

**ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA
FENOMENOLÓGICA DESDE EDMUND HUSSERL Y HANS
BLUMENBERG**

*ELEMENTS OF A PHENOMENOLOGICAL ANTHROPOLOGY SINCE
EDMUND HUSSERL AND HANS BLUMENBERG*

Andrés Felipe López López*

Universidad de San Buenaventura (Medellín-Colombia)

Resumen

Este escrito tiene la intención de describir algunas de las posiciones del filósofo Edmund Husserl frente a la Antropología y, sobre las bases de la Fenomenología y las luces dadas sobre ambas por parte Hans Blumenberg, identificar elementos que permiten elaborar una Antropología fenomenológica en la que la *conciencia humana* y el desarrollo genético de la razón juegan el papel de descriptor más importante.

Palabras clave: Husserl. Fenomenología. Blumenberg. Ser humano.

Abstract

This paper is intended describe some of the positions philosopher Edmund Husserl about Anthropology and, on the basis of the Phenomenology and lights given for Hans Blumenberg, identify elements for developing a phenomenological anthropology in which *human consciousness* and genetic development of reason play the most important role descriptor.

Key words: Edmund Husserl. Phenomenology. Blumenberg. Human.

* Filósofo, Magister en Filosofía y candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Universidad de San Buenaventura de Medellín (Colombia), de la Universidad Pontificia Bolivariana y del Instituto Tecnológico Metropolitano (ITM) de la misma ciudad. Investigador del grupo “Epimeleia”. El presente escrito es un avance de Investigación de tesis de Doctorado en Filosofía.

INTRODUCCIÓN (ANTROPOGÉNESIS, VULNERABILIDAD Y MUNDO FÍSICO)

Hans Blumenberg empieza el capítulo VIII de su libro *Descripción del ser humano* cuyo título es *Riesgo existencial y prevención* con la siguiente proposición lapidaria: el humano es el ser vivo que a pesar de todo vive (Blumenberg, 2011: 411); y aunque la aseveración del riesgo existencial es aplicable a todas las especies vivas, en el hombre tiene un carácter interno que no se aplica sino a él, que consiste en que su vida no se mide solamente por el éxito vital, sino por si puede o no ser feliz viviendo, si puede o no hipotéticamente fracasar en lo que tiene que ver con el desarrollo suyo como autodeterminación; de aquí que la muerte la conciba incluso como una opción, en tanto que el que se suicida o el planteamiento de la posibilidad de matarse expresa que su existencia no tiene asegurada de manera programada el éxito y el sentido. Toda especie superviviente es un eslabón victorioso de solución a un problema, ya sea por la adaptación o por la reducción del riesgo implícito en la vida; el hombre es el viviente que ha perdurado más por eliminar el riesgo que por sus capacidades adaptativas. Una prueba de ello es el avance científico de la medicina, que expresa intrínsecamente la mejora de las condiciones de la vida actual conservando la especie para no verse obligada a depender en mayor grado de mejorar los mecanismos de reproducción y de tener que estar subordinado a elevar el número de descendientes. El hecho de estar amenazado por más de cuarenta mil enfermedades conocidas, más las desconocidas, confirma que la reducción del riesgo no se da por un proceso evolutivo en el que mejora sus condicionamientos biológicos como un ser demasiado expuesto, sino por la búsqueda de salvación a la amenaza a través de la teoría médica, es decir, por un proceso anacrónico, en el que el mundo darwiniano se ve superado por un *mundo de la cultura* que emerge como compensación o *contra fuerza* al déficit, y en el que la felicidad no se entiende solamente como bienestar u obtención de las demandas propias de la naturaleza, sino como un movimiento por el cual la existencia –que ya no es mera realidad orgánica- adquiere un nuevo sentido, el de por qué vivir. Su renuncia al mundo por uno fabricado por él da muestra de la desactivación intencional de buscar solo el *confort* por buscar significado.

A fuerza, el ser humano desconecta el mundo natural para constituir uno regido por las instituciones y las modificaciones materiales por él causadas, para crear con ello una esfera en la cual el universo no puede ya hacerle daño, o al menos no en el mismo grado; esa esfera es la cultura, que en términos líricos, es una muralla del más fuerte material invisible e irrompible, una ciudad resguardada por un ejército impenetrable de producciones simbólicas, semánticas e instrumentales, imposible de concebirlas sin la conciencia, que es ella misma, la máxima de las *sobreexigencias* que el humano se ha impuesto; *ella es el correlato de un apuro casi letal* (Blumenberg, 2011: 413); sus alcances y ensanchamientos no son sino el resultado de nuevos apuros en los que el hombre se autoimplicó por conservar un cosmos de representación y significados; la misma defensa del pensamiento por sobre la capacidad orgánica fue ya una intensificación de la conciencia y un detrimento autoprovocado de poder responder a las demandas del entorno. El apuro, o esas demandas, llevaron al *homo* a mirarse hacia dentro y cuestionarse por como él podía no asumirlas, sino *reconstruir* la realidad para eliminar el peligro. O, lo que es lo mismo, con la forma operativa de la razón, la conciencia, se trasciende la inmediatez de la relación sensorial con la realidad.

La conciencia no es solamente un receptáculo o una instancia de procesamiento permanente de estímulos y datos, sino la capacidad de tomar postura precisamente frente a la experiencia, esto es, qué puedo y qué debo hacer con lo vivido. La percepción es una constante de estímulos actuales y de objetos posibles, de sensaciones, impresiones y representaciones que aunque aisladas se integran en un solo índice egológico. Entre lo dado y lo que está por experimentarse aparece un elemento clave de interpretación para el comienzo de las funciones de la razón –y de esto último es que trata este trabajo– que es el de la expectativa, tener que esperar y haber decidido esperar, darse el lujo de demorarse y no simplemente actuar por impulso; en ello juega un papel muy importante el hecho de haber tenido que abandonar la selva por la estepa en el momento en el que la selva terciaria se ve diezmada por el clima; ese desplazamiento provocó, por un lado, el tener que dejar el escondite natural de los árboles por uno que en parte es elaborado, el escondrijo, la cueva, y por el otro, la agresión, aquella en la que no necesariamente se incurrió para sobrevivir, porque el que huye de la agresión porque otro busca conquistar el espacio vital que ocupa o su territorio, puede ser el que más probabilidades tiene subsistir; lo que lleva así a la vez, a la primacía de los actos voluntarios, premeditados, por sobre los involuntarios y reactivos. Ese tránsito provocó además, en un grado superior de demora contemplativa, el tener que experimentar cosas y mundos nuevos, por ejemplo la vastedad peligrosamente reveladora

de la planicie, la apertura óptica de un mundo en el que todo es más visible, incluyéndose a sí mismo. El ofrecer escondrijos es igual a ofrecer tiempo, y éste se traduce en tomar decisiones, en reflexión, en demorarse en el lugar escogido porque éste es más seguro. Blumenberg dice (2011: 418) que el ser humano no vacila y titubea porque posea razón, sino que el lujo de dudar y de aprender a titubear es lo que ha llevado a poseer la razón; también en su forma reflexiva, cuya expresión vital es la certeza de que el peligro se traduce en muerte y de que necesariamente vamos a morir; por esa conciencia de finitud las acciones de los hombres son anticipatorias, presuntivas, predictivas. Estas orientaciones y constituciones de significado del mundo y de la vida, son en un sentido muy amplio, intencionales; el surgimiento de la intencionalidad tuvo que haberse dado por medio de actos antinaturales, por medio de actos intencionales, y el primero de ellos fue haber renunciado a la inmediatez, haber desconectado de la realidad de la vida tener que obedecer al cosmos; a lo largo del siguiente artículo mostraré, en menor medida a través de postulados de la Antropología física, y en una mayor por medio de lo que se entiende por Antropología fenomenológica, con la orientación que a ésta se puede dar desde Edmund Husserl y Hans Blumenberg, cómo la razón hoy es posible como razón humana, porque fue defendida una forma nueva vivir el mundo, una forma que es en esencia perturbadora; en otras palabras, la intencionalidad se constituyó en el rasgo característico de la vida racional por un primer acto intencional de desarrollo y de conservación de un nuevo estado que es un *contraestado*; la conciencia así no es un añadido místico al hombre, sino –en un nivel de lenguaje muy precario y prehistórico- un acuerdo de *homos* por mantener un mundo perturbado, por mantener una diferencia, que es en esencia, la de poder seguir viviendo el lujo de tener tiempo en el que nos hemos salvado de tener que soportar la inmediatez del peligro, y hemos pasado a la capacidad de prevenir estados futuros. Blumenberg dice (2011: 419) sobre esto último, que si la ciencia llega a predecir acontecimientos futuros no estará sino perfeccionando aquello por lo cual ella pudo *quedarse* en el hombre. Por eso la conciencia, o la razón, podemos definirla –no en sentido físico- como el *órgano* que por excelencia se ha desarrollado en nosotros por las disposiciones y las posiciones que se toman frente a la realidad y por defender con la vida las mismas posiciones.

La renuncia a la inmediatez de la relación entre el estímulo y la reacción se puede explicar en que esta última, por la vulnerabilidad, no resolvía el problema apremiante mientras sí era resuelto por dar largas a las situaciones o por escoger qué hacer frente a los problemas del

biotopo. El tener tiempo, además, ese lujo peligroso llevado a cabo en el escondrijo, posibilitó –también para no poner la vida en riesgo voluntariamente- hacer que lo ausente se convirtiera en presente por medio de la invención del concepto; lo que también provocó una acumulación de energía que ya no se gastaba en traer al presente inmediato geométrico aquello a lo que se quería referir o aquello que quería mostrarse; fue el concepto el que posibilitó además actuar como si se tuviera el objeto justo en frente al haberlo producido como idea o memoria; el incremento brusco en el peso del cerebro, la duplicación del tamaño de las células cerebrales y de su actividad debe entenderse como un proceso en el que se reemplazan los meros datos por el concepto, o por el procesamiento *interno* de los datos, que tiene su primer eslabón seguramente en la visión en perspectiva de los primates, que como tal, es integradora del mundo en una sola realidad dinámica y no fragmentaria que divide en partes la *physis*. Si según Blinkov y Glezer en *Das Zentralnervensystem in Zahlen und Tabellen* (Blumenberg, 2011: 420) el volumen de células ganglionares del cerebro humano se duplicó con respecto al del *mono*, lo que efectivamente se incrementó fue la superficie de las células donde precisamente hay más lugar para sinapsis y más espacio para el contacto interno del cerebro. Hay en esta línea una correlación entre el *bipedismo* y la construcción de instrumentos; el primero comporta la posibilidad del empleo de las manos no ya como órganos de desplazamiento, sino como órgano que *crea*, y esa misma creación supone paralelamente el aumento de la capacidad cerebral no solamente visto como un proceso biológico de aumento de su tamaño, sino del incremento de neuronas libres, las que no tienen que ver con las funciones meramente vegetativas.

¿A QUÉ LLAMAMOS CONCIENCIA?

A lo que llamamos conciencia, si nos vemos forzados a describirla en un nivel orgánico como efectivamente lo quiere hacer la Antropología más fina –sin naturalismos-, *es a la estructura operativa extensa de la experiencia*, y no a un órgano específico donde puedan hallarse la globalidad de los procesos de conocimiento. Proceso que se amplía en tanto el horizonte mismo se corre; el paso de la selva a la estepa conllevó a un nuevo horizonte que no solamente es más vasto que la selva, sino a uno que no se termina en el que el espacio ya no está saturado sino disponible y en el que aunque hay menos objetos, *hay más cosas para ver* y más datos que necesitan ser integrados, e incluso, sino más peligroso por mayor número de especies depredadoras o en defensa de su área, sí más mortal porque soy más susceptible de ser observado; por eso aunque el hombre solo puede ver en una dirección, puede ser visto

en todas las direcciones (Blumenberg, 2011: 421). Su capacidad de prevención y de anticipación como resultado de tomarse tiempo, también resultan de la indeterminación del mundo natural, al cual, él responde creando una determinación institucional, la vida social, la esfera comunitaria, en la que la misma expansión del miedo por la expansión del horizonte de peligro es atenuada por una seguridad invisible, la que le ofrece la cultura. La razón –en un nivel antropogenético de explicación– es esencialmente prevención, que tiene la forma del estar preparados para la indeterminación reduciendo el miedo y la necesidad de tener que vivir situaciones que lo reproduzcan. El miedo es, dice Blumenberg (2011: 424), parte de la patología de la relación con el entorno sólo como atavismo; romper con la inmediatez *es un acto de distancia*, una actividad en la que *yo* me salgo de la contingencia y de sus determinaciones cósmicas que se traducen en mí en indeterminaciones de la existencia mortal. En esa medida el acto de nombrar es una búsqueda de rigidez *irreal*, un acto por el cual el cosmos es mío; por eso el hombre crea rituales, porque con ellos como procesos conceptualizadores, simbólicos y representativos, aplaca el poder que amenaza que no tiene imagen convirtiéndolo en dominio suyo por la ilustración del mismo; el cual, también como hombres, confinamos a aquellos espacios que no podemos controlar, de ahí el miedo casi que patológico a la oscuridad, a lo que no se conoce, a lo feo, a lo frío y despoblado, y es porque esos son los lugares donde el hombre a *los demonios* les ha construido su casa, para que vivan ahí y no se pasen a la dimensión de la seguridad, donde de ellos no tengo dirección de escape.

De lo dicho hasta este punto acerca de la antropogénesis –incluyendo lo escrito en la Introducción– resulta falsa la teoría de que el hombre es el ser que se acostumbra a todo, más bien el hombre hace que la realidad se *acostumbre* a él, que lo soporte; y es así como también resultan insuficientes las premisas que nos aseguran que en el proceso de desarrollo humano, o proceso antropogenético, el hecho de erguirse sea el elemento de análisis que nos ofrece mayor extensión; hay que preguntarse por aquellas condiciones que posibilitaron ese proceso no solo desde la morfología centrada en los hallazgos paleontológicos que no explican las reorganizaciones que el cuerpo tuvo que sufrir en función de un nuevo mundo construido por el hombre, sino como simples disposiciones evolutivas en las que el trabajo, el clima, la caza, etc, han venido a determinar que estemos de pie. La protoforma de la evolución hacia el ser humano no es simplemente un primate, un cuerpo orgánico primitivo; no solamente la naturaleza nos cambia, nosotros nos hemos cambiado a nosotros mismos en la salvaguarda de un horizonte creado; el hombre no es un

ser vivo especializado biológicamente, sino culturalmente; tanto nos hemos cambiado a sí mismos, que mientras el *simio* evolucionó a formas menos antropoides, el hombre lo hizo llevando la forma antropoide a la humana. El acontecimiento primigenio capital de hominización es que mientras los animales defendieron un territorio geográfico, una posesión de tierra, el hombre hizo lo propio con un espacio espiritual, el de la cultura, representado también como físico, pero a diferencia de éste, no abandonable, no susceptible de ser dejado atrás, por el que en la lucha se introduce un elemento nuevo, el *actio per distans*, el acto de tomar distancia por el que no tengo que emprender la huida para alejar la amenaza, sino que es ésta la que tiene que replegarse a su esfera porque antes de que me atacara, *yo* ya estaba prevenido. En este punto, vale la pena analizar más profundamente para la Antropología fenomenológica en construcción aquí, más del alcance de la teoría sobre el hombre elaborada por Blumenberg en otros trabajos como *Las realidades en que vivimos* (1999), que como en la obra que hemos venido citando, destaca haber concebido al *homo* como ser vivo deficiente, precario; elementos por los cuales precisamente se transforma en *homo faber*, como resistencia a su debilidad; este *homo* como clásicamente se ha explicado no se constituye a sí mismo en cazador, trabajador, agricultor y comerciante como alternativa sucedánea a su estado precario, sino que por esas transformaciones se resiste a que la realidad lo determine por medio de la imposición de sus propias determinaciones. Por la técnica, para reducir el riesgo, el hombre no se relaciona directamente con la naturaleza, sino indirectamente, de ahí lo simbólico, el concepto y el significado. Lo que toma la forma de tener conciencia de que el universo es mío sin tener que tomarlo en mis brazos.

La historia se explica entonces como producción del *mundo de la vida*, el horizonte de lo cotidiano, de lo nuestro, de la experiencia significada. El *telos* de la humanidad entera, como *telos* espiritual, es una idea infinita a la que “arcanamente” tiende el devenir del espíritu¹, en el que la humanidad finita abandona su estado limitado, por una humanidad creadora en la que la Filosofía ejerce su principio rector si se erige como Filosofía auténtica (Husserl, 1969). *Mundo de la vida* y/o cultura que es la capa protectora a ese otro polo de la realidad en la que no puedo existir siendo pobre y vulnerable. Los pilares de ese mundo elaborado son los significados, el lenguaje como forma simbólica, que cumplen la función de trasladar

¹ Bajo ese principio es posible construir una *Filosofía fenomenológica de la Historia*, que averigüe el sentido de la vida y la comunidad humana en toda su globalidad, las rutas que ha tomado *el hombre* y las que pueda tomar, y aquella que es la auténtica teleología inmanente a los sujetos racionales. Ésta es precisamente una tercera intensión que vertebra este escrito, la primera es la Antropología fenomenológica, y la segunda, hacer más claros algunos aspectos de la Fenomenología trascendental –al menos hacerlos más *digeribles*-.

todos los horizontes posibles a éste que es seguro, en el que los peligros de los otros son filtrados por un acto de conservación y de defensa de este otro universo que he construido, el *mundo de los mundos*. Esa traslación es esencialmente metafórica y conceptual, porque por ejemplo las impresiones son transformadas de meras determinaciones sensoriales inmodificables, a expresiones e ideas por las cuales *yo* doy sentido a lo vivido. Esas expresiones e ideas se van constituyendo en relatos, en seguridades históricas. La historia entonces no es una colección de hechos recientes o lejanos, sino la historia de la elaboración de un sentido regulativo, el de la teleología de la conciencia hacia un mundo cada vez mejor, esto es, cada vez más *humano*. La *metaforología* elaborada por Blumenberg², lejos de ser una propuesta hermenéutica, es una teoría descriptiva acerca de las *composiciones* intencionales del hombre en la conformación de ese mundo cultural, o mundo de la experiencia. Esa teoría también se entiende en el marco de una Antropología en la que el hombre actúa sobre el mundo con el fin de darse a sí mismo una esencia por la cual él pueda sobrevivir la existencia que resulta intrínsecamente peligrosa. Hay tres categorías de interpretación importantes: la intuición, el concepto y la metáfora. La primera ofrece el conocimiento directo, la segunda refiere al conocimiento abstracto mediado por la representación, y la tercera es el recurso por el cual lo inefable y lo *inconceptualizable* puede ser narrado y comprendido. Esta última es la forma por la que se ve que la conciencia humana se resiste a aceptar que hay dimensiones o regiones del ser incognoscibles; si bien hay regiones de éstas a las que no se puede acceder por la experiencia y por el concepto, la razón se ha hecho un mecanismo de dominio de lo no comprensible; la metáfora entonces no es simplemente un ornato del discurso, sino la forma anticipatoria *protencional* de acceder a aquello a lo que la intuición y el concepto *todavía* no acceden.

La gran metáfora de la vida humana es la cultura, que es una analogía del mundo real, pero como mundo, uno elaborado bajo los requerimientos de la razón para conservar su posición de dominio frente toda la otra realidad. Su condición mundanal natural como carece de forma y de fórmula en lo que tiene que ver con su puesto en ella, es transformada a una en la que la *figura* de la cultura crea una situación nueva, en la que su condición como primate erguido con la que aumenta la optimización de la percepción visual pero con la que puede ser visto, no es ya una situación insegura, sino la esencia misma de la relación que establece con la *physis*; la vida comunitaria, cercada por un ejército de seguridad invisible que es la vida de los significados, lo convierte en aquel que disimula y se oculta. Esa

² En trabajos como *Schiffbruch mit Zuschauer* de 1979, *Arbeit am Mythos* del mismo año, *Die Lesbarkeit der Welt* de 1981, *Das Lachen der Thrakerin* de 1987 o *Höhlenausgänge* de 1989.

visibilidad ha conducido a la emergencia del rasgo característico de la conciencia, que es la conciencia de sí; *el ser visto lo ha conducido a verse*. La Antropología fenomenológica en este orden ideas, debe ser formulada como descripción del ser humano; fenomenológica quiere decir trascendental, esto es, solucionar el problema de la emergencia de la conciencia humana, porque un análisis de la conciencia general es también una investigación de las funciones absolutas llevadas a cabo por la especie *homo*, en la cual se sustituye –siguiendo a Hans Blumenberg en ello- la *praxis* del cuidado de Heidegger, por la evidencia teórica que reclama Edmund Husserl, cuya materialización es que la intencionalidad en el hombre se encuentra encarnada, o mejor, es inmanente a un *cuerpo vivo*; por esa relación unitaria, el análisis de la conciencia permite hacer una Antropología, porque *deja* que nos ocupemos de las estructuras físicas y espirituales que componen al ser humano.

La discusión establecida hasta aquí, y después de este punto también, no es la de si el lugar del hombre en el cosmos es céntrico o secundario, ni la de si la Antropología y la Fenomenología son precopernicanas o copernicanas, en orden a si debemos hacernos cargo del excentramiento del hombre o de la tierra respectivamente. La tesis aquí ha sido la de exponer que el hombre se ha hecho a sí mismo funcionario de la razón no porque tuviera *a priori* una bioestructura que acordara con las demandas de la conciencia como efectivamente lo ha hecho cumplir, sino porque ese proceso evolutivo ha sido anacrónico, tanto, que incluso puede llegar al ideal de la intencionalidad cumplida, la de meditar con las mismas calidades con las que Dios lo hace. La Antropología fenomenológica entonces consiste en llevar a la evidencia antropológica todos los presupuestos del fenomenólogo en su fundamentación del conocimiento. La gran paradoja formulada al ser construida esa teoría, es que aquel sobre el que recae la ciencia que lo describe, es el mismo que elabora la descripción y sin el cual no es posible tal sistema. Es por esto precisamente que debe ser *fenomenológica*, porque ésta es la que lleva a la claridad nunca lograda sin ella, las condiciones de posibilidad de la reflexión, de la subjetividad y la inmanencia. Por eso la pregunta por el ser obviando la formación originaria es del todo impertinente, porque no está interrogando las bases genéticas de donde surge todo preguntar por un sentido. Aun cuando el mismo Blumenberg parezca sugerir lo contrario, es el giro trascendental de la Fenomenología el que lleva a teorización plena al hombre; bien dice Max Scheler aunque en otro orden, que en la *reducción fenomenológica* está significado el acto que define más adecuadamente el espíritu humano (Scheler, 1938: 70), que es el poder llevar hasta el fondo la tarea de comprender quién es y cómo es que ha llegado a ser. Por tanto la intersubjetividad es más un mundo

cultural, una esfera semántica, no solo por la constitución biológica de quienes la componen, sino más por la necesidad de introducir en la vida de esa esfera, una historia común en la que se afianzan las bases del *orbe* que ha sido constituido como reino de la subjetividad. ¿Qué es la razón sobre una base antropológica? He aquí el cuestionamiento medular de toda verdadera Antropología científica. Y ¿Qué es? No es solamente la que lleva a cabo las descripciones y comprensiones de las leyes cósmicas, es en la que se encuentra la *noticia*, la historia, el sedimento, el dato de que este universo ha permanecido y permanecerá igual en lo que tiene de natural, pero que ha sido *modificado* por uno en que sus componentes han sido nombrados, significados y conceptualizados; ella misma explica sus ejercicios y actividades no solamente por sus resultados con los que se hace ciencia, sino por las mismas actividades en las que el universo se convierte de objeto físico a objeto lógico. La razón así, no se halla en línea directa de continuidad con la evolución de la vida y por ello pueda ser hallable en el hombre; efectivamente así se la encuentra en un nivel de interpretación estrictamente biológico, pero el tema es mucho más amplio; la razón tuvo que haber iniciado por un acto que ella misma porta y en el que se sostiene, aunque en un nivel *preintencional*, *preobjetivante*, *precientífico*, *prereflexivo*, podemos decir, *nos decidimos por ella y por protegerla de sus adversarios*; la *barbarie* que el hombre enfrentó en sí mismo y en el entorno para poder hacerse como sujeto, es la misma *barbarie* con otro rostro la que tiene ahora que eliminar, esto es, la polarización del mundo en religiones, en sistemas económicos, en fanatismos políticos, en individualismos y en banderas.

El deprecio que hizo de él el mundo natural, casi que empeinado en eliminarlo, es la causa histórica de la emergencia de la razón; quiero oponerme a varias teorías, incluso a la del mismo Blumenberg en su *Descripción* (2011), que dicen que es exclusivamente a las condiciones de posibilidad materiales, biológicas, orgánicas, a las que se debe la emergencia de la conciencia; ellas mismas pudieron haber provocado que nunca *razonáramos*; si bien es correcta en parte la afirmación de que a la contingencia debemos nuestro máximo alcance como *vivientes*, es más a haber intencionalmente decidido cambiar la realidad por medio de los resultados de aplicar el pensamiento a la vida a la que debemos haber hecho emerger la racionalidad; la intencionalidad es el resultado de un acto *preintencional*, por lo cual, no somos solamente productos contingentes de la historia de la evolución, sino productos de *formas de responder diferentes* en aras de la autoconservación y en *pro* de interactuar con un determinado biotopo; esa *ἐποχή* radical de la globalidad de la vida humana es haber suspendido la naturalidad para dar paso a la racionalidad en la misma interacción, que la

hace ser una nueva y anacrónica interacción, podríamos decir, una de carácter antinatural. La Antropología fenomenológica entonces, mientras expone la antropogénesis propia de la conciencia en el hombre, explica ésta como sujeto autónomo. Su esencia si bien puede ser teorizada por vías de una morfología, lo es también y más importante aún, por vías de ser autogenerada. Las vías morfológicas hacen referencia a las condiciones de posibilidad de la experiencia, de la percepción, que encuentran en la capacidad empírica su base, mientras que la vía de la autogeneración nos dirige a la *ciencia* de qué es lo que *decidimos* hacer con lo experimentado; lo primero es un índice que compartimos con cualquier especie viva con grados mayores y menores de nivel, y al que incluso otras especies responden con mayores virtudes físicas de velocidad, resistencia, fuerza o adaptación –ellos sin embargo no deciden, operan de acuerdo a su *physis*-. Pero mientras unas dominan el espacio y el tiempo desde arriba volando, desde las profundidades sumergiéndose, desde la tierra desplazándose, nosotros hemos dominado y vivido dando sentido, y generando nuevos mundos.

La productividad deficiente somática no es que la hayamos suplido como de manera corriente la teoría de la evolución nos ha hecho creer, no es que hayamos encontrado sucedáneos, no hemos suplido nada; lo que hemos hecho es cambiar nuestro lugar contingente y menesteroso en la naturaleza, modificando la misma *natura*, usándola, transformándola, organizándola y recreándola. Es así como su posición visible por su posición erguida no solamente le reporta ventajas de tipo orgánico por tener disponible las dos manos, por ampliar el rango visual y anticiparse a posibilidades que vayan en su detrimento, sino que a su exposición frente a los depredadores con los que se encuentra motrizmente en desventaja, responde, no mejorando sus capacidades motrices, sino transformando el entorno en beneficio suyo por medio del diseño de trampas o de herramientas con las que desde la distancia responde a las situaciones nuevas sin tener que poner su vida en peligro, lo que conduce a tener más tiempo para invertir en otras actividades, como por ejemplo en pensarse, en decidir si el ejercicio empleado para la subsistencia de ocultarse y huir, lo aplica también para sí mismo, del que uno por más que quiera no puede usar durante toda su vida; por más que uno se lo proponga, no se puede estar toda una vida sin verse interiormente. La visibilidad además, tiene una doble significación para explicar el proceso antropogenético de la razón; en el tránsito del *simio* al hombre, o al menos del fenotipo de *mono* al *homo*, hayamos los orígenes de la intencionalidad no porque haya liberado un par de manos para usarse, sino porque –como

lo afirma Blumenberg (2011)- la condición de ser visto y de ver mejor lo llevo a la reflexión, en la medida en que él mismo se vio como reflejo en los *otros erguidos*, por los que a su vez, él se *ve*, visto por otros. Las tesis desarrolladas merecen mayor grado de detalle, para ello los dos siguiente títulos, con los que a su vez voy llegando al cenit de la exposición aquí desarrollada.

HOMINIZACIÓN Y DESARROLLO GENÉTICO DE LA RAZÓN

Debe entenderse que la supuesta contradicción del título *Antropología fenomenológica* estriba en torno al hecho de que Husserl no pretendió analizar la conciencia desde la reconstrucción de la *existencia arrojada*, sino desde un punto absolutamente no contingente: el *yo* trascendental, el resultado puro que queda después de la substracción de la referencia al mundo. Aquella contradicción es solamente aparente porque, por un lado, el *yo concreto* se encuentra unido inevitablemente a un mundo que es objeto de su conciencia y que no puede controlar en lo que tiene de existente o inexistente, y por el otro, la conciencia aún en su significado trascendental es inseparable del dato mundano en la medida en que ella como pura actividad, *posee* objetos, dentro de los cuales está el *cuerpo vivo* con el que tiene lugar la experiencia sensible, el cuerpo orgánico que la conciencia viene a *poseer*. Por ello es que puede afirmarse con verdad que así como la esencia de la conciencia es la corriente de vivencias, de igual modo el mundo no posee sino significado como vivido; el mundo depende de las actividades absolutas, no hay nada por fuera de la actividad intencional, ni nada que no pueda ser puesto dentro de ella. Es un error pensar que la subjetividad carece de mundo y que por ello es probable el uso de la descripción por el *dasein*; cómo es que puede afirmarse que Husserl concibe la conciencia como *a-mundana* y *a-histórica* por la *ἐποχή*, cuando lo que está mostrando precisamente ésta es un objeto susceptible de suspensión; lo que se anula no es la realidad sino su carácter de ser sin su dependencia a actos por lo que lo real se ha hecho punto de tematización. Es falso pensar que Husserl está rechazando la corporalidad que a la razón pertenece; el filósofo de Moravia no elimina al sujeto con la *ἐποχή*, ni le elimina en su existencia su carácter corpóreo, lo que pretende es pisar suelo más firme que la mera experiencia sensible con la que empieza efectivamente el conocimiento, pero no lo causa; ese fundamento etiológico es una actividad integradora *a priori* a la misma experiencia; por ello hacer *ἐποχή* al cuerpo no es renunciar a él, sino suspender la tematización de la realidad como mero dato sensitivo, para dar paso al dato lógico como fenómeno puro. No se elimina al sujeto sino que por el contrario se lo expone

en su pureza, esto si entendemos que *sujeto* quiere decir el que genera la acción, el que crea el acto. Lo que Husserl ha mostrado con los alcances científicos de la *reducción fenomenológica* (ἐποχή) es la esfera que precede a todo lo posible como realidad mentada, que precede incluso a la aparición del *otro*, del extraño, que se confirma en su existencia porque puede conmigo tener mundo, esto es, vivir en un horizonte y ser el centro de las actividades por las cuales ese horizonte se funda; sin la intersubjetividad no podríamos tener evidencia y certeza de la simultaneidad de la experiencia recíproca, ni podríamos relacionar y diferenciar objetos y *yoes*. Es la *esfera primordial de absoluta autenticidad* por la que podemos saber cómo es que tenemos objetividad, la cual, no es la ciencia la que en primera instancia la ha fundado, sino el haber sido objeto ahí delante para todos, accesible a mí y a los *otros*.

Husserl tampoco elimina el *cuerpo de los otros*, al contrario lo teoriza como punto de referencia, como objeto que hace reconocible *otro yo, otra conciencia*; la *apercepción* en sus *Meditaciones (Hua I)*³ por ejemplo, debe entenderse como intuición en la que se da más de lo meramente intuido con inmediatez, eso algo más, es, otra vida de subjetividad; la que confirmo porque puedo, como *ego que medita*, trasladar a partir de mi *dominio desde adentro* sobre *mi cuerpo propio, otro cuerpo propio* que sirve a *otra conciencia*. Esa experiencia es perfectamente originaria porque conozco al *otro* desde adentro, desde las funciones de su alma, desde sus profundidades. El *otro* no es mera naturalización, es un *yo* agente que opera.

He empezado esta parte con las anteriores ideas para afianzar la falsedad de la tesis que dice que si como fenomenólogos investigamos la realidad contingente del órgano material del hombre nos estamos saliendo del marco trascendental de la Fenomenología; la teorización de la antropogénesis no es en este trabajo solamente Fenomenología del ente, sino también y en mayor grado trascendental, elaborando una parte de la genética de la razón, de la conciencia como hallable en el ser humano unitario, pilar de toda Antropología fenomenológica; y hablamos del hombre como unidad, también como mónada, porque razón tenía Arnold Gehlen (1980:13) al escribir que una de las razones por las cuales solo hasta principios del siglo pasado pudiera concebirse una Antropología científica, era que hasta la fecha se seguía concibiendo al hombre como un ser dividido en alma y cuerpo,

³ Remitirse a la bibliografía donde se encuentran relacionados los textos aquí citados según los volúmenes *Husserliana* y las respectivas ediciones en español. Dentro del trabajo será usada la forma *Hua* –cuando sea el caso- y el año de la traducción; en una cita textual, seguida aparece la versión original en alemán y entre corchetes se indica el número de página de la traducción; en parafraseo lo escrito es el número de página de la versión en nuestro idioma. Para la cronología completa de los escritos, algunos textos *online*, otros materiales y documentos consúltese husserlpage.com.

estudiando las propiedades de una y otra por separado. El dualismo antropológico, del que queremos salir aquí por medio de la teoría de la fuerza unificadora del *yo* como centro del hombre, glosa los fenómenos humanos como la interacción de dos series paralelas de acontecimientos. Se ha pensado por ejemplo, muy a diferencia de lo investigado y esbozado aquí, una dimensión física o cuerpo que es objetivo de las ciencias naturales, y una mental que es objetivo de la psicología; por ello mucha gente habla de la conciencia pero no saben que es, y comúnmente se confunde con una cosa invisible, como si fuera un dimensión etérea del cerebro orgánico, que al mismo tiempo que éste, comparte un lugar cefálico detrás de los órganos sensoriales. Quienes han intentado recusar el dualismo antropológico de sus sistemas han optado por elaborar argumentaciones de cómo el espíritu emerge del fundamento natural del hombre en un orden, podríamos decir que, cronológicamente evolutivo. La Antropología puede recibir la adjetivación de *filosófica*, porque fundada en la reconstrucción del polo subjetivo de la objetividad completa por el que ésta tiene validez, puede de manera auténtica aspirar a ser ciencia, según como se entiende ésta de Husserl, o puede según como lo dice Gehlen (1980: 13), ser ciencia específica.

Los análisis llevados a cabo hasta ahora nos permiten afirmar que la realidad natural parece estar establecida *contra* el hombre, que éste parece vivir en un desarraigo y expulsado del paraíso de la *natura* (Blumenberg: 1999). De aquí que no resulte contradictoria la apreciación de Blumenberg (1981: 407) de que si la Tierra fuera un cuerpo estelar perfecto, atestiguaría *de facto* la indiferencia del universo por la vida: las condiciones de aparición de la vida en la tierra son extremadamente singulares, o especiales; un solo grado de desviación en su eje derivaría en una nueva era de glaciaciones, y con ello la posible aniquilación de la humanidad; el universo no se cuida de las condiciones de la existencia del hombre; así por ejemplo si toda la superficie del planeta estuviera cubierta por agua no habría vida humana en ella. El hombre es la *gran excepción* en el silencio cósmico de lo inorgánico, lo inerte y lo mecánico. La evolución animal, si bien no tiene su comienzo con el paso del mar a la tierra, sino desde la primera vida unicelular hace más o menos 3500 millones de años, es en ese tránsito donde los organismos tratan de repetir las condiciones submarinas en lo que tiene que ver con el resguardo de un medio homogéneo, por vía de la recuperación de la tridimensionalidad del ambiente del océano en el vuelo y en las alturas arbóreas y la regulación sanguínea para mantener la temperatura constante como réplica de lo homogéneo de los mares (Blumenberg, 1989: 21-22). Los pequeños saurios, después, se convirtieron en *monos*, y para que de estos emergiera la especie humana, debió suceder una

inflexión de la recta de la vida, en la que ésta se infringe contra sí misma una antinaturalidad: la conciencia. Esa infracción es consecuencia de la vida misma, pero lo es un modo tan radical, que representa el mayor salto que pudiera dar. Haber renunciado violentamente y no condicionadamente a la jungla para habitar el espacio abierto de las sabanas y reemplazar el escondite de los árboles y la opacidad de las hojas como escondite, por la cueva, convertirá al *simio* en hombre. La vida no se vuelve contra sí misma porque el hombre destruya el medio como efectivamente lo hace en niveles industriales o porque toda vida necesite consumir los recursos para subsistir, sino porque por la conciencia, el hombre sabe que se va morir, y por esa razón intenta *invertir* el curso de la vida o prolongarlo, en un nivel tan alto, que hasta representaciones de la inmortalidad se hace. Esto último es mucho más que mero instinto de conservación. En este orden la conciencia es la gran revolución de la vida contra sí, la rebeldía radical contra la naturaleza.

Estoy de acuerdo con Blumenberg y con Arnold Gehlen (1980: 12-16.99) en la idea que afirma que la razón no se explica simplemente por su evolución a partir del *mono*, y de que la Antropología no debe tratar de reemplazar la comprensión del hombre desde el espíritu por su comprensión desde el animal o viceversa, sustituyendo un error por otro; una cosa es que el hombre tenga un pasado animal, y otra, afirmar que la razón es el resultado de un acrecentamiento animal; la segunda sentencia es falsa⁴. Ya desde la sola consideración del hombre desde la perspectiva biológica se entiende que no es un animal más, sino el *órgano* con una *posición especial*, porque en él las leyes propias de la evolución no han seguido su curso normal, ni lo podrán ya jamás hacer. La razón no lo identifica como paso evolutivo hacia la conformación de un ser vivo más capaz, sino como el superviviente inespecializado somáticamente para subsistir. Su retroceso físico *ad versus* la especialización de otras especies no se explica porque usar instrumentos haya sido la salida a las carencias, sino porque usarlos devino en *atrofias del cuerpo* en lo relacionado a la fuerza, la velocidad y la adaptación. Por otra parte, el haber ganado un horizonte distinto, en el sentido geográfico y biotópico del término, con la adquisición de la posición erecta, llevó a desarrollar en él nuevos cauces de la acción indeterminados y la posibilidad de anticiparse al futuro; ésta, que Blumenberg la denomina también como *prevención* por la que el hombre es definible como el único *viviente que desconfía* (1992: 17), es un carácter absoluto (1998: 150); es así como lo meramente impulsivo, o en otros términos, lo estrictamente reactivo de la conducta frente a un momento concreto de amenaza, es sustituido por una *tensión*

⁴ Sobre esto volveré más adelante, en el siguiente título, que tiene carácter conclusivo.

permanente por el futuro; o en otras palabras, lo impulsivo en la especie *homo*, al ganar un horizonte más amplio para el rayo visual suyo y el de sus *enemigos*, se configura como *estado de atención* que reemplazó el sistema adaptativo en la transición del *prehomínido* al homínido. Esa *atención* es lo que distingue la percepción de la mera observación (Blumenberg, 2003: 1979). Esto nos deja nuevamente parados en el paso de la jungla a la sabana; si bien el espacio abierto de esta última obliga al *simio* a desarrollar la postura erecta, como he advertido antes, ese modo de situarse en el mundo no tiene análogo en la naturaleza solamente por el hecho de tener los dos brazos liberos, sino porque es un acontecimiento de ruptura; Blumenberg (1998: 106) por ejemplo dice que la erección parcial de las jirafas se debe a una conducta adaptativa por la cual ellas se alimentan de hojas que no se podían alcanzar, mientras que en el hombre representa una rebelión contra la adaptación. El número de desventajas de la postura bípeda dan fe de esa rebelión, por ejemplo la extrema vulnerabilidad del *bipedismo* se expresa materialmente en la amplia superficie de la espalda del animal erecto, que desde un punto de vista de los alcances del rayo visual, es la parte que se escapa al control de lo observable. Entre tener mucha espalda y ser un miedoso hay toda una relación constitutiva (Blumenberg, 1997: 379), en tanto que su espalda es correlato morfológico de estar todo el tiempo en atención y/o prevención. Vivir erguido también permite la aparición del *rostro* en un sentido simbólico, mostrar a los demás mi cara y *ellos* a mí la suya, traslada a la idea de personalidad, o mejor, de singularidad. Por otra parte, la disparidad irrenunciable para toda Antropología entre el hombre y el animal, no se la debe entender por la tesis de los añadidos, como si el hombre poseyera un elemento que no poseen las otras especies, y éstas unos que no posee el hombre; la conciencia no es un añadido, es una actividad, una operatividad posible solo por la organización violenta de los elementos sensoriales, psíquicos y psicosomáticos, y la forma de ese orden es *monadológica*, o mejor, unitaria. Así, nosotros estamos en la conciencia, y no ella en nosotros. La especie *homo* en lugar de marginalizar la razón en *un* órgano animal, la fenomeniza como el modo inequívoco de actividad en que funciona su determinado tipo de organismo completo. Por este motivo es que Arnold Gehlen afirma que la conciencia surge en el hiato entre el estímulo y la respuesta (Blumenberg, 2002: 155), y ella recusa toda relación entre comportamiento necesario con situación dada, para dar paso a la posibilidad de las opciones, y no a la de estar *sumido* en la realidad. La conciencia ha surgido como rebelión al constante estado de excepción y de separación de la *natura* por la que la subjetividad humana ha reconstruido el mundo como uno que le pertenece: si la realidad me separa de ella, *yo* la hago mía por la razón. El totalitarismo de la realidad natural, o la amenaza

constante de la aniquilación, es el correlato de la conciencia de posibilidad; muy diferente de los animales, el hombre tiene conciencia de que se va morir y de haber nacido, de poder no ser y no haber sido nunca; es falso afirmar que la conciencia tenga como *a priori* su fin, el conocimiento de la propia desaparición es posible por su puesto en el mundo, análogo, en un sentido cosmológico temporal, a las cosas caducas.

Nacer es –dice Blumenberg (1989: 11.66)- lo más definitivo del mundo, y sin embargo, ese comienzo es impensable porque ningún sujeto puede experimentarse a sí mismo comenzando; esa misma relación se tiene con la muerte. Tampoco con exactitud se tiene acceso a un momento concreto en el que pueda hallarse el abandono de la vida animal por la hominización porque esto es un proceso, para el que se necesita como se ha elaborado aquí, una reconstrucción genética que atestigua que el hombre ha sido *hombre* desde el primer momento y no un *mono* aunque la referencia visual arqueológica así lo indique. Así lo verifica que sea el homínido el que ha perdurado y que busca *vivir más*; esto se piensa mejor si entendemos como Husserl, que la conciencia es en esencia *inmanencia del tiempo*, lo que quiere decir que todo rendimiento de la subjetividad en la *actualidad* presupone el *a priori* operacional de la retención y protención; por este motivo no es concebible ni el primer ni el último rendimiento de ella, es absoluta también porque al abandonar su inmanencia, no posee en sí la idea de finitud. En esta medida, el *ser para la muerte* de Heidegger carece de fundamento porque no existe conjunción alguna entre ser constituido en el mundo y muerte, en tanto la corriente presente de la vida no permite pensar que *soy para la muerte*; ésta es una constitución de un sentido por la experiencia de *ver* que otros tienen que morir y por la tensión de muerte permanente que llevo en mí. La afirmación de *ser para la muerte* es una distracción filosófica y a la vez olvidarse de la finitud es una despreocupación enfermiza; no es la muerte lo que le da sentido a la vida, sino haber generado *yo* el último significado propio por generar en esta esfera de la vida, *haberme muerto*. La muerte no es la interrupción de la vida, sino su consecución más alta, como Dios, es un concepto límite por *vivir*, una experiencia por significar en la actualidad de su padecimiento. La muerte es *nuestras últimas palabras*, es decir, la última función absoluta mientras esta función se halle en lo contingente.

Volviendo al proceso de hominización otra peculiaridad es que a diferencia de los animales, el estímulo no es para él aquello que lo llena todo, al contrario, en el hiato que hemos mencionado entre el estímulo y la respuesta encontramos que por medio de la razón el ser

humano suspende la inclinación a un objeto deseado en orden a haber *reflexionado acerca del futuro que le trae* ese mismo objeto. Por ello también podemos nuevamente verificar que la conciencia no se reduce a ser *remedio* de la deficiencia de nuestra bioestructura o una mera compensación de un *animal enfermo* como lo hacen ver Freud y Darwin; como Blumenberg, considero que aunque el entendimiento es una inconsecuencia evolutiva orgánica y puede afirmarse que es el mecanismo de sobrevivencia por excelencia tratándose del hombre, la razón no es una mera función instrumental, en orden a que si bien ella surge como respuesta y rebeldía a una necesidad de autoconservación, ésta por ser derivación en un modo racional es de carácter preventiva y no adaptativa; lo que quiere decir también que más allá de concebirse a sí como autoconservación, lo hace más es en el orden de tomarse como posibilidad de posibilidades. De esta manera también, siguiendo en alguna medida en ello a Husserl, la subjetividad solo puede entenderse en su relación fundamentadora *de mundo*, así como éste no se explica sino como objeto porque así ha sido justificado en un acto lógico. La comprensión de sí por la que necesariamente pasamos en algún o algunos momentos o durante toda la vida adulta no consiste solamente en la evidencia cartesiana del *ego cogito*, sino también en el trato teórico, práctico y valorativo con el mundo.

He afirmado que la emergencia de la conciencia es anacrónica también porque si bien con ella el *homo* resuelve sus problemas por medio de la modificación, la conciencia misma es la *gran modificación*, la *inflexión radical*, que tiene la forma de ser un conjunto de actividades y *supercapacidades*. Max Scheler por ejemplo dice que la conciencia es la gran reparación a la disfunción que hay en el hombre frente al estímulo y la reacción, por la que el ser humano ha reprimido lo meramente impulsivo para dar mayor espacio al espíritu (1984: 72). La actividad de la razón entonces, es en esencia *antinatural*, porque se superpone al órgano que la porta, porque lo domina, porque *re-hace* la realidad; la cultura es el resultado de esa actividad, opuesta de suyo a la naturaleza, edificada como *otro mundo* en el que por ejemplo a través del lenguaje se *i-realiza* el ente. El habla –y el lenguaje en general- no es solamente la comunicación de contenido o hacer acústicos los conceptos, éstos –es decir el habla, el concepto, el contenido y la forma simbólica de la representación- son el correlato de las sedimentaciones de sentido, significado y validez dados a todo mundo posible; el lenguaje es la *gran motivación cumplida* intersubjetiva y cultural de la razón; es la estructura de la narrativa de la historia. Por él se sustituye el totalitarismo de la contingencia natural, por el control y la seguridad que brinda el concepto. Como el ser prevenido que es, el ser humano por el lenguaje ha logrado unificar o conectar el gran horizonte que se le abrió con la

estepa, al relacionar lo de *aquí* con lo que está *allá*, lo que no está presente con algo que lo *presenta*; el lenguaje es la *re-presentación* de una impresión exterior convertida en impresión interior; el lenguaje es el *gran parto* del hombre. Es correlato de la rebeldía ante la *physis*; por ejemplo la escritura trae a la actualidad un objeto, pero lo hace sustituyéndolo y tomando su lugar, porque el objeto mismo no está ahí *corpóreamente autopresente*, y sin embargo sí lo está como una propiedad. *La escritura es la memoria de la razón*, por eso es correlato –el lenguaje en sentido amplio, el habla, la escritura, el arte, la matemática, etc- de la vida del alma humana, porque es –en una expresión lírica- *la materia sensible del espíritu*.

El lenguaje hace parte de esa rebeldía ascética frente al mundo en la medida en que por él se manipula el espacio y el tiempo, por ejemplo por la palabra dispone uno de un objeto que no está presente cuando se quiera, porque la palabra la repito cuando y cuanto desee. El lenguaje es una prueba fehaciente de que las costumbres en el hombre no obedecen a una conducta adaptativa, sino preventiva, *futurizadora*, y hasta podría decirse que económica, ya que el ser humano muestra con la costumbre la superación de una situación repetitiva en tanto que aquella no tiene ya que estar inventando una reacción a un hecho que se repite; el hombre puede definirse también no como aquel que mata el tiempo, sino más bien como *el ser vivo que gana tiempo*, porque la costumbre permite tener más espacio para dedicar los recursos del pensamiento, teóricos y prácticos, a situaciones que no se han resuelto e incluso a algunas que no han sucedido pero que se ven venir (Blumenberg, 1989: 812). La costumbre no se puede definir como instinto cerrado, sino –siguiendo en ello en cierta medida a Gehlen (1993: 138)- como interpretación permanente de los residuos de los instintos para tener infinitas posibilidades de respuesta a cada situación nueva. Hemos visto cómo el hombre es aquel que toma distancia, y es porque la conciencia tal y como es tiene como potencia primera la capacidad de verse a sí misma, para lo que se necesita suspenderse del mundo; paralelamente, también es la capacidad de distancia incluso de sí mismo, originada por poder tomar distancia del mundo, o mejor, de la mera reactividad del estímulo; ese acto valida la Antropología fenomenológica porque en tanto se aleja de sí y regresa sobre sí, o va hacia dentro suyo, el hombre puede ser tomado como *objeto de conocimiento*, como polo de descripción; lo que a su vez está indicando que tanto la objetivación del mundo como de sí mismo son correlativos, la diferencia entre una y otra es la forma que toman; el hombre es objetivado como el único ser que puede realizar su propia determinación, y lo es también en virtud de que es visible para *otros* que pueden llevar a cabo esa tematización. En esta medida la construcción del mundo objetivo y la

determinación en una definición del hombre, se realizan también en un ámbito intersubjetivo. Para terminar esta parte, hago una fundamentación teórica más acerca de la cultura, que es como se ha visto, una *nueva esfera* por la que el ser humano se antepone a la realidad. Muy parecidas son las definiciones de Arnold Gehlen (1980: 93) y Hans Blumenberg (1989: 812) al respecto, como concepto genérico para todos los armazones que se puedan construir y crear, tanto las fundaciones materiales como las espirituales, es decir, el orbe de todas las instituciones humanas; en lo que Husserl –a mi modo ver– también coincide en uno de sus escritos para la revista *The Kairos* con la afirmación de que la cultura *es un reino* (2002b: 44) conformado por la totalidad de los bienes subjetivos que son producto de actividades personales, pero más especialmente por aquellos bienes que derivan de acciones racionales. En cuanto hombre, dice Husserl, es al mismo tiempo sujeto de la cultura y objeto de ella y principio de todos los objetos que en ella se encuentran. El concepto de cultura es uno de tipo fenomenológico si la tomamos como lo que en esencia es, *una creación de la vida rigurosamente personal, un parto de la vida activa* (Husserl, 2002b: 43); no es una mera suma de producciones como la definía Freud (1966: 59), si bien tiene razón en decir en que se ha erigido para protegerse de los peligros naturales y animales, no es en cambio una suma para regular las relaciones humanas; si bien es el *reino* de los productos racionales como dice Husserl, es la esfera en la que hemos dado a la vida una reorientación más alta, la de los ideales éticos y de autodesarrollo, que tienen la forma de una meta, la de ser *hombre verdadero* (Husserl, 2002b: 38). Éste, es el que voluntariamente se somete a sí mismo al imperativo categórico, que en la formulación husserliana del mismo dice: *conduce tu vida de modo que siempre se pueda justificar tu vida en la evidencia, vive en la razón práctica*; porque la persona absolutamente racional es su propia y auténtica *causa sui* (Husserl, 2002b: 38).

El desarrollo humano no es meramente orgánico o animal, y si bien en él pueden ser hallables esas etapas correspondientes, cuenta, por la razón, con la libre capacidad y posibilidad de orientarse en la línea del desarrollo de otro orden, que es el de guiarse y autoeducarse persiguiendo una *idea-meta*, algo verdaderamente bueno que es de suyo una aspiración *a priori*, por la que se gana la belleza espiritual superior del combate moral por la claridad, la verdad, el derecho y la bondad, que constituye su *segunda naturaleza* (Husserl, 2002b: 39). Esa *idea-meta* es llegar a ser *el humano auténtico y verdadero*, es decir, *el hombre que vive en la razón*. Así, el hombre no es *animal rationale*, sino sujeto y funcionario de la razón en la medida en que por ser consciente como es, aspira a dar cumplimiento pleno a su verdad;

éste es un límite en el sentido matemático del término; esa aspiración de cumplimiento es una secuencia infinita de actividades, es la tendencia de la función de la intencionalidad a acercarse al valor superior, es la intención oculta de la misma intencionalidad, su ser mismo; que encuentra en la idea de Dios el polo que trasciende toda finitud, al que tienden todas las aspiraciones porque el hombre como persona es aquel que puede potenciar para sí el sentido de la razón absoluta, la perfección. El principio regulador de la vida humana es realizar su *fuertza poiética*, todas las potencias de la conciencia, las éticas, teóricas y axiológicas; en otras palabras, que sus tomas de postura cumplan con el principio que las hace posible, es decir, que sean de manera auténtica racionales. La cultura entonces es *el reino* en el que todos los logros de la subjetividad son hallables como realidades, porque han sido generados por los actos incesantes de los hombres en sociedad; la cultura es la esfera que engloba las existencias espirituales, duraderas en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que las conserva y prolonga (Husserl, 2002b: 22).

De Blumenberg, en el orden ideas que llevamos, se entiende que *la caverna* es la metáfora más importante de la cultura y punto de interpretación del origen del proceso de hominización. El mito platónico –que deviene del mito griego en el que el hombre se concibe como creado en el seno de la tierra y hecho con fuego y tierra, para luego echar camino fuera de la caverna hacia la luz del día que brillaba fuera de ella- tiene implícito una profundidad antropológica espacio-temporal muy especial (Blumenberg, 1989: 25, 39), porque es el relato de una memoria inmanente al hombre. La caverna es metáfora de la cultura, porque como esta última, la primera es refugio *ad versus* la contingencia; la caverna, la cultura, es la esfera de todos los reinos artificiales, la institución de las instituciones. La sobreabundancia de sombras refleja la sobreoferta recibida de la realidad concretizada en estímulos, por lo que la diferencia entre lo real y lo que no lo es, no se consagra como en Platón por el hiato entre la cueva y el sol, sino al interior de la *guarida*. La caverna es el lugar de las soluciones, la depositaria del tiempo ganado, del reemplazo de lo cósmico y contingente por lo *ideal*, es el primer museo, el primer lienzo, la primera hoja en blanco donde se escriben o plasman los símbolos; cierto es el juicio de Nietzsche en el que afirma que la fantasía y la imaginación tuvieron un nacimiento cavernoso (Blumenberg, 1989: 83). Es la primera ciudad, la primera aldea, es ausencia de realidad fatal. Es metáfora de la cultura, porque esta última es *cueva acústica* (Blumenberg, 1989: 80). Es la forma de cubrirse y esconderse; el *bipedismo* es la unidad de dos experiencias peligrosas que son, la desnudez y la visibilidad en las que se incurre cuando se abandona la jungla que aseguraba un cierto

grado de opacidad, ya no hallable en la estepa, sino por la cueva. El ser humano es aquel que se expone, que está condenado a estar expuesto y que por ello se esconde, y la cueva es la esfera donde no es visto. De aquí que pueda afirmarse que el uso de la ropa no se deba solamente a un acto por el cual se soporta el frío, se diezma la intensidad de la sensación de calor o se cubra de insectos; más bien, como no hay remedio al hecho de ser visto, al menos que no vean mi desnudez, o lo que es lo mismo, mi contingencia, mi vulnerabilidad; no me puedo hacer invisible, pero si al menos más opaco.

La cultura y el *mundo de la vida* del que habla Husserl, en el sentido en el que he hablado aquí acerca de la primera, son dos conceptos que refieren a lo mismo. El *Lebenswelt* encierra la no contingencia. Una crisis de él, es una crisis de la razón. Por el *Lebenswelt* como ontología regional, puede ser explicado el acaecer humano, su historicidad individual, pero sobre todo comunitario. No es solamente lo cotidiano –y aunque no puede no ser esto último–, es también el *entorno* humano no animal; en lugar de vivir en un ecosistema, el hombre ha elaborado un *artisisistema*. Lo natural es que el hombre hubiese permanecido en la selva, y posteriormente en la estepa, pero como la razón es una revolución, se ha salvado de su aniquilamiento creando un nuevo horizonte donde él es el agente; donde se hace *Dios*. El espíritu no se deduce del plano natural más que como la gran autarquía; la evolución o desarrollo social no sigue leyes naturales como lo pensaba Spencer (Alsberg, 1922: 444), sino que como productos racionales, es la forma que ha tomado la búsqueda de liberación del hombre del mecanismo evolutivo; así se ve por ejemplo con sus instrumentos y la tecnología; no es ya el hombre el que se adapta al sistema físico, sino que son sus producciones técnicas las que se adaptan al cambio por medio de una actividad re-inventiva. De esta manera se puede ver también que mientras el animal se adapta con el instinto y a fuerza de sus facultades físicas, el hombre adapta sus productos tecnológicos al cambio para no tener que cambiar él.

FILOGÉNESIS Y HOMINIZACIÓN: OTRA DISCUSIÓN QUE SURGE ACERCA DE LA GENÉTICA DE LA RAZÓN.

No puede una Antropología científica, fenomenológica, conformarse con la resolución de la pregunta por, qué es el ser humano con la trivialidad de la afirmación: un individuo que pertenece a la especie *Homo sapiens*. Si bien esta noción nos engloba, ya ella comporta una reconstrucción de difícil elaboración si la entendemos como un *sentido* conseguido, y no

como mera designación evolutiva. Que desde hace siete millones de años pueda ser hallable una historia de varias especies que podrían ser llamadas *humanas*, o al menos *homínidas*, lo que está indicando no es exclusivamente un proceso biológico, sino el tiempo o la tardanza del desarrollo de la intencionalidad. Ahora, en este apartado, haré algunas aclaraciones acerca de esa adquisición en un marco de referencia *filogenético*, no para localizar el punto exacto de emergencia de la razón —el cual no es susceptible de ser encontrado como si éste fuera un acontecimiento súbito— sino para ampliar un poco más aquello del *anacronismo* que significa la razón en el mundo, y algunas de las transformaciones que tuvieron que llevarse a cabo en el hombre para ser funcionario de la conciencia.

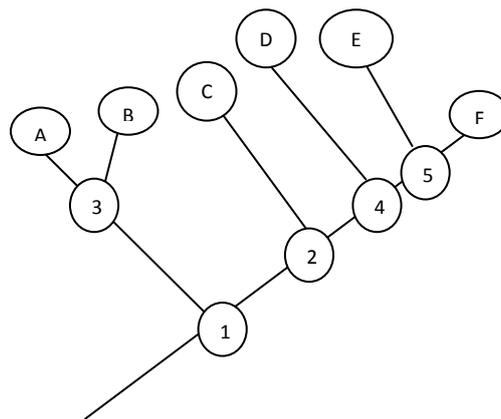
Por homínidos debe entenderse los antepasados de nuestra especie, los directos y los colaterales pero no compartidos con los chimpancés. Como géneros, a aquellos, se le unieron por medio de investigaciones desde 1925, el del *Australopithecus* (Dart, 1925), en 1938 el de los *Paranthropus* (Broom, 1938), en 1995 el de los *Ardipithecus* (White et al., 1995), y en 2001 otros dos que son *Orrorin* (Senut et al., 2001) y *Kenyanthropus* (Leakey et al., 2001). La única especie de homínidos que existe hoy somos nosotros *los hombres*, que no llevamos más de 150.000 años de existencia; tiempo que comparado con los lapsos que han cubierto otros parientes cercanos es apenas una pequeña fracción histórica; somos todavía en términos líricos, *los niños huérfanos del mundo*. Si bien puede aceptarse que los seis géneros mencionados conforman parte de los homínidos, hace falta también entender el *dominio hominoideo*, entendido —como aparece indicado en el inicio del párrafo anterior— como los seres humanos, sus antecesores incluyendo los indirectos pero que no sean a su vez antecesores de los chimpancés o de cualquier simio actual (Cela, 2002: 229) según como lo presenta Camilo José Cela en su artículo *La filogénesis de los homínidos*, del cual valga la aclaración, me he nutrido para este numeral, y con el cual entro en discusión en lo relacionado a que “si damos por bueno que los chimpancés y los humanos somos primates muy parecidos en bastantes cosas, pero también muy distintos en otras, se trataría de detallar primero en qué consisten esas diferencias y qué papel jugaron en el proceso de separación de los linajes. Por desgracia, casi todos los rasgos distintivos más notorios que nos separan de los chimpancés son funcionales. Hablamos con un lenguaje de doble articulación. Disponemos de códigos morales muy complejos. Nos extasiamos ante nuestras propias producciones artísticas. Se trata de diferencias tan importantes que el mismísimo Darwin, en su *Descent of Man* (1871) sostuvo que el sentimiento moral es la clave de la humanidad” (Cela, 2002: 230).

Si en la anterior cita por ejemplo se encuentra mencionada la tesis de que la mayor diferenciación estriba en torno a los rasgos funcionales entre hombres y *simios*, el problema de la Antropología es que esas *funciones* son concebidas como orgánicas, instrumentales y cerebrales, en las que no se tiene en cuenta la mayor de ellas, *la razón como centro de funciones lógicas*, en las que se encuentra el mundo como fundado por actos dadores de significado y como pre-dado en las vivencias. El retroceso que efectivamente la Antropología hace es meramente arqueológico y biológico, y el que la psicología elabora es netamente a lo vivencial como estado mental. El problema –que resuelve la Fenomenología de Husserl– es que esta última por ejemplo, “desde las vivencias no dispone de un camino que lo regrese al *origen de este mundo* [von den Erlebnissen zurück hat er keinen Weg zu dem *Ursprung dieser Welt selbst*]” (Husserl, 1980: 46 [50]), que no es formado sino “por funciones subjetivas, actividades del conocer, de la aplicación de métodos científicos, por medio de los cuales el mundo está frente a nosotros determinado así y así y en principio es determinable *in infinitum* en su ser verdadero [als ein solcher aus subjektiven Leistungen, Tätigkeiten des Erkennens, des Ausübens wissenschaftlicher Methoden, durch die eben die Welt als so und so bestimmte und prinzipiell in infinitum auf ihr wahres Sein hin weiter bestimmbare vor uns steht]” (Husserl, 1980: 46[50]). Lo anterior es uno de los logros de la meditación de Husserl en el ejercicio de “re-vivir [nacherleben] [...] las funciones de idealización a partir de la experiencia vital originaria [der Leistungen der Idealisierung aus der ursprünglichen Lebenserfahrung]” (Husserl, 1980: 48 [52]).

Como efectivamente “ni la moral, ni el lenguaje, ni las valoraciones artísticas se fosilizan (aunque sí quedan en el registro fósil o en el arqueológico algunas pruebas relacionadas con esas conductas)” (Cela, 2002: 230), la producción científica de la Antropología debe dirigirse a la esfera donde se encuentran los *fósiles ideales* en la forma de rendimientos, adquisiciones y/o sedimentos, que es la subjetividad, que abre el ente a su existencia y lo saca de su estado meramente material. Ésta es la exclusividad del hombre, ser sujeto de actos y/o funciones como la percepción, el recuerdo, el sentimiento, la anticipación, el querer, y más, en los cuales está dirigido al ente, y éste no se queda como determinación, sino que sale a la luz y es por tanto *determinado por un acto*.

Dentro de los rasgos anatómicos diferenciadores exclusivos de los homínidos se encuentran “el aparato locomotor necesario para la bipedia y el esmalte dental grueso en

los molares” (Cela, 2002: 230), los cuales, son denominados como *apomórficos*, que quiere decir, que son propios de un linaje evolutivo, y para el caso también *sinapomórficos*, es decir, rasgos comunes en todas las especies del linaje en cuestión. Por ejemplo todos los homínidos practican el *bipedismo*, y todos ellos –con una excepción, el *Ardipithecus* que poseía capa fina en los molares- tienen esmalte dental grueso. Ahora, siguiendo en ello a Cela (2002: 231) y su comentario acerca del biólogo y entomólogo Willi Hennig, la temática de la clasificación de las especies con la teoría cladista –de las ramas o relaciones evolutivas entre los organismos- ha orientado las descripciones en torno al criterio de mayor o menor proximidad filogenética, si se entiende por ésta, el proceso en el que aparecen nuevas especies y que paralelamente dan origen más tarde a otras; por lo que la exposición en este marco de interpretación, tiene la forma de árbol o *cladograma*, en el que una rama refiere a un linaje concreto y originario. Para Camilo José Cela (2002: 231-232) la especificación de Hennig en *Phylogenetic systematics* (1965) es un tanto ideal, en sentido peyorativo, por considerar que es instantáneo aquello de que una especie A da paso a otras B y C, extinguiéndose la primera, y las últimas dando paso a su vez a dos linajes que originan nuevas especies. La especificación instantánea la llama *nodo*, y cada linaje originado en él, recibe el nombre de *clado*. Los linajes de cada *nodo* son nombrados como *grupos hermanos*, por lo que la tarea científica taxonómica de la cladística consiste en –a partir del registro fósil cuyo contenido es la numerosidad de especímenes- identificar los *grupos hermanos*. El *cladograma* entonces solo consigna las relaciones entre esos grupos por ejemplo así: siendo A a F seis especies, con 5 *nodos* (1 a 5).



Fuente: Cela (2002: 256)

Del anterior *cladograma* se podría establecer “que el grupo hermano de nosotros, los humanos, es el de los chimpancés, y el grupo hermano de los chimpancés+humanos es el

de los gorilas. Pero no dice nada acerca de cuáles son los antecesores de unos y otros” (Cela, 2002: 231). Por esa razón Cela dice no encontrar en este tipo de demostración una imagen directa del proceso de evolución.

“Lo que el cladograma de los simios superiores nos indica es que, si cualquier taxonomía aceptable debe basarse en grupos homólogos, es decir, en clados o linajes – sin mezclar especies pertenecientes a distintos clados-, entonces la taxonomía clásica que separaba a los homínidos de los póngidos, entendiendo como tales al conjunto de todos los simios superiores (gorilas+chimpancés+orangutanes), es inadecuada. Las unidades taxonómicas correctas deben agrupar a los chimpancés y los humanos frente a los gorilas, al conjunto de los simios africanos más los humanos frente a los orangutanes, y así. Falta por establecer cuál es el rango que daremos a cada uno de esos linajes. Los humanos formamos una única especie (*Homo sapiens*) frente a las dos (*Pan troglodites*, *Pan paniscus*) de los chimpancés. Pero si añadimos los ejemplares fósiles, en el clado humano aparecen muchas otras especies distintas a la nuestra. Todas ellas se agrupan como hemos visto en un mismo grupo hermano al de los chimpancés pero ¿qué somos todos los homínidos?” (Cela, 2002: 231).

Para la pregunta anterior hay varias propuestas, una dice que somos una familia -*Hominidae*-, otra, que somos una tribu -*Hominini*-, y otra, que afirma que los homínidos son un subgénero -*Homo homo*- paralelo a *Homo pan*, el de los chimpancés, la cual, Cela considera exagerada. Mientras no se esté de acuerdo en una proposición conclusiva o definitiva, tal como tradicionalmente se ha hecho, los homínidos deben ser considerados una familia -*Hominidae*-, sin agrupar a los *simios* de igual manera –en *Pongidae*- porque “vulneraría las reglas de la cladística. Los chimpancés, como grupo hermano, deben contar con una familia propia, *Panidae*. Mirando en el sentido opuesto, nos falta detallar cuáles son las especies que forman parte de los géneros mencionados” (Cela, 2002: 232). Como el consenso en este punto es por mucho más difícil, Cela en su artículo escribe la siguiente tabla a la que titula “*La Familia de los homínidos*” (2002: 257):

Géneros	Especies	Datación
<i>Ardipithecus</i>	<i>A. ramidus (incertae sedis)</i>	4,4 m.a.
<i>Orrorin</i>	<i>O. tugenensis</i>	6 m.a.
<i>Australopithecus</i>	<i>A. anamensis</i> <i>A. afarensis</i> <i>A. bahrelghazali</i> <i>A. garhi</i>	4,0 m.a. 3,5 m.a. 3,5 m.a. 2,5 m.a.
<i>Paranthropus</i>	<i>Australopithecus (Paranthropus) africanus</i> <i>P. aethiopicus</i> <i>P. robustus</i> <i>P. boisei</i>	3,5 m.a. 2,5 m.a. 2,0 m.a. 1,7 m.a.
<i>Kenyanthropus</i>	<i>K. platyops</i> <i>K. rudolfensis</i>	3,5 m.a. 2,5 m.a.
<i>Homo</i>	<i>H. habilis</i> <i>H. ergaster</i> <i>H. erectus</i> <i>H. antecessor</i> <i>H. neandertalensis</i> <i>H. sapiens</i>	2,5 m.a. 1,8 m.a. 1,6 m.a. 0,8 m.a. 0,3 m.a. 0,2 m.a.

Fuente: Cela (2002: 257)

Autores como Goodman (1998, et al.) en trabajos como *Toward a phylogenetic classification of primates based on DNA evidence complemented by fossil evidence*, han cambiado el panorama de interpretación filogenético reinante en la primera mitad del siglo pasado que decía que una sola especie de homínido sería la que explicara la evolución lineal, concibiendo ésta como sucesión ordenada desde los Australopitecinos, pasando por los Pitecantropinos, hasta llegar a los Neandertales y luego a los humanos de hoy; Charles Loring Brace es uno de los representantes de la anterior teoría en trabajos como *The Stages of Human Evolution* (1965). Tal proceso tiene la forma de la gradualidad o del ascenso de escalones. “Se creía disponer de pruebas fehacientes acerca de la presencia de homínidos en el Mioceno medio, entendiendo como tales los ejemplares procedentes de los yacimientos de Siwaliks, Pakistán, atribuidos al género *Ramapithecus*” (Cela, 2002: 233). Goodman por su parte entonces, en un marco de investigación genético, concluye que las semejanzas del sistema inmunológico de los diversos *simios* y los humanos, más la propia distancia genética que existe entre todos ellos, hacían que fuera inviable pensar en una historia muy antigua de los homínidos dentro del recuadro de una clasificación de todos los *simios* en un clado hermano al nuestro:

“Humanos y chimpancés éramos tan semejantes en nuestros genes que debíamos habernos separado tan solo alrededor de cinco millones de años atrás, es decir, a comienzos del Plioceno. Por su parte, los descubrimientos de Koobi Fora, en la orilla de Levante del lago Turkana (Kenia), se encargaron por sí solos de desmontar la idea de una evolución simple y lineal. Tres y quizá hasta cuatro especies distintas de homínidos habían coincidido allí en el entorno de unos dos millones de años atrás [...] La proliferación posterior de excavaciones en todo el valle del Rift terminaría ampliando el panorama de géneros y especies de los homínidos del Mioceno tardío y el Plioceno hasta convertirlo en una maraña difícilísima de interpretar” (Cela, 2002: 233).

En la tabla que elaboré antes –siguiendo en ello a Cela- se ven incluidos cinco géneros –*Orrorin*, *Ardipithecus*, *Australopithecus*, *Kenyanthropus*, *Paranthropus* y *Homo*- y hasta dieciocho especies en nuestro linaje. Lo que sugiere Camilo José Cela es que la filogénesis de los homínidos más antiguos debería explicarse de la siguiente manera: hay un primer género –cercano al momento de separación de los clados chimpancé y humano- que es el *Orrorin*, seis millones de años atrás, que dio paso a los *australopitecos* (4,4 millones de años), extendidos en el *A. anamensis* hasta los 2,5 millones de años del *A. garhi*, los cuales –gracias al *bipedismo*- colonizaron el suelo del bosque tropical. Dentro del cuadro de los *Australopitecos* se halla una *cladogenésis* en torno a los 3,5 millones de años atrás que coincide con el enfriamiento del planeta –de finales del Plioceno entre los 3.5 y 2.5 millones de años-, que explica la conquista de las estepas africanas, es la referente a los *Paranthropus* y *Kenyanthropus*; los primeros desarrollaron una morfología dental apta para consumir las plantas y raíces más duras de la sabana, los segundos aun cuando se alimentaron de una manera menos especializada en términos arbóreos, consumieron, por su lado, más carne y eran poseedores de un cerebro en expansión; de éstos además, deriva la rama que mediante el diseño y elaboración de herramientas explotó los recursos de sobrevivencia de la *carroñería*, que son los *Homo*. Acerca del *Orrorin*, debe decirse, que aun cuando su antigüedad es la más alta, fue uno de los últimos en ser descubierto:

“En los meses de octubre y noviembre de 2000, el equipo de investigación dirigido por Brigitte Senut y Martin Pickford encontró en las colinas Tugen, Kenia, materiales dentales y postcraneales de homínidos de 6 millones de años de antigüedad. En la presentación de los hallazgos, Senut y Pickford se refirieron a esos

especímenes –por motivos patentes- como *Millenium Man* [éste] supone un descubrimiento de enorme importancia tanto por la edad de los especímenes, muy cercana a la de la separación de pánidos y homínidos, como por la presencia de materiales dentales y postcraneales que permiten aclarar cuáles son los rasgos primitivos de nuestra familia, los heredados de antecesores compartidos con los simios. En la descripción de los fósiles, Senut y colaboradores (2001) indican que su esmalte dental grueso, su dentición pequeña en comparación con el tamaño del cuerpo y la forma de los fémures indican que se trata de homínidos que se diferencian tanto de *Ardipithecus* (con esmalte dental fino) como de *Australopithecus*, cuya dentición es más grande y cuyo fémur se acerca menos que el de *Orrorin* al de *Homo*. En consecuencia Senut y colaboradores definieron el nuevo género y especie *Orrorin tugenensis*, con la mandíbula fragmentaria en dos piezas BAR 1000.00 como holotipo (el ejemplar que define el taxón). *Orrorin* significa “hombre original” en Tugen y la especie honra el topónimo de las colinas en las que fueron descubiertos los fósiles” (Cela, 2002: 235).

En el *Orrorin* fueron hallables rasgos primitivos: a. los caninos, incisivos y premolares semejantes a los de los *simios*, b. húmero y falange con morfología característica de trepador, c. un fémur que indica *bipedismo*, d. molares relativamente pequeños con esmalte dental grueso. Frente a éste hay toda una discusión desde su descubrimiento, centrada en la interrogación de si amerita considerarlo un género nuevo e independiente, porque puede ser visto más bien como de quien deriva el género *Australopithecus*, a lo que las aclaraciones de Brigitte Senut, Martin Pickford, Dominique Gommery, Pierre Mein, Kiptalam Cheboi y Yves Coppens (2001), han respondido, como contraargumento a considerar el *Orrorin* un australopitecino primordial, haciendo énfasis en el aparato locomotor más evolucionado que poseía frente al del *Australopithecus*; lo anterior también se encuentra comentado recientemente por Ann Gibbons en *The race to discover our earliest ancestors. The first Human* (2007), el que por ejemplo –ya en las tablas y mapas preliminares de su libro (2007: x-xii)- no usa la denominación *Millenium Man*, sino *Millenium ancestor*. En lo concerniente a los *Ardipitecos*, en términos de antigüedad, los ejemplares enumerados más abajo procedentes de Etiopía de un millón y medio de años menos que el *Millenium ancestor*, han sido atribuidos a los homínidos. Ese lapso ha hecho concluir que su morfología necesariamente es un tanto diferente a la de los *Orrorin*:

“Pero si se toma la evolución como un vector direccional en el que los rasgos derivados se van desarrollando a la vez que los primitivos se pierden, entonces nos encontramos con un problema difícil de resolver. En el año 1994 White y colaboradores publicaron el descubrimiento en Aramis (Etiopía) de hasta diecisiete ejemplares de supuestos homínidos muy antiguos, de 4,4 m.a. (White, Suwa, & Asfaw, 1994), a los que clasificaron como *Australopithecus ramidus*. Un año más tarde incluyeron esos seres en un nuevo género de la familia Hominidae, *Ardipithecus*. Los ardirpitecos son, entre todos los homínidos, los únicos con una capa fina de esmalte dental en sus molares, como los simios africanos. De ahí que no tardase en plantearse si estaríamos en realidad ante unos seres pertenecientes a linaje evolutivo de los chimpancés (cosa que convertiría a los ardirpitecos en unos fósiles del todo excepcionales, por cierto, dado que no se conoce antepasado directo alguno de nuestros más cercanos parientes primates)” (Cela, 2002: 236).

Para algunos antropólogos y paleoantropólogos el rasgo del esmalte dental no debería ser un atributo de identificación de filogenias, si es tomado como único elemento, porque lleva a errores como el de haber introducido en los homínidos al *Ramapithecus*. Entre más elementos de análisis se tenga más científica es la descripción, al menos así se piensa generalmente en Antropología física, lo cual, se ve bastante bien en que ya sea por el *Orrorin*, el *Australopithecus* o el *Ardipithecus*, los especímenes cercanos a los homínidos están bastante documentados, así por ejemplo sobre los segundos, se sabe que se trata de unos seres con un *bipedismo* que apenas podría decirse que era desarrollado porque en ellos todavía se conservaba buena parte de la capacidad de subir a los árboles. Desde 1979 –en un marco de investigación con objeto temporal muy antiguo como lo es 3,5 millones años atrás- se contaba con pruebas de *bipedismo*, me refiero a las huellas dejadas en una capa de ceniza, dos hileras de pisadas fosilizadas en cenizas volcánicas (Chaline, 2005: 67) del yacimiento de Laetoli en Tanzania, que prueban no en un nivel morfológico sino arqueológico, el desplazamiento en dos pies (Leakey y Hay, 1979). ¿Quiénes eran esos individuos? la respuesta aceptada es la que proveyó el descubrimiento de noviembre de 1974 a 300 Km del nordeste de Addis Abeba, en la región de Hadar dentro de la depresión de Afar en Etiopía (Chaline, 2005: 67) –después de que el geólogo francés Maurice Taieb estableciera la sucesión de las capas de dicha región-, y es la consistente en un numero bastante grande de restos pertenecientes a un mismo espécimen: A.L. 288-1, corrientemente conocido como *Lumy* con una edad de 3 millones de años, el cual, es una

hembra adulta de alrededor de un metro de estatura y 27 kilogramos de peso. Las diferencias con los demás *Australopithecus*, de Lucy y los otros ejemplares del yacimiento en mención, hicieron que su clasificación fuera *Australopithecus afarensis* (Johanson et al., 1978), que son seres con un *bipedismo* no del todo desarrollado, y lo más importante para la investigación aquí compuesta, con una capacidad craneal muy semejante a la de los chimpancés, lo que está indicando que los homínidos habían alcanzado antes la postura bípeda que los cerebros de gran tamaño. Procedentes de otros hallazgos, los de Kanapoi y Allia Bay en Kenia, se han descrito otros *Australopithecus* más antiguos por un millón de años que el de Johanson, el *Afarensis*, que son el *A. anamensis* con morfología más parecida a homínidos posteriores a los de Lucy y sus congéneres (Leakey et al., 1995), el *A. garhi* (Asfaw et al., 1999) y el *A. bahrelghazali* (Brunet et al., 1995); “El comienzo de nuestro camino evolutivo parece que dio muchos pasos en distintos sentidos y siguió no pocos recovecos” (Cela, 2002: 238).

Acerca de los *Homínidos robustos y gráciles* la discusión también ha sido amplia; Arthur Dart en su artículo para la revista *Nature* titulado *Australopithecus africanus: The Man-Ape of South Africa*, (1925: 195-199), había afirmado la existencia de homínidos de ese género *Australopithecus* al describir al *Niño de Taung* que es un fósil de cráneo infantil, como *Australopithecus africanus*. Este antropólogo, Louis Leakey y Robert Broom son considerados como pioneros de la investigación paleoantropológica centrada en buscar los orígenes del hombre en África. Por ejemplo Broom en orden a demostrar la existencia de homínidos muy antiguos en los yacimientos sudafricanos, describió, gracias a nuevos hallazgos, otro tipo más robusto que el *A. africanus*, el *Paranthropus robustus* (Broom, 1938), y con ello entraba en el escenario científico una interpretación ampliamente extendida, la que afirma que un paso clave en la evolución del hombre es:

“la separación en un clado robusto y otro grácil producida como resultado de la adaptación a las sabanas abiertas. En su versión más extendida, el modelo une el bipedismo, la colonización de las sabanas y la aparición de las herramientas líticas [diferentes tipos de rocas y minerales] como medio de adaptación de una de las dos ramas, la grácil, en tanto que la rama robusta –que no construye herramientas- se especializa en la alimentación vegetal más dura de las praderas abiertas.

La separación en las ramas robusta y grácil coincidiría, según este modelo muy ampliamente aceptado, con el episodio de enfriamiento del planeta que, hace 2,5

m.a., forzó la aparición de grandes espacios abiertos. [...] Siempre que separemos el episodio de la aparición del bipedismo del de la colonización de las sabanas (transcurren alrededor de tres millones de años entre uno y otro), entendamos que los ejemplares tenidos hoy por “gráciles” no son los que describió Dart, y matemos el papel de la alimentación de los distintos linajes, el único pero que cabe poner al modelo clásico es el que ya hemos mencionado al principio del artículo. Es posible que el nodo que separa los clados robusto y grácil tenga 3,5 millones de años y no los 2,5 dados por buenos antes de la aparición del *Kenyanthropus*. Con la descripción de esos seres gráciles muy antiguos (Leakey et al., 2001), el *Niño de Taung* (*A. africanus*) puede ser considerado el primer homínido del clado robusto [...] A través de una evolución no lo bastante conocida por el momento, los miembros más antiguos del linaje grácil de los homínidos, los *Kenyanthropus* dieron lugar al género que alberga nuestra especie actual, los *Homo*” (Cela, 2002: 238-239.241).

Homo es un género definido por Linneo en su *Sistema de la Naturaleza* de 1758; ahora bien, además de interrogar a la razón genéticamente por su origen, hay que preguntar a la evidencia ontológica por el origen del hombre; a ambas cosas hemos apuntado aquí. Gracias al yacimiento de Olduvai en Tanzania, en 1964, Louis Leakey, Phillip Tobias y John Napier propusieron el taxón –o grupo de organismos emparentados- *Homo habilis*, correspondiente a diversos ejemplares gráciles: cráneos y poscráneos como OH 7, OH 8, OH 13, OH 6 y OH 4 y más, con algo menos de 1,8 millones de años (Leakey et al., 1964). Por *habilis* designamos, según los autores mencionados, capaz, hábil, desarrollado mentalmente, vigoroso (1964: 8), primer fabricante de utensilios o instrumentos líticos; ésta es la clave de descripción de por qué pudo perdurar como carroñero en la estepa. He afirmado que para la Antropología física entre más elementos de análisis más favorecida resulta la teoría, así se ve también en que por ejemplo la más antigua de las correlaciones entre utensilios líticos y restos homínidos en el mismo hallazgo corresponde al *Homo habilis*, ese descubrimiento es un maxilar, con designación AL 666-1, en Hadar, Etiopía. De aquí se ha desprendido la discusión de si es susceptible de inclusión en el género *Homo* a todos los seres que elaboren herramientas y de que tan diferente es el hombre de los animales cuando en éstos se encuentran elaboraciones con técnicas de alto nivel, algunos dirán por ejemplo que el castor construye represas, que las abejas hacen panales, que los conejos y liebres cavan complejas redes de túneles, que las aves construyen nidos muy complejos como el del pájaro hornero, el de las aves tejedoras o el del pájaro moscón; una diferencia ostensible

si lo vemos desde el plano meramente instrumental, es que si bien los animales tienen sus productos, *estos son los mismos siempre*, si cambian es porque ha mudado el ser que los hace, mientras que los hombres, en el sentido *sapiens*, está en una constante búsqueda de recreación, de reelaboración, de nuevos usos, no solamente del objeto, sino de las materias y los métodos por los cuales lleva a cabo sus construcciones. El elemento de innovación lo que prueba es que el hombre está constantemente *resignificando*.

Por otro lado en el *habilis* son hallables el crecimiento del tamaño del cuerpo, el aumento de la capacidad craneal, la locomoción idéntica a la nuestra, y por primera vez la migración de los homínidos fuera de África, cuando entre dos y medio millón de años, el *Homo* coloniza Asia y Europa. De aquí se deriva que se englobe los miembros de *Homo* de ese lapso en *erectus* o se diferencien estos en asiáticos por un lado (*H. erectus sensu strictu*) y africanos por otro (*H. ergaster*). Sin embargo, tal y como lo soluciona Camilo José Cela

“se puede hablar de los homínidos del grado *erectus* que, en el Pleistoceno Medio, eran ya los únicos miembros de la familia supervivientes. Gracias al ejemplar KNM-WT 15000 de Nariokotome, en la orilla Oeste del lago Turkana (Kenia) [...] sabemos que los homínidos del grado *erectus* eran seres de gran tamaño corporal, superior en mucho al promedio de los humanos actuales” (2002: 243)⁵.

Es este marco de referencia multiterritorial se encuentra la discusión de cómo los homínidos erguidos dieron lugar a nuestra especie; la teoría que se desprende de la defensa de la evolución multirregional dice que sucedieron procesos de evolución en varios lugares del mundo con intercambio genético entre las poblaciones, y es así como por ejemplo el tránsito del *erectus* al *sapiens* puede ser encontrado en casi todas partes, dando ello lugar a la formación del segundo por relaciones de los eslabones existentes; en este punto de vista se encuentra la afirmación de que los Neandertales son una subespecie propia de Europa, denominada *Homo sapiens neanderthalensis*. La teoría opuesta, que se centra en África, explica que ese tránsito está localizado en el Este de ese continente, por lo que los homínidos asiáticos *erectus* y los Neandertales no contribuyeron genéticamente en la formación del

⁵ “También eran grandes viajeros. Si los yacimientos africanos en que se encuentran *erectus* son los mismos que hemos ido examinando en el Rift y Sudáfrica, se les añaden ahora otros fuera de África como los de Java (Trinil, Solo, Ngandong, Sangiran, Modjokerto), con el famosísimo *Pithecanthropus erectus* descubierto en Trinil por Eugene Dubois a finales del siglo XIX [...] como mejor ejemplo. Fue ése el primer ejemplar de homínido buscado expresamente para confirmar las ideas de Darwin. También en China existen *H. erectus* en diversos lugares de los que la cueva de Zhoukoudian, cerca de Pekín (o Beijing, como se transcribe ahora) es el más conocido” (Cela, 2002: 243).

sapiens. Estos dos se extinguen, dice esta postura, ante los seres humanos de aspecto moderno sin haberse mezclado éste con estos dos. De los segundos se sabe que poseían mayor corpulencia y capacidad craneal, y que, por aquello de los regímenes propios de las glaciaciones europeas, poseían una resistencia al frío particular. Culturalmente se conoce también que tenían prácticas como el cuidado de sus ancianos y enfermos y en algunas ocasiones practicaban la sepultación de sus muertos. Se cree también que ejercían el canibalismo, así como se cree lo mismo de algunos de nosotros; por estas características se le acredita mucha proximidad a los humanos actuales⁶.

Al inicio de este apartado se ha hecho la afirmación de que los rasgos verdaderamente humanos son *funcionales*, entendiendo por ello no lo que la Antropología física entiende -incluyendo al mismo José Cela en el artículo que de él echamos mano- sino basándonos en Husserl; es decir, en las maneras de ejercer el hombre como un *yo*, su función, que es la de la constitución del mundo, porque ser y conciencia conforman un correlato indivisible. La totalidad del ente está en dependencia a la esencia funcional de la conciencia, y esto se verifica en que todo aquello que pueda ser mentado, o de lo que en general se pueda hablar, es índice de efectuaciones, o lo que es lo mismo, de funciones de la subjetividad. En palabras del filósofo: “Mi vida de conciencia en su totalidad, sin perjuicio de todas las múltiples objetividades particulares que se constituyen en ella, es una unidad universal de vida operante con una unidad de operación; por consiguiente, *toda la vida de conciencia está dominada por un a priori constitutivo universal que abarca todas las intencionalidades* [Da mein ganzes Bewußtseinsleben auch in seiner Ganzheit, unbeschadet aller sich darin konstituierenden mannigfaltigen Sondergegenständlichkeiten eine universale Einheit leistenden Lebens ist, mit einer Einheit der Leistung, so ist das *ganze Bewußtseinsleben beherrscht von einem universalen konstitutiven, alle Intentionalitäten umspannenden A priori*” (Hua XVII, 1962: 253 [257]). O lo que es lo mismo, las *cogitationes funcionantes* [funktionierenden cogitationes] de las que habla en su *Crisis de las ciencias europeas* (Hua VI, 1991: 83 [86]).

Si bien debemos aceptar que los caracteres de hominización particulares del hombre tienen esa naturaleza funcional de la que habla Camilo José Cela y la Antropología física en

⁶ “¿Cuánto? Si nos atenemos a la proximidad genética, la puesta a punto de una técnica para clonar DNA antiguo permite, dentro de ciertos límites, comparar el material genético de las mitocondrias de los neandertales con el de los humanos actuales. A partir de los trabajos de Pääbo [...] con momias egipcias, se ha conseguido obtener DNA mitocondrial de ejemplares de neandertales [...] que, de acuerdo con la distancia genética respecto de nosotros mismos, apunta a la hipótesis de las dos especies. Los resultados no son del todo concluyentes pero refuerzan sin duda la idea de una salida de África de los humanos de aspecto moderno y una sustitución de las demás poblaciones en Europa y Asia” (Cela, 2002: 245).

general, no pueden sin embargo, ser tomados como meramente instrumentales, esto es, como fenómenos ontológicos observables y verificables mediante la evidencia paleoantropológica, porque éstos se fundamentan en otros fenómenos más profundos, aquellos que son propiedad de la vida de toma de conciencia del hombre. Y si bien por ejemplo es una afirmación verdadera que sólo nosotros hablamos, sólo nosotros hemos decidido vivir bajo la regulación de códigos morales y nos embriagamos con lo místico del arte y/o la literatura, alguno podrá decir empero, que hay animales que se comunican de manera vocal, que el comportamiento moral también es hallable es *insectos sociales* como las hormigas, las abejas y las termitas –según como lo expone la sociobiología y/o William Hamilton (1963)- y que incluso los elefantes y los chimpancés elaboran productos pictóricos, en ellos no hay sin embargo, y no puede haber, conciencia de sí en esos rendimientos; es decir, aquello que realizan no es para ellos un espejo de sí mismos, no pueden ellos reconducirse hacia dentro propio y descubrirse como sujetos, los animales a sí mismos no pueden tampoco nombrarse “animales”. La tesis de la superioridad humana por sobre la animal no tiene nada que ver con una visión reduccionista de la *natura* y la *animalia*, con lo que si tiene relación es con *curar* la irracionalidad del hombre en las practicas del aprovechamiento de los recursos dispuestos en el universo, es decir, con el *pecado* de no obrar con la consecuente responsabilidad de *ser racionales*, que resulta en una actitud que cosifica la vida y la aprisiona como una cosa sin valor. Tampoco tiene relación con el desmerito de la inteligencia animal, pero no es admisible, y aquí tenemos que *desenmascarar a los farsantes*, decir que los animales poseen lenguaje, porque en ellos no hay un ejercicio de designación, de nombrar, no hay idealización y mucho menos descripción, que son actividades por las cuales la realidad se convierte de cosa, en significado.

El problema es que la Antropología física no ha tomado en consideración que el desarrollo de la *segunda naturaleza* –que es como ya se ha insinuado, la forma en que llama Husserl a la cultura (2002b: 39)- es donde se encuentran englobadas todas las funciones subjetivas del hombre, lo que ha derivado en describir por ejemplo el lenguaje como una función orgánica cerebral neta, y no como resultado de una intencionalidad constante de desarrollo; así se ve en la siguiente exposición, que entonces no pasa del nivel típico de ingenuidad del científico natural, por pensar que:

“Por lo que hace al lenguaje, sus signos de evolución suelen rastrearse en tres fuentes: la laringe y el basicráneo, el cerebro y los objetos manufacturados capaces de indicar un pensamiento simbólico.

La evolución del conducto vocal supralaríngeo, responsable de poder articular las consonantes y vocales de nuestras lenguas, ha sido estudiada sobre todo por Laitman [...] y Lieberman [...]. La conclusión de ambos autores apunta a un lenguaje desarrollado sólo en *Homo sapiens*, aunque los puntos de vista al respecto son cualquier cosa menos compartidos por todos los autores. Entre Holloway [...] que, tras el examen de los endocráneos fósiles (marcas dejadas por la superficie del córtex) disponibles considera que *Homo erectus* pudo hablar y Krantz [...] que atribuye a una última mutación de hace menos de 50.000 años el último paso necesario para hacerlo, existe una diferencia notable.

Fue Phillip Tobias el primer autor que recordó que se habla con el cerebro. Sus estudios de los endocráneos de *Australopithecus africanus* y *Homo habilis* detectaron una expansión incipiente en las áreas de Broca (prefrontal) y Wernicke (temporal) del hemisferio izquierdo del cerebro que le llevaron a sostener que esa especie fue la protagonista del inicio del lenguaje [...] no obstante, ha aclarado muchas veces que el inicio no es el lenguaje del todo desarrollado.

Son las manufacturas las que pueden indicar una mayor diferencia entre la posible existencia de símbolos en homínidos anteriores a nuestra especie. Los objetos que muestran acción antrópica y van más allá de su utilidad tecnológica suelen considerarse decorativos o simbólicos. Así las rayas geométricas realizadas en un metatarso de elefante de unos 350.000 años hallado en Bilzingsleben (Alemania) [...] o la lámina de Quneitra (Siria) de 54.000 años [...] apuntan a una representación abstracta en épocas muy antiguas. Pero la explosión de las representaciones artísticas del arte auriñaciense hace alrededor de 30.000 años no parecía comparable a nada de lo anterior, introduciendo un enigma en la aparición de la mente simbólica” (Cela, 2002: 348).

No es que se esté aquí desvalorando los alcances científicos de la paleoantropología, porque ciertamente sus afirmaciones son verificables y describen realidades efectivas -porque la ciencias naturales, físicas, ideales, se hayan olvidado, o mejor, desconozcan los descubrimientos de Husserl, no por ello yo debo desconocer los desarrollos de aquellas; si soy un verdadero filósofo, y no un narcisista de oficio o un neosofista, me dedico a la

Filosofía entera, a la verdad infinita-; pero sí estoy poniendo sobre la mesa amplia de la ciencia –siguiendo en ello a Husserl en el § 25 de su obra testamentaria (*Hua VI*)- el reproche de olvidar la subjetividad que es la que experimenta y conoce y que toda verdad a la que se accede en cuanto objetiva es una realidad de vida, porque el mundo tomado en su cotidianidad y como orbe conceptual en un nivel de conocimiento superior, es correlato de un *estar funcionando la razón*. La severa crisis de la humanidad, las pasadas y todas las que puedan haber, consisten en esto, en la oscuridad de no saberse el hombre como *el* sujeto que *asume* la realidad entera. No podemos como verdaderos científicos no hacer caso de las consecuencias de la ciencia, pero ésta debe estar construida por científicos con actitud teórica, y no meramente objetivista. De esta manera se entiende que si se verifica que las consecuencias del arte y el lenguaje se relacionan con unos cambios en el cerebro humano, esto se debe a un *a priori*, el de la correlación entre razón y ente, que viene a producir, por la constante orientación de la conciencia a lo que ella no es y hacia sí misma, que el aumento del tamaño del cerebro sea constante en la evolución del linaje a partir del género *Homo*, el cual, se puede constatar en el córtex frontal si es comparado el hombre con los Australopitecinos y los Parántropos que poseían un cerebro similar en tamaño al de un chimpancé; de la misma manera se puede explicar que si bien el arte pictórico podría deberse a ciertos cambios producidos en las áreas visuales, es decir, en la zona occipital del cerebro, esto se debe a una intencionalidad constante de desarrollo, a un querer y un poder el hombre mejorarse en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, Hans. (1979) *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1981) *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1989) *Höhlenausgänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1992) *La Inquietud que atraviesa el Río. Un Ensayo sobre la Metáfora*, Barcelona, Península.

Blumenberg, Hans (1997) *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1998) *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Blumenberg, Hans (1999) *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós.
- Blumenberg, Hans (2002) *La posibilidad de comprender*, Madrid, Síntesis.
- Blumenberg, Hans (2003) *Trabajo sobre el mito*, Barcelona, Paidós.
- Blumenberg, Hans (2011) *Descripción del ser humano*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gehlen, Arnold. (1980) *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme.
- Gehlen, Arnold (1993) *Antropología filosófica*, Barcelona, Paidós.
- Husserl, Edmund (1962) *Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM.
- Husserl, Edmund (1972) *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund (1979) *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas.
- Husserl, Edmund (1980) *Experiencia y Juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México D.F., UNAM.
- Husserl, Edmund (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Critica.
- Husserl, Edmund (2002a) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta.
- Husserl, Edmund (2002b) *Renovación del hombre y la cultura*, Barcelona, Antrophos.
- Husserl, Edmund (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Husserl, Edmund (2009) *Lógica formal y lógica trascendental*, México, UNAM.

[De los volúmenes *Husserliana*]

- Husserliana* VI. (1964) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserliana* VI. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haya, Martinus Nijhoff.
- Husserliana* XVII. (1974) *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, La Haya, Países Bajos, Martinus Nijhoff.

Otras referencias.

Alsberg, Paul (1922) *Der Menschheitsrätsel*, Dresden, Sybillen-Verlag.

Asfaw, B., White, T., Lovejoy, O., Latimer, B., Simpson, S., y Suwa, G. (1999) "Australopithecus garhi: A New Species of Early Hominid From Ethiopia", *Science*, n° 284, pp. 629-635.

Blinkov, Samuil y Glezer, Ilja (1968) *Das Zentralnervensystem in Zahlen und Tabellen*, Jena, Fischer.

Brace, C. L. (1965) *The Stages of Human Evolution*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-hall.

Broom, R. (1938) "The Pleistocene Anthropoid Apes of South Africa", *Nature*, n° 142, pp. 377-379.

Brunet, M., Beauvilain, A., Coppens, Y., Heintz, E., Moutaye, A. H. E., y Pilbeam, D. (1995) "The First Australopithecine 2.500 Kilometres West of the Rift Valley (Chad)", *Nature*, n° 378, pp.273-275.

Cela Conde, Camilo José. (2002) "La filogénesis de los homínidos", *Revista Diálogo filosófico*, n° 52, pp.228-258.

Chaline, Jean. (2005) *Del simio al hombre. Una familia poco común*, Madrid, Ediciones Akal.

Darwin, C. (1871) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray.

Dart, R. (1925) "*Australopithecus africanus*: The Man-Ape of South Africa", *Nature*, n° 115, pp.195-199.

Freud, Sigmund (1966) *El malestar de la cultura*, Madrid, Afrodiseo Aguado.

Gibbons, Ann (2007) *The race to discover our earliest ancestors. The first Human*, New York, Anchor Books.

Goodman, M., Porter, C. A., Czelusniak, J., Page, S. L., Schneider, H., Shoshani, J., Gunnell, G., & Groves, C. P. (1998) "Toward a phylogenetic classification of primates based on DNA evidence complemented by fossil evidence", *Mol. Phylogenet. Evol.*, n° 9, pp. 585-598.

Hamilton, W. D. (1963) "The Evolution of Altruistic Behavior", *American Naturalist*, n° 97, pp.354-356.

Hennig, W. (1965) "Phylogenetic systematic", *Annual Review of Entomology*, n° 10, pp. 97-116.

Johanson, D., White, T., y Coppens, Y. (1978) "A New Species of the Genus *Australopithecus* (Primates: Hominidae) from the Pliocene of Eastern Africa", *Kirtlandia*, n° 28, pp. 1-14.

Leakey, L. S. B., Tobias, P. V., y Napier, J. R. (1964) "A New Species of the Genus *Homo* from Olduvai", *Nature*, n° 202, pp. 7-9.

Leakey, M. D., y Hay, R. L. (1979) "Pliocene footprints in the Laetoli Beds at Laetoli, northern Tanzania", *Nature*, n° 278, pp. 317-323.

Leakey, M. G., Feibel, C. S., McDougall, I., y Walker, A. (1995) "New four-million-year-old Hominid species from Kanapoi and Allia Bay, Kenya", *Nature*, n° 376, pp. 565-572.

Leakey, M. G., Spoor, F., Brown, F. H., Gathogo, P. N., Kiarie, C., Leakey, L. N., y McDougall, I. (2001) "New hominin genus from eastern Africa shows diverse middle Pliocene lineages", *Nature*, n°. 410, pp. 433-440.

Scheler, Max (1938) *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada.

Senut, B., Pickford, M., Gommery, D., Mein, P., Cheboi, K., y Coppens, Y. "First hominid from the Miocene (Lukeino Formation, Kenya)" (2002) *CR Acad. Sci.*, n°. 332, pp. 137-144.

White, T. D., Suwa, G., & Asfaw, B. (1995) "*Australopithecus ramidus*, a new species of early hominid from Aramis, Ethiopia", *Nature*, n°. 375, pp. 88.

Recepción: 5 de noviembre de 2014

Aceptación: 30 de diciembre de 2014