
PALEOANTROPOLOGÍA, ONTOLOGÍA HUMANA Y EPISTEMOLOGÍA DE LO GENÉSICO

JORGE H. FLORES

La unidad del pensamiento y de sus expresiones simbólicas se presenta como una constante corrección, como un afinamiento perpetuo el brote lujurante de las imágenes, incluso en los casos más confusos, está siempre encadenado por alguna lógica.

Gilbert Durand

The first step is to find out how “things” are, and the paleoanthropologist surely has a role to play here.

Michael Ruse

Estamos ante dos preguntas muy especiales. Juntas, no sólo resultan evidentemente recursivas sino, incluso, *autológicas*: su enunciación misma supone ya una forma de *realización* de aquello que realmente buscan indagar; “aquello” sólo puede ser —en esencia— la fascinación del *Homo sapiens* sobre sí mismo. Por mi parte, coincido con González Gallego en su respectiva reflexión cuando reconoce que “preguntarse por sí mismo puede que sea la pregunta orientadora de todas las preguntas y respuestas ¹”.

El proyecto paleoantropológico de llegar a identificar que sólo en cierto momento y bajo determinadas condiciones de la evolución homínida, “el *Homo* se convirtió en *sapiens*”, ha supuesto buscar nuestro reflejo presente sumergido en las aguas oscuras del pasado ². Pero, aunque se trata, sí, de aguas especialmente profundas y oscuras, ¿a qué se debe exactamente?, ¿es que acaso resulta menos oscuro o elusivo el reflejo proyectado desde el presente que las remotas simas causales y temporales de nuestras determinaciones evolutivas más fundamentales? Considero que no.

Tal y como en la época misma del llamado “fraude de Piltdown”, proyectar retrospectivamente ideas y concepciones de lo que asumimos que algo *es* en el presente seguirá siendo un empeño erizado de condicionamientos que, no obstante, merece la pena renovar en la ciencia de nuestros orígenes. Dos podrían ser las preguntas que justificaran —con la mente puesta en el futuro— el título que he arriesgado. Primero, la que considero seguirá siendo la mayor pregunta ontológica en paleoantropo-

Programa de Posgrado, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. / erato_07@hotmail.com
Último trabajo en *Ludus Vitalis*: “Naturalización evolutiva de la cultura”, vol. XVI, num. 29, 2008, pp. 127-142.

logía: ¿qué implica exactamente, en qué sentido cabe reconocer, que los orígenes evolutivos de nuestra propia especie puedan ser situables en algún momento y condiciones particulares de la filogenia homínida y, definitivamente, *no en otros*? La segunda es una pregunta epistémica sustantiva, a saber: ¿de qué modo el estado de nuestras concepciones acerca de ciertas realidades (el irreductible “reflejo” del presente en la metáfora de Leroi-Gourhan) determina la manera en que nos resultará dable pensar las condiciones genésicas o de origen (las “aguas oscuras”) de tales realidades?

He pensado que solamente partiendo de ciertos sistemas de ideas acerca de lo que somos —ideas de muy diversas procedencias, alcances ontológicos y por supuesto implícitos axiológicos sobre la “humanidad”— podremos teorizar *cuándo* y, sobre todo, *cómo empezamos a serlo*. No parece, pues, excesivo postular que, probablemente, “la más radical implicación” para el potencial explicativo de todo el pensamiento evolucionista (implicación paleoantropológica), seguirá siendo la de tener que aceptar, por motivos nunca suficientemente claros, que nuestros propios ancestros —al menos hasta determinado momento— *no* fueron plenamente humanos, garantizando, así, los debates futuros acerca de “...la localización y forma de los límites entre lo humano y lo no humano ³”. De ahí, consideraría que al menos en determinado punto de nuestras reconstrucciones filogenéticas, el panorama de la evolución humana habrá de presentarnos, por bastante más tiempo aún, el incómodo aspecto de una suerte de “discontinuidad ontológica”. Cierta solución de continuidad que (a diferencia de parteaguas clásicos como la aparición de la bipedestación hace unos 5 m.a., los primeros indicios de una inteligencia utensiliar, digamos 2.5 m.a. o incluso la inicial puesta en marcha de ese ensamblaje “autocatalítico ⁴” de la hominización con menos de 2 m.a.) seguirá correspondiendo a nuestras posibilidades y resistencias de representación científica del momento de aparición de los humanos anatómica y, sobre todo, *comportamentalmente* modernos; de ese momento que marca la “entrada de espíritu en el cuerpo de un homínido” (reconocía como provocación el prehistoriador Paul Graves ⁵). Más allá de la polémica argumental entre *Out of Africa* y el modelo de continuidad multirregional (aún las principales visiones sobre la aparición de los humanos modernos), ambos “paradigmas”, de manera inevitable, llegan a connotar o a conducir hacia ideas de “humanidad” con inercias, sesgos y/o consecuencias, éticos, étnicos, sociopolíticos o incluso raciales (sin que en ello estuviera su propósito original, no obstante). Sí, implicaciones o resonancias francamente esencialistas y trascendentales al final connotan con lo que creamos ser, y cuán profunda puede realmente llegar a ser (temporal, causal, ontológicamente) tal humanidad. Aceptémoslo: nuestra especial fascinación por los neandertales —mucho mayor que por los australopitecinos, por ejemplo— es esencialmente una fascinación relacional: su extrema y perturbadora cercanía con nosotros.

El futuro demanda repensar el problema paleoantropológico epistémicamente más comprometido y condicionado: no menos que proyectar genésicamente la “naturaleza humana”. Ahora bien, resulta consecuente

suponer que, paralelo a aquella discontinuidad ontológica (ni tan real ni tan aparente), exista asimismo una discontinuidad epistemológica que deberá inevitablemente ser dimensionada. De manera más o menos inevitable, más o menos sesgada o inconsciente, la epistemología⁶ (“how we know what we think we know about the human past”) de la causalidad en paleoantropología, además de las complejidades reconstructivas inherentes a toda ciencia del pasado (desde la astrofísica hasta la arqueología o la historiografía contemporánea), seguirá proyectando hacia el pasado categorías de la más alta densidad y conductividad metacientíficas. Búsqueda particularmente comprometida siempre que haya que ser pensada esa transición (sea más o menos “revolucionaria” o bien gradual, más o menos localizada o bien geográficamente dispersa) que hoy interpretamos desde las asociaciones más decisivas de una humanización final o “definitiva”; las asociaciones que se aducen para dar forma al “síndrome” del comportamiento humano moderno⁷. Supondrá una retrospección hasta puntos pretéritos en donde asumimos que “ciertas cosas” dejan de existir, o mejor dicho, *no existían aún*. Tal es el caso de categorías extremas para la lógica científica como las de *condición* o *naturaleza* humanas; presencias, realidades que, al final, aceptamos que disolverán sus condiciones de existencia en algún punto del pasado suficientemente alejado respecto de nuestro presente.

En su obra —extraordinaria— *La especie simbólica*, el neurocientífico Terrence Deacon reconocía: anatómicamente tan solo somos otro simio, empero, mentalmente somos un nuevo *phylum* de organismos. Con todo, es a través de la obra misma donde renovaría la certidumbre de que *la mejor forma de entender algo es indagando cómo realmente se originó*. De este último principio —no obstante, el primero— derivaría el reconocimiento de la paleoantropología como una teoría científica por derecho propio sobre la naturaleza humana; efectivamente, ¿es el pasado iluminación del presente? (una premisa esencialmente ontológica), o bien, ¿son las visiones y asunciones del presente las que iluminan —y refractan— nuestra visión del pasado? (planteamiento más bien epistemológico).

Repensar los fundamentos epistémico-ontológicos de la paleoantropología es una exigencia de su porvenir. Implicará considerar que las fuentes mismas de nuestra *racionalidad genésica* seguirán enfrentando no sólo el problema de pensar la causalidad *in extremis*, sino la naturalización de excepcionalidades —aún— irreductibles en varias maneras: la paleontología del lenguaje y la autotrascendencia simbólica, la filogénesis de la conciencia, la mente, la culturalidad: “Dirige tu atención hacia adentro, hacia tu propia alma, no hacia la naturaleza exterior, y ahí —decía Carlos de Linneo— descubrirás la esencia de los seres humanos... *Nosce te ipsum* ⁸”. Reconocía el antropólogo Tim Ingold que tal realidad no ha dejado de suponer la fuerte resistencia representacional de una singularidad (*uniqueness*) humana enfocada de una forma que no es del todo comparable con la singularidad de otras especies. A costa del cánón de la cientificidad clásica, los seres humanos no son diferentes de los elefantes precisamente “de la manera en que los elefantes son diferentes de los castores”. Induda-

blemente se trata de *diferencias diferentes*. De ahí que la búsqueda de atributos definitorios de lo humano —y su génesis— al parecer no estaría motivada por descubrir lo que los humanos son, al menos no en la forma en que podríamos buscar describir elefantes o castores: “Reason, for example, cannot be considered as a ‘trait’ on a part with bipedalism, opposable thumb, year-round sexual receptivity and taillessness”⁹. No parecería incluso tan infundado —por desgracia quizás— suponer que si realmente existe *algo* compartido por la humanidad como definitorio o distintivo de ella, difícilmente sería “algo” discernible —aún— desde la metafísica científica de la paleoantropología, horizonte de comprensión-representación genésica del *Homo sapiens*.

El empeño primordialmente evolucionista de naturalización del llamado comportamiento humano moderno, su vida mental y sus “secreciones” simbólicas (*hormona del sentido*, decía Gilbert Durand¹⁰), de la culturalidad, el lenguaje y otros baluartes clásicos del pensamiento genésico en paleoantropología, deben asegurar en el futuro —aunque paradójico resulte— la humildad intelectual de una renovada ponderación filosófica e incluso humanística de este empeño singular de la representación científica. Naturalizar la filogenia de ese “Punto Omega” de que hablaba el padre Teilhard de Chardin, supone entender filosóficamente la *asunción presente* de una remota intimidad: la naturaleza humana.

NOTAS

- 1 “La pregunta sin respuesta”, *Ludus Vitalis*, vol. XV, num. 28, 2007, pp. 209-212.
- 2 Realmente se trata de la extensión de una metáfora existente al comienzo de *Le geste et le parole* de André Leroi-Gourhan.
- 3 Cfr. Graves Paul (1991), “New models and metaphors for the Neanderthal debate”, en: *Current Anthropology*, vol. 32, num. 5 (p. 532. Énfasis añadido).
- 4 Autor del concepto, Phillip V. Tobias, vinculaba la retroalimentación positiva hominizante de aspectos como la liberación de la mano de un bípedo, el agrandamiento y reorganización del cerebro y el aumento en complejidad de la cultura utensiliar; sistema de “desviación amplificante” que potenciaría los vínculos causales bidireccionales por presiones selectivas correlativas.
- 5 Op. cit., p. 536.
- 6 L. Clark, Geoffrey A. & Catherine Willermet (1997), *Conceptual Issues in Modern Human Origins Research*. Aldine de Gruyter. N. Y. (p. 5).
- 7 Según la figura empleada por el bioantropólogo de Stanford Richard Klein.
- 8 “Know for yourself”. Véase: Ingold, Tim (1994), “Humanity and animality”, en: *Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, Culture and Social Life*. Routledge. N. Y. (p. 27).
- 9 Ibid.
- 10 Durand, G. (1981), *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Taurus Ediciones. Madrid.