

## LA DOBLE EMERGENCIA DE SAPIENS: HOMINIZACIÓN-HUMANIZACIÓN<sup>1</sup>

Xabier Lizarraga Cruchaga\*

*[...] el espejo es el artilugio que los dioses prestaron  
al hombre como único contertulio cuando el Tiempo  
impone sus propios temas de conversación.*

Terenci Moix

Pensar la vida, pensar la forma y pensar el movimiento demanda, desde hace más de un siglo, pensar en términos de tiempo y espacio, de cambio y devenir; en términos de evolución. Más recientemente, en términos de azar y necesidad, de trama y flujo... en términos de emergencias. Sin embargo, la manera como pensamos la evolución está fuertemente mediada por cómo pensamos la vida, la forma y el movimiento; por cómo pensamos el orden, la trascendencia, la novedad y el deterioro, el estar y el ser en el tiempo y los espacios. El tiempo, siempre uno y nunca el mismo, los espacios siempre múltiples y nunca más de uno por vez.

Hoy por hoy, pensar la vida, la forma, el movimiento y la evolución es pensar en tránsitos y en huellas, en términos de incertidumbre y aleatoriedad, implica pensar en dialógicas y recursividad, en sistemas abiertos y en estabilidad lejos del equilibrio... La vida, la forma y el movimiento demandan pensar en términos de complejidad.

\* Dirección de Antropología Física-INAH.

<sup>1</sup>Gran parte del contenido de este texto está tomado del trabajo: *Propuesta de un modelo teórico-metodológico para una Antropología del Comportamiento*, que se realiza como tesis para obtener el grado de doctor en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

¡Rueca incesante que hila controversia! Nuestra idea de evolución se ve modulada e incluso sesgada por los tipos de vida, las formas y los movimientos que ocupan nuestra atención; así, por ejemplo, si nuestro interés se focaliza en las legumbres o las coníferas necesariamente tenemos que pensar la evolución de manera distinta a si centramos nuestra atención en los moluscos o los primates, ya que legumbres, coníferas, moluscos y primates, siendo organismos vivos y por tanto semejantes entre sí en muchos aspectos, tienen y manifiestan cualidades singulares que necesitan ser rastreadas, exploradas e interrogadas en correspondencia y relación con aquello que las hace posibles y con las resonancias que derivan de tales singularidades. De hecho, entre la evolución vegetal y la evolución animal –a muy grandes rasgos– cabe distinguir un elemento que necesariamente imprime características singulares al proceso evolutivo: el comportamiento, cualidad presente sólo en la animalidad.

El comportamiento, entendido como fenómeno plural que desborda lo genético, lo anatómico, lo fisiológico e incluso lo ecológico re-modula y media las dinámicas y las lógicas evolutivas; pluraliza las interrelaciones e interacciones entre la endogenia (el organismo) y la exogenia (el entorno).

Cabe reconocer que las muy diversas formas biológicas (desde las bacterias hasta los animales) comparten numerosas lógicas y dinámicas evolutivas, porque comparten componentes, rasgos y cualidades. Pero ¿no es igualmente factible y verosímil pensar que la misma evolución promueva lógicas y dinámicas evolutivas singulares? En otras palabras, ¿no evolucionan también los procesos, las maneras, las dinámicas y las lógicas evolutivas? ¿Por qué, si nos seduce y convence la idea de cambio, de transformación, de evolución, nos aferramos a pensar que todo ello deviene de una sola lógica y una única dinámica, y siempre la misma? ¿Tiene la evolución que seguir siempre y necesariamente una misma receta y constreñirse a una misma fórmula? ¿Es lícito pensar, por ejemplo, en términos de mecanismos cuando estamos tratando con procesos en sistemas abiertos, que se caracterizan por ser autopoyéticos? ¿Por qué la evolución debe ajustarse a principios incambiables... que no evolucionan?

Todas esas interrogantes nos llevan directamente a plantear otra pregunta: ¿cabe pensar en leyes de la naturaleza y en leyes evolutivas? O más bien necesitamos pensar en pautas, perturbaciones y

resonancias que devienen en maneras de evolucionar. Al respecto, Rupert Sheldrake (1990: 33-4) apunta:

[...]tal vez las leyes de la naturaleza hayan evolucionado con la misma naturaleza, y quizás sigan evolucionando. O tal vez sólo son hábitos. Quizás la misma idea de «leyes» sea inadecuada.

[...] si nos detenemos a considerar la naturaleza de dichas leyes, se vuelven rápidamente misteriosas. Rigen la materia y el movimiento, pero ni son materiales ni se mueven.

Nuestra manera de pensar la evolución con frecuencia parece distanciarse de la idea misma de evolución. Y es que, el cómo pensamos la evolución se ve presionado y dirigido por las posibles evidencias que encontramos y por los experimentos que llegamos a idear para tratar tales evidencias; lo que hace decir a Richard Leaky y Roger Lewin (1994: 31): «Sin fósiles, ni la mejor de las ideas puede prosperar».

Ahora bien, ¿cuántas de las evidencias con las que trabajamos se corresponden con los matices de los procesos evolutivos y cuáles de ellas no son más que construcciones fantasiosas de quien las investiga? Sin duda, tampoco un fósil puede prosperar como evidencia evolutiva sin aquellas ideas que le den sentido. Los restos fósiles, que indudablemente son importantes asideros para pensar la evolución, no son *per se* evidencias de cómo y por qué se produjo un cambio, un rasgo o una cualidad. Las evidencias, tanto en la aventura policiaca como en la aventura paleontológica, siempre son construidas. Los fósiles –siguiendo con el ejemplo– son simple y llanamente restos, retazos de una forma que ocupaba un espacio en el tiempo, y en los que podemos encontrar puntos de apoyo y elementos para construir, reformular o desechar una idea. O si se quiere, son piezas de un rompecabezas sin sentido, a las que tenemos que dar espacio, lugar, dirección, significación: el sentido. Querámoslo o no, la recursividad es inevitable: las ideas permiten tratar a los fósiles y los fósiles permiten generar y trabajar ideas.

Los fósiles son retazos y desperdicios, memoria y amnesia; retazos paradójicos: retazos de nada y de todo. Retazos que, desde una perspectiva académica convertimos en iconos de nuestras formas de pensar la vida y la evolución. Iconos que pueden sugerirnos o hacernos alucinar cómo eran y cómo vivían los organismos hoy desa-

parecidos, pero que difícilmente pueden hablarnos de los secretos propios de cada vida, necesarios para cada forma, intrínsecos en cada movimiento.

Los fósiles se leen..., nos hablan si sabemos interrogarlos..., los fósiles comparten sus secretos si tenemos la paciencia y la astucia para llegar a ellos... –queremos pensar–; y tal vez sí, pero en el caso de la evolución animal, de las cualidades, de las percepciones, sensaciones y sentimientos hay que hacerse cargo hoy y aquí, en el presente... con todos los riesgos que ello supone. Los flujos, las calidades y los estilos de vida tenemos, simple y llanamente, que imaginarlos, como los imaginan el dramaturgo, el director y los actores que desean hacer entrar, permanecer o salir de escena a uno o más personajes. Y las calidades y estilos de vida son, en tanto que todo animal tiende al hedonismo (al bienestar), ingredientes importantes e inevitables no sólo del devenir ontogenético, sino de las historias y genealogías<sup>2</sup> del individuo-especie, del grupo-sociedad-especie y de la especie-total.

Ahora bien, pese a que la idea de evolución y las nociones de mutación, variabilidad, adaptación, selección natural, supervivencia son ejes vertebrales de no pocos textos y discursos académicos, y epicentro de numerosos haceres disciplinarios, difícilmente podemos ponernos todos de acuerdo sobre qué decimos cuando hablamos de evolución y sobre las lógicas y dinámicas que imaginamos la hacen posible y le dan cuerpo. Por eso es fácil caer en la tentación de pensar el presente, e incluso la evolución, la historia y la ontogenia como intransigente sumatoria, y como sumatoria de un único pasado... nos resistimos ante la posibilidad de pensar una pluralidad de pasados de la vida, las formas y los movimientos.

En sentido amplio, como concepto, «evolución» remite a la idea no sólo de «cambio», «modificación» o «transformación», sino también a las ideas de «desviación», «fractura», «innovación», «alteración», «descubrimiento» e incluso de «fuerza creativa» –aunque nos opongamos a las ideas creacionistas que promueven algunas ideologías religiosas.<sup>3</sup>

Pensar la evolución (y en la evolución como fenómeno) demanda pensar en interacciones y dialógicas, en cantidades y calidades, exige

<sup>2</sup> En el sentido más amplio que podamos darle a uno y otro concepto.

<sup>3</sup> Y que, hoy por hoy, «democráticamente» rigen las políticas educativas en Atlanta, Estados Unidos.

pensar en causalidades y orígenes tanto como en atractores y bifurcaciones, en efectos y en resonancias, en transmisión de rasgos y en emergencia de cualidades, en deterioros y extinciones, en estilos de vida y en contextos. Demanda concebir la evolución como fenómeno múltiple y siempre único, como proceso plural y como flujo polimorfo que supone encuentros y desencuentros entre los componentes constitutivos del organismo y del entorno. Tenemos que pensar en términos de fenómenos, procesos, eventos y autonomías... en términos de desorden, de re- y auto-organización; y pensar en términos de adaptación, en el sentido de encaje de una endogenia en una exogenia, y viceversa; de una doble y recursiva ambientación: ambientación del entorno por acción de la forma viva y ambientación de ésta por acción del entorno.

Partiendo de lo anterior y centrando nuestro interés en el animal humano, pensar la evolución implica pensar en articulaciones múltiples entre los afueras y los adentros del organismo y del paisaje, en intercambios y presiones, y pensar en una dialógica entre dos procesos plurales y complejos: la hominización y la humanización.

Sin embargo, todavía tenemos que precisar cómo pensamos al animal humano, a *Homo* y a *sapiens*, y qué pretendemos decir cuando aludimos a lo humano y a la humanidad. Por consiguiente, una y otra vez retornamos a las preguntas claves e irritantes: ¿qué tan primates somos? ¿Qué tan semejantes y distintos a otros primates, mamíferos y vertebrados? ¿Qué tan cerca y qué tan lejos estamos de la afanosa y comunicativa abeja, del ave canora y constructora de nidos, y del castor talador de árboles e ingeniero de represas?<sup>4</sup>

Concebir y pensar la hominización y la humanización implica dialogar con el espejo, dándole vueltas una y otra vez al somos y al hemos sido. Implica y exige dialogar con ese espejo en el que sólo se reflejan algunas erosiones y gestaciones, impuestas como partitura y como parlamento por el tiempo. Y una vez iniciada la carrera del diálogo con el espejo, sobre las naturalezas de lo homínido y de lo humano, sólo es posible detenerse para coronar victoriosa a la en-

<sup>4</sup> Algo que va más allá de los límites que nos impone una sesión de Congreso y también más allá de los límites impuestos por las posibilidades y probabilidades editoriales de una publicación, incluso más allá de los límites impuestos por el hacer académico individual e institucional.

tropía... vía la muerte, vía la extinción de los que dejaron su marca y hoy son una huella, sólo un retazo.

### *HOMINIZACIÓN↔HUMANIZACIÓN*

La hominización –entendida como proceso de corte bio-funcional– emerge y subyace como fenómeno y proceso, dando lugar a transformaciones y emergencias en un sistema ecológico en constante y aleatorio movimiento. Proceso desgarrador que no se limita a agregaciones, retoques o sustituciones, sino que incluye e implica pérdidas, desvíos, importantes y direccionantes deterioros, nuevas debilidades, fragilidades, incapacidades y fracasos... por lo que la idea de progreso puede resultar hueca o cuando menos resbalosa.

Pensemos la hominización como proceso somatofuncional y genésico, que modifica de raíz las interrelaciones e interacciones ecológicas entre el estar siendo y el llegar a ser de unas formas primate; o lo que es lo mismo, como proceso y eventualidad de reorganizaciones evolutivas que permiten, una vez adquiridas, ciertas cualidades y propiedades de acción. Ni mejores ni peores, sólo las posibles en ese momento y en esas condiciones de espacio... tan perfectas como imperfectas. Proceso que concede oportunidades, pero que como toda dramaturgia trascendente no da concesiones. Proceso inevitable y necesariamente oportunista, como todo proceso que signifique vida.

Pienso en la hominización como un proceso que tiende a desbordar lo biológico y que implica también un reformular constante, un ser en un estar siendo y haciendo que supone, en términos de Lorite Mena (1982: 213 y 214) «una manera específica de estar en el mundo [...] una estancia mundana.»

El animal humano no es solamente un algo biológico, dado que de la hominización emerge una humanización que media el devenir de homínidos. Así, la vida, la forma y el movimiento *Homo* se incluye e incrusta en una dinámica planetaria, revolucionando sus propias lógicas y dinámicas evolutivas. La hominización produce modificaciones cuantitativas y cualitativas, pero a través de su humanización, el primate homínido entra de lleno en competencia generalizada y sin cuartel con los componentes de los entornos ecológicos que atraviesa, que fractura y construye... de ahí las complicaciones a que nos

enfrentamos al pretender armar el complejo rompecabezas africano y extra-africano de la hominización y la humanización.

A medida que unas formas biológicas se hominizaban y se humanizaban, se fue bocetando el primate capaz de abstraer y configurar una intensa y constante relación objetival consigo mismo y con el entorno, accediendo al ejercicio construccional de su manera de estar y ser. Al concebir, utilizar y administrar el tiempo, el espacio y las magnitudes, algunas formas primates fracturaron y desviaron evolutivamente la animalidad, dando lugar a los perfiles de una humanidad primate. La fractura de la animalidad deriva, así, en algo más que el cambio de forma y de vida; deriva en una bifurcación que deviene en la planetización de una especie y en la posterior e intransigente sapientización del planeta.

El primate hominizado se humaniza, se modela e incluso se deforma para distinguirse y pretendidamente desanimalizarse. Para acceder a un devenir menos frágil y cada vez más susceptible al *alea*, se plastifica biológicamente y se hace a sí mismo más polimórficamente defensivo y propositivo... la animalidad no se pierde, se pervierte. Vía sus aptitudes, actitudes y habilidades nuevas y paradójicas, las formas animales que subyacen en el homínido se inscriben en un *ethos* hacia lo humano. Un *ethos* recubierto cada vez más por un *thecne*, que deviene en un hacer sabiendo que se hace lo que se hace, cómo y para qué se hace... con el fin de poder hacerlo de nuevo igual o modificarlo (Lorite Mena 1982).

Así, un primate erecto y pensante –vía la generación mental de imágenes, símbolos y significaciones– no sólo consiguió otear el horizonte, sino calcular los beneficios y las posibles desventajas de sus desplazamientos, de sus encuentros con la diversidad circundante y con el cambiante derredor. Sus tendencias al bienestar (de corte animal) y al delirio (de corte humanizante) se permean y se potencializan mutuamente, convirtiendo al homínido en un animal que busca apropiarse de todo, de lo necesario y de lo que no le es imprescindible o vital en la inmediatez del momento, incluso de aquello que, un instante antes, carecía de interés para él y de lo que puede resultarle inservible y hasta estorboso o amenazante unos momentos después. No es de extrañar, por tanto, que las formas *Homo* pasen de ser potenciales depredadores para sobrevivir a ser depredadores para trascender a escala planetaria. Depredador desmesurado que caza a

sus propios depredadores... promotor de extinciones. Por otra parte, su evolución consiste también en la transformación del horizonte, que de lejanía se convierte en distancia recorrible y en espacio virtual... en estímulo efectivizable, tensionante,<sup>5</sup> en generador de apetencias, caprichos, antojos y deseos. El miedo a lo desconocido lo mueve a conocer.

Cabe pensar que cualquier animal desvinculado parcial o temporalmente del entorno que permitió su emergencia evolutiva, para acceder y sobrevivir a y en otros entornos, y apropiarse de ellos, tiene que exponerse y arriesgarse a la aventura, y tiene que forzarse a convertir en aventura su propia biología (alterar su anatomía y sus fisiologías). Consecuentemente, al tiempo que se hominizaban, las formas primates no sólo tenían que adecuarse y adaptarse a los azares y cambios de los paisajes, tenían que innovarse... y humanizarse fue una de las infinitas maneras posibles de hacerlo (no la única, si pensamos en la posibilidad de incluir en *Homo* no sólo al *Australopithecus*—que tendría que ser rebautizado—, sino incluso a bonobos, chimpancés, gorilas y orangutanes).<sup>6</sup> Como individuo y como especie, el animal hominado no podía depender únicamente de su biología, porque ésta resultaba demasiado frágil y fugaz; para permanecer tenía que cambiar y construirse un nuevo orden de sí y para sí, construyendo un para nosotros afectivo, social y cultural, un para nosotros avasallador. Un nuevo orden en alto grado flexible y riguroso que le permitiera administrar, adiestrar, modificar y flexibilizar su propio cuerpo y sus posibilidades de relación eco-sistémica e intra-específica.

Desde esta perspectiva, los alcances biológicos de la especie *sapiens* se piensan y comprenden tan paradójicos como el mismo fenómeno humano al que dan lugar; por un lado, son limitados pero no limitantes y, por otro, derivan en una animalidad especializada en una no especialización. Paradojas que transforman radicalmente las lógicas y dinámicas de su evolución.

Es por ello que, para comprender y explicar la hominización y los devenires hacia *sapiens*, parecen no bastar ni las descripciones

<sup>5</sup> Véase Lizarraga 1995.

<sup>6</sup> Al respecto, vale recordar lo apuntado por Ian Tattersall (1998: 129): «La historia humana empieza con la emergencia de nuestra familia, los *Hominidae*, y los primeros homínidos aparecieron no hace más de quince millones de años, en África».

morfoanatómicas (muchas veces inferidas de escasos fragmentos fósiles) ni las pretendidas explicaciones centradas en teorías como la del cazador o la de los genes egoístas y altruistas... por sólo mencionar dos planteamientos teóricos que tienden a singularizar lo plural, centrándose en una causalidad y una unidireccionalidad.<sup>7</sup>

Desde la perspectiva que planteo, todo parece indicar que tanto cazar como reproducirse no dependen sólo de las características y capacidades de la especie que se reproduce y caza, sino también (y quizás más preeminentemente) de las dinámicas y presiones que ejerce sobre ella el entorno en que se mueve. Las explicaciones, por ende, no pueden ni deben enfocarse en un solo sentido. La evolución y la historia (al igual que la ontogenia) no privilegian un sentido, porque éste se da (plural e inestable) en la dinámica misma (*in situ*) y como resonancia (*a posteriori*).

Las formas *Hominidae*, y más concretamente las *Homo*, hubieron de descubrir que si el orden del entorno era susceptible de ser positivamente desordenado y reorganizado, debían construir rigurosos órdenes sociales y culturales que permitieran o facilitaran el aprovechamiento e incluso el despilfarro de los recursos... acelerando y redirigiendo el proceso mismo de hominización, y dando lugar a una pluralidad histórica, a una emergencia explosiva de mentalidades que hunde sus raíces en el hedonismo compartido por evolución y en las innovaciones revoluciones generadas por desmesuras pluridireccionales.

Desde el llamado *Homo habilis*,<sup>8</sup> por los menos, los procesos de hominización y humanización no sólo corren juntos, sino interactuando y retroactuando; son interdependientes y simultáneos, se aceleran, frenan, reorientan y modifican mutuamente. Dos procesos que son uno y muchos, y que plastifican el comportamiento, el soma y las fisiologías, el bagaje genético y el entorno ecológico. En ese sentido, la emergencia de *sapiens* tenemos que pensarla y asumirla como un fenómeno-devenir complejo que virtualiza al homínido. *Sapiens* y el fenómeno humano no pudieron darse en la singularidad exclusiva

<sup>7</sup> Dos ejemplos que han centrado la atención, tanto de las instituciones académicas como del público que gusta de *best sellers* de corte o tinte científico y de documentales.

<sup>8</sup> Si no es que desde el llamado *Australopithecus afarensis* o antes. Véase, entre otros, Lorite Mena (1982).

de tendencias sólo bio-evolutivas, sino en una singular pluralidad inclusiva de distintos devenires: evolución, historia y ontogenia.

Más allá de los rasgos y las cualidades que podamos concebir a partir de los restos fósiles (*v.g.* bipedestación y una cada vez mayor neocorticalización), otros rasgos y otras cualidades, tanto ecológicas como comportamentales e incluso psicoafectivas, impulsan a las especies homínidas hacia nuevas maneras de estar y de ser en el mundo, y a formas de tratar –sentir, percibir y resentir– lo que les rodea y sostiene. Todo lo cual vino a trastornar y transformar las relaciones entre los individuos, grupos-especie y los diversos componentes del entorno; relaciones que se significan como rasgos y cualidades de la plural singularidad sapiens, que devienen en fenómeno humano, que deviene en matices y en expansiva variabilidad tanto biológica como afectiva, social y cultural. No obstante, es necesario que concibamos todo ello, más que como progresos o (re)definiciones, como fuerzas de presión y dirección, y como fuerzas de aceleración y freno que tensan y flexibilizan las relaciones endogenia-exogenia, afectando sensiblemente los genotipos y las posibles expresiones fenotípicas –tanto anatomofisiológicas como psico-comportamentales.

Este doble proceso es lo que permitió a los homínidos una cada vez más plástica capacidad adaptativa y una aceleración evolutiva,<sup>9</sup> mediadas por mutaciones y selecciones (tanto naturales como socio-culturales y emocionales), y por una constante y veloz revolución de la propia forma biológica y de su entorno. Vía la elaboración de instrumentos y significaciones, y gracias a la concomitante capacidad e impulso de aventurarse por la Rosa de los Vientos, los homínidos fueron construyendo espacios objetivados (sus mundos) a través de su subjetividad, a través de su fantasía y sus embustes. El animal humano se obliga, por tanto, a vivir en y del simulacro.

La hominización geno-fenotípica, sin el suplemento y complemento de la humanización, resulta insuficiente para explicar su emergencia fenoménica. Es en el traslape de ambos procesos que se posibilita la dispersión geográfica y una pluralización intraespecífica, reconocible como sapientización. Es muy probable, en consecuencia, que un nomadismo errático y aventurado le permitiera al primate

<sup>9</sup> De la misma manera en que *el tiempo histórico* se acelera, cabe imaginar que también podemos hablar de *un tiempo evolutivo* que también se acelera.

homínido y humanizado –incluso antes de *Australopithecus*– descubrir nuevas fuentes de estimulación y nuevos satisfactores, necesitando de un cada vez mayor número de adecuaciones, y obligándolo a realizar comparaciones y semantizaciones, a producir desórdenes y a generar nuevos ordenamientos y controles. En pocas palabras, la hominización, vía la humanización, evoluciona imaginando y apostando riesgos.

Al establecer nuevas rutinas migratorias (propias de su animalidad) y nomadismos (singularmente humanos), sin negarse exploraciones cada vez más aventuradas intrínsecas a su humanización, el primate humanizante va dejando tras de sí (o bien, sigue) a aquellas otras especies animales y vegetales con las que ha establecido un incierto y siempre frágil equilibrio, y no pocas competencias. Como ocurre con cualquier otra especie (sea animal o vegetal), la sola presencia del homínido-humanizado supone desequilibrios, crisis en el interior del sistema ecológico y en el interior del propio organismo, dado que el paisaje necesita adaptarse a las formas vivas tanto como éstas al paisaje. Si adaptación implica sobrevivencia, necesariamente supone perturbación, crisis, conflicto y desequilibrio. Finalmente, «sobrevivir» es un verbo y, en tanto que tal, supone movimiento... y el movimiento supone desequilibrios.

El proceso humanizante, por lo mismo, es necesario contemplarlo como fenómeno emergente del proceso de hominización, al tiempo que como fortalecedor y desviador de éste. Hominización y humanización retroactúan dialógicamente, siendo cada uno de ellos causa, efecto y resonancia del otro. Configuran entre ambos la homosapientización avasalladora que desordena y reorganiza el entorno, y que a su vez desordena y reorganiza la forma y el movimiento del animal. La *sapientización* de la forma primate y la planetización del primate *sapiens*, por tanto, no se dio de manera mecánica, lineal; tuvo que darse de manera polivalente (más que ambivalente), vía el incremento de mutuas influencias y dependencias entre la especie-total y el plural y dinámico entorno ecológico. Influencias y dependencias generadoras de nuevas y mutuas demandas provocadas por el proceso mismo de humanización, de una objetivación-subjetiva de las relaciones organismo-entorno.

La selección natural, sin duda, es una de las dinámicas presente y constante, pero no es un mecanismo evolutivo sino una resultante;

es más una resonancia que un principio explicativo... de ahí que sea susceptible de derivar a metáfora y devenir en ideología.

La forma biológica animal y sus fisiologías son puntuales, pero nada son sin comportamiento, y éste es imposible sin aquéllas. Podemos, así, concluir que son las dinámicas recursivas del doble proceso de hominización-humanización las que configuraron al primate *sapiens* como un poderoso ruido ecológico.<sup>10</sup> Un ruido que imprime, a través de su comportamiento, su indeleble, dialógica, holográfica y paradójica huella: la planetización fragmentada de *Homo sapiens* que, a su vez, deviene en una homo-sapientización fragmentada del planeta. La variabilidad y diversidad ecológica del planeta fragmenta al primate *sapiens* –vía barreras ecológicas, por ejemplo– incrementando la variabilidad y la diversidad de éste, que a su vez fragmenta y diversifica comportamentalmente al planeta –vía la agricultura, la tala de árboles, la depredación masiva, los embalses y las fronteras geopolíticas, por ejemplo. Incesante flujo de fragmentaciones que, una vez más, paradójicamente tiende a un desmedido despliegue hegemónico que anatomiza a la especie y al entorno, al tiempo que perfila un devenir totalizante y una globalización de la *sapientización*, de las construcciones mentales, de las significaciones, ideologías, políticas y texturas que los grupos-sociedad-especie van históricamente produciendo.

Vía la fabricación de instrumentos –sin duda, anterior a *Homo habilis*–, la cotidianidad del primate hominizado se amplía y diversifica permitiendo que éste desborde, cada vez más, los límites impuestos por una biología frágil pero plástica, en la que las emociones y las conductas son mediadas y pasan por innumerables tamices que inciden en las formas, las funciones y las capacidades. Tales mediaciones aportan, tanto al primate como al ecosistema, regulaciones que interactúan y retroactúan entre sí, y apoyan a la especie en un concierto adaptativo tanto sincrónico como diacrónico.<sup>11</sup>

Finalmente, son las relaciones y reorganizaciones de las dinámicas biológicas, psicoafectivas, históricas, ontogenéticas y ecológicas

<sup>10</sup> En el sentido en que Weaver, Barthes y Von Foerster, entre otros, conciben y utilizan el término «ruido». Véase Hayles (1998) y Vilar (1997).

<sup>11</sup> Regulaciones unificantes: bioquímicas, fisiológicas, morfoanatómicas y sensibles; *pluralizantes*: psicoafectivas, sentimentales y pasionales; *singularizantes*: históricas y ontogenéticas; y *normatizantes y revolucionarias*: sociales y culturales.

(incluidos los componentes socioculturales) las que reconfiguran el flujo de cambios, las pérdidas y las emergencias que le permiten al animal humano una construcción-deconstrucción incesante y progresiva de sí mismo y de su entorno. Una cada vez mayor objetivación subjetiva del mundo y la industrialización de las relaciones e interacciones que el homínido, al humanizarse, establece con ese «nuevo mundo creado» es lo que resemantiza la animalidad de *Homo sapiens*. Resemantización que, en términos evolutivos, históricos y ontogenéticos, implica la emergencia de nuevas modalidades de conciencia.

El primate humano, en tanto que animal –y particularmente en su calidad de homínido–, cuenta con una capacidad y plasticidad mental que le permite aprovechar y modificar su apariencia y los paisajes, así como modificar y utilizar piedras, ramas, hojas, huesos, etcétera (tal como hacen otros muchos animales), y vía una creciente neocorticalización es capaz de establecer complejas asociaciones y reflexiones, así como de verbalizar y representar simbólicamente su corporeidad, sus emociones, sus acciones y todo cuanto le rodea. Todo ello le permite una *des-especialización* que, acompañada de la locomoción bípeda y de la liberación de la mano, del incremento de la altricialidad, de una visión en relieve y de un lenguaje articulado, deviene en una conciencia refleja que posibilita la fabricación de herramientas, significados, símbolos y estilos de vida que, a su vez, hacen posible la fabricación de su humanidad.

Esa conciencia refleja supone, por tanto, toda una resemantización de sí y de los escenarios, y una auto-contextualización ecológica que modifica los temporales equilibrios de un sistema basado en medidas inestables y críticas. Vía la satisfacción de sus requerimientos físico-bióticos y la proyección de sensaciones que devienen en sentimientos y pasiones, así como mediante los instrumentos de piedra, la conquista y la doma del fuego, la invención del vestido y los adornos, la construcción de rituales e instituciones organizativas, etcétera, el primate se humaniza imprimiendo su desorden (siempre múltiple) para imponer su propia organización y su orden (siempre plural y transitorio). Ahora bien, el primate humanizado imprime su desorden y su orden circunscritos y constreñidos a las posibilidades de orden↔desorden del eco-sistema: las posibilidades de *Homo sapiens* están contenidas en y por las posibilidades del entorno. Así, al tiempo que evolutiva e históricamente se sapientiza el planeta, la planetiza-

ción de *sapiens* no sólo implica su dispersión geográfica y una remodelación de los paisajes, sino también la propia y paradójica contención del animal que se humaniza. El primate paradójico no puede dejar de estar en el centro y en las periferias del entorno, formando parte de sus rincones y de sus horizontes.

Para permanecer en la dinámica de los paisajes que ocupa, el animal humano que emerge, renueva sus lógicas; se genera nuevas necesidades y se provoca a sí mismo nuevas presiones que le obligan a disciplinarse, a crear y administrar su tiempo y sus espacios: se vive en desplazamientos que implican tanto el aquí y el allá e incluso el más allá, como el ayer, el efímero hoy y el mañana inaplazable... extensible e incierto.

Gracias a la multiplicación y diversificación de las posibilidades de acción que todo ello supone y permite, las emergentes formas primate parecen ceder tanto a la complacencia conformista como a la tentación de explorar, deslizándose entre peligros y abandonos placenteros al ejercer una cada vez más intensa tendencia a los excesos: del ocio a la producción, de la indiferencia al optimismo, al pesimismo e incluso a la paranoia; del pragmatismo al misticismo (igualmente interesado), del ascetismo egocéntrico a la solidaridad y al compromiso altruista, de la depredación a la autoimolación...

El traslape de dos procesos: hominización y humanización, imprime y provoca (amén de algunas diferencias cuantificables) extinciones y emergencias de cualidades que producen camuflajes y exhibiciones, integraciones y colisiones, velocidades y calmas (más que quietudes y estatismos). Sin embargo, los devenires evolutivos e incluso históricos que dan lugar a formas tales como los *Australopithecus afarensis* y *africanus*, y los *Homo habilis*, *ergaster*, *erectus*, *antecessor*, *heidelbergensis* y *sapiens neanderthalensis*, no significan que tales formas sean —unas respecto de otras— menos o más evolucionadas, menos o más humanizadas; sólo son diferencialmente evolucionadas y humanizadas; lo que no excluye que sean menos o más complejas (no en virtud del número, sino del tipo de relaciones que establecen). De hecho, cabe pensar que, más que la cantidad de virtualizaciones, son las cualidades y las intensidades de éstas las que diferencian entre sí a las formas homínidas... de ahí que sea tan discutible ese taxonomizar (en el sentido de clasificar y jerarquizar) los restos fósiles a los que he hecho referencia, atribuyendo nomenclaturas de géneros

y especies a partir de caracteres osteológicos y en función de la siempre azarosa ausencia o presencia de utensilios o de determinados fragmentos de los mismos fósiles.

Ahora bien, en virtud de que la hominización y la humanización no significan una desanimalización –por la que claman algunas ideologías y vanidades egocéntricas, sean académicas o religiosas– es posible pensar la evolución homínida y la historia humana como transitares cualitativos del acceso al bienestar... y de un ejercicio del exceso. La acumulación de tiempo (evolutivo, histórico y ontogénico) y la acumulación de experiencias y memorias (incluso de conservaciones genéticas) tienden a producir una acelerada acumulación de variabilidad, no de perfección; todo lo más –desde una perspectiva necesariamente social, en tanto que ideológica– permite una acumulación de aspirable perfectibilidad.

Las sucesivas formas biológicas (especies y subespecies) y las sucesivas formas humanas (sociedades y culturas, tipos e individuos) sólo son eso: sucesivas formas. Progresivas si se quiere; pero por progresión no debemos entender paso hacia un atributo mejorado o lo que comúnmente identificamos como «progreso»: avance, mejora, perfeccionamiento. Más bien necesitamos entenderlo en términos de flujo, de marcha-tránsito, pero no hacia adelante, sino hacia lo distinto, lo no dado, lo nuevo; y sólo en ese sentido, lo progresivo es pensable como un inexorable hacia el futuro y la trascendencia. De hecho, la vida (humana o no) es, en sí misma, una progresión de procesos retroactuantes e irreversibles, de progresos hacia el cambio de situación y condición [...] un progreso que, a riesgo de simplificar en demasía, podemos secuenciar e incluso anecdotizar *a posteriori*, sin aludir a mejoras o perfeccionamientos: un progreso que nos lleva de la inmadurez al deterioro, de la vulnerabilidad a la fragilidad, de la inocencia a la experiencia, de la dependencia a la insuficiencia, de la ignorancia al olvido, de la polimorfia perversa a la represión resignada... de la juventud a la vejez, del nacer al morir, de la emergencia evolutiva a la extinción.

Las secuencias y las anécdotas, por ende, carecen de valor intrínseco, no son buenas ni malas, mejores o peores, avanzadas o retrógradas, porque tales valores son atribuciones *a posteriori*, además de contextuales. Concebir o calificar, por tanto, a una forma biológica o a una sociedad, a una cultura, conducta o personalidad de más per-

fecta, más humana, más civilizada que otras, implica estrangular y reducir nuestra percepción y comprensión de las mismas, a partir del ejercicio de una liturgia maniquea. Las nociones de mejoría y perfección no aluden a realidades de la vida, de la forma y del movimiento, no son cualidades de las biología, de las historias o de los individuos-especie, sino significaciones y opiniones que emanan de antropocéntricas aspiraciones temporales y de emociones egocéntricas, centradas en referentes contruidos.

## EPÍLOGO

Movidos por la ansiedad, pensamos la evolución para producir certezas que nos tranquilicen, pero al penetrar más en el campo de nuestras propias dudas, al formular preguntas y buscar explicaciones, terminamos descubriendo que la incertidumbre es parte de la misma realidad que queremos comprender; y no tenemos más remedio que aceptar que nada de lo que sabemos y de lo que lleguemos a saber es inamovible... que todo está sujeto a cambios, a correcciones, a transformaciones, cuyas resonancias son imposibles de prever.

La idea de la evolución exige pensar también en términos de revolución de la vida, de las formas y de los movimientos; es decir, en términos de aceleración y cambio de dirección, en términos de diversidad de mudanzas, de revoluciones que provocan no sólo frágiles y transitorias estabildades en el tiempo-espacio, sino también flujo y reflujo de interrelaciones y retroacciones.

## REFERENCIAS

ARDREY, ROBERT

1978 *La evolución del hombre, La hipótesis del cazador*, Alianza Editorial, Madrid.

DAMASIO, ANTONIO R.

1996 *El error de Descartes, La razón de las emociones*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

DAWKINS, RICHARD

1985 *El gen egoísta, Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat editores, Barcelona.

HAYLES, KATHERINE

- 1998 *Evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Editorial Gedisa, Barcelona.

LEAKEY, RICHARD, Y ROGER LEWIN

- 1994 *Nuestros orígenes. En busca de lo que nos hace humanos*, Tusquets Editores, Barcelona: 99-122.

LIZARRAGA, XABIER

- 1995 El placer hizo al hombre (y el displacer a la humanidad), *Ludus Vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, México: III(4).

LORITE MENA, JOSÉ

- 1982 *El animal paradójico. Fundamentos de antropología filosófica*, Alianza Universidad, Madrid.

MOYA, ANDRÉS

- 1996 La génesis recursiva de la complejidad biológica, *Ludus Vitalis. Revista de filosofía de las ciencias de la vida*, México: IV(7).

SHELDRAKE, RUPERT

- 1990 *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*, Editorial Kairós, Barcelona.

TATTERSALL, IAN

- 1998 *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución*, Ediciones Península, Barcelona.

VILAR, SERGIO

- 1997 *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*, Editorial Kairós, Barcelona.

