodds, la *ate* en la era homérica solía ser una perturbación de la conciencia normal, una locura temporal y parcial, atribuida a agentes demoníacos. No implicaba necesariamente maldad y parece que originalmente no tenía conexión con la culpa. De modo que en las acciones de los héroes de la *Iliada* es muy probable que las facultades volitivas que nosotros le atribuimos a nuestra conciencia recayeran en los dioses y no en el interior de los héroes mismos.

De manera más general, según ilustra Dodds, para los griegos de esa época “[...] todos los alejamientos de la conducta normal humana cuyas causas no son inmediatamente percibidas, ya sea por la propia conciencia del sujeto o por la observación de otros, son adscritas a una agencia sobrenatural, justo como en cualquier alejamiento de la conducta normal del clima o la conducta normal de la cuerda de un arco” (Dodds 1951, 13). En este caso no interviene tampoco ningún motivo interno. No hay ninguna interioridad consciente que guíe las acciones de los individuos. En este escenario, la intervención de agentes externos como los dioses en momentos claves para los individuos podría ser una forma de protegerlos de la vergüenza. Cuando el personaje homérico “[...] actúa de una manera contraria al sistema de disposiciones conscientes que se dice que él ‘conoce’, su acción no es propiamente su propia [acción], sino que le ha sido dictada” (Dodds 1951, 17)¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Esto podría deberse, a juicio de Dodds, a que el hombre homérico, inmerso todavía en una cultura de la vergüenza y no en una de la culpa, que surgiría posteriormente, necesitaba una manera de protegerse de los actos que pudieran resultarle ajenos a su manera cotidiana de actuar, especialmente de aquellos que le fueran vergonzosos, y para eso le serviría atribuirselos a agentes externos.

Como se puede vislumbrar a partir de las ideas recién expuestas de Snell y Dodds, los griegos no tenían un concepto unificado de alma, precursor en una medida importante del propio concepto unificado de conciencia, como el que se ha construido en épocas más recientes. Lo que nosotros podríamos entender bajo ese concepto, entre los griegos estaba repartido, según Snell, entre los conceptos de *nóos*, *thumós* y *psyché*. La *psyché* no tenía ninguna función más que dar vida, no estaba relacionada con ninguna operación del intelecto y Homero no deja claro cómo actuaba, solamente dice que abandonaba al hombre cuando moría o desfallecía y que era expuesta en combate. Esa palabra proviene de *psychein*, “respirar”, “[...] y significa el hálito vital” (Snell 2007, 31). Por otra parte, el *thumós* provocaba emociones y se relacionaba con el movimiento. El *nóos* se encargaba de suscitar imágenes e ideas. Snell señala que hay algunas complicaciones para diferenciar entre *psyché* y *thumós*. *Thumós* se usaba como el alma que abandona el cuerpo volando al morir solamente en casos de animales, a quienes no se les reconocía la posibilidad de tener una *psyché*. El mismo investigador añade que también hay lugar para confusiones entre *thumós* y *nóos*, ya que, aunque el *nóos* “Es el espíritu en tanto que tiene ideas claras, corresponde, pues, al órgano del entendimiento” (Snell 2007, 39) el *thumós*, relacionado con las emociones, puede proporcionar su propia forma de saber.

Los casos de los antiguos egipcios, mesopotámicos y hebreos resultan igualmente ilustrativos de este principio. Ellos tampoco concebían nada parecido al alma o a la conciencia en un sentido moderno para denominar las actividades integradas de su mente. Los egipcios dividían los aspectos psíquicos de los muertos en diferentes partes: en primer lugar, como muertos que habitaban en sus tumbas, requerían víveres para poder conservar su *ka*, su fuerza vital; en segundo lugar, los muertos al mismo tiempo existían fuera de sus tumbas, en este caso como *ba*, como manifestaciones, frecuentemente en forma de aves; por último, existían como *akhu*, como espíritus transfigurados, removidos completamente de la esfera de existencia humana y formando parte de la esfera más eterna e inmutable de existencia, como estrellas en el firmamento. Esas entidades eran distintas entre sí, pero capaces también de mezclarse, incluso de maneras que parecerían contradictorias según nuestros criterios modernos, y tan completamente distintos a nuestros conceptos mentales como a los griegos que acabamos de explorar (Frankfort 1998; 2000). Para los mesopotámicos, la psique estaba dividida en elementos como el *ilu*, el *šēdu*, el *ištaru* y el *lamassu*. De ese modo, el ámbito de experiencias que nosotros abarcamos dentro de un mismo ego, estaría repartido de la siguiente manera, de acuerdo con Oppenheim, “[...] podemos ver en el *ilu* algún tipo de atributo espiritual que es difícil de definir pero bien puede aludir al elemento

divino en el hombre; en el *ištaru*, su destino; en el *lamassu*, sus características individuales; y en el *šēdu*, su *élan vital*” (Oppenheim 1977, 205-6). Por otra parte, en el lenguaje hebreo del Antiguo Testamento, de acuerdo con Cohn, no hay ningún equivalente para palabras como ‘creencia’, ‘preocupación’, ‘cerebro’, ‘conciencia’, ‘ansiedad’, ‘introspección’ o ‘mí mismo’¹⁰¹, por lo cual es altamente improbable que existiera en la etapa más arcaica de esa civilización un yo con una interioridad consciente.

Hasta ahora hemos constatado que el fenómeno de la mente arcaica o bicameral, no construida alrededor de un yo individual introspectivo como su principal personaje, sino a través de distintas agencias mentales en las cuales recaían diferentes funciones que en las mentes modernas han sido englobadas en la conciencia individual, es plausible en el caso de los babilonios, los egipcios, los griegos y los hebreos. Michael Carr (2013), especialista en estudios de China y seguidor de la teoría de Jaynes, ha puesto a prueba su teoría para el caso de aquella civilización y ha llegado a conclusiones interesantes. Carr ha estudiado la ceremonia del *shi*, palabra usada en un principio para designar a los muertos y más tarde a quienes los canalizaban, mediante la cual se buscaba contactar a los espíritus de los muertos a través de algún pariente suyo. Su investigación abre la posibilidad de que esa ceremonia, para la cual no parece haber explicación convincente hasta la fecha, haya tenido como fin conseguir alucinaciones auditivas de los ancestros. Así como en los casos anteriores se podrían haber utilizado estatuas o se podría haber recurrido a la intervención espontánea de los agentes sobrenaturales en momentos decisivos para el individuo o para su grupo, en este caso su acción habría sido inducida a través de uno de los parientes sobrevivientes de algún antepasado con el cual se quisiera establecer comunicación. Lo que Carr propone es que en una primera etapa había una persona de mente bicameral encargada de obtener voces alucinadas directamente del cadáver, que luego del decaimiento de este se habrían conseguido las voces a través de las efigies y que en etapas de transición hacia una interioridad consciente se habrían hecho cada vez más raras, surgiendo la necesidad de usar un personificador para transmitir las voces. Por último, ya en una etapa de clara interioridad consciente, la gente habría dejado de creer en el procedimiento de obtener voces mediante las efigies.

Los ejemplos recién expuestos deben ayudar a ilustrar que entre los habitantes de las civilizaciones antiguas, preaxiales o bicamerales ni el alma, ni sus diferentes funciones eran concebidas de manera

¹⁰¹ Cohn afirma que la única posible excepción para esta última palabra estaría en el Eclesiastés, que, como ya vimos, debe ser un libro muy tardío.

unitaria, con algún foco interior dentro del individuo. Si a estas consideraciones añadimos las expuestas más arriba sobre la estratificación de las civilizaciones arcaicas, mismas en las que las jerarquías se acentuaban cada vez más junto con la expansión del Estado y del sistema económico, no resulta descabellado suponer que las alucinaciones, sobre todo las auditivas, jugaran un papel crucial cuando los individuos de esas sociedades tenían que tomar alguna decisión importante en sus vidas, y, tal vez, incluso en el transcurso de sus vidas cotidianas. Corresponde a las investigaciones empíricas averiguar hasta qué punto podrían haber intervenido esas voces alucinadas en las vidas cotidianas de los individuos y en la configuración de sus mentes en diferentes civilizaciones arcaicas. Aquí solamente será necesario observar que ese es un modelo mental que sería hecho a un lado, aunque nunca completamente erradicado, luego de los vertiginosos cambios sociales que ocurrieron en el primer milenio A. C. y que culminarían con la aparición de un nuevo tipo de civilización. Estos, como se verá a continuación, han tenido una importancia decisiva para la conformación de las conciencias individuales en el sentido que nos resulta más reconocible a los seres humanos que hemos nacido y crecido en las sociedades modernas. Para entender esas transformaciones y la magnitud de su importancia será necesario discutir brevemente el contexto civilizatorio de la era axial y de sus religiones correspondientes.

4.2. La era axial

Los antecedentes del concepto de era axial se remontan a las investigaciones comparativas de la religión de Max Weber y a las investigaciones sobre sociología de la cultura de Alfred Weber (Boy y Torpey 2013). Sin embargo, en las obras de ambos hermanos el concepto solamente tiene una presencia indirecta y nunca aparece referido como tal. Karl Jaspers (1952), psiquiatra de formación, pero ampliamente familiarizado con los estudios culturales (incluyendo las obras de los hermanos Weber) y con la filosofía, fue quien introdujo explícitamente el concepto de era axial y una primera teoría dentro de la cual desarrollarlo. Aquel autor propuso, basado en una investigación comparativa de las civilizaciones de India, China y Occidente, que entre los años 800 y 200 A. C., y, sobre todo alrededor de 500 A. C., se habrían dado los cambios civilizatorios que desembocarían en la ruptura que crearía al humano tal como lo conocemos actualmente. Jaspers caracterizó a la era axial como una en la que los seres humanos se habrían percatado de su profunda fragilidad ante el terrible mundo con el que se enfrentaban y que los habría llevado a buscar respuestas mediante la reflexión, iniciando la lucha del

logos contra el *mythos*, aunque esta lucha estuviera restringida esencialmente a una élite intelectual cuyas creencias no habrían sido compartidas necesariamente por las masas. De acuerdo con ese autor, en esa época se habrían establecido las bases de lo que se conocería después como la razón y la personalidad. Al mismo tiempo, habría transformado a las anteriores civilizaciones preaxiales, permitiendo que persistieran solamente aquellos elementos compatibles con la mentalidad axial recién descubierta, y condenaría a lo que él llamaba “pueblo natural” (“*Naturvolk*”) a elegir entre la axialidad, al ostracismo o a la extinción.

Las ideas de Jaspers representan un punto de partida en el esfuerzo de hacer una filosofía de la historia desde una perspectiva universal y no eurocéntrica, pero hay algunas objeciones relevantes que se le pueden hacer. Por un lado, sus ideas han sido criticadas por su aparente movimiento del eurocentrismo hacia una especie de “eurasiacentrismo” (Boy y Torpey 2013), no sin algo de razón¹⁰². Por otro lado, algunos autores han puesto en duda el periodo que Jaspers eligió para esa era, proponiendo ya sea extenderlo hacia civilizaciones más antiguas, como, por ejemplo, la egipcia, ya sea ampliarlo en sentido opuesto hacia civilizaciones posteriores, como la cristiana y la musulmana. Algunos incluso han preferido hablar de ‘axialidad’ en vez de una era axial específica para refutar la noción de que las innovaciones axiales estén restringidas a una época histórica en particular (Boy y Torpey 2013).

Estas consideraciones no deben demeritar la teoría de la era axial, en vista de la enorme cantidad de pruebas documentales que muestran que, de hecho, existieron cambios civilizatorios y mentales revolucionarios en diferentes grandes civilizaciones durante la segunda mitad del primer milenio A. C. que han marcado decisivamente el modo de pensar y de vivir de una enorme proporción de la humanidad; sin embargo, sí muestran que interpretar la historia en términos de axialidad es en una medida importante un reflejo de nuestros juicios de valor contemporáneos¹⁰³, que no representa un giro inevitable en la historia de las civilizaciones y que lo más probable es que se pueda encontrar en diferentes combinaciones y grados en diferentes regiones del mundo y en diferentes periodos de la

¹⁰² Boy y Torpey expresan que: “En corto, a pesar de la intención de Jaspers de reorientar el pensamiento histórico en la dirección de una humanidad universal, su concepción de era axial de hecho deja fuera a grandes franjas de la raza humana” (Boy y Torpey 2013, 248).

¹⁰³ Solemos llamar axial a esa era y no a otras por el grado crucial con el que nos sentimos identificados con sus valores y su posición frente al mundo. Han existido otras civilizaciones para las cuales ese no ha sido el caso, lo cual ha quedado ilustrado más arriba. Es por eso que Bellah, siguiendo una idea de Weil, afirma que “[...] la era axial es axial por lo que ha significado para nosotros [...]” (Bellah 2005, 89). Es decir, para nosotros como civilización moderna, no para toda la humanidad, cuya historia y legado cultural da lugar a muchas otras posibles formas de civilización y de conciencia.

historia que no tienen por qué estar forzosamente restringidos al periodo sugerido por Jaspers originalmente, sin negar la importancia que, de hecho, ha tenido para la historia universal.

El concepto de era axial, en la forma que había sido concebido por Jaspers resultaba sugerente, pero todavía estaba lejos de alcanzar un suficiente esclarecimiento teórico. Parte de ese esclarecimiento se podría encontrar en la obra del filósofo Eric Voegelin (1956; 1957) quien discutió extensamente los procesos de transición entre el orden simbólico de los antiguos imperios cosmológicos y el de las que, en la terminología que aquí será utilizada, pueden considerarse civilizaciones axiales. Los procesos que, desde el punto de vista de la teoría de Jaspers y de los teóricos de la era axial posteriores, pueden considerarse como rupturas axiales, fueron considerados por Voegelin como ‘saltos en el ser’, gracias a los cuales las civilizaciones que dieron esos saltos rompieron con el orden simbólico compacto establecido por los mitos en las civilizaciones antiguas para establecer un nuevo orden simbólico más diferenciado que equivaldría al orden de lo que sería la cultura teórica en los términos de la presente investigación. Voegelin, en su esfuerzo por construir una filosofía de la historia no trató de imponer un sesgo progresivista a sus investigaciones, ya que aceptaba que los pueblos pertenecientes a épocas anteriores no eran más ignorantes o primitivos, sino que recurrían a otras formas de simbolización para enfrentar los mismos problemas existenciales que nosotros mismos. Sin embargo, la teoría de ese autor tenía un enfoque más teológico y filosófico que sociológico (además de su autor mostraba cierta convicción de que la filosofía de la historia, debido a las condiciones históricas del desarrollo de la civilización occidental, requería alguna forma de eurocentrismo (Voegelin 1957; Boy y Torpey 2013), por lo cual algunos de sus temas de discusión, aunque de gran relevancia para quien esté interesado en la filosofía de la historia y en la historia de las civilizaciones, no conciernen propiamente al ámbito de la sociología. Para llegar a ese punto será necesario hacer algunas observaciones adicionales.

Entre los sociólogos que más han contribuido a que la teoría de la era axial dejara de ser un tema de especulación filosófica y metafísica y con cierto sesgo eurocéntrico, se encuentran Robert Bellah, interesado principalmente, como hemos visto a partir del capítulo anterior, en el proceso de evolución social de las religiones, y Shmuel Eisenstadt, interesado sobre todo en las vicisitudes que la institucionalización de las diferentes visiones axiales ha implicado para las élites intelectuales. Bellah sugiere interpretar la transición hacia la era axial en términos de la teoría de la evolución de la conciencia propuesta por Donald, misma que ya ha sido discutida en este ensayo. De acuerdo con

Bellah, “[...] la ruptura [*breakthrough*] axial fue esencialmente la ruptura de la cultura teórica en diálogo con la cultura mítica como un medio para el ‘modelado comprensivo del universo humano entero [...]’” (Bellah 2005, 78)¹⁰⁴. Eisenstadt (1986a; 2011), por su parte, también señala indirectamente la importancia de la irrupción de la cultura teórica, planteando el problema en términos del desarrollo de la reflexividad y del ‘pensamiento de segundo orden’. Pero, además, siguiendo una perspectiva weberiana, ha resaltado la importancia de la aparición en las civilizaciones axiales de una distinción radical entre realidad última (*ultimate*) y realidad derivada, entre el orden trascendental y el mundano (en contraste con la situación de las sociedades arcaicas, en las cuales, como hemos podido constatar, el orden social y el cósmico eran uno solo), de las tensiones y contradicciones en los procesos de institucionalización de las visiones axiales (en los cuales distintos tipos de intelectuales tuvieron un papel central, formando parte tanto de los regímenes dominantes como de sus opositores), de la formación de centros y periferias, y, por último, de las implicaciones de largo alcance que ese proceso civilizatorio tuvo para moldear los ideales que seguiría la formación de la personalidad y la identidad humana. Con base principalmente en las líneas de pensamiento e información de esos dos autores y de Voegelin serán abordados en el próximo apartado, de manera necesariamente muy breve, los factores civilizatorios más importantes que contribuyeron a la institucionalización de diferentes visiones axiales en las sociedades antiguas. De ese modo será posible abordar de una manera contextualizada el tema de la interioridad consciente que ha tomado su forma definitiva dentro de las civilizaciones axiales.

4.2.1. Las religiones axiales

De acuerdo con Eisenstadt, la transición hacia las civilizaciones axiales estuvo relacionada con un proceso de desintegración de las antiguas comunidades tribales y de formación de sociedades más amplias, relacionado con avances en la tecnología agrícola y de transporte, la influencia mutua entre sociedades con diferentes culturas y formas de organización económica, la volatilidad política y ecológica y procesos migratorios y de conquista¹⁰⁵. En esas circunstancias cobrarían gran importancia los grupos de intelectuales, mismos que, al estar desprendidos de las antiguas comunidades tribales y de los grupos dominantes tradicionales, serían los encargados de transmitir las nuevas visiones que

¹⁰⁴ Aquí es importante no perder de vista que Bellah habla de un diálogo entre la cultura teórica que estaba desarrollándose y la anterior cultura mítica arraigada en un proceso histórico de larga duración y no de la cancelación o superación de esta última por aquella.

¹⁰⁵ En el caso específico de las civilizaciones de Oriente Próximo y de parte del Mediterráneo, el proceso de la era axial inició sobre las ruinas creadas por el Colapso de la Edad del Bronce Final, en el cual se acumuló una serie de desastres naturales y sociales para acabar con el sistema civilizatorio regional de ese periodo (Cline 2014).

produjo la era axial en diferentes civilizaciones (Eisenstadt 1986a). Para comprender esto mejor, a continuación serán abordados algunos aspectos concretos de ese proceso tal y como se dieron en las civilizaciones de Israel, Grecia, China y la India. Como es de esperarse, las innovaciones axiales, aunque fueron todas ellas realizadas dentro de un marco de transición de la cultura mítica a la teórica, también lo fueron a partir de diferentes tradiciones civilizatorias que debían enfrentar dilemas que en algunos aspectos importantes eran muy distintos de los de sus pares. Por ese motivo, en cada caso se produjeron soluciones que, a pesar de compartir su carácter axial con las de otras sociedades, en cierto sentido pueden considerarse únicas.

En el caso de Israel, la transición axial ocurrió en el contexto social de una serie de tribus asentadas en la región de Palestina que establecieron una pequeña monarquía oriental, asentada en los márgenes de las poderosas civilizaciones de Mesopotamia y Egipto. Se trataría de una monarquía de duración terrenal efímera, pero cuya influencia simbólica, junto con las aportaciones de tiempos del exilio y posteriores, ha sido determinante en el desarrollo del monoteísmo, el cual contribuyó al desarrollo de una “[...] universalización y racionalización de las orientaciones religiosas y un fuerte énfasis en la dimensión ética de la experiencia religiosa” (Eisenstadt 1986b, 128) sin precedentes en el mundo politeísta antiguo.

El grupo intelectual que llevó a cabo la crítica sistemática de la sociedad gracias a la cual se alcanzó la transición axial fue el de los profetas, con quienes los reyes mantuvieron una relación siempre tensa. A partir de las críticas realizadas por aquellos y de sus esperanzas de redención futura para la humanidad, en la Biblia Hebrea quedarían plasmadas por primera vez en la historia las premisas del monoteísmo, según el cual solamente hay lugar para un único Dios trascendente y universal, completamente distinto a los dioses de las civilizaciones arcaicas. Se trata de Dios sin origen ni fin, sin familia ni linaje, cuya jurisdicción abarca al universo entero y a todas las naciones, de quien no se pueden hacer efigies para adorar, que no está dispuesto a compartir su soberanía con ninguna otra divinidad y que no permitiría a su pueblo tampoco adorar a nadie más. Es un Dios que no necesita de nadie, sino que ha elegido libremente establecer una alianza con un pueblo. Su naturaleza está más allá de todo entendimiento humano, pero al mismo tiempo ha revelado, a través de diversos portentos y de su comunicación con los profetas, las expectativas que tiene con respecto a la humanidad¹⁰⁶. Todos esos rasgos serían

¹⁰⁶ El lector interesado puede encontrar una amplia discusión de los numerosos contrastes existentes entre los dioses del politeísmo arcaico y el Dios único y trascendente del monoteísmo judío axial en Walton (2018). Aquí solamente será

suficientes para distinguirlo definitivamente de los dioses arcaicos, pero tiene un atributo todavía más distintivo: es un Dios que, a pesar de su absoluta trascendencia, está intensamente preocupado por el destino de la humanidad. En palabras de Bellah, es “Un Dios absolutamente trascendente, de quien no ha de haber imagen, es amoroso y recto y exige amor y rectitud de su pueblo, y, en la medida que su pueblo ha de ser una luz para las naciones, de todo el mundo también” (Bellah 2011, 321). Es un Dios a quien no es posible satisfacer a través de acciones rituales o mágicas como las de las religiones arcaicas, sino que exige un muy elevado grado de rectitud moral, y con el cual, nuevamente a diferencia de lo que ocurría en el caso de las civilizaciones arcaicas, el individuo debía relacionarse directamente, no a través de la figura del gobernante. Además, de manera muy importante, se trata de un Dios que ha hecho la promesa de que algún día, en el futuro, existirá un reino mesiánico en el cual acabarán la injusticia y el sufrimiento. De ese modo, de acuerdo con Eric Voegelin (1956), se rompería con la concepción del tiempo cíclico de las civilizaciones arcaicas, para sustituirla por aquella del tiempo histórico, dirigido por las revelaciones de Dios que manifiesta su voluntad a través de la historia.

Los efectos de la concepción del individuo en una relación personal con un Dios único, trascendente, universal, que aborrece las formas de culto típicas de las sociedades arcaicas, que tiene profundas preocupaciones éticas y un plan de salvación que se debe desarrollar a lo largo de la historia han repercutido enormemente tanto en la concepción de la sociedad como en la del individuo que se ha desarrollado en las civilizaciones postaxiales occidentales, llegando sus efectos incluso hasta la era moderna. En cuanto a la dimensión social, el monoteísmo ha contribuido decisivamente al proceso de racionalización de la civilización occidental, proceso en el cual se ha creado una enorme tensión entre la cultura teórica y la cultura mítica. Además, ha resultado fundamental para la concepción histórica, lineal y no cíclica, según la cual nuestra civilización ha establecido su forma particular de *nomos*. Esta se puede apreciar en la creencia en el progreso histórico, en el cual numerosas sociedades contemporáneas han puesto sus esperanzas, de manera absolutamente contrastante con las civilizaciones arcaicas, para las cuales el orden era el valor principal.

Por otra parte, en cuanto a la influencia del monoteísmo en la conformación de las mentes individuales, los ejemplos más pertinentes probablemente sean el de los propios profetas y el de la compilación de la

posible recoger los aspectos más importantes de esa discusión.

Torá por escrito. Los profetas, a través de sus críticas, dieron un giro completo al orden moral arcaico. Aquel, como vimos más arriba, se basaba en las expectativas de recompensa o castigo dictadas por la sociedad, no en la obediencia a valores trascendentales según la convicción interna del individuo, mientras que dentro del nuevo orden anunciado por los profetas el eje principal de la moralidad sería justamente la responsabilidad individual interiorizada (Voegelin 1956). En lo que se refiere a la Torá, aparte de la importancia que tuvo para mantener unida a la comunidad judía incluso después de haber perdido su tierra (Bellah 2011), al recopilar de manera escrita las leyes y creencias de su religión, hizo posible un nuevo tipo de examen, revisión y discusión sistemática por parte de los creyentes que introdujo un nuevo nivel de reflexividad. Esa combinación de interiorización moral y reflexividad ha contribuido a dar forma al yo con una conciencia interiorizada característico de las sociedades modernas occidentales, para quien el centro de su voluntad, sus decisiones y responsabilidad cada vez está menos situado en su comunidad y los dioses y más en su propia convicción individual.

La siguiente civilización axial que debemos examinar es la de la Antigua Grecia. Esta, en el momento de su transición axial, se encontraba en una configuración social no solamente distinta a la de Israel, sino a la de cualquier otra civilización. Los griegos, a pesar de que pasaron por una etapa arcaica en la cual las élites guerreras dominaban, en su etapa clásica nunca formaron una monarquía o un imperio. Ellos establecieron una entidad política y social única en la historia humana, la *polis*, a través de la cual floreció su cultura. En el caso de Grecia la transición axial no dejó como legado la formación de una gran religión universal; sin embargo, su influencia ha resultado decisiva en todas las áreas de la civilización moderna occidental, incluyendo el desarrollo de las religiones monoteístas. Gracias al desarrollo de la poesía trágica, de la retórica y de la filosofía, la civilización griega pasó por un proceso de racionalización que hizo posible por primera vez plantear de manera clara la oposición entre razón y verdad, por un lado, y mito y poesía, por el otro, a pesar de que los griegos nunca rompieran por completo con el orden cultural establecido por sus antiguos mitos y creencias religiosas (Eisenstadt 1986c). De acuerdo con S. C. Humphreys (1986), como parte de ese proceso de lucha de la cultura teórica contra la mítica se dieron dos consecuencias contrapuestas: por un lado, hacia una racionalización de las antiguas creencias y de los mitos, y, por el otro, hacia una mayor valoración y búsqueda de aquello que estaba más allá del alcance de la razón¹⁰⁷. Al mismo tiempo, los poetas

¹⁰⁷ De acuerdo con la primera de esas tendencias, los héroes míticos habrían sido reconcebidos como simples humanos cuyas obras habían sido exageradas posteriormente por la tradición poética, y, los dioses, por su parte, habrían sido concebidos también como antiguos personajes humanos legendarios a quienes la tradición había divinizado o como fuerzas físicas o psíquicas impersonales. Por otra parte, de acuerdo con la segunda tendencia, los griegos habrían

trágicos plantearon problemas éticos de interés universal, en un entorno civilizatorio en el cual los dioses tenían una participación cada vez más lejana, lo cual planteaba nuevos dilemas para la autocomprensión del individuo. En palabras de Bellah, “[...] es quizás la conciencia trágica de la profundidad y confusión de la persona y la necesidad de autoentendimiento, sin importar lo difícil que sea, la que es el momento axial provisto por la tragedia griega, uno casi completamente ausente en Homero, donde las cosas son, en general, lo que parecen” (Bellah 2011, 356).

La especulación racional pasó por un acelerado desarrollo que inició desde la era de los siete sabios y vio su culminación en la filosofía de Platón y Aristóteles. El proceso racionalizador puede remitirse a la era de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, quienes buscaban los orígenes (*arché*) del universo, a partir de la especulación¹⁰⁸. A ese proceso es necesario agregar los nombres de Jenófanes, quien es la primera figura de la que se sabe que criticó a los dioses olímpicos, tanto por su conducta reprochable como por su antropomorfismo, de Heráclito y Parménides, posibles iniciadores del pensamiento teórico en Grecia (entre quienes, a pesar de las grandes diferencias de sus sistemas de pensamiento, ya se puede empezar a notar la distinción entre realidad y apariencia) y de los sofistas, quienes se dedicaron a cultivar el arte de la argumentación racional, vendiendo sus conocimientos a quienes pudieran pagar por ellos. Posteriormente, Sócrates dio el giro decisivo, al aclamar, al contrario de los sofistas, que él no poseía la sabiduría, sino que estaba en búsqueda de ella, y al plantear un tipo de subjetividad igualmente distinto al defendido por aquellos, ya que no era relativista, sino que buscaba encontrar una verdad válida para todas las personas. Los últimos pasos de la ruptura axial en Grecia se dieron a través de Platón y Aristóteles. El primero rompió con el mundo de los antiguos poetas, planteando una separación tajante entre mito y argumentación racional, mientras que el segundo esbozó la mayoría de las áreas de pensamiento que interesarían a pensadores posteriores (Bellah 2011 y fuentes ahí citadas).

La combinación de algunos elementos de la cultura judía con otros de la griega (y la romana) demostró ser muy influyente en el desarrollo de la filosofía y la religión en Occidente, sobre todo a través del cristianismo, que no podremos discutir aquí por estar fuera del periodo histórico que concierne a esta

buscado de manera más afanosa entrar en contacto con lo extraño, lo exótico y lo irracional, lo cual se habría visto reflejado, por ejemplo, en las posesiones que se buscaban en el culto de Dioniso o en la importación de cultos religiosos extranjeros (Humphreys 1986).

¹⁰⁸ Sin embargo, Bellah advierte que esa especulación no estaba acompañada por la observación o la deducción. Por esa razón sería precipitado vincularla directamente con el desarrollo de las ciencias empíricas modernas. En esa etapa, el pensamiento griego todavía se encontraba entre lo mítico y lo teórico, o, dicho en los términos del propio Bellah, en el mejor de los casos ese pensamiento estaba entre la mitoespeculación y la teoría.

investigación. Sin embargo, hay civilizaciones en las que la transición axial tuvo consecuencias que, aunque no dejaron de ser axiales, fueron muy diferentes a las de las culturas fundadoras de la civilización occidental en algunos de sus aspectos más importantes, pero igual de influyentes en sus respectivos contextos civilizatorios. Es por eso que es necesario voltear a ver los casos de China e India.

La transición axial en China es un tema más abierto a polémica que el de las demás civilizaciones axiales, en gran parte porque el propio Max Weber había definido a esa civilización como una en la que no existió una tensión entre lo mundano y lo trascendental. Pero, de acuerdo con Bellah, esa aparente aporía puede resolverse si tomamos en cuenta que el sistema de pensamiento confuciano, si bien puede considerarse intramundano, posee un ideal de autocultivación que conduce a un orden moral último, valioso por sí mismo, más allá de cualquier cálculo utilitario. De modo que en el caso de China, a pesar de la importancia de corrientes de pensamiento como el taoísmo o el legalismo, es sobre todo a la obra de los intelectuales confucianos a la que debemos acercarnos en búsqueda de la ruptura axial (Bellah 2011 y fuentes ahí citadas).

Confucio vivió en el periodo de primavera y otoño (*Chunqiu*), en una época tumultuosa en la que varios estados estaban en guerra y la antigua aristocracia guerrera se encontraba en decadencia, mientras que se daban pasos hacia la formación de un estado centralizado y burocratizado que culminaría en los tiempos de la unificación realizada por el emperador Qin. Era una época de burocratización en la cual los antiguos *shih*, originalmente los integrantes de la parte más baja de la aristocracia guerrera, fueron perdiendo sus funciones militares, para convertirse en funcionarios públicos¹⁰⁹. Por otra parte, el sangriento combate entre distintos estados dejó a varios *shih* desprovistos de sus antiguos amos, lo cual los obligó a buscar nuevos clientes a quienes servir, volviéndose en algunos casos maestros. Confucio, él mismo un *shih* en esa etapa de agitadas transformaciones sociales, preocupado por la situación moral de su época, “[...] reinterpretó el contenido del código de conducta propia como un buen aristócrata universalizando semejante requisito moral en virtudes fundamentales de un buen ser humano” (Hsu 1986, 312). Idealizó a la monarquía Zhou temprana y fue el primero en “usar lo viejo para criticar el presente” (Bellah 2011, 401), aunque detrás de esa añoranza por el pasado se encontraba, de acuerdo con Bellah, una reformulación dramática de las premisas de la cultura china.

¹⁰⁹ Como Hsu (1986) menciona, los *shih* estaban bien calificados para hacer la transición como funcionarios públicos debido a la educación marcial, literaria y ritualista con la que contaban.

El sistema confuciano, plasmado en las Analectas, se basa en conceptos como los de *ren* (humanidad), *li* (ritual), *Dao* (Camino) y *Tian* (Cielo) de acuerdo con los cuales los caballeros deberían comportarse. En opinión de Bellah, la filosofía de Confucio no era utilitarista, ya que él pensaba que se debía corregir el mundo, pero que, sin importar el resultado de ese esfuerzo, lo más importante era comportarse de acuerdo con el *ren* y el *li*, es decir, de acuerdo con valores trascendentales que van más allá de los cálculos utilitarios o del esquema moral de las sociedades arcaicas, el cual, como hemos visto más atrás, no se basaba en las convicciones internas del individuo sino en las prácticas prescritas exteriormente por la sociedad (Bellah 2011; Hsu 1986).

Las enseñanzas de Confucio fueron complementadas por las de Mencio y las de Xunzi. Mencio pensaba que los seres humanos eran buenos por naturaleza y que todos podían desarrollar las virtudes si eran adecuadamente cultivadas. En el ámbito político y social, creía en la formación de un nuevo régimen que uniría a todo el mundo bajo un gobernante universal y una ética universal. Por ese motivo buscaba educar a un señor feudal para que fuera virtuoso y trajera orden al mundo. Por su parte, Xunzi, quien completa el grupo de sabios que contribuyeron a darle su forma definitiva al confucianismo, pensaba que la naturaleza humana era mala, pero no en un sentido radical. Él creía eso debido a que le parecía que nuestra naturaleza consistía en deseos insaciables que si no se gobernaban podían desembocar en una guerra de todos contra todos. Para él tenía que haber disciplina externa pero también interna para desarrollar la moralidad, y la persona moral debía formarse con un buen maestro y a través del estudio de los clásicos. Además, cada persona debería seguir los rituales adecuados a su estrato social, de modo que pudiera regular sus deseos sin tener que suprimirlos (Bellah 2011). Como se puede notar a partir de estas breves observaciones, y como corrobora Hsu (1986), los primeros discípulos de Confucio no estaban preocupados por la especulación religiosa, sino por la obtención de la paz mental a través de la autodisciplina y la educación.

Pero el giro decisivo en la institucionalización del confucianismo se dio durante la dinastía Han, a través de la absorción de ideas de otras corrientes de pensamiento como el taoísmo o el legalismo y de la canonización de los clásicos confucianos como estándar moral y político de la sociedad. A esto hay que agregar la decisión del emperador Wu de reconocer a los clásicos confucianos como la única materia de enseñanza en la Academia Imperial, en donde se educaban los funcionarios imperiales, y el establecimiento de un sistema de recomendaciones (guiado según criterios confucianos) que hacía muy

difícil que nuevos elementos ingresaran en la burocracia. Gracias a esos acontecimientos, el confucianismo, habiendo monopolizado todo el currículum educativo, también se apoderó de todos los puestos de la burocracia, pero, de acuerdo, con Hsu, pagando el costo de caer una etapa de degeneración y vulgarización. Esa etapa se distinguió, en el nivel académico, por las disputas de interpretación de los clásicos entre las distintas escuelas de pensamiento confuciano que se habían formado y por la falta de innovaciones; y, en el nivel político, por el nepotismo y el favoritismo en los procesos de acceso a los cargos burocráticos (Hsu 1986).

El confucianismo es un sistema de pensamiento y de conducta que, a pesar de que, debido a su orientación predominantemente intramundana, prácticamente no se prestó a la especulación teológica o metafísica que se manifestó en los sistemas de pensamiento de las otras tres civilizaciones axiales aquí analizadas, proporcionó un ideal normativo trascendente que guió a la civilización china hasta tiempos muy recientes y que implica un esfuerzo de racionalización y universalización que rompe con los esquemas de las civilizaciones arcaicas. La solución china a los problemas planteados por el tumulto civilizatorio que caracterizó a su transición axial no incluyó la creencia en un Dios trascendente y al mismo tiempo personal y preocupado por la conducta moral de los humanos, como en el caso del judaísmo (aunque el *Tian*, introducido desde la dinastía Zhou, posee algunos de esos atributos morales), y tampoco desembocó en una visión semejante de la historia y de la salvación, pero las exigencias morales y el grado de responsabilidad individual, reflexividad y autoobservación planteados por el confucianismo no fueron menores. Sin embargo, la solución planteada por la civilización china frente a los problemas de la transición axial no representa la única alternativa posible frente a las ofrecidas por las civilizaciones a partir de las cuales se ha construido la tradición axial occidental. Todavía queda por discutir el caso de la India, que en algunos puntos decisivos se aparta de todos los anteriores.

En la India, la transición axial se llevó a cabo en el contexto de la mezcla entre los pueblos nativos y los inmigrantes arios, de una tardía y escasa urbanización, de un igualmente escaso establecimiento de una burocracia administrativa (al contrario de China), y de la instauración del sistema *varna*, que dividía a la sociedad en cuatro castas, con derechos y deberes estrictamente diferenciados, entre las cuales las de los chatrias (los guerreros) y los brahmanes (los especialistas rituales religiosos) ocupaban el papel dominante. Un primer paso incipiente rumbo a la transición de la religión arcaica, con su sistema ritual y mítico, hacia la religión axial, basada en un sistema teórico especulativo, se puede

encontrar en la concepción plasmada en el Puruṣasūkta, “el himno del hombre”, de una entidad, Puruṣa, superior a los dioses del Rigveda y creador de ellos. Otro ejemplo en ese sentido se encuentra en el planteamiento del *brahman* como la realidad que subyace al mundo entero. En los Upanisads se pueden apreciar algunas ideas más cercanas al pensamiento axial. Ahí se dio el importante giro de establecer un sistema de pensamiento teórico de acuerdo con el cual “La realidad externa más amplia (*brahman*) y la realidad interna más profunda (*ātman*) son idénticas” (Bellah 2011, 514). En este caso, de manera completamente opuesta a lo ocurrido en China, surgió una enorme tensión entre esa realidad última y la realidad mundana. Y, a diferencia de lo ocurrido en Occidente, la solución a esa tensión no implicaría la revelación de la existencia de un Dios trascendental y personal a la vez. En el caso de la India los especialistas religiosos trataron de resolver ese dilema a través de la búsqueda de la liberación, o *mokṣa*, que vino de la mano de una nueva concepción de la idea de *karma* (ahora vista ya no como una simple acción ritual, como en los tiempos más antiguos, sino como un elemento concomitante a las posibilidades de reencarnación de cada individuo) y con la necesidad de renunciar a la vida mundana. Se trata de un ideal seguido a partir de Iagñavalkia y continuado por los sanniasin. Esa visión religiosa conllevó algunos dilemas de institucionalización. En primer lugar, ese sistema religioso resultaba de gran ayuda para justificar el sistema de castas, atribuyendo a las acciones en vidas pasadas la situación del individuo en su vida presente; en segundo lugar, a los shudras les estaba negado el acceso al conocimiento necesario para mejorar sus expectativas de renacimiento o de alcanzar la *mokṣa*; en tercero, como la mayoría de la gente común no podía, por motivos prácticos, dedicar su vida entera a la búsqueda de la liberación religiosa, la nueva forma de religión hizo necesario establecer un sistema de etapas de la vida (*āśrama*) que los jefes de familia pudieran seguir, de modo que, en la última de esas etapas pudieran dedicarse por completo al renunciamento (Bellah 2011 y fuentes ahí citadas).

Es debido a dichas circunstancias que Bellah argumenta que la transición axial en el caso de la India debe fijarse a partir de la aparición del budismo. Esa religión surgió en un contexto histórico en el cual existían ya numerosas tradiciones de renunciadores que discutían entre sí, tanto brahmánicos (sanniasins) como no brahmánicos (sramanas). Buda rebatió algunos de los postulados fundamentales de la religión brahmánica: rechazó la tradición védica, declaró que ni el *brahman* ni el *atman* constituían alguna forma de realidad fundamental del universo (introduciendo, de ese modo, la teoría del *anatta*, basada en la no existencia del yo), y, por último, se opuso al sistema de castas. El budismo,

al igual que el brahmanismo, buscaba una forma de liberación (en este caso el *nirvana*) del *samsara*, pero lo hacía sobre la base de un sistema de conducta ético que no seguía los rituales védicos, sino las cuatro nobles verdades y el camino óctuple, y que era accesible a toda la población sin importar su lugar en el sistema de castas. Se trata de un modelo de conducta y pensamiento que, aunque en el caso de la India fue absorbido por el hinduismo, ha tenido repercusiones en lugares muy lejanos a su región de origen, y que constituye una más de las formas axializadas, junto con las de Israel, Grecia y China que ya hemos revisado, a través de las cuales se ha replanteado en términos de la cultura teórica el modo de los individuos y sociedades de establecer un *nomos* mediante el cual puedan darle sentido a su existencia en circunstancias de vertiginosa transformación social en las que las representaciones unitivas, enactivas y simbólicas ya no bastaban para cumplir con esa tarea (Bellah 2011 y fuentes ahí citadas).

Las contribuciones a la formación de la cultura teórica y a la transición axial de las civilizaciones repasadas aquí muy someramente establecieron las condiciones a partir de las cuales se puede comprender la existencia, por primera vez en la historia humana, de seres humanos con un yo interiorizado y una conciencia reflexiva como el que nos resulta familiar desde una perspectiva moderna. Un yo que es él mismo el protagonista principal de su autobiografía y la fuente de sus representaciones, pensamientos y deseos, en un contexto civilizatorio en el cual el contacto con los seres poderosos y los dioses del antiguo politeísmo se ha vuelto un recuerdo cada vez más lejano (aunque ciertamente no completamente olvidado). El siguiente apartado, el último de este capítulo, estará dedicado a reflexionar acerca de la transición de la mente arcaica, probablemente bicameral, hacia esa forma de conciencia moderna que podríamos llamar interioridad consciente.

4.2.2. La interioridad consciente

Para discutir las principales características de la conciencia en su versión postaxial será necesario recurrir nuevamente a las ideas de Jaynes, en este caso, las que conciernen a la interioridad consciente. La interioridad consciente que concierne a la teoría de la mente bicameral coincide en su etapa de culminación con la era axial que ya hemos explorado y en ella se notan los efectos ejercidos tanto por la reflexividad como por la superposición de la cultura teórica sobre la mítica, de las religiones axiales sobre las arcaicas y, sobre todo, del yo individual interiorizado sobre la antigua multiplicidad de

aspectos y agentes mentales, más o menos integrados y más o menos opuestos entre sí, que caracterizaban a la mente arcaica. Veamos de manera más detallada en qué consiste la conciencia subjetiva según Jaynes.

Según ese autor, la conciencia (que aquí será llamada ‘interioridad consciente’ siguiendo el uso de McVeigh, para evitar confusiones con las ideas expuestas en los capítulos anteriores sobre los otros estratos de la conciencia humana contruidos socioevolutivamente) es una operación por analogía. “La mente consciente es un análogo espacial del mundo y los actos mentales son análogos de los actos corporales” (Jaynes 1976, 66) y para su surgimiento es indispensable la presencia del lenguaje. Gracias a esa operación y al apoyo fundamental de la naturaleza metafórica del lenguaje, la mente construye un espacio interior en el cual puede colocar un ‘yo análogo’, a través del cual vive indirectamente, “[...] que puede ‘moverse alrededor’ vicarialmente en nuestra ‘imaginación’, ‘haciendo’ cosas que nosotros no estamos realmente haciendo” (Jaynes 1976, 62-3). Ese yo análogo es al mismo tiempo un ‘mí metafórico’ en cuanto se observa a sí mismo. Además, ese yo está sujeto a un proceso de narratización en el que “[...] nosotros siempre estamos viendo nuestros yoes vicarios como las figuras principales en las historias de nuestras vidas” (Jaynes 1976, 63). Gracias a esa narratización logramos construir una historia biográfica coherente de nosotros mismos y del mundo que nos rodea. En esa construcción también nos ayuda un proceso de selección [*excerption*] de solamente algunos aspectos del mundo exterior relevantes para nosotros mismos y uno de conciliación de aquellos objetos que difieren en alguna medida de los que estamos acostumbrados a encontrar cotidianamente. De ese modo, nuestra mente logra que los elementos de nuestra experiencia encajen en una línea narrativa que pueda mantener la existencia de nuestro yo análogo, el personaje principal de nuestra conciencia que se mueve en un espacio metaforizado del mundo externo y en un tiempo espacializado.

De acuerdo con la teoría de Jaynes, la transición de la mente bicameral a la interioridad consciente no se habría dado repentinamente, sino que habría sido el resultado de un proceso gradual de alejamiento de las voces divinas y de los propios dioses del plano terrenal. Esto habría motivado a la gente de las civilizaciones antiguas a recuperar el contacto con ellos a través de diferentes técnicas adivinatorias, augurios, oráculos y posesiones, pero todo eso sería finalmente en vano. Las voces de los dioses quedarían en adelante casi por completo apagadas para fines prácticos. Jaynes propone diferentes fechas en diferentes documentos para la transición de la mente bicameral a la interioridad consciente,

pero se pueden englobar dentro del periodo que va de 1,400 a 600 A. C., siendo esta última fecha en la que ya se podría observar la interioridad consciente completamente desarrollada (Jaynes 2012b). El periodo propuesto por Jaynes incluye el del Colapso de la Edad del Bronce Final, una época en la que se acumularon numerosos desastres naturales y sociales, como, por ejemplo, terremotos, sequías, hambrunas, invasiones e interrupción del comercio internacional, acabando con el sistema civilizatorio regional establecido en el Oriente del Mediterráneo y Oriente Próximo (Cline 2014). De acuerdo con la teoría de Jaynes (1976, 2012b, 2012c), factores como la sobrepoblación, las catástrofes naturales y la invención de la escritura habrían desencadenado el colapso de la mente bicameral y el surgimiento de la conciencia en su sentido interiorizado actual. La sobrepoblación y los desastres naturales habrían causado emigraciones e invasiones a gran escala, y la escritura habría restado fuerza a las alucinaciones auditivas al permitir que las personas, una vez escritas sus instrucciones, se apartaran de ellas¹¹⁰. Por otra parte, McVeigh (2016) añade que la parte final del periodo propuesto por Jaynes coincide con la era axial y propone considerar esa era como la del despliegue de la interioridad consciente. En otras palabras, la era axial se podría considerar como una reconstrucción del mundo antiguo, después del colapso de la mente bicameral, sobre las premisas de la interioridad consciente.

El paso hacia la nueva forma de mentalidad se puede notar en el caso de los hebreos en los libros más recientes del Antiguo Testamento. En este punto es conveniente volver al caso de Job y agregar el del Eclesiastés. Como vimos más atrás, al discutir los sistemas morales de las civilizaciones arcaicas, Job representó una ruptura con ellos debido a que contaba con un estándar abstracto de rectitud interiorizado de acuerdo con el cual podía defender su inocencia a pesar de las múltiples tribulaciones que debió experimentar. Se trata de una actitud que solamente es comprensible a partir del desarrollo del monoteísmo con las características trascendentales que ya han sido expuestas. Por otra parte, el autor del Eclesiastés, en su examen sistemático de los males que aquejan al mundo, refleja una situación de alejamiento del antiguo orden mítico y un gran desarrollo de la reflexividad que sugieren el desarrollo de una conciencia subjetiva (Jaynes 1976).

La cultura griega, al igual que la judía, para la época posterior la ruptura axial ya había sufrido cambios considerables con respecto a los tiempos arcaicos de los héroes homéricos. Para ese entonces las tragedias ya habían replanteado completamente el dilema de las decisiones individuales, dándoles un

¹¹⁰ Una hipótesis alternativa que merece ser mencionada es la de Ong (1987), según la cual la transición entre la mente bicameral y la interioridad consciente puede interpretarse como aquella entre oralidad y escritura.

tono claramente interiorizado, y la filosofía ya había desplazado a la antigua religión olímpica, como se puede notar, por ejemplo, a partir del constante esfuerzo de Platón de suprimir la poesía de Homero. Al mismo tiempo, las ciencias, la filosofía y la retórica estaban inmersas en el proceso de sustituir la visión del mundo de la cultura mítica por la de la cultura teórica. Durante el paso de la era arcaica a la clásica, Dodds observa un aumento en el sentimiento de escrúpulos ligados a la idea de *phthonos* y de ansiedad religiosa. Ese autor encuentra que la moralización del *phthonos* convirtió a Zeus y a lo sobrenatural en agentes de justicia. Además, en la época posterior a la homérica la creencia en la necesidad de purificación ritual se fue convirtiendo en una de purificación moral. En ese mismo lapso el *ate* también se moralizó y se convirtió en castigo y ruina, que puede recaer incluso sobre los descendientes de quien haya cometido el pecado¹¹¹. Se trata de transformaciones posibles solamente en sociedades que se encuentran en medio de una transición axial en la cual la cultura teórica y las representaciones conceptuales ganan un terreno cada vez mayor con respecto a la cultura mítica y las representaciones simbólicas, enactivas y unitivas. Los nuevos descubrimientos filosóficos hacían cada vez más difícil obedecer los antiguos usos y costumbres sin ponerlos en duda y las nuevas estructuras sociales les quitaban cada vez más poder vinculatorio a los antiguos lazos familiares.

La ansiedad fue aumentando conforme avanzó la civilización griega (Dodds 1951 y fuentes ahí citadas) y para cuando llegó la época helenística ya existían diferentes religiones de salvación con adeptos. Se trataba de un terreno fértil para la aparición final del cristianismo con su propia promesa de salvación universal basada en el mensaje del Evangelio. Y, de hecho, dentro del Nuevo Testamento nos encontramos con una conciencia ya completamente interiorizada, introspectiva, en la cual las intenciones y la responsabilidad individual tienen gran importancia para la formación y el destino del individuo, no solamente en este mundo, sino en el mundo que está por venir. En ese contexto civilizatorio caracterizado por un fuerte avance de la introspección y los escrúpulos, ya tendría un papel importante la *syneidesis* (o *syneidos* en los escritos de algunos autores (Marietta Jr. 1970; Osborne 1931), palabra de aparición tardía en el griego antiguo, observable en el Nuevo Testamento y traducible en latín directamente como *conscientia*, y de la que se deriva, como se puede deducir fácilmente, el vocablo español ‘conciencia’. Don E. Marietta Jr. señala que, aunque el concepto de *syneidesis* no era original ni únicamente moral, esa acepción ya era visible en el periodo helenístico, en el cual remitía a

¹¹¹ Este avance en el sentimiento de la culpa se podría deber, desde la perspectiva de Dodds, por lo menos en parte, al conflicto derivado entre la antigua solidaridad social y el individualismo que avanzaba en ese entonces a través de la Antigua Grecia

metáforas y símiles relacionados principalmente con la vigilancia, como las de “juez, testigo, acusador y castigador. Otras metáforas fueron el observador interior y la cuidadora de niños” (Marietta Jr. 1970:178)¹¹². Ahora, ante el retroceso de las voces de los dioses, la *syneidesis* (y posteriormente la conciencia) se convertiría en el tribunal a partir del cual el individuo se juzgaría a sí mismo. Ya existía un yo análogo con un mí metafórico y una narrativa individual propia, dentro de una cultura teórica, al cual tendría sentido adscribirle semejante capacidad de autoobservación escrupulosa junto con los posicionamientos éticos y metafísicos que su uso ha conllevado en lo sucesivo, sin los cuales no sería posible comprender la evolución de las sociedades postaxiales.

La civilización occidental ha planteado los problemas relacionados con ese sistema de autovigilancia interna en términos de las tradiciones del monoteísmo, la especulación filosófica y el proyecto histórico de salvación de la humanidad desarrollados por las civilizaciones judía y griega. Otras civilizaciones llegaron a un desarrollo de la cultura teórica equiparable al occidental, pero resolvieron los problemas planteados por este nuevo nivel de autovigilancia del individuo y de interiorización de la conciencia de manera muy diferente en algunos aspectos fundamentales, siguiendo los dictados de las tradiciones axiales que ya hemos explorado, pero marcando en todos los casos una ruptura con la mentalidad de las civilizaciones arcaicas. En la India, el budismo estableció una solución mucho más extramundana que la de Occidente, buscando la disolución total de los lazos de dependencia del individuo con este mundo. Su propósito fundamental fue, más que obtener alguna forma de salvación o felicidad, la extinción de las fuentes de sufrimiento y el escape del ciclo de las reencarnaciones. En el caso de China, por el contrario, surgió la solución más intramundana entre las civilizaciones axiales, basada en un confucianismo cuyos ideales eran la paz interior y la sabiduría, que se deberían cultivar siguiendo valores trascendentes, pero siempre orientándose hacia el aquí y ahora terrenal.

Consideraciones finales

A lo largo de los capítulos anteriores fueron propuestas algunas posibles bases para la comprensión de la conciencia humana en sus aspectos más primigenios, relacionados sobre todo con la estructura de las emociones sociales, el lenguaje hablado y las primeras creaciones tecnológicas y culturales de la humanidad. El objetivo de este capítulo ha sido estudiar el conjunto de condiciones sociales e históricas

¹¹² Por otra parte, hay que agregar que, como el propio Marietta Jr. (1970) añade, el grado de relación que pudiera existir entre el concepto de *syneidesis* y el pensamiento estoico es un tema de debate.

que han permitido que en diversas civilizaciones surgiera el individuo consciente de su interioridad, que es uno de los cimientos de las sociedades contemporáneas. Ese propósito ha hecho necesario el estudio de la transición hacia la era axial en diferentes civilizaciones, así como de la posibilidad de una transición entre una mente previamente existente sin interioridad y otra en la que ya existiera ese rasgo.

Las mentes dotadas de interioridad consciente que surgieron gracias a la transición axial en todas partes se caracterizaron por la necesidad de encontrar respuestas reflexivas, trascendentes y argumentadas racionalmente a los predicamentos que enfrentaban personas a quienes sus antiguas representaciones unitivas, enactivas y simbólicas, junto con sus antiguas voces divinas ya no podían darles los mismos resultados confiables de antes en el establecimiento y conservación de un *nomos*. Las diferentes respuestas ofrecidas por las civilizaciones axiales han mostrado ser decisivas, para bien y para mal, en la conformación posterior de los individuos como agentes sociales y morales en las sociedades modernas y contemporáneas. Todas las religiones mundiales y todos los sistemas ideológicos a los cuales una enorme parte de la humanidad ha encomendado su destino y sus esperanzas de felicidad, consuelo y bienestar, están basadas en las transformaciones revolucionarias analizadas a lo largo de este capítulo. Pero la transformación ocurrida durante ese proceso no se limita solamente a ese plano. Hay una consecuencia más fundamental todavía que debe resaltarse: el hecho de que la propia capacidad del individuo de experimentarse a sí mismo como tal cobrara su forma definitiva gracias a los cambios producidos por la era axial en diferentes civilizaciones.

A continuación, como parte de las últimas consideraciones finales que darán cierre a esta investigación, nos aproximaremos de manera exploratoria y especulativa justamente al estado de ese individuo y de su conciencia individual interiorizada en el contexto civilizatorio contemporáneo. Los conocimientos adquiridos a lo largo de todos estos capítulos servirán para sugerir algunas posibles líneas de investigación cuyo seguimiento podría ayudar a mejorar la comprensión, desde una perspectiva sociológica y evolutiva, de lo que actualmente significa ser un individuo consciente y de algunos nuevos rumbos que ese fenómeno, tan reciente en nuestra historia, pero tan crucial para el modo en el que los humanos de las sociedades modernas nos hemos acostumbrado a concebirnos a nosotros mismos, podría tomar.

Últimas consideraciones finales

En el transcurso de esta investigación ha sido presentado un esquema especulativo cuyo propósito es explorar cómo diferentes estructuras sociales que se han formado en diferentes periodos de la evolución de nuestra especie podrían haber jugado un papel fundamental en la conformación de las características más distintivas de la conciencia humana. Todo esto siguiendo la premisa de que, en tanto las dimensiones social y cultural que han contribuido de manera fundamental a conformar la conciencia humana no sean investigadas, no será posible dar cuenta satisfactoriamente ni de su evolución ni de su funcionamiento en los seres humanos que viven en las muy diversas sociedades contemporáneas. Examinar el funcionamiento y evolución del organismo humano y de su sistema nervioso es un elemento necesario, pero no suficiente, para comprender la mente de seres biopsicosociales, como son los humanos.

En los capítulos anteriores, partiendo de la necesidad de desarrollar más ampliamente el estudio de la dimensión social de la conciencia humana, han sido exploradas distintas estructuras sociohistóricas que debieron haber contribuido a conformar diferentes aspectos de la conciencia humana y que siguen teniendo influencia en las mentes humanas contemporáneas. Esto, en un primer paso, nos condujo a explorar cómo nuestra capacidad de interiorizar las actitudes de nuestros prójimos, sin la cual no podría concebirse la conciencia humana como una conciencia producida socialmente, muy probablemente se remonte a las estrategias de cooperación que nuestros primeros antepasados se vieron en la necesidad de implementar para sobrevivir en medio de las duras condiciones que la evolución biológica les planteaba. Los primeros homínidos, empujados a vivir en la sabana debido a las fluctuaciones climáticas del Pleistoceno, debieron haber encontrado en la formación de grupos y la cooperación social suficientes ventajas para compensar las vulnerabilidades a las que estaban expuestos como individuos en ese entorno. La defensa contra depredadores, la recolección de recursos y la defensa del territorio son intereses que definitivamente debieron haber sido mucho más fáciles de defender así. De ese modo se podría comprender la influencia determinante que ha adquirido la sociedad en el futuro rumbo de la evolución humana, al brindar a cada individuo una mayor seguridad para explotar su entorno ecológico y para defenderse de sus amenazas y al hacer posible, gracias a la combinación de cooperación social y de un desarrollo tecnológico incipiente, dar los primeros pasos hacia la construcción de un nicho propiamente humano, a través del cual nuestra especie ha podido influir en

parte en el rumbo de su propia evolución. A lo largo de ese proceso, la necesidad de monitorear las actitudes de los otros integrantes del grupo debió haberse incrementado conforme aumentaban tanto los lazos de interdependencia recíproca entre los individuos que lo conformaban como los de dependencia de toda la sociedad en su conjunto con respecto a la estructura tecnológica que ella misma iba construyendo. A partir de ese proceso socioevolutivo y de esa estructura incipiente de cooperación social, en un contexto en el que nuestros antepasados muy probablemente vivieran al interior de una cultura mimética (y mucho antes de la aparición de la habilidad lingüística y la de reflexión) debió haber surgido la capacidad de interiorización de las actitudes de los otros que nos resulta indispensable a los seres humanos todavía en la actualidad para construir el concepto que tenemos de nosotros mismos como personas con una conciencia propia. Esa capacidad de ponernos en la posición de los otros tendría poca utilidad para una especie cuyas estrategias de supervivencia no dependieran en gran medida de la cooperación social.

Pero el papel determinante de la convivencia social en la evolución de la conciencia humana no se ha limitado a hacer posibles los procesos de interiorización de las actitudes de los otros. Según las ideas discutidas en esta investigación, tanto los vínculos de interdependencia formados por nuestros primeros antepasados como la explotación más eficiente de recursos naturales que la confección de herramientas les permitió realizar¹¹³, debieron haber sido factores que contribuyeran a la expansión y retardación de la maduración del cerebro humano, y a la transición hacia una mente y cultura míticas. La retardación de la maduración cerebral debió haber contribuido, como han señalado varios especialistas, a la reducción progresiva de la estructura instintiva humana, al grado de que nuestra especie prácticamente no cuenta en la actualidad con instintos que le ayuden a orientar su comportamiento. Ante esas circunstancias, la cultura mítica, con el apoyo de las representaciones unitivas, enactivas y simbólicas (pero sin contar todavía con representaciones conceptuales) y de los estados alterados de conciencia debió haber brindado un primer elemento de orden cultural y religioso, un *nomos*, que pudiera darle un sentido coherente al mundo, a la sociedad y a la existencia del individuo dentro de ambos, amenazada constantemente, debido al retroceso de los instintos, por las posibilidades de caer en el caos y el sin sentido. En la actualidad todavía podemos encontrar elementos de ese *nomos*, apoyado en el uso de la imaginación, de distintos tipos de representación no conceptual y de estados alterados de conciencia, e

¹¹³ Como vimos más atrás, y como han señalado diversos especialistas en el tema, gracias a esas herramientas los primeros homínidos habrían podido incluir con más facilidad carne en su dieta, lo cual a su vez habría sido de gran utilidad para la expansión de sus cerebros.

indiferente a las elaboraciones sistemáticas y racionalizadas que son objeto de grandes preocupaciones y debates para las religiones universales modernas, en los sistemas religiosos de varios pueblos del mundo y en numerosas expresiones de religiosidad popular, pero quizás de manera más visible entre los pueblos que practican el chamanismo.

Sin embargo, para dar cuenta de la evolución de la conciencia humana no es posible pasar por alto los factores sociohistóricos que condujeron a su reflexivización, misma que desembocaría, por un lado, en el surgimiento revolucionario de las recién mencionadas religiones universales, la filosofía y las ciencias y, por el otro, en el del individuo portador de una interioridad consciente, en la cual se basan las concepciones modernas del sujeto, incluyendo, de manera importante para las ciencias sociales en su forma actual, aquellas sobre su papel como agente social. Esos factores fueron examinados en el contexto de la formación de las primeras grandes civilizaciones y, posteriormente, el de las civilizaciones axiales. Es solamente a partir del surgimiento del tipo de estructuras sociales producidas por este tipo de civilización que tiene sentido comenzar a plantear la concepción moderna de conciencia, estrechamente vinculada a la cultura teórica y a las representaciones conceptuales.

En un primer momento, a partir del Neolítico, los sistemas sociales se volvieron cada vez más diferenciados funcionalmente (aunque no al grado de las sociedades contemporáneas) y más estratificados, gracias a la introducción de la agricultura y a la sedentarización, que facilitaron la acumulación de recursos en las manos de algunas minorías. La esfera religiosa y el *nomos* establecido por ella experimentaron una diferenciación y una estratificación acordes. En adelante, las personas ya no podrían conocerse a sí mismas y a su entorno a través de las relaciones de participación con los seres poderosos, sino que tendrían que entablar relaciones de adoración con los dioses, cada vez más alejados de ellas en cuanto a su poder y cada vez más organizados en una compleja jerarquía de divinidades, semejante a la compleja estructura social estratificada existente en los estados arcaicos. Esto probablemente se viera reflejado incluso en experiencias alucinatorias a través de las cuales a los individuos les fueran reveladas las decisiones de las divinidades de acuerdo con las cuales conducirían sus vidas. En un segundo momento, estrechamente relacionado con la expansión de los primeros grandes imperios y de sus estructuras sociales y administrativas (siendo relevante dentro de estas la invención y expansión de la escritura) y con los procesos de intercambio, e incluso de colapso, cultural que los acompañaron, las respuestas provistas anteriormente por la cultura mítica fueron perdiendo

eficacia y fueron desplazadas por una cultura teórica que partió de un radical cuestionamiento del orden establecido y que se distinguió por posicionar la reflexividad, la razón y el pensamiento de segundo orden, por primera vez en la historia, en un primer plano. Gracias a ese primer proceso de racionalización fue posible sentar los cimientos sobre los cuales se desarrollarían, a muy largo plazo, las ciencias modernas, la filosofía y las religiones universales. En el plano individual, a partir de ese proceso de alejamiento progresivo del contacto con los dioses y de cuestionamiento reflexivo del orden establecido míticamente, surgiría finalmente la interioridad consciente. A partir de ese punto estarían dispuestos los elementos necesarios para concebir al individuo en el sentido moderno del término que es el aceptado por la gran mayoría de los investigadores sociales.

Vale la pena recordar que los diferentes estratos de conciencia explorados en esta investigación siguen presentes en la mente humana contemporánea y que la transición entre los diferentes tipos de mente, cultura y organización social aquí discutidos no ha implicado la desaparición o la superación de los niveles más antiguos. Si bien es cierto que en las sociedades posteriores a la era axial ha predominado cada vez más la cultura teórica como ideal, también lo es que los otros tipos de cultura han seguido teniendo un papel muy relevante en el funcionamiento de nuestra conciencia. Ninguna conciencia humana es completamente teórica o reflexiva. Las representaciones conceptuales son necesarias pero no suficientes para explicar nuestras experiencias como individuos conscientes; por otra parte, las alucinaciones y estados alterados de conciencia siguen jugando un papel importante en nuestro proceso, profundamente creativo, de establecer un *nomos* que nos proteja del caos tanto en el nivel psíquico como en el social, e incluso en nuestras posibilidades de comprensión de nosotros mismos como personas. Entender la manera exacta en la que estos niveles de cultura y sus respectivas dimensiones mentales se relacionan entre sí en la actualidad, en la era moderna, está más allá del alcance de esta investigación; sin embargo, teniendo en cuenta la enorme importancia que el estudio de las sociedades modernas tiene para las ciencias sociales, y con el propósito de demostrar algunos de los modos en los que la perspectiva aplicada en esta investigación podría ser relevante para la comprensión de nosotros mismos y de nuestras sociedades contemporáneas, en las siguientes páginas sugeriré algunas posibles líneas de investigación a futuro. Se trata de líneas que aquí solamente serán esbozadas, pero cuya exploración podría ser provechosa para las próximas generaciones no solamente por razones teóricas, sino por las soluciones que podría proporcionar para algunos de los problemas civilizatorios con los que es muy probable que las sociedades modernas se encuentren en el futuro, sobre todo a largo plazo.

Para ello partiré de una muy breve contextualización sociohistórica de las sociedades modernas a partir de la cual podrá ser mejor comprendida la relevancia de las líneas de investigación sugeridas posteriormente.

Las sociedades modernas

No es este el lugar para hacer un estudio detallado de lo que es la modernidad, ni de los múltiples factores sociales y culturales que desembocaron en ella, pero, con el propósito de hacer más clara la exposición que seguirá en las próximas páginas, es necesario tener en cuenta algunos de sus aspectos más importantes como proceso sociohistórico. Probablemente lo más acertado sea definir la modernidad, siguiendo al filósofo Luis Villoro (1992), como un proceso de descentramiento de la visión del mundo medieval, gracias al cual las antiguas jerarquías sociales y las antiguas formas de pensamiento geocéntrico y teocéntrico todavía subsistentes en la Edad Media fueron desplazadas por la visión de un mundo abierto a infinitas posibilidades. En el transcurso de unos pocos siglos factores como la invención de la imprenta, el descubrimiento del uso de la perspectiva en las artes gráficas, el nacimiento del capitalismo y sus instituciones representativas, la fragmentación de la Iglesia Católica medieval (y la subsecuente secularización de las sociedades occidentales), la caída de varias de las antiguas dinastías reales, el redescubrimiento humanista de los clásicos de Grecia y Roma, el desplazamiento de la antigua magia y alquimia medievales por la ciencia y la tecnología modernas, y el descubrimiento y la posterior conquista del continente americano reconfigurarían de manera decisiva la estructura y funcionamiento de la gran mayoría de las sociedades en el nivel mundial y la posición de los individuos dentro de ellas. A partir de entonces, las estructuras de las antiguas sociedades tradicionales, basadas en la autoridad real y eclesiástica, serían desplazadas, primero en Europa occidental y luego en la mayor parte del mundo, por aquellas creadas por los estados-nación modernos y por el espíritu capitalista. Al mismo tiempo, las antiguas formas de dominación tradicional serían desplazadas crecientemente por formas de dominación racional-instrumental (siguiendo las definiciones clásicas de Max Weber de ambos términos).

Gracias al proceso modernizador ha sido posible transitar de sociedades centralizadas y organizadas de acuerdo con estrictas jerarquías tradicionales a sociedades cada vez más masificadas, con un enorme grado de diferenciación funcional y con relaciones sociales cada vez más fluidas y sujetas a constantes

transformaciones¹¹⁴. Hoy en día, las sociedades modernas se distinguen por mostrar una delimitación cada vez más clara entre diferentes subsistemas sociales, como, por ejemplo, el de la política, el de la religión, el del arte o el de la economía, habiendo cobrado este último una especial importancia para el proyecto civilizatorio de la modernidad y, de manera más específica, para la expansión del capitalismo moderno. Este mismo proceso ha desembocado en la formación de grandes estructuras de dominación burocrática que en muchos casos han impuesto su poder y sus formas de legitimación en terrenos que antes correspondían a las formas de dominación tradicional.

Como parte del surgimiento y expansión de los propios sistemas burocráticos, y, de manera decisiva, gracias al desarrollo de la ciencia moderna, ha sido posible crear dispositivos tecnológicos que permiten conectar de una manera cada vez más simultánea a sistemas sociales cada vez más grandes y funcionalmente diferenciados. Las tecnologías derivadas principalmente del carbón, los combustibles fósiles y la electricidad nos han permitido expandir las fronteras del nicho humano exponencialmente y con ello, han permitido a nuestra especie hacer una explotación cada vez más eficiente de su entorno ecológico (Buchanan 2018). Al mismo tiempo, dispositivos como los libros impresos, los periódicos, la radio, la televisión y el internet han establecido nuevas formas de comunicación que han permitido modificar profundamente la interpretación que las personas hacen de su entorno social y del papel que ellas desempeñan dentro del mismo. Este tipo de medios y otros más han sido decisivos para la expansión de los sistemas administrativos modernos, pero también para la redefinición constante a la que ha sido sometida la relación entre individuo y sociedad en la modernidad¹¹⁵.

Pero el proceso modernizador, junto con sus formas de organización social, sus creaciones culturales y sus nuevos dispositivos tecnológicos no se ha limitado a redefinir la relación entre individuo y

¹¹⁴ Es importante observar que entre los efectos más importantes de la modernidad se encuentra el hecho de haber provocado la explosión demográfica más elevada desde el Neolítico. No se trata de un hecho menor si recordamos los profundos cambios sociales con los que esa transición estuvo asociada (véase capítulo 4).

¹¹⁵ Explorar detalladamente este punto nos desviaría considerablemente del tema principal que aquí nos concierne. Sin embargo, como ejemplo de la importancia decisiva que han tenido los dispositivos tecnológicos producidos por las sociedades modernas para la redefinición de las relaciones entre individuo y sociedad valdría la pena considerar el papel que tuvo la imprenta, según explica Benedict Anderson (1993), en la formación de las comunidades imaginadas sobre las cuales se construyeron los estados-nación modernos. Gracias a la imprenta habría sido posible hacer sentir a personas de diferentes aldeas, villas o pueblos (quienes nunca antes se habían visto a sí mismas como parte de una comunidad que fuera más allá de sus pequeñas localidades) como parte de una misma nación, con un idioma y una historia compartidos (idioma e historia compartidos que, en buena medida, habrían sido creados por los propios textos dedicados a promover el nacionalismo). De manera igualmente importante, las nuevas tecnologías de impresión debieron haber sido fundamentales para la expansión de los poderes burocráticos necesarios para poder administrar sociedades que incluían un enorme número de personas, con muy distintos roles sociales y bagajes culturales dentro de un territorio muy extenso.

sociedad, sino que también ha ejercido un profundo influjo en las formas de las que dispone el individuo para definirse a sí mismo. El ideal moderno, a partir del profundo optimismo introducido por el Renacimiento, personificado por el ‘hombre nuevo’ de Maquiavelo (Villoro 1992) ha dictado de manera cada vez más prevaleciente que el individuo no sea juzgado a partir de sus condiciones sociales de origen, sino a partir del destino que se forje por sí mismo. Personajes como Nicolás de Cusa, Marcilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola y Luis Vives plasmaron en letras el nuevo ideal humanista e individualista moderno. Según ese ideal, el hombre debería ser visto como un ser sin ninguna esencia predeterminada, como un microcosmos “Porque tiene en él la potencia de llegar a ser cualquier cosa” (Villoro 1992, 24) y como un ‘mimo genial’ que imita a los dioses y es admirado por ellos (Villoro 1992). Por otra parte, de manera relevante para el tema que aquí nos concierne, a partir del Renacimiento iniciaría una redefinición de los antiguos conceptos de alma y mundo que desembocaría en la polaridad moderna entre sujeto y objeto, que Villoro define como la oposición entre cosas con sustancia pero sin conciencia y el conocedor sin sustancia. Se trata de la clase de concepción de sujeto y objeto, cada vez más apartados el uno del otro, cuyas consecuencias más decisivas se encontrarían más tarde en el dualismo de René Descartes y en el concepto de mente humana como *tabula rasa* propuesto por John Locke. Ese tipo de pensamiento, distintivo de la cultura teórica y de sus representaciones conceptuales, ha desembocado en sujetos que son capaces de manipular los objetos de su entorno de manera cada vez más eficiente y sistemática, de acuerdo con los postulados de la razón instrumental, pero que al mismo tiempo corren un riesgo cada vez mayor de sentirse extrañados del mundo creado por ellos mismos, debido a la naturaleza despersonalizadora de las representaciones conceptuales (véase capítulo 3).

Las consecuencias del proceso histórico de modernización, repleto de nuevas posibilidades creativas y riesgos que hubieran sido inconcebibles hace unos pocos siglos, han demostrado ser vertiginosas tanto para los individuos y como para las sociedades. Si bien la especie humana (como hemos podido constatar en capítulos anteriores) se ha caracterizado desde tiempos muy remotos por ser una especie cuyos horizontes están necesariamente abiertos, en gran medida gracias a los propios medios culturales y materiales gracias a los cuales ha construido el nicho humano, el grado de apertura al que nos ha llevado la modernidad no tiene ningún antecedente en la historia. Según explica el propio Villoro, la nueva imagen del mundo concebida por la modernidad combinaría dentro de sí los sentimientos de inseguridad y desamparo con los de entusiasmo por la libertad. El destino del individuo ya no estaría

predeterminado por sus condiciones de nacimiento, por su casta o por su linaje¹¹⁶, por lo cual, al mismo tiempo que gozaría de un grado de libertad sin precedentes para definirlo, debería cargar cada vez más solo, sin la ayuda de la tradición, con las consecuencias de sus decisiones de vida tomadas individualmente¹¹⁷.

A partir de la era moderna todas las verdades tradicionales que parecían evidentes por sí mismas han sido una tras otra sometidas a la crítica sistemática de la razón, y gracias a eso se han conseguido los mayores avances científicos y tecnológicos de la historia humana, pero pagando algunos costos sociales, culturales y ambientales muy altos. La modernidad ha sido un proceso que no siempre ha cumplido sus elevadas y nobles promesas de crear una vida más cómoda, con mayor conocimiento, menor sufrimiento, mayor libertad y mayor prosperidad para capas cada vez más amplias de la humanidad; además ha sido un proceso que ha arrasado con las antiguas creencias y tradiciones en muchas regiones del mundo no siempre pudiendo ofrecer un sustituto adecuado para ellas, uno que dote de sentido a las vidas de las personas cuyas antiguas culturas han sido alteradas de manera radical en los últimos siglos. Esto ha desembocado en cierto grado de desencanto entre un sector importante de los especialistas y en la búsqueda de diferentes alternativas en las últimas décadas, sin que haya quedado hasta el momento establecido cuál o cuáles de ellas podrían aspirar a largo plazo a corregir o incluso a desplazar al proyecto modernizador como proyecto de las sociedades contemporáneas. Es en este contexto de una gran apertura a múltiples oportunidades a futuro y de una igualmente significativa incertidumbre sobre lo que nos espera (y sobre las elecciones que deberemos hacer como especie) que se pueden comprender los principales cambios por los que está atravesando la conciencia humana dentro de las sociedades modernas. A continuación, sugeriré algunos ejes sociales y culturales a partir de cuyo futuro estudio podrían comprenderse mejor esos posibles cambios.

¹¹⁶ Las condiciones sociales y económicas en las que cada individuo nace actualmente siguen teniendo cierto grado de importancia, a veces incluso considerable, para determinar las oportunidades a las que este puede o no acceder, pero el ideal de las sociedades modernas, y el de las ciencias sociales que se han desarrollado dentro de ellas, es la desaparición de esas desigualdades. A diferencia de lo que ocurría en el caso de las sociedades premodernas, ya no se considera legítimo que a una persona se le nieguen oportunidades de ascenso social por su condición de origen.

¹¹⁷ Pero hay que añadir que esta nueva libertad creada por la modernidad ya no es la libertad experimentada por los pueblos cazadores-recolectores, sino que es una forma de libertad dependiente hoy más que nunca del entorno cultural, incluyendo dentro de este la cultura material, creado socialmente y que, en ese sentido en particular, puede ser mucho más restrictiva. Un cazador-recolector puede pasar épocas de carencia, pero sobrevivir por sí mismo en entornos en los que las personas acostumbradas a la vida urbana moderna no durarían mucho tiempo. De modo que, si bien las posibilidades creativas del individuo se han expandido considerablemente, también lo han hecho tanto la importancia que tiene para su supervivencia la participación constante dentro de una sociedad como las dificultades para mantenerse al margen de ella.

Algunas posibles líneas de investigación en torno a la conciencia humana en las sociedades modernas

Los nuevos medios de comunicación y sus posibles efectos sobre la conciencia humana

Así como las primeras civilizaciones debieron su existencia en gran medida a la invención de la escritura y los primeros sistemas de riego, las sociedades modernas le deben mucho a la invención de la imprenta y los medios de comunicación electrónica. A lo largo de esta investigación hemos podido constatar que la aparición de nuevos medios de comunicación ha facilitado la aparición de estructuras sociales más complejas y voluminosas al permitir expandir las fronteras de la cooperación social. De modo que la aparición de formas prelingüísticas de comunicación, luego del lenguaje oral y, por último, del escrito, permitieron a nuestros antepasados rebasar significativamente el tamaño y grado de organización de las sociedades de los primeros homínidos. Pero la relevancia de esos medios no se limita al ámbito de la organización social, sino que cada uno de ellos ha estado asociado con alguna de las formas de cultura que fueron exploradas en esta investigación y con las formas de conciencia asociadas con ellas. El protolenguaje guarda una estrecha relación con la cultura mimética, el lenguaje oral con la mítica y el escrito con la teórica. De modo que es razonable esperar encontrar una relación análoga en el caso de la cultura de las sociedades modernas¹¹⁸ y sus medios de comunicación.

Como pudimos observar a lo largo de esta investigación, las nuevas formas de comunicación habilitadas tanto por las diferentes formas de lenguaje y protolenguaje recién mencionadas como por los diferentes dispositivos tecnológicos disponibles en el caso de cada tipo de cultura, facilitaron la conformación de estructuras sociales más grandes y complejas. En esas estructuras se dio pie a la aparición de nuevos estratos de la conciencia humana que han redefinido nuestra manera de vernos a nosotros mismos como individuos, siempre en una estrecha correlación con la sociedad de la que formamos parte y con el nicho que hemos construido colectivamente como especie. Hemos visto que las mentes miméticas de nuestros primeros antepasados, quienes todavía carecían de lenguaje en sentido estricto, probablemente ya les permitieran interiorizar (aunque de manera rudimentaria) las actitudes de sus prójimos al interior de sus pequeñas comunidades, interiorización sin la cual no es posible hablar de conciencia en el sentido seguido a lo largo de esta investigación. Posteriormente

¹¹⁸ Donald ubica a este tipo de sociedades dentro de la cultura teórica, pero tal vez sería más apropiado, debido a su cada vez más acelerado ritmo de transformación, ubicarlas en una categoría aparte.

hemos constatado que la cultura mítica, acompañada por el lenguaje oral, permitió a los humanos interpretar el mundo que les rodeaba y conocerse a sí mismos a partir del uso de su imaginación y de las relaciones que entablaban con seres poderosos y las primeras deidades. Y, de manera fundamental, también hemos comprobado que la construcción de las primeras grandes civilizaciones, acompañada por la invención de la escritura, desembocó en una fuerte conmoción de la visión del mundo mítica, abriendo el paso a la cultura teórica a través de la revolución axial. Esa nueva forma de lenguaje, junto con diferentes innovaciones tecnológicas y administrativas que ya fueron exploradas más atrás, puso a los individuos postaxiales en la necesidad de cuestionar radicalmente todas las creencias religiosas anteriores. A partir de las respuestas por ellos ofrecidas se erigieron los sistemas religiosos y filosóficos que todavía hoy en día constituyen los fundamentos de todas las religiones de alcance mundial y que dieron cabida a la aparición de la interioridad consciente.

Ahora bien, gracias a la imprenta se ha hecho posible que prácticamente cualquier persona que sepa leer tenga la posibilidad de adquirir el conocimiento que en otros tiempos estaba reservado a los especialistas, por ejemplo, a los filósofos o a los teólogos y, de ese modo, se ha hecho posible también que queden expuestos a los dilemas teóricos y éticos a los que en tiempos anteriores solamente estaban expuestos aquellos. Probablemente el ejemplo más paradigmático de esta nueva tendencia y de sus profundos efectos tanto para la civilización como para la conciencia individual sea el de la impresión de la Biblia. A partir del movimiento de Reforma iniciado por Lutero, el antiguo sistema de creencias católico se disgregaría en muchas nuevas tradiciones protestantes con muchas nuevas interpretaciones teológicas y éticas que tendrían efectos profundos sobre los principios mediante los cuales los individuos darían sentido a su papel en este mundo y en el más allá¹¹⁹. Otro efecto de gran importancia que tuvo la introducción de la imprenta fue el de la difusión cada vez más masiva de la ciencia y la filosofía modernas. De este modo, a partir de la Ilustración llegaría a su punto culminante la contradicción entre cultura teórica y cultura mítica¹²⁰, proveyendo a las sociedades y a los individuos de

¹¹⁹ No es este el lugar para tratar detalladamente ese tema, pero es importante resaltar entre esos efectos los inicios de una cada vez mayor secularización del mundo, completamente contrapuesta al espíritu de renuncia al mundo del cristianismo medieval. La salvación ya no debería ser buscada apartándose de este mundo, sino a través de la confirmación individual de la gracia divina, que solamente podría obtenerse mediante una ética de ascetismo intramundano. Este giro podría haber sido tan decisivo que tal vez incluso haya tenido una estrecha relación con el surgimiento del capitalismo moderno, como sugirió Max Weber.

¹²⁰ Sin embargo, no hay que perder de vista que esta contradicción se remonta a los sistemas filosóficos y religiosos creados por las civilizaciones axiales, aunque solamente en la modernidad alcanzara su máxima expresión. Por otra parte, es importante no olvidar que, en la práctica, ni los sistemas filosóficos ni los religiosos construidos según los dictados de la cultura teórica han logrado desprenderse por completo de la cultura mítica, ni de los otros tipos de cultura examinados a lo largo de esta investigación.

posibilidades nunca antes imaginadas de dominio sobre su entorno, pero dejándolos al mismo tiempo desprovistos de gran parte del *nomos* que antes los protegía del caos.

Pero el giro histórico que más necesita ser dilucidado es el más reciente, el desencadenado por los nuevos medios de comunicación electrónica, y que parece haber amplificado exponencialmente los efectos recién mencionados que tuvo la introducción de la imprenta. Gracias a la invención de estos nuevos medios las posibilidades de comunicación y aprendizaje que la humanidad tiene a su disposición han alcanzado su punto más avanzado hasta la fecha: ahora es posible tener acceso remoto instantáneo a las enseñanzas de nuestras grandes doctrinas religiosas y filosóficas, e incluso es posible en algunos casos tener contacto directamente con sus principales exponentes actuales. Si, como acabamos de ver, la masificación del conocimiento que la imprenta permitió tuvo repercusiones revolucionarias que desembocaron en la aparición del sentido moderno de concebir la ciencia y la religión, es de esperarse que las nuevas tecnologías formen parte de un periodo revolucionario similar, que nuevamente redefine nuestra condición como individuos conscientes. En estos momentos, dado que se trata de un proceso en curso, es difícil hacer pronósticos al respecto, pero la historia de las décadas más recientes de la modernidad sugiere un surgimiento explosivo de nuevos sistemas de creencias religiosas¹²¹ cuya potencial diversidad podría conducir a la necesidad de reelaborar los sistemas de clasificación religiosa utilizados por las ciencias sociales. Al lado de las grandes religiones universales han surgido numerosas nuevas denominaciones, que pasan del más estricto y observante fundamentalismo al más decidido eclecticismo y reinterpretación de las creencias tradicionales. Quizá lo único que se pueda decir por el momento con alguna certeza acerca de esta nueva tendencia es que constituye una profundización del ánimo individualista imbuido en las conciencias modernas a partir del Renacimiento y que, gracias a que los nuevos medios de comunicación han puesto a disposición del público en general un inmenso acervo de conocimientos que antes estaban solamente a disposición de algunos especialistas, es probable que la autoridad de estos sea desafiada de manera cada vez más constante y que, en muchos casos, las formas de participación religiosa adquieran una forma mucho más difusa que en la actualidad y mucho más centrada en las preferencias y convicciones personales de los individuos¹²². El alcance de la sociedad se ha extendido a prácticamente todos los confines del

¹²¹ Aunque, de manera importante, elaborados en gran medida a partir de los materiales proporcionados por las grandes religiones universales y de algunos de los sistemas de creencias de diferentes religiones indígenas.

¹²² Lo cual podría ayudar a comprender el hecho de que a pesar de que en las sociedades modernas occidentales hay cada vez más personas que no se identifican oficialmente con alguna religión y que no asisten a los servicios religiosos sigan sintiéndose religiosas. Se trata de la distinción que los anglosajones tienen en mente cuando dicen que alguien es *'spiritual but not religious'*.

mundo y con él, la posibilidad de que cada individuo haga de sí mismo un teólogo o un filósofo. Es muy factible que este nuevo proceso de reelaboración de la esfera religiosa produzca dudas y problemas de comprensión significativos, pero no es posible decir por el momento si surgirá algún genio religioso, como en las sociedades axiales¹²³, cuyas ideas y conductas puedan ser tomadas como modelo de vida para futuras generaciones. Probablemente nadie sepa hasta la fecha si será posible o necesaria tal revolución, ni tampoco si conciliará las contradicciones generadas entre la cultura teórica y la mítica, entre razón e imaginación, ni si los sistemas éticos y modos de conducción de vida promovidos por alguna revolución de ese tipo nos serían fácilmente comprensibles desde una perspectiva contemporánea; pero es un hecho que las próximas generaciones, a no ser que algún evento sumamente inusual ocurra, podrán tener a su disposición, discutir y poner a prueba acervos de conocimiento y sabiduría que nosotros apenas podemos imaginar, los cuales muy probablemente colocarán a los individuos que quieran servirse de ellos frente a problemas de orientación espiritual nunca antes vistos.

Mucho de lo dicho sobre la religión podría aplicarse al caso de la ciencia, uno de los pilares de las sociedades modernas, derivado de la confianza renacentista e ilustrada en la razón y cuyos efectos han sido transformadores para el estilo de vida moderno. La ciencia y la tecnología modernas han permitido una profunda acumulación e intercambio de conocimiento de acuerdo con los ideales de la cultura teórica, gracias a lo cual ha sido posible poner a prueba prácticamente todo el conocimiento que nos han legado nuestros antepasados, así como profundizarlo y sistematizarlo a gran escala. Sin embargo, el conocimiento científico no está distribuido de manera que todas las mentes individuales tengan posibilidades de comprender la magnitud de la empresa en la que se ha embarcado la ciencia. Como sociedad hemos alcanzado un grado sin precedente de conocimiento¹²⁴, como individuos nuestras conciencias pueden abarcar una fracción cada vez menor de él. Hace poco más de un siglo todavía era posible para un individuo tener una noción general adecuada acerca de la situación, avances y pugnas de la ciencia en sus diferentes ramas. Hoy en día eso es imposible. La enorme acumulación de conocimiento científico y la igualmente enorme aceleración en la adquisición de nuevos conocimientos

¹²³ Añadiendo en este caso al cristianismo y el Islam que, independientemente de que se las incluya o no como parte de la era axial, pueden considerarse axiales.

¹²⁴ Es decir, de conocimiento en los términos establecidos por el ideal de la cultura teórica de exploración científica del mundo. No podemos descartar la posibilidad de que existan otros tipos de conocimiento en cuyo dominio las sociedades modernas se vean superadas por las no modernas.

para ese acervo lo impiden. Actualmente nos enfrentamos a una paradójica situación en la cual podemos saber mucho como sociedad, pero cada vez menos como individuos.

Pero los individuos de todas las sociedades anhelan explicaciones que le den sentido a su mundo en su conjunto, no solamente a alguno de sus sectores y no solamente en los términos, a veces demasiado áridos para el público lego, de la ciencia. En este punto, la transición hacia un nuevo medio de comunicación ha creado otro giro de gran importancia. Hoy en día la ciencia enfrenta, de manera significativa a partir del surgimiento de la comunicación por internet, una cada vez más fuerte competencia en torno a la educación de las conciencias proveniente de toda clase de corrientes de pensamiento que, a diferencia de lo ocurrido en las sociedades tradicionales, cada vez requieren menos de la intermediación de los expertos para difundirse y que resultan significativas para individuos que han sido educados desde su infancia para creer que el pensamiento mítico es inferior al teórico y que la imaginación es menos valiosa que la razón, pero que, de todas maneras, al igual que todos los seres humanos, por lo menos desde el Paleolítico Superior, requieren de la imaginación y el pensamiento mítico para darle sentido a su existencia. Junto con el apogeo que los nuevos medios de comunicación han generado para la divulgación del conocimiento científico se ha dado un proceso alterno de propagación de conocimientos que se hacen pasar por científicos sin realmente serlo, que funcionan como una fuente de ruido y que posiblemente contribuyan de manera significativa a confundir a las próximas generaciones y a crear notables problemas de comprensión entre individuos y comunidades, pero que al mismo tiempo proporcionan a los individuos explicaciones comprensibles del mundo en términos que, en el fondo, son más afines al pensamiento mítico que al teórico¹²⁵. Las teorías de la conspiración y la ufología, por ejemplo, ofrecen a menudo al individuo común explicaciones mucho más comprensibles y atractivas que las ofrecidas por las ciencias naturales, sobre todo porque le proporcionan explicaciones con el sentido mítico que el lenguaje de la ciencia contemporánea, cada vez más abstracto y alejado de la vida cotidiana de la mayoría de las personas, no puede muchas veces ofrecer. Por otra parte, la frontera entre el conocimiento producido por auténticas instituciones científicas y el que no lo es se ha vuelto cada vez más borrosa¹²⁶. Ante estas circunstancias, es muy probable que los individuos de las sociedades modernas futuras padezcan serios problemas de

¹²⁵ Esto no quiere decir que el pensamiento mítico sea por sí mismo una fuente de error, sino solamente que lo puede ser en algunos casos específicos, como los señalados en este párrafo.

¹²⁶ Esto es parte de una tendencia que se puede observar de manera generalizada en los medios de comunicación de masas. Estos se enfrentan con la irrupción de flujos de información que se hacen pasar por noticias reales sin serlo, de lo cual se derivan problemas cada vez más marcados para demostrar que la información que transmiten es veraz y, por lo tanto, para ganarse la confianza del público. La propia definición de lo que es verdadero parece estar en juego.

orientación y que las instituciones científicas, pilares del proyecto de la modernidad, sufran cada vez más para ganarse y conservar la confianza de sectores importantes de la población. Es posible que nos encontremos ante la propagación de múltiples sectores de esta que produzcan sus propios sistemas de pensamiento cada vez más alejados de los del resto de la sociedad y, por lo tanto, cada vez más difíciles de entender desde el exterior¹²⁷. Pero los problemas de entendimiento a los que se enfrentarán las sociedades modernas en el futuro muy probablemente no se limiten al ámbito de sus propios subsistemas sociales y sus medios de comunicación; la tendencia parece ser más bien que los problemas de comunicación y entendimiento entre diferentes culturas adquieran cada vez mayor relevancia, por lo cual resulta oportuno hacer algunas breves observaciones sobre ese tema.

Problemas de entendimiento entre culturas

Según lo establecido en los capítulos anteriores, la conciencia humana se ha ajustado a lo largo del proceso de su evolución a expresarse, comunicarse y comprenderse a sí misma y a su entorno a través de formas de representación unitivas, enactivas, simbólicas y, solo de manera muy reciente en términos históricos, conceptuales. Sin embargo, este último tipo de representación ha adquirido en las sociedades contemporáneas, herederas del Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, las revoluciones en las Trece Colonias y en Francia y la Revolución Industrial, un peso desproporcionadamente elevado, de modo que se nos ha vuelto cada vez más difícil apreciar el uso que otras culturas, a las cuales hemos relegado constantemente a un segundo plano en el proyecto de la modernidad, hacen de representaciones de los tres primeros tipos para dotar a su mundo de una estructura coherente de significado, de un *nomos* gracias al cual se puedan guiar las acciones de los individuos de una manera que tenga sentido para ellos y para sus comunidades. Es importante volver a recordar que el establecimiento de ese *nomos* ha requerido en el caso de muchos pueblos y civilizaciones de todo el mundo, y a lo largo de la historia, de la incitación de lo que nosotros como modernos consideramos estados alterados de conciencia y alucinaciones. Dichos estados han sido en más de una ocasión cruciales, tanto para conservar el orden social como para introducir cambios civilizatorios revolucionarios, ya fueran estos políticos, como en el caso de Juana de Arco, o religiosos, como en el caso de los profetas judíos, los primeros cristianos y

¹²⁷ Parte de este problema y sus implicaciones sociales ya han sido discutidas por Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*, en donde exploran, entre otras cosas, tanto los problemas de creciente falta de inteligibilidad que el surgimiento de diversos subuniversos institucionalizados de significado plantea para los profanos (es decir, para aquellos que no forman parte de las instituciones que producen esos subuniversos de significado) como los problemas de legitimación que se pueden derivar de esa situación.

el profeta del Islam, Mahoma. Por otra parte, los estados alterados de conciencia han jugado tradicionalmente un papel de gran importancia para numerosos pueblos dentro de los cuales, por mencionar solo un par de ejemplos, la posesión y el exorcismo siguen siendo de una elevada importancia cultural. Algunos de los problemas espirituales de numerosas personas alrededor del mundo que viven en ese tipo de comunidades son mejor comprendidos y sobrellevados por ellas en esos términos que en los que les puede ofrecer la medicina o la psicología moderna. Y esto, aunque no significa que debamos poner en duda la validez y la utilidad del conocimiento científico para la comprensión de la mente humana y de las amenazas que constantemente penden sobre su salud, sí debe servirnos de advertencia de que nuestro sistema científico de interpretación de la realidad no es el único posible y de que podría beneficiarse de un estudio más detallado de los sistemas de conocimiento tradicionales y de los estados alterados de conciencia que valoran. Esta tarea de entendimiento intercultural ha sido asumida en las últimas décadas por un número creciente de especialistas, principalmente provenientes de la antropología, pero hasta la fecha no es posible saber hacia dónde nos llevará ni si será benéfica para todas las partes involucradas. Uno de los problemas más difíciles de resolver será el de cómo afrontar el riesgo que corren los pueblos tradicionales de que el conocimiento que tienen sobre distintos estados alterados de conciencia y su significación cultural sea apropiado y mercantilizado por la propia sociedad moderna que los estudia (Richmond-Bravo 2011).

Pero el problema no termina ahí. Más arriba hemos podido constatar que tanto esos tipos de representación como los tipos de cultura, sociedad y estados alterados de conciencia que favorecieron su aparición en realidad no han desaparecido de nuestras propias mentes. Es necesario enfatizar que las formas de conciencia y cultura creadas por las sociedades tradicionales¹²⁸ no son un simple vestigio de etapas anteriores en la historia humana que, de alguna manera, hemos dejado atrás en nuestro proceso de maduración como especie. A pesar de que el ideal de la cultura moderna es el de una cultura teórica que gira en torno a representaciones conceptuales, en la práctica las personas modernas todavía tienen cierto contacto con las representaciones de los otros tres tipos y con varios tipos de estados alterados de

¹²⁸ Distinguir entre sociedades tradicionales y modernas es evidentemente una simplificación, pero una que es útil para exponer los argumentos aquí planteados de una manera más fluida. Hablando de manera más exacta, no hay que perder de vista los siguientes puntos: 1) que hay un grado importante de variación en las estructuras sociales y formas de organización de las propias sociedades tradicionales y 2) que la mayoría de esas sociedades tradicionales han tenido contacto, en diferente medida, y a veces desde hace siglos, con los grandes imperios y con la sociedad occidental, por lo cual, salvo en los casos de las tribus no contactadas, sería un error pensar que sus mentes y culturas representan de manera prístina el estado de las mentes humanas no expuestas a la cultura teórica. Así como es importante no perder de vista la existencia de elementos tradicionales en las mentes y culturas de las sociedades modernas, también lo es observar que hay elementos modernos en las tradicionales.

conciencia relacionados con ellas. El problema es que las sociedades modernas no han encontrado un modo de integrar esos modos de representación. Las personas modernas siguen oyendo voces, cayendo en trances y estados de posesión, practicando exorcismos y buscando entrar en contacto con espíritus, pero la tendencia más generalizada en la actualidad es que sus prácticas sean vistas, por lo general, como enfermedad, entretenimiento o superstición. Igualmente importante es el hecho de que varias de las ciencias sociales, por lo general, no presten atención a esa dimensión de la experiencia humana, a partir de lo cual solamente puede resultar que las propias teorías por ellas elaboradas no puedan comprender por completo el sentido que los agentes les dan a sus acciones en sus vidas cotidianas. Una manera de proceder que podría dar mejores resultados sería una que tuviera en cuenta que dentro de las mentes modernas hay estructuras producidas por procesos sociohistóricos que en algunos casos son de una antigüedad enorme y que, lejos de ser simples curiosidades intelectuales, afectan todavía hoy en día nuestras maneras de relacionarnos con nuestro entorno y con nuestra sociedad, de definirnos como personas y de tomar decisiones. Probablemente la afirmación de que somos el legado de los esfuerzos de nuestros antepasados no sea muy original, pero la idea que le subyace no ha sido lo suficientemente explotada dentro de las investigaciones sociales.

Las posibilidades de redefinición de lo humano

Los problemas de investigación sugeridos hasta este punto se han centrado esencialmente en la mente y la cultura; sin embargo, el grado de sofisticación tecnológica adquirido por las sociedades modernas muy probablemente conducirá a nuestra especie al replanteamiento de la relación entre mente y cuerpo, estando ambos cada vez más incrustados en el marco de los nuevos dispositivos tecnológicos y siendo cada vez más dependientes de ellos para su funcionamiento. Gracias a varios siglos de acumulación de conocimientos producidos por la cultura teórica hemos llegado a un punto a partir del cual podría ser necesario que nos planteemos por primera vez en la historia la posibilidad real de enfrentarnos a la fragmentación y disolución de lo que tradicionalmente hemos considerado como propio del individuo humano. Nuestra especie ha sido tan exitosa en la conformación de un nicho propio a partir del cual alterar parcialmente el rumbo de su propia evolución que, en cierto sentido, resulta inevitable preguntarnos si no estará en medio de un proceso de transformación que la lleve en un periodo relativamente corto de tiempo histórico a ser tan irreconocible para nosotros, formados en la tradición moderna, fuertemente teñida de humanismo, como lo sería nuestra propia sociedad para los primeros

homininos. En el caso más extremo imaginable, podría ser que nos encontráramos ante las primeras etapas de la posthumanidad. Podríamos concebir dicha etapa de posthumanidad como una de múltiples horizontes abiertos, haciendo honor a la que quizá sea la característica más distintiva de nuestra especie: la de poder redefinirse a sí misma y al mundo que la rodea casi hasta el infinito. Pero sería una apertura llevada hasta un punto en el cual el propio ser humano, por lo menos como lo conocemos hasta la fecha, terminaría por volverse prescindible¹²⁹.

Gracias a los esfuerzos continuos de miles de generaciones, hemos construido una estructura que permite realizar más eficientemente, con la ayuda de distintos dispositivos tecnológicos, el trabajo que los individuos de otras especies deben realizar con la ayuda de sus propios cuerpos. En la época contemporánea ese proceso ha alcanzado tal punto que incluso varias de las operaciones que normalmente debería realizar nuestra mente por sí misma pueden ser llevadas a cabo a través de aparatos que ya no son simples extensiones extrasomáticas de nuestros cuerpos, sino que ejecutan cada vez mejor varias de las funciones que los humanos relacionamos de manera cotidiana con nuestra propia esencia como especie. La capacidad cultural de almacenamiento de conocimiento con la que ya contaba la humanidad ha sido multiplicada de tal manera en las últimas décadas que es posible disponer en una computadora personal o en un teléfono celular de la información que en otros tiempos hubiera requerido bibliotecas enteras. Pero la tendencia hacia una acumulación exponencial de conocimiento por parte de la sociedad probablemente no sea tan reciente. Según lo visto en los capítulos anteriores se remonta por lo menos hasta la aparición de los primeros sistemas de escritura. Lo verdaderamente novedoso es tanto el grado de refinamiento en la realización de diferentes operaciones mentales que han alcanzado los dispositivos tecnológicos inventados por nuestra especie como el grado de independencia cada vez mayor que han conseguido con respecto a sus usuarios humanos. Y así como se puede decir que nuestra especie ha recurrido al desarrollo de extensiones extrasomáticas para facilitar diversas operaciones mentales, también puede afirmarse, en el caso de las sociedades modernas, que probablemente esas extensiones extrasomáticas de nuestras mentes cada vez necesiten menos de la participación humana. En las últimas décadas nuestras creaciones tecnológicas se han vuelto capaces de derrotar, cada vez con mayor facilidad, a nuestros grandes maestros de ajedrez y han adquirido el poder

¹²⁹ Los partidarios del posthumanismo podrían interpretar este escenario de posible transformación radical de lo humano como una culminación de los ideales renacentistas de creatividad, optimismo y eterna apertura de horizontes. Por otra parte, sus oponentes podrían considerarlo como la culminación del proceso de sometimiento de lo humano a lo tecnológico. Ambas posturas merecen ser tomadas en cuenta; sin embargo, al tratarse de un fenómeno de aparición tan reciente probablemente sea mejor esperar antes de emitir un juicio definitivo.

de resolver complejos problemas científicos y matemáticos prácticamente sin ninguna intervención humana. Al mismo tiempo, los progresos de la inteligencia artificial han permitido la creación de máquinas que, aunque probablemente todavía estén lejos de la sofisticación humana en el nivel de la toma de decisiones, se han acercado con paso firme a él. Probablemente nunca antes en la historia haya sido tan real como ahora la posibilidad de que los artefactos creados por nosotros sean más inteligentes que nosotros mismos y cada vez más independientes de nuestra voluntad, poseyendo incluso el potencial de constituirse como el elemento protagónico en la evolución futura del propio nicho humano.

Pero, además de la capacidad cognitiva y de memoria cada vez mayor del sistema tecnológico desarrollado por las sociedades modernas y de su cada vez mayor independencia con respecto a sus inventores, hay que tener en consideración el proceso de hibridación que los cuerpos y mentes humanas están experimentando entre sistemas biológicos y sistemas tecnológicos. En el nivel corporal las consecuencias son más notorias en la actualidad. Los procedimientos médicos modernos han hecho cada vez más claro que, como ilustran los casos de trasplantes de órganos, ya sea de otros individuos o artificiales, los límites del individuo no son necesariamente los límites del cuerpo humano. Un mismo individuo puede albergar órganos provenientes de distintos cuerpos e incluso, provenientes de máquinas. Del mismo modo, las tecnologías médicas modernas pueden ser usadas para que el individuo se diseñe a sí mismo según preferencias que rompen en algunos casos con las concepciones tradicionales de lo humano. En lo que se refiere a la mente, la integración entre individuo y máquina parece ser hasta el momento menos radical. Hasta el momento no existen trasplantes de cerebros humanos o artificiales¹³⁰. Sin embargo, hoy en día nuestras mentes son cada vez más mentes extendidas en el sentido sugerido por Clark. Por el momento no existen dispositivos tecnológicos insertados en nuestros cuerpos que estén dedicados específicamente a modificar el funcionamiento de nuestras mentes; sin embargo, disponemos constantemente de ese tipo de dispositivos de manera extrasomática y dependemos cada vez más de ellos para funcionar dentro de las sociedades modernas. Incluso el manejo de nuestra identidad como individuos, elemento constitutivo de la conciencia moderna, se ha visto cada vez más afectado por las nuevas formas de tecnología, principalmente a partir de la aparición de los medios sociales de masas [*social media*]. Esos medios intervienen de manera cada vez más

¹³⁰ Sin embargo, hay que notar que se han realizado algunos experimentos de trasplantes de cabezas y cerebros en animales, por lo cual, sus posibilidades de aplicación a los humanos en el futuro no deben verse como un simple asunto de especulación intelectual. En caso de llegar un día en el que se hagan realidad, esos trasplantes tendrán profundas consecuencias tanto bioéticas como para la definición de individuo que siguen las ciencias sociales.

preponderante en nuestro modo de presentarnos ante los otros en nuestra vida cotidiana y también en nuestro modo de presentarnos ante nosotros mismos, gracias en gran medida al conocimiento cada vez más detallado que tienen de los elementos sobre los cuales construimos nuestras biografías y las identidades que de ellas dependen. Este nuevo giro representa un nuevo reto para la teoría sociológica contemporánea, debido a la necesidad que plantea de redefinir lo que es un agente social. Esto se debe a que, en el contexto de las sociedades modernas, ese agente es cada vez más un híbrido entre organismo biológico y dispositivos tecnológicos, en donde el centro de toma de decisiones y de identidad individual no se encuentra necesariamente en el cerebro biológico, sino en la interacción entre este y sus extensiones tecnológicas, vistas como productos de la actividad social y cultural. Como hemos visto a lo largo de esta investigación, se trata de un hecho cuyos antecedentes se remontan a nuestros antepasados más remotos; sin embargo, las posibilidades que ha generado la civilización moderna plantean la posibilidad de que eventualmente, probablemente a muy largo plazo, nuestra especie, o por lo menos una parte de ella, decida modificar a tal grado las estructuras biológicas que la han acompañado durante millones de años (o incluso prescindir de ellas en última instancia) que las relaciones entre cuerpo humano y conciencia humana se modifiquen hasta un punto irreconocible para nosotros. Las ciencias sociales solamente podrán dar cuenta de ese tipo de escenario si se mantienen informadas sobre los avances de la teoría de la evolución.

El interés que los escenarios aquí sugeridos podría tener para las investigaciones científicas, y sobre todo para aquellas relacionadas con la evolución y el funcionamiento de la mente humana, radica en que podrían permitir contemplar más fácilmente las enormes posibilidades de diversificación (abiertas por procesos históricos y evolutivos de estructuración social como los examinados a lo largo de esta investigación) que probablemente estarán a disposición de nuestra especie en el futuro, tanto en lo social, como en lo mental y lo corporal, sobre todo a muy largo plazo. Al mismo tiempo, las líneas de investigación aquí sugeridas deberían servir para llamar la atención sobre algunas fuentes de conflicto con las que se podrían enfrentar las sociedades modernas en el futuro en su intento de integrar en un mismo proyecto humano todas esas fuentes de diversidad. En las últimas décadas se ha enfatizado la necesidad de que las sociedades modernas tomen más en serio distintas formas de diversidad cultural que normalmente habían sido ignoradas o relegadas; sin embargo, las formas de diversidad que las

sociedades modernas deberán enfrentar en el futuro parecen estar tan llenas de nuevas posibilidades que podrían llevar a redefinir no ya el proyecto cultural de la modernidad, sino el proyecto humano en su totalidad, y podrían plantear incluso, a muy largo plazo, serias dificultades para definir lo propiamente humano.

Esas dificultades podrían ser menores para los investigadores sociales si estudiaran las sociedades modernas desde una perspectiva evolutiva que prestara atención a los procesos sociales e históricos de muy larga duración. Los mismos principios aquí aplicados a nuestro pasado remoto podrían aplicarse al estudio de nuestro futuro distante. Así como esta investigación giró en torno a la premisa de que para comprender una parte fundamental de lo que constituye al ser humano como lo entendemos en las sociedades modernas, es decir, su conciencia, es necesario estudiar procesos sociohistóricos de muy larga duración, y así como hemos observado que ese estudio desafía nuestras creencias habituales de lo que significa ser humano, así también otras investigaciones deberían tener en cuenta el hecho de que no hay razón para descartar de antemano que nuestra especie y su conciencia se encuentren ante una gran diversidad de escenarios en el futuro, algunos de ellos quizás sorprendentes. Al contrario, si por lo menos algunas de las posibilidades ofrecidas por el dominio de las nuevas tecnologías se vuelven realidad, no sería del todo descabellado suponer que, así como provenimos de un largo linaje de homínidos que data de la prehistoria, algún día, en el futuro remoto, nos encontremos con uno o varios linajes de posthumanos, posiblemente muy distintos a nosotros en varios aspectos importantes, pero unidos a nosotros mismos por el mismo proceso sociohistórico que nos une con nuestros antepasados y que ha dejado una huella indeleble en nuestras mentes modernas.

Los escenarios recién discutidos parecen remotos hoy en día y deben ser vistos solamente como una invitación a reflexionar y debatir, en consonancia con la perspectiva socioevolutiva seguida por esta investigación, algunos temas que, aunque no parezcan de interés directo para las ciencias sociales actuales, podrían ser de importancia central para el futuro de nuestra especie y para la comprensión que tenemos de los seres humanos como individuos conscientes. Y, si bien los escenarios más radicales planteados en los últimos párrafos podrían no concernir a la mayoría de las personas a corto y mediano plazo, el pensar en esos casos extremos puede ayudarnos a pensar mejor, como con una lente de aumento, algunos procesos sociohistóricos de redefinición de lo humano que ya están empezando a vislumbrarse.

Referencias

- Allen, John S. 2009. *The Lives of the Brain: Human Evolution and the Organ of Mind*. Cambridge, Massachusetts, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducido por Eduardo L. Suárez. México: FCE.
- Armelagos, George J., Alan H. Goodman, y Kenneth H. Jacobs. 1991. "The Origins of Agriculture: Population Growth During a Period of Declining Health." *Population and Environment: A Journal of Interdisciplinary Studies* 13 (1): 9–22.
- Assmann, Jan. 2011. *Death and Salvation in Ancient Egypt*. Traducido por David Lorton. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Backwell, Lucinda, y Francesco D'Errico. 2014. "Bone Tools, Paleolithic." Editado por Claire Smith. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0465-2>.
- Bandy, Matthew. 2008. "Global Patterns of Early Village Development." En *The Neolithic Demographic Transition and Its Consequences*, editado por Jean-Pierre Bocquet-Appel y Ofer Bar-Yosef, 333–57. Springer.
- Barnard, Alan. 1992. *Hunters and Herders of Southern Africa: A Comparative Ethnography of the Khoisan Peoples*. Cambridge, Nueva York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- . 2011. *Social Anthropology and Human Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baron-Cohen, Simon. 2000. "The Evolution of a Theory of Mind." En *The Descent of Mind: Psychological Perspectives on Hominid Evolution*, editado por Michael Corballis y Stephen E. G. Lea, 261–77. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780192632593.003.0013.
- Becker, Ernest. 1971. *The Birth and Death of Meaning. An Interdisciplinary Perspective on the Problem of Man*. 2da. Middlesex: Penguin Books.
- . 1975. *The Denial of Death*. Nueva York, Londres: The Free Press.
- Bellah, Robert N. 1964. "Religious Evolution." *American Sociological Review* 29 (3): 358–74. <http://www.jstor.org/stable/2091480>.
- . 2005. "What Is Axial about the Axial Age?" *Archives Européennes de Sociologie* XLVI (I): 69–87. doi:<https://doi.org/10.1017/S0003975605000032>.
- . 2011. *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Massachusetts, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2012. "Religion and Equality in Human Evolution." *Tikkun Magazine*. doi:10.1215/08879982-1729827.
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, Nueva York: Doubleday & Company.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann. 1968. *La construcción social de la realidad*. Traducido por Silvia Zuleta. Biblioteca de Sociología. Buenos Aires: Amorrurtu.
- Bermúdez, José Luis. 2011. *Thinking without Words*. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195159691.001.0001.

- Bickerton, Derek. 2010. "Symbol and Structure: A Comprehensive Framework for Language Evolution." En *Language Evolution*, editado por Morten H. Christiansen and Simon Kirby, 77–93. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199244843.001.0001.
- Bocquet-Appel, Jean-Pierre. 2008. "Explaining the Neolithic Demographic Transition." En *The Neolithic Demographic Transition and Its Consequences*, editado por Jean-Pierre Bocquet-Appel y Ofer Bar-Yosef, 35–55. Springer.
- Bond, Michael. 2014. "How Extreme Isolation Warps the Mind." *BBC-Future*, May 14. <http://www.bbc.com/future/story/20140514-how-extreme-isolation-warps-minds>.
- Bourguignon, Erika. 2004. "Possession and Trance." Editado por Carol R. Ember y Melvin Ember. *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures Volume I: Topics*. Springer. doi:10.1007/0-387-29905-X_15.
- Boy, John D., y John Torpey. 2013. "Inventing the Axial Age: The Origins and Uses of a Historical Concept." *Theory and Society* 42 (3): 241–259. doi:10.1007/s11186-013-9193-0.
- Brierre de Boismont, A. 1862. *Des hallucinations. Ou histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, des rêves, du magnetisme et du sonambulisme*. 3ra. edición. París, Londres, Nueva York y Madrid: Germer Baillière.
- Buchanan, Robert Angus. 2018. "History of Technology." *Encyclopaedia Britannica*. Encyclopaedia Britannica, Inc. <https://www.britannica.com/technology/history-of-technology>. Consulta: 20 de noviembre de 2018.
- Burton, Frances D. 2009. *Fire—the Spark That Ignited Human Evolution*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Carr, Michael. 2013. "The Shi 'Corpse/Personator' Ceremony in Early China." En *Reflections on the Dawn of Consciousness: Julian Jaynes's Bicameral Mind Theory Revisited*, editado por Marcel Kuijsten. Henderson, NV: Julian Jaynes Society.
- Cauvin, Jacques. 2013. *Naissance Des Divinités, Naissance de l'agriculture*. París: CNRS.
- Cheney, Dorothy L. y Robert M. Seyfarth. 2010. "Primate Communication and Human Language: Continuities and Discontinuities." En *Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals*, editado por Peter M. Kappeler y Joan B. Silk, 283–98. Heidelberg, Dordrecht, Londres, Nueva York: Springer.
- Chevalier-Skolnikoff, Suzanne. 2006. "Facial Expression of Emotion in Nonhuman Primates." En *Darwin and Facial Expression: A Century of Research in Review*, editado por Paul Ekman, 11–90. Los Altos, CA: Malor Books.
- Childe, Gordon V. 1995. "Los Orígenes de la Civilización." En *Historia mundial económica y social I. Cultura y civilizaciones*, editado por María Dolores Palomo Infante, Juan Cristóbal Díaz Negrete, y Martín Lovera Sánchez, 2da. ed., 68–155. UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Sistema de Universidad Abierta.
- Clark, Andy. 2009. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195333213.001.0001.
- Cline, Eric H. 2014. *1177 B.C.: The Year Civilization Collapsed*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Clottes, Jean, y David Lewis-Williams. 1998. *The Shamans of Prehistory: Trance and Magic in the Painted Caves*. Traducido por Sophie Hawkes. Nueva York: Harry N. Abrams, Inc.
- Cohn, James. 2014. *The Minds of the Bible: Speculations on the Cultural Evolution of Human Consciousness*. 2da. ed. Henderson, NV: Julian Jaynes Society.
- Cooley, Charles H. 1907. "Social Consciousness." *American Journal of Sociology* 12 (5): 675–94. <http://www.jstor.org/stable/2762377>.
- . 1962. *Social Organization. A Study of the Larger Mind*. Nueva York: Schocken Books.

- Conard, Nicholas. 2013. "Cultural Evolution in Africa and Eurasia During the Middle and Late Pleistocene." En *Handbook of Paleoanthropology*. Berlin, Heidelberg: Springer. Doi:10.1007/978-3-642-27800-6_66-2.
- Corballis, Michael C. 2000. "Phylogeny from Apes to Humans." En *The Descent of Mind: Psychological Perspectives on Hominid Evolution*, editado por Michael Corballis y Stephen E. G. Lea, 40–70. Nueva York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780192632593.003.0003>.
- . 2010. "From Hand to Mouth: The Gestural Origins of Language." En *Language Evolution*, editado por Morten H. Christiansen y Simon Kirby, 201–18. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199244843.003.0011.
- Damasio, Antonio. 2012. *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. Vintage Books. New York: Random House.
- Darwin, Charles. 1872. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Londres: John Murray.
- . 1896. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. 2da. ed. Nueva York: D. Appleton and Company.
- . 1902. *Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. 6ta. ed. Nueva York: P. F. Collier & Son.
- Dediu, Dan, y Stephen C. Levinson. 2014. "The Time Frame of the Emergence of Modern Language and Its Implications." En *The Social Origins of Language*, editado por Daniel Dor, Chris Knight, y Jerome Lewis, 185–95. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199665327.003.0014.
- Dennett, Daniel C. 1996. *Kinds of Minds*. Science Masters Series. Nueva York: Basic Books.
- DeSilva, Jeremy M. 2018. "Where Do We Begin? Recently Discovered Fossils Exhibit Puzzling Combinations of Humanlike and Ape-like Features." *Natural History*, septiembre 2018.
- de Waal, Frans B. M. 1997. "The Chimpanzee's Service Economy: Food for Grooming." *Evolution and Human Behavior* 18 (6): 375–86. doi:http://dx.doi.org/10.1016/S1090-5138(97)00085-8.
- . 2003. "Darwin's Legacy and the Study of Primate Visual Communication." *Annals of The New York Academy of Sciences* 1000 (1): 7–31. doi:10.1196/annals.1280.003.
- . 2004. "Evolutionary Ethics, Aggression, and Violence: Lessons from Primate Research." *The Journal of Law, Medicine & Ethics* 32 (1): 18–23. doi:10.1111/j.1748-720X.2004.tb00444.x.
- . 2011. "What Is an Animal Emotion?" *Annals of The New York Academy of Sciences* 1224 (1): 191–206. doi:10.1111/j.1749-6632.2010.05912.x.
- de Waal, Frans B.M. y Pier Francesco Ferrari. 2010. "Towards a Bottom-up Perspective on Animal and Human Cognition." *Trends in Cognitive Sciences* 14 (5): 201–7. doi:10.1016/j.tics.2010.03.003.
- Díaz, José Luis. 2007. *La conciencia viviente*. Sección de Obras de Ciencia y Tecnología. México: FCE.
- Diószegi, Vilmos, Mircea Eliade, y los editores de la Encyclopaedia Britannica. 2017. "Shamanism." *Encyclopædia Britannica*. *Encyclopædia Britannica Online*. Britannica Inc. <https://www.britannica.com/topic/shamanism>.
- Dombrowski, Stefan C., Karen L. Gischlar, Martin Mrazik y Fred W. Greer III. 2011. "Feral Children." En *Assessing and Treating Low Incidence/High Severity Psychological Disorders of Childhood*, 81–93. Nueva York: Springer. doi:10.1007/978-1-4419-9970-2_5.
- Donald, Merlin. 1991. *Origins of the Modern Mind*. Cambridge, Massachusetts, Londres: Harvard University Press.
- . 2001. *A Mind so Rare. The Evolution of Human Consciousness*. Nueva York, Londres: W. W. Norton & Company.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Ángeles, Londres: University of California Press.

- Dor, Daniel. 2014. "The Instruction of Imagination: Language and Its Evolution as a Communication Technology." En *The Social Origins of Language*, editado por Daniel Dor, Chris Knight, y Jerome Lewis, 105–25. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199665327.003.0009.
- Dunbar, Robin. 1988. *Primate Social Systems*. Studies in Behavioural Adaptation. Worcester: Billing & Sons. Doi:10.1007/978-1-4684-6694-2.
- . 2010a. "The Origin and Subsequent Evolution of Language." En *Language Evolution*, editado por Morten H. Christiansen y Simon Kirby, 220–34. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199244843.003.0012.
- . 2010b. "Why Only Humans Have Language." En *The Prehistory of Language*, editado por Rudolf Botha y Chris Knight, 12–35. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199545872.003.0002.
- Dunbar, Robin, Clive Gamble, y John Gowlett. 2010. "The Social Brain and the Distributed Mind." En *Social Brain, Distributed Mind*, editado por Robin Dunbar, Clive Gamble, y John Gowlett, 3–15. Proceedings of the British Academy. Nueva York: Oxford University Press.
- Durband, Arthur C. 2016. "Prehistoric Human Art." Editado por T.K. Shackelford y V.A. Weekes-Shackelford. *Encyclopedia of Evolutionary Psychological Science*. Springer. Doi:10.1007/978-3-319-16999-6_1839-1.
- Eccles, John C. 1991. *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Edelman, Gerald M. 2004. *Wider than the Sky*. New Haven, Londres: Yale University Press.
- Edelman, Gerald M., y Giulio Tononi. 2000. *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*. Nueva York: Basic Books.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. 1972. *Love and Hate. The Natural History of Behavior Patterns*. Nueva York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.
- Eisenstadt, S. N. 1986a. "Introduction: The Axial Age Breakthroughs—Their Characteristics and Origins." En *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, editado por S. N. Eisenstadt, 1–25. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press.
- . 1986b. "Introduction: The Axial Age Breakthrough in Ancient Israel." En *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, editado por S. N. Eisenstadt, 127–34. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press.
- . 1986c. "Introduction: The Axial Age Breakthrough in Ancient Greece." En *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, editado por S. N. Eisenstadt, 29–39. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press.
- . 2011. "The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities." *Análise Social* XLVI (199): 201–17. <http://www.jstor.org/stable/41494851>.
- Eliade, Mircea. 1996. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.
- Foer, Joshua, y Michel Siffre. 2008. "An Interview with Michel Siffre." *Cabinet Magazine*. <http://www.cabinetmagazine.org/issues/30/foer.php>.
- Fossey, Dian. 2000. *Gorillas in the Mist*. Boston, Nueva York: Houghton Mifflin.
- Frankfort, Henri. 1998. *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Traducido por Belén Garrigues Carnicer. 5ta. ed. Madrid: Alianza.

- . 2000. *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*. Mineola, Nueva York: Dover Publications.
- Galdikas, Biruté M. F. 1995. *Reflections of Eden: My Years with the Orangutans of Borneo*. Boston, Nueva York, Toronto, Londres: Little, Brown and Company.
- Gallup Jr., Gordon G. 1970. "Chimpanzees: Self-Recognition." *Science, New Series* 167 (3914): 86–87. <http://www.jstor.org/stable/1728199>.
- . 1977. "Self-Recognition in Primates: A Comparative Approach to the Bidirectional Properties of Consciousness." *American Psychologist*.
- . 1979. "Self-Awareness in Primates: The Sense of Identity Distinguishes Man from Most but Perhaps Not All Other Forms of Life." *Sigma Xi, The Scientific Research Society* 67 (4): 417–21. <http://www.jstor.org/stable/27849330>.
- . 1985. "Do Minds Exist in Species Other Than Our Own?" *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 9: 631–41.
- . 1998. "Self-Awareness and the Evolution of Social Intelligence." *Behavioural Processes* 42: 239–247.
- Gallup Jr., Gordon G., James L. Boren, Gregg J. Gagliardi y Larry B. Wallnau. 1977. "A Mirror for the Mind of Man, or Will the Chimpanzee Create an Identity Crisis for Homo Sapiens?" *Journal of Human Evolution* 6: 303–13.
- Gallup Jr., Gordon G., Steven M. Platek, y Kristina N. Spaulding. 2014. "The Nature of Visual Self-Recognition Revisited." *Trends in Cognitive Sciences* 18 (2): 57–58. doi:<http://dx.doi.org/10.1016/j.tics.2013.11.004>.
- Gallup Jr., Gordon G., Daniel J. Povinelli, Susan D. Suarez, James R. Anderson, Jürgen Lethmate, y Emil W. Menzel Jr. 1995. "Further Reflections on Self-Recognition in Primates." *Animal Behaviour*, 50 (6): 1525–32.
- Gamble, Clive. 2010. "Technologies of Separation and the Evolution of Social Extension." En *Social Brain, Distributed Mind*, editado por Robin Dunbar, Clive Gamble, y John Gowlett, 17–42. Proceedings of the British Academy. Nueva York: Oxford University Press.
- Gamble, Clive, John Gowlett y Robin Dunbar. 2018. *Thinking Big: How the Evolution of Social Life Shaped the Human Mind*. Londres, Nueva York: Thames and Hudson.
- Gehlen, Arnold. 1962. *Der Mensch. Seine Natur und Seine Stellung in der Welt*. 7ma. ed. Frankfurt am Main, Bonn: Athenäum.
- Goodall, Jane. 2010. *In the Shadow of Man*. Londres: Orion.
- . 2011. *Through a Window Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*. Londres: Orion.
- Gould, Stephen Jay. 1977. *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge, Massachusetts, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Gowlett, John, Clive Gamble, y Robin Dunbar. 2012. "Human Evolution and the Archaeology of the Social Brain." *Current Anthropology* 53 (6): 693–722. <http://www.jstor.org/stable/10.1086/667994>.
- Grinde, Bjørn. 2016. *The Evolution of Consciousness. Implications for Mental Health and Quality of Life*. Springer. Doi:10.1007/978-3-319-43685-2.
- Haidle, Miriam Noël. 2012. *How to Think Tools? A Comparison of Cognitive Aspects in Tool Behavior of Animals and During Human Evolution*. Cognitive Perspectives in Tool Behaviour. Tubinga: Universitätsbibliothek Tübingen.
- Hass, Hans. 1968. *Wir Menschen. Das Geheimnis Unseres Verhaltens*. Viena, Frankfurt, Zurich: Fritz Molden.
- Henshilwood, Christopher Stuart, y Karen Loise van Niekerk. 2014. "Blombos Cave: The Middle Stone Age Levels." Editado por C. Smith. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. Doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.

- Hewes, Gordon W., R. J. Andrew, Louis Carini, Hackeny Choe, R. Allen Gardner, A. Kortlandt, Grover S. Krantz, et al. 1973. "Primate Communication and the Gestural Origin of Language [and Comments and Reply]." *Current Anthropology* 14 (1/2): 5–24. <http://www.jstor.org/stable/2741093>.
- Holloway, Ralph L., Douglas C. Broadfield, y Michael S. Yuan. 2004. *The Human Fossil Record. Volume Three. Brain Endocasts— The Paleoneurological Evidence*. The Human Fossil Record. Hoboken, New Jersey: Wiley-Liss.
- Hooke, S. H. 1975. *Babylonian and Assyrian Religion*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Hopcroft, Rosemary L. 2013. "Neurosociology and Theory of Mind (ToM)." En *Handbook of Neurosociology*, editado por David D. Franks y Jonathan H. Turner, 231–41. Handbooks of Sociology and Social Research. Dordrecht, Heidelberg, Nueva York, Londres: Springer. Doi:10.1007/978-94-007-4473-8.
- Horner, Victoria, y Frans B. M. de Waal. 2009. "Controlled Studies of Chimpanzee Cultural Transmission." En *Progress in Brain Research, Vol. 178*, editado por Joan Y. Chiao, 3–15. Progress in Brain Research. Elsevier B. V. doi:10.1016/S0079-6123(09)17801-9.
- Hsu, Cho-Yun. 1986. "Historical Conditions of the Emergence and Crystallization of the Confucian System." En *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, editado por S. N. Eisenstadt, 306–24. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press.
- Humphreys, S. C. 1986. "Dynamics of the Greek Breakthrough: The Dialogue Between Philosophy and Religion." En *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, editado por S. N. Eisenstadt, 92–110. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany: State University of New York Press.
- James, William. 1890. *The Principles of Psychology. Vol. I*. The American Science Series for Schools and Colleges. Nueva York: Henry Holt and Company.
- Jaynes, Julian. 1976. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin.
- . 2012a. "Four Hypotheses on the Origin of Mind." En *The Julian Jaynes Collection*, editado por Marcel Kuijsten, 152–65. Henderson, NV: Julian Jaynes Society.
- . 2012b. "Consciousness and the Voices of the Mind." En *The Julian Jaynes Collection*, editado por Marcel Kuijsten, 174–95. Henderson, NV: Julian Jaynes Society.
- . 2012c. "The Origin of Consciousness." En *The Julian Jaynes Collection*, editado por Marcel Kuijsten, 85–91. Henderson, NV: Julian Jaynes Society.
- Jaspers, Karl. 1952. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. 3ra. ed. Munich: Piper.
- Johansson, Sverker. 2014. "How Can a Social Theory of Language Evolution Be Grounded in Evidence?" En *The Social Origins of Language*, editado por Daniel Dor, Chris Knight, y Jerome Lewis, 56–64. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199665327.003.0005.
- Kaminski, Juliane. 2013. "Theory of Mind: A Primatological Perspective." En *Handbook of Paleoanthropology*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag. Doi:10.1007/978-3-642-27800-6.
- Kuijsten, Marcel. 2013. "Consciousness, Hallucinations, and the Bicameral Mind: Three Decades of New Research." En *Reflections on the Dawn of Consciousness: Julian Jaynes's Bicameral Mind Theory Revisited*, editado por Marcel Kuijsten. Henderson, NV: Julian Jaynes Society.
- Kuman, Kathleen. 2014a. "Oldowan Industrial Complex." *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.
- . 2014b. "Acheulean Industrial Complex." *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. Doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.

- Lacalle Rodríguez, Raquel. 2011. *Los símbolos de la Prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y del megalitismo europeo*. Colección Historia. Serie Huellas del Pasado. Almuzara.
- Laland, Kevin, Blake Matthews, y Marcus W. Feldman. 2016. "An Introduction to Niche Construction Theory." *Evolutionary Ecology* 30 (2): 191–202. doi:10.1007/s10682-016-9821-z.
- Laland, Kevin N., y Michael J. O'Brien. 2010. "Niche Construction Theory and Archaeology." *Journal of Archaeological Method and Theory* 17 (4): 303–22. doi:10.1007/s10816-010-9096-6.
- Lewis-Williams, David. 2001. "Southern African Shamanistic Rock Art in Its Social and Cognitive Contexts." En *The Archaeology of Shamanism*, editado por Neil S. Price, 17–39. Londres, Nueva York: Routledge.
- . 2009. "Of People and Pictures: The Nexus of Upper Palaeolithic Religion, Social Discrimination, and Art." En *Becoming Human: Innovation in Prehistoric Material and Spiritual Culture*, editado por Colin Renfrew y Iain Morley, 135–58. Nueva York: Cambridge University Press.
- Lewis-Williams, David y David Pearce. 2009. *Dentro de la mente neolítica. Conciencia, cosmos y el mundo de los dioses*. Traducido por Axel Alonso Valle. 2da. edición. Madrid: Akal.
- Lewis-Williams, David y Jean Clottes. 1998. "The Mind in the Cave — the Cave in the Mind: Altered Consciousness in the Upper Paleolithic." *Anthropology of Consciousness* 9 (1): 13–21. doi:10.1525/ac.1998.9.1.13.
- Lieberman, Philip, y Robert C. McCarthy. 2013. "The Evolution of Speech and Language." En *Handbook of Paleoanthropology*. Berlin, Heidelberg: Springer. Doi:10.1007/978-3-642-27800-6_79-1.
- Lorenz, Konrad. 1988. *La acción de la naturaleza y el destino del hombre*. Alianza Universidad. Madrid: Alianza.
- Los editores de la Encyclopaedia Britannica. 2017. "Fire." *Encyclopaedia Britannica*. Encyclopædia Britannica, inc. <https://www.britannica.com/science/fire-combustion>.
- Malson, Lucien. 1964. *Les Enfants Sauvages. Mythe et Réalité*. Union Générale d'Éditions.
- Marietta Jr., Don E. 1970. "Conscience in Greek Stoicism." *Numen* 17 (3): 176–87.
- Marks Greenfield, Patricia, y E. Sue Savage-Rumbaugh. 1994. "Grammatical Combination in Pan Paniscus: Processes of Learning and Invention in the Evolution and Development of Language." En *"Language" and Intelligence in Monkeys and Apes. Comparative Developmental Perspectives*, editado por Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson, 540–78. Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Maryanski, Alexandra. 2013. "The Secret of the Hominin Mind: An Evolutionary Story." En *Handbook of Neurosociology*, editado por David D. Franks y Jonathan H. Turner, 257–87. Handbooks of Sociology and Social Research. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer. Doi:10.1007/978-94-007-4473-8.
- McVeigh, Brian J.. 2016. *How Religion Evolved: Explaining the Living Dead, Talking Idols, and Mesmerizing Monuments*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Mead, George H. 1912. "The Mechanism of Social Consciousness." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 9 (15): 401–6. <http://www.jstor.org/stable/2012643>.
- . 1913. "The Social Self." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10 (14): 374–80. <http://www.jstor.org/stable/2012910>.
- . 1922. "A Behavioristic Account of the Significant Symbol." *The Journal of Philosophy* 19 (6): 157–63. <http://www.jstor.org/stable/2939827>.
- . 1925. "The Genesis of the Self and Social Control." *International Journal of Ethics* 35 (3): 251–77. <http://www.jstor.org/stable/2377274>.
- . 1934. *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

- Middleton, Emily R., y Susan C. Antón. 2014. "Homo Erectus." *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. Doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.
- Moluboda, Tomalala. 1996. "La primera vez que vi vuestra tierra con mis propios ojos." En *Continuidad y cambio: pueblos primitivos hoy en África y América*, traducido por Fabián Chueca, 111. Madrid, Barcelona: Debate.
- Morley, Iain. 2009. "Ritual and Music: Parallels and Practice, and the Palaeolithic." En *Becoming Human: Innovation in Prehistoric Material and Spiritual Culture*, editado por Colin Renfrew e Iain Morley, 159–75. Nueva York: Cambridge University Press.
- Morwood, M. J. 2002. *Visions from the Past: The Archaeology of Australian Aboriginal Art*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press.
- Napier, J.R. y Colin Peter Groves. 2018. "Primate." *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc. <https://www.britannica.com/animal/primate-mammal>.
- Nash, George. 2014. "European Upper Paleolithic Rock Art: Sacredness, Sanctity, and Symbolism." Editado por C. Smith. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.
- Odling-Smee, John, y Kevin N. Laland. 2010. "Cultural Niche Construction: Evolution's Cradle of Language." En *The Prehistory of Language*, editado por Rudolf Botha y Chris Knight, 99–121. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199545872.001.0001.
- Ong, Walter J. 1987. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Traducido por Angélica Scherp. México: FCE.
- Oppenheim, Leo. 1977. *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Osborne, H. 1931. "ΣΥΝΕΣΙΣ and ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ." *The Classical Review* 45 (1): 8–10.
- Otte, Marcel. 2014. "Europe: Paleolithic Art." Editado por C. Smith. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. Doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.
- Pagel, J. F. 2014. *Dream Science: Exploring the Forms of Consciousness*. Kidlington, Oxford, Waltham, MA: Elsevier.
- Parish, Amy R. y Frans B. M. de Waal. 2000. "The Other 'Closest Living Relative' How Bonobos (Pan Paniscus) Challenge Traditional Assumptions about Females, Dominance, Intra- and Intersexual Interactions, and Hominid Evolution." *Annals of The New York Academy of Sciences* 907 (1): 97–113. doi:10.1111/j.1749-6632.2000.tb06618.x.
- Parker, Sue Taylor. 1994. "Origins of Comparative Developmental Evolutionary Studies of Primate Mental Abilities." En "Language" and Intelligence in Monkeys and Apes. Comparative Developmental Perspectives, editado por Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson, 3–64. Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Pawłowski, Bogusław y Wioletta Nowaczewska. 2015. "Origins of Homininae and Putative Selection Pressures Acting on the Early Hominins." En *Handbook of Paleoanthropology*, editado por Winfried Henke e Ian Tattersall, 2da. edición, 1887–1918. Berlín, Heidelberg: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-39979-4_46.
- Pinker, Steven. 2010. "Language as an Adaptation to the Cognitive Niche." En *Language Evolution*, editado por Morten H. Christiansen y Simon Kirby, 16–37. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199244843.003.0002.
- Povinelli, Daniel J., Gordon G. Gallup Jr., Timothy J. Eddy, Donna T. Bierschwale, Marti C. Engstrom, Helen K. Perilloux, e Ido B. Toxopeus. 1997. "Chimpanzees Recognize Themselves in Mirrors." *Animal Behaviour*, 53 (5): 1083–1088.
- Premack, David, y Guy Woodruff. 1978. "Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?" *The Behavioral and Brain Sciences* 4: 515–26. doi:<https://doi.org/10.1017/S0140525X00076512>.
- Price, Neil S. 2001. "An Archaeology of Altered States: Shamanism and Material Culture Studies." En *The Archaeology of Shamanism*, editado por Neil S. Price, 3–16. Londres, Nueva York: Routledge.

- Read, Dwight W. 2012. *How Culture Makes Us Human. Primate Social Evolution and the Formation of Human Societies*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Riches, David. 2010. "Hunting and Gathering Societies." Editado por Alan Barnard y Jonathan Spencer. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Richmond-Bravo, Jennifer. 2011. "Wisdom Sharing and Altered Consciousness: A Transformative Learning Project." En *Spirituality, Education & Society*, editado por Njoki N. Wane, Energy L. Manyimo y Eric J. Ritskes, 219–34. Sense Publishers. Doi:10.1007/978-94-6091-603-8_16.
- Rieken, Bernd. 2015. "The Prehistory of Psychotherapy and Its Implications for Psychotherapy Science: Shamanism, Folk Medicine, Philosophy, and Religion." En *Psychotherapy Research. Foundations, Process, and Outcome*, editado por Omar C.G. Gelo, Alfred Pritz, y Bernd Rieken, 9–37. Viena: Springer. Doi:10.1007/978-3-7091-1382-0_2.
- Rightmire, G. Philip. 2017. "Homo habilis." *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica, inc. <https://www.britannica.com/topic/Homo-habilis>.
- Romero, Teresa y Frans B. M. de Waal. 2011. "Third-Party Postconflict Affiliation of Aggressors in Chimpanzees." *American Journal of Primatology* 73 (4): 397–404. doi:10.1002/ajp.20912.
- Ross, June. 2014. "Australian Rock Art." Editado por Claire Smith. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. Doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.
- Sauvet, Georges, Cesar González Sainz, José Luis Sanchidrián, y Valentín Villaverde. 2014. "Europe: Prehistoric Rock Art." Editado por C. Smith. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. Doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.
- Schapera, I. 1930. *The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Schick, Kathy, y Nicholas Toth. 2006. "An Overview of the Oldowan Industrial Complex: The Sites and the Nature of Their Evidence." En *The Oldowan: Case Studies Into the Earliest Stone Age*, editado por Nicholas Toth y Kathy Schick, 3–42. Gosport, Indiana: Stone Age Institute.
- Schutz, Alfred. 1995. *El Problema de la realidad social. Escritos I*. Editado por Maurice Natanson. 2da. ed. Buenos Aires, Madrid: Amorrurtu.
- Searle, John R. 1997. *The Mystery of Consciousness*. Londres: Granta Books.
- Shillito, Daniel J., Gordon G. Gallup Jr., y Benjamin B. Beck. 1999. "Factors Affecting Mirror Behaviour in Western Lowland Gorillas, Gorilla Gorilla." *Animal Behaviour* 57 (5): 999–1004. <http://www.idealibrary.com>.
- Sinha, Chris. 2014. "Niche Construction and Semiosis: Biocultural and Social Dynamics." En *The Social Origins of Language*, editado por Daniel Dor, Chris Knight, y Jerome Lewis, 31–46. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199665327.003.0003.
- Smith, Daniel B. 2007. *Muses, Madmen and Prophets: Hearing Voices and the Borders of Sanity*. Penguin.
- Snell, Bruno. 2007. *El descubrimiento del espíritu: estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Traducido por Joan Fontcuberta i Gel. Barcelona: Acantilado.
- Société de Linguistique de Paris. n.d. "Statuts de 1866." Consultado diciembre 6, 2018. <http://www.slp-paris.com/spip.php?article5>.
- Suarez, Susan D. y Gordon G. Gallup Jr. 1981. "Self-Recognition in Chimpanzees and Orangutans, but Not Gorillas." *Journal of Human Evolution* 10: 175–88.
- Suwa, Gen, Berhane Asfaw, Reiko T. Kono, Daisuke Kubo, C. Owen Lovejoy y Tim D. White. 2009. "The Ardipithecus Ramidus Skull and Its Implications for Hominid Origins." *Science* 326 (5949): 68–68e7. <https://doi.org/10.1126/science.1175825>.

- Suwa, Gen, Reiko T. Kono, Scott W. Simpson, Berhane Asfaw, C. Owen Lovejoy y Tim D. White. 2009. "Paleobiological Implications of the Ardipithecus Ramidus Dentition." *Science* 326 (5949): 69–99. <https://doi.org/10.1126/science.1175824>.
- Tomasello, Michael. 1994. "Cultural Transmission in the Tool Use and Communicatory Signaling of Chimpanzees?" En *"Language" and Intelligence in Monkeys and Apes. Comparative Developmental Perspectives*, editado por Sue Taylor Parker y Kathleen Rita Gibson, 274–311. Nueva York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Torre, Ignacio de la. 2015. "The Origins of Stone Tool Technology in Africa. A Historical Perspective." En *Culture Evolves*, editado por Andrew Whiten, Robert A. Hinde, Christopher B. Stringer, y Kevin N. Laland, 159–76. Nueva York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199608966.003.0010>.
- Toth, Nicholas, y Kathy Schick. 2010. "Hominin Brain Reorganization, Technological Change, and Cognitive Complexity." En *The Human Brain Evolving: Paleoneurological Studies in Honor of Ralph L. Holloway*, editado por Douglas Broadfield, Michael Yuan, Kathy Schick, y Nicholas Toth, 293–312. Stone Age Institute Publication Series. Gosport, Indiana: Stone Age Institute Press. <http://www.stoneageinstitute.org/pdfs/human-brain-evolv-ch19-toth-schick.pdf>.
- Turner, Jonathan H. y Alexandra Maryanski. 2013. "The Evolution of the Neurological Basis of Human Sociality." En *Handbook of Neurosociology*, editado por David D. Franks y Jonathan H. Turner, 289–309. Handbooks of Sociology and Social Research. Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer. Doi:10.1007/978-94-007-4473-8.
- van Schaik, Carel P., y Judith M. Burkart. 2010. "Mind the Gap: Cooperative Breeding and the Evolution of Our Unique Features." En *Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals*, editado por Peter M. Kappeler y Joan B. Silk, 477–96. Berlín, Heidelberg: Springer.
- Veer, Monique W. de, Gordon G. Gallup Jr., Laura A. Theall, Ruud van den Bos y Daniel J. Povinelli. 2003. "An 8-Year Longitudinal Study of Mirror Self-Recognition in Chimpanzees (Pan Troglodytes)." *Neuropsychologia* 41: 229–234. www.elsevier.com/locate/neuropsychologia.
- Villoro, Luis. 1992. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. Cuadernos de La Gaceta. México: El Colegio Nacional, FCE.
- Voegelin, Eric. 1956. *Order and History. Volume One. Israel and Revelation*. Louisiana State University Press.
- . 1957. *Order and History. Volume Two. The World of the Polis*. Louisiana State University Press.
- Walton, John H. 2018. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Wallace, Alfred Russel. 1871. *Contributions to the Theory of Natural Selection. A Series of Essays*. 2da. New York: MacMillan and Co.
- White, Leslie A. 1959. *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome*. Nueva York, Toronto, Londres: McGraw-Hill Book Company.
- Whiten, Andrew. 2010. "Ape Behavior and the Origins of Human Culture." En *Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals*, editado por Peter M. Kappeler y Joan B. Silk, 429–50. Heidelberg, Dordrecht, Londres, Nueva York: Springer.
- . 2015. "The Scope of Culture in Chimpanzees, Humans and Ancestral Apes." En *Culture Evolves*, editado por Andrew Whiten, Robert A. Hinde, Christopher B. Stringer, y Kevin N. Laland, 106–22. Nueva York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:osobl/9780199608966.001.0001.

- Willcox, George. 2014. "Near East (Including Anatolia): Origins and Development of Agriculture." Editado por C. Smith. *Encyclopedia of Global Archaeology*. Nueva York: Springer. Doi:10.1007/978-1-4419-0465-2.
- Williams, Scott A. 2016. "Australopithecus Group." Editado por T.K. Shackelford y V.A. Weekes-Shackelford. *Encyclopedia of Evolutionary Psychological Science*. Springer. Doi:10.1007/978-3-319-16999-6_3423-1.
- Wing, Lorna. 2013. "Feral Children." Editado por F.R. Volkmar. *Encyclopedia of Autism Spectrum Disorders*. Nueva York: Springer. Doi:10.1007/978-1-4419-1698-3.
- Winkelman, Michael. 2004. "Shamanism." Editado por Carol R. Ember y Melvin Ember. *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures Volume I: Topics*. Springer. doi:10.1007/0-387-29905-X_16.
- Wunn, Ina. 2012. *Las religiones en la prehistoria*. Traducido por María Dolores Ábalos. Madrid: Akal.
- Zingg, Robert M. 1940. "Feral Man and Extreme Cases of Isolation." *The American Journal of Psychology* 53 (4): 487–517. <http://www.jstor.org/stable/1417630>.
- Zollikofer, Christoph P. E., Marcia S. Ponce de León, Daniel E. Lieberman, Franck Guy, David Pilbeam, Andossa Likius, Hassane T. Mackaye, Patrick Vignaud y Michel Brunet. 2005. "Virtual Cranial Reconstruction of Sahelanthropus Tchadensis." *Nature* 434: 755–759.